

ARS & HUMANITAS

Revija za umetnost in humanistiko / Journal of Arts and Humanities

XVI/1

The Roman Empire as a Paradigm: Political and Literary Aspects

Rimski imperij kot vzorec:
politični in literarni vidiki

2022

ARS & HUMANITAS
Revija za umetnost in humanistiko / Journal of Arts and Humanities

Založila / Published by
Založba Univerze v Ljubljani / University of Ljubljana Press

Za založbo / For the Publisher
Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani / Rector of the University of Ljubljana

Izdala / Issued by
Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani / Ljubljana University Press,
Faculty of Arts

Za izdajatelja / For the issuer
Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete / Dean of the Faculty of Arts

Glavni urednici / Editors-in-Chief
Branka Kalenič Ramšak, Florence Gacoin-Marks

Urednik tematskega sklopa / Thematic section was edited by
Marko Marinčič

Uredniški odbor / Editorial Board
Milica Antić Gaber, Florence Gacoin-Marks, Tine Germ, Branka Kalenič Ramšak, Marko Marinčič, Jasmina Markič,
Tatjana Marvin, Vanesa Matajč, Janez Mlinar, Borut Ošlaj, Blaž Podlesnik, Boštjan Rogelj, Irena Samide,
Peter Simonič, Maja Šabec, Matej Šekli, Nataša Vampelj Suhadolnik, Rebeka Vidrih, Špela Virant,
Alojzija Zupan Sosič

Mednarodni svetovadni odbor / International Advisory Board
Tomás Albaladejo (Universidad Autónoma de Madrid), Jochen Bonz (Bremen),
Danielle Buschinger (Université de Picardie), Parul Dave-Mukherji (New Delhi), Thomas Fillitz (Dunaj),
Karl Galinsky (University of Texas), Johannes Grabmayer (Celovec), Douglas Lewis (Washington),
Helmut Loos (Leipzig), Bożena Tokarz (Katowice), Mike Verloo (Nijmegen)

Oblikovna zasnova / Graphic design
Jana Kuharič

Prelom / Typesetting
Petra Jerič Škrbec

Jezikovni pregled / Language Editing
Rok Janežič, Paul Steed

Tisk / Printed by
Birografika Bori d. o. o.

Naklada / Number of copies printed
Tisk na zahtevo / Print on demand

Cena / Price
12 EUR

Naslov uredništva / Address
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani
Aškerčeva 2
SI-1000 Ljubljana
Tel. / Phone: +386 1 241 1406
Fax: +386 1 241 1211
E-mail: ars.humanitas@ff.uni-lj.si
<https://journals.uni-lj.si/arshumanitas>

Revija izhaja s finančno podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost RS. / The journal is published with support from Slovenian Research Agency.

To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0
Mednarodna licenca. / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0
International License.



Kazalo

Marko Marinčič

The Roman Empire as a paradigm in politics and literature 5

Študije / Studies

Francesca Boldrer

Qua maxima Roma est: Properzio, il principato augusteo
e le trasformazioni dell'elegia romana 7

Elisabetta Pitotto

Potere imperiale romano e strumenti eulogistici greci: Virgilio,
Eneide, VI 860-886 e Orazio, *Odi*, IV 2 come casi di studio. 29

Paolo Di Benedetto

Costruire e ri-costruire la storia e l'identità d'Asia
in età imperiale: le Amazzoni in Ionia e in Eolide 47

David Movrin

"He is Human, Too": The Empire and Its Emperors
in Athanasius' *Vita Antonii* 65

Matej Petrič

Krščanski imperij in cerkvena zgodovina: primer Rufina iz Akvileje. . . . 77

Gregor Pobežin

Sallust and Jean Bodin: the Inevitable Loss of the Commonwealth. . . . 97

Brane Senegačnik

La via romana e la possibilità di un' identità culturale aperta 113

Darja Šterbenc Erker

Kleopatra, Imperialismus und Orientalismus: Ungezähmte
Orientalin, tapfere Herrscherin oder elegische Herrin? 131

Varia / Varia

Enrique Baena Peña

Valores de universalidad y representaciones simbólicas (escritores españoles extraterritoriales): la literatura como discurso persuasivo 167

Mihaela Culea, Andreia Irina Suci

Typographical Artifices in Nicola Barker's *H(A)PPY* 181

Matic Kocijančič

Od nacistične *Antigone* do »antifašistične« *etike svetosti*. Razvoj Heideggerjeve interpretacije Sofokla in njen vpliv na Tineta Hribarja . . . 193

Maša Krajnc

Medijski desni populizem v Sloveniji v primerjalni globalni perspektivi. . . 205

Tatia Oboladze

Wine, Opium, and Hashish in Georgian and European Symbolism 219

Marko Marinčič

The Roman Empire as a paradigm in politics and literature

This thematic issue is not simply about political appropriations of Rome and its empire in later times (e. g. Byzantium as a New Rome, the Holy Roman Empire of the German nation, the US as the final goal of the *translatio imperii* from the East to the West, etc.). Instead, it is dedicated to the role specific paradigmatic patterns related to the Roman Empire played in political imaginaries and literature. It starts with two articles dedicated to imperial themes and *topoi* in Augustan poetry. Francesca Boldrer (“*Qua maxima Roma est*: Properzio, il principato augusteo e le trasformazioni dell’elegia romana”) shows how the Augustan principate influenced the elegy as a poetic genre that had come into prominence during the last decades of the Republic and, within the inner development of Propertius’ elegy, assumed a more specifically aetiological character, thus opening up an intriguing dialogue between elegy and Augustan politics. Elisabetta Pitotto (“Potere imperiale romano e strumenti eulogistici greci: Virgilio, *Eneide*, VI 860-886 e Orazio, *Odi*, IV 2 come casi di studio”) enquires into celebratory themes and *topoi* as an element of Augustan poetry that is at the heart of an emerging new era of Roman literature. She shows that, in accordance with the classicizing tendency of the period, the two poets do not limit themselves to imitating the celebratory patterns of their Hellenistic precedents, but creatively rework traditions that go back as far as to Ibycus, the court poet of Polycrates, the tyrant of Samos, in the 6th century BC.

Paolo Di Benedetto (“Costruire e ri-costruire la storia e l’identità d’Asia in età imperiale: le Amazzoni in Ionia e in Eolide”) offers an exciting insight into the cultural self-understanding of Greeks under Roman rule. Specifically, the myth of the Amazons, who in the Greek collective imagination represented the “Other”, was revived in Greek cities of Asia Minor as a foundation myth reaffirming the cultural identity of the Greeks, their antiquity and “priority”.

Two contributions are dedicated to “paradigmatic” Rome as seen through the eyes of Christian authors. David Movrin (“He is Human, Too”: The Empire and Its Emperors in Athanasius’ *Vita Antonii*”) takes up a telling detail from Athanasius’ *Vita Antonii*, where the hermit saint is corresponding with Constantine, Constantius and Constans. While Eusebius had presented the emperor as a sort of a bishop, the Greek *Vita Antonii* offers a different image of the secular ruler; its author seems to be sceptical of imperial power and looks for a spiritual alternative to earthly rule. Movrin shows that Sulpicius



DOI:10.4312/ars.16.1.5-6

Severus followed this pattern in his *Vita Martini*. Matej Petrič (“Krščanski imperij in cerkvena zgodovina: primer Rufina iz Akvileje”, “Christian Empire and Church History: The Case of Rufinus of Aquileia”) deals with another creative response to Eusebius, the appendix on the events of 325–395 that Rufinus of Aquileia added to his Latin translation of Eusebius’ *Church History*. Rufinus departed from Eusebius’ idea of Church history as a serious, impartial historiographic genre by privileging oral sources and replacing documentary material with accounts of miraculous events.

The next section is dedicated to the reception of the Roman Empire and of Roman ideas on empire in modern political thought. As Gregor Pobežin (“Sallust and Jean Bodin: the Inevitable Loss of the Commonwealth”) demonstrates, Jean Bodin, a prominent political thinker of 16th century France, comparable in resonance to Leonardo Bruni and Niccolò Machiavelli, followed a number of his contemporaries in his admiration for Sallust, who was then read as a theoretician of sedition and a world in turmoil. As Pobežin shows, however, there are little grounds in Sallust for Bodin’s legal and historical framing of absolutist sovereignty. Brane Senegačnik’s contribution (“La via romana e la possibilità di un’identità culturale aperta”) is a reappraisal of *Europe, la voie romaine* by the French philosopher Rémi Brague (1992), who argued that the essential trait of the Roman Empire that determined the evolution of European culture was its “eccentricity”, the reliance of its identity on foreign sources. This pattern, as Senegačnik suggests following Leszek Kołakowski, might seem viable in real history as far as it is based on a minimal common denominator of cultural identity and on universal anthropological realities, which are transcendent in nature.

In her article (“Kleopatra, Imperialismus und Orientalismus: Ungezähmte Orientalin, tapfere Herrscherin oder elegische Herrin?”), Darja Šterbenc Erker traces the origins of the image of Cleopatra as *femme fatale* to her role as an anti-paradigm in Octavian’s propaganda war against Mark Antony. She explains the ways in which the complexities of the image of the Oriental queen as presented in Propertius, Virgil and others was diluted when the historical character, transformed through the lens of Western imperialism and Orientalism, entered film and popular culture in the 20th century.

The initiative for this collection of papers originated in the research project “Empire and Transformation of Genre in Roman Literature”, funded by the Slovenian Research Agency (J6-2585). A live conference on the topic was planned for 2021 but had to be called off for obvious reasons. In spite of this, the virtual exchange of ideas between the contributors amounted to forming an *ad hoc* research group that is supposed to come together again, in person, at a forthcoming international event.

Francesca Boldrer
Università di Macerata

Qua maxima Roma est: Properzio, il principato augusteo e le trasformazioni dell'elegia romana

Il poeta elegiaco Sesto Properzio fu testimone e interprete, come altri autori di età augustea, della trasformazione di Roma dalla repubblica all'impero attraverso il principato, con cui Ottaviano proseguì e intensificò, dopo la battaglia di Azio e i nuovi poteri (e titoli) ricevuti dal senato nel 27 a.C., l'evoluzione politico-amministrativa, sociale e culturale avviata durante il secondo triumvirato come erede di Cesare. Ciò ebbe notevole influsso anche sui letterati vicini al *princeps*, guidati dapprima da Mecenate e poi personalmente da Augusto,¹ inducendo alcuni a mutare genere per adeguarsi alle nuove esigenze, come Virgilio, che passò dalla poesia didascalica all'*epos* eroico componendo l'*Eneide*.² Altri mantennero, invece, i generi coltivati, ma ,trasformandoli' e diversificando i propri temi, come avvenne sia per Orazio che per Properzio. Orazio lirico è autore di sei odi cosiddette ,romane' nel III libro (*carm.* 3,1-6) e di cinque ,augustee' nel IV (2, 4, 5, 14 e 15). Properzio incluse a sua volta nel suo IV libro cinque ,elegie romane' (2, 4, 6, 9 e 10) – alternate ad altre di argomento vario –, precedute dalla programmatica elegia 4,1, in cui annuncia il suo nuovo impegno civile. Esse costituiscono la sezione principale di tale libro,³ dove prevalgono sul tema amoroso incentrato su Cinzia, prima dominante nella poesia properziana.⁴ Appunto su 4,1 e le elegie romane (soprattutto 4,2 e 4,6, la più leggera e la più solenne) ci soffermeremo per indagare le trasformazioni e i nuovi temi del genere letterario del poeta di Assisi,⁵ esaminati nel contesto storico-culturale e nel rapporto con altri membri del circolo di Mecenate.

1 Il ruolo di Mecenate nel circolo sembra indebolirsi dopo il 23 a.C., anno della congiura di Murena e Cepione (vd. Pinotti, 2002, 150), o dopo il 20 a.C. (La Penna, 1977, 85).

2 Peraltro, Virgilio aveva già collaborato con Ottaviano al tempo del triumvirato, componendo le *Georgiche* a beneficio dell'agricoltura di tutta l'Italia romana. Con l'*Eneide* l'interesse si concentra sul Lazio nella prospettiva della futura fondazione di Roma.

3 È incerto se il numero delle elegie romane di Properzio sia dovuto alla prematura scomparsa dell'autore o a una sua scelta.

4 Nel libro IV vi sono solo due elegie riguardanti la *puella* (7 e 8), ma prive di vera passione e quasi parodiche nel ritrarne la gelosia. Inoltre a metà dell'elegia 4,1 (v. 71) compare un astrologo che ammonisce Properzio a ritornare alla poesia d'amore.

5 L'origine umbra di Properzio risulta dall'elegia programmatica 4,1 (la più autobiografica), in cui il poeta sembra voler bilanciare il suo annuncio di una poesia "romana" con la memoria delle proprie origini italiche (vd. 4,1,64 *Umbria Romani patria Callimachi*; v. 125 *Asis consurgit vertice murus*).



I poeti augustei – e non solo loro⁶ – rivolsero dunque, in tutto o in parte, i propri interessi a temi civili e celebrativi, religiosi e morali, secondo le linee del programma augusteo, cercando o creando prospettive artistiche originali e coinvolgenti, da cui osservare e cantare la *res Romana*, mantenendo la dignità e l'autonomia possibile. Dapprima sfuggendo attraverso *recusationes*, essi mostrarono poi consenso,⁷ unendo alla celebrazione del presente la memoria delle virtù e sofferenze del passato, ma anche moniti riguardo a problemi morali e sociali ancora aperti. Ne risultano opere non limitate, in realtà, all'età augustea, ma di più ampio respiro.⁸ Temi poetici privilegiati sono da una parte “Roma” (o la sua sede prima della fondazione) come città e luogo simbolo al centro dell'impero – affiancata, ma distinta, dal Lazio e dall'Italia⁹ –, multiculturale e ricca di memorie e tradizioni, rievocate anche con il recupero di miti desueti o nuove rielaborazioni di quelli noti; dall'altra il “*princeps*”, protagonista dei recenti eventi politico-militari, artefice della pace interna, della restaurazione morale e della nuova fioritura dello stato, campione del *mos maiorum* nonché avvolto da un'aura di sacralità legata al nuovo titolo di *Augustus*.¹⁰ Esso era ritenuto allusivo, tra l'altro, a un passo degli *Annales* di Ennio, come attesta Svetonio, che sembra così preannunciare lo stretto legame tra principato e letteratura (*Aug.* 7,2):

deinde Augusti cognomen assumpsit [...] Munati Planci sententia, cum quibusdam censentibus Romulum appellari oportere quasi et ipsum conditorem urbis, praevaluisse, ut Augustus potius vocaretur, non tantum novo sed etiam ampliore cognomine, quod loca quoque religiosa et in quibus augurato quid consecratur augusta dicantur, ab auctu vel ab avium gestu gustuve, sicut etiam Ennius docet scribens: “Augusto augurio postquam incluta condita Roma est”.¹¹

Poi assunse il nome [...] di Augusto [...] per iniziativa di Munazio Planco: alcuni proponevano che lo si chiamasse Romolo, in quanto anche lui, in certo

6 Nell'ambito del genere elegiaco anche Tibullo, pur membro del circolo di Valerio Messalla, appare sensibile alla nuova realtà augustea, come mostra la sua elegia 2,5, affine a quelle “romane” di Propertio per temi, lingua e stile. Cfr. ad es. il comune uso di *magnus* per Roma in Tib. 2,5,56 *hic magnae iam locus urbis erit* e in Prop. 4,1,1 *qua maxima Roma est*.

7 La valutazione moderna dell'atteggiamento dei poeti augustei verso il *princeps* è però assai varia. In particolare riguardo a Propertio i giudizi oscillano tra l'idea di un poeta anticonformista e ironico (vd. ad es. Heyworth, 2007, 121) o aderente all'ideologia augustea con un'integrazione complessa (La Penna, 1977, 133-136), dopo una graduale preparazione e senza rinnegare il canto di Cinzia (Fedeli, 2015a, 47-49), o del tutto al servizio di Augusto (Cairns, 2006, 321 e 343).

8 Vd. Fraenkel 1975, 185-186. La particolare qualità della “politische Dichtung” augustea, capace di trasformare temi contingenti in opere ricche di umanità e degne di memoria, oltre la loro epoca, è sottolineata da Günther, 2015, 137-140.

9 Luoghi, peraltro, oggetto di interesse dei poeti, come di Augusto; vd. Fraschetti, 1998, 89-104 (“L'Italia triumvirale e augustea”).

10 Conferito il 16 gennaio del 27 a.C.; vd. Santi, 2016, 117-130.

11 Fr. 155 Sk.

modo, fondatore di Roma; ma prevalse l'idea di chiamarlo piuttosto Augusto, con appellativo non solo nuovo, ma anche più pomposo: anche i luoghi venerandi, nei quali, dopo una cerimonia augurale, si consacra qualche cosa, sono chiamati augusti, da *auctus*, cioè accresciuto, o da *avium gestus* o *gustus* [...]. Lo dice anche Ennio, scrivendo: "poi che Roma fu fondata con augusto presagio" (trad. di Casorati, 2010).

Diversa e personale risulta invece, in ogni poeta, la scelta del tempo in cui ambientare i temi augustei, che oscilla tra la rappresentazione 'indiretta' della realtà attraverso il racconto delle origini mitiche della nuova *aetas* e delle vicende degli antenati della *gens Iulia* (in Virgilio), la testimonianza diretta in toni ora solenni ora informali (in Orazio),¹² o ancora il ricorso a una forma intermedia tra presente e passato, come emerge in Properzio. Nelle sue elegie romane, infatti, egli celebra monumenti e luoghi sacri presenti nella città contemporanea, ma risalendo alla loro origine e spiegando l'etimo del nome, come annuncia, dopo ampia riflessione – e dopo la rinuncia all'iniziale ipotesi di comporre un *epos* sulla fondazione di Roma sul modello enniano¹³ –, a metà del primo componimento programmatico (4,1,69-70):

sacra diesque canam et cognomina prisca locorum:
has meus ad metas sudet oportet equus.

Canterò riti sacri, ricorrenze e nomi antichi dei luoghi:
a questa meta deve tendere sudando il mio destriero (trad. dell'Autrice).

Al tema civile-celebrativo Properzio sembra giunto con maggior titubanza e dopo gli altri colleghi augustei, ossia dopo aver composto il III libro tra 25 e 23-22 a.C., e dedicandosi poi al IV almeno fino al 16 a.C., l'unica data sicura nel libro, fornita dalle elegie 6 e 11.¹⁴ Prima vi sono *recusationes* rivolte a Mecenate (in 2,1 e 3,9) o promesse di poesia civile (nella seconda parte di 3,9 ai vv. 47 ss.), non mantenute almeno nell'immediato, e contraddizioni ancora nell'elegia 4,1, divisa quasi perfettamente a metà tra l'annuncio del nuovo tema civile (4,1,1-70) e la replica dell'astrologo Horus, che ammonisce il poeta a ritornare alla poesia d'amore. Ciò è interpretabile come un ultimo (e vano) tentativo di *recusatio*¹⁵ (4,1,71-150), che conferma l'"integrazione difficile".¹⁶

12 Solenni e austere sono sia le odi romane che quelle dedicate alle vicende militari dei figliastri del *princeps*, Druso e Tiberio (4,4 e 4,14); informali appaiono invece, almeno in parte, le odi 4,2 e 4,5, dove il poeta auspica il ritorno di Augusto dalle province, nonché la 4,15 che festeggia la sua *aetas*.

13 Vd. Prop. 4,1,57-58 *moenia namque pio coner disponere versu:/ ei mihi, quod nostro est parvus in ore sonus*.

14 Vd. Fedeli, 2015, I, 66.

15 Vd. Newman, 1997, 271; Boldrer 2019, 97-108.

16 Vd. La Penna, 1977, 12-13.

Diversamente, per Virgilio la partecipazione al principato, con la composizione dell'*Eneide*, era iniziata già nel 29 a.C., proseguendo fino al 19, mentre le odi romane di Orazio furono pubblicate nel 23 a.C. (con un'uscita unitaria dei libri I-III).¹⁷ D'altra parte, le odi augustee del IV libro oraziano risultano contemporanee talvolta posteriori alle elegie romane di Propertio (con interessanti corrispondenze anche nel numero e nella collocazione), poiché contengono riferimenti fino al 13 a.C. (in *carmin.* 4,5), e tutte mostrano sicura adesione, stima e premura per il *princeps*.

In realtà, segni di interesse per le vicende e la restaurazione di Augusto risultano presenti anche in Propertio già nei libri precedenti, come nell'elegia 3,11 incentrata in gran parte sulla battaglia di Azio, e prima ancora in 2,31 sul tempio di Apollo Palatino¹⁸ – cui il poeta avrebbe dedicato in seguito anche l'elegia eziologica 4,6 (per cui vd. *infra*) –, dove il tema è introdotto in tono leggero, ma l'edificio è poi descritto con cura in occasione della sua inaugurazione, avvenuta il 9 ottobre del 28 a.C. (2,311-2):

Quaeris cur veniam tibi tardior? Aurea Phoebi
porticus a magno Caesare aperta fuit.

Chiedi perché venga da te così tardi? È stato inaugurato
il portico dorato di Apollo dal grande Cesare. (trad. dell'Autrice)

Va inoltre considerato il fatto che Propertio, nato intorno al 50 a.C.,¹⁹ era alquanto più giovane di Virgilio e Orazio – rispettivamente di venti e quindici anni –, e forse anche per questo più restio a rinunciare alla propria libertà creativa. Egli appare comunque attento alle scelte dei sodali del circolo di Mecenate e interessato a imitarli nel nuovo percorso augusteo, traendone spunto e rendendo loro omaggio, sia in modo esplicito nei confronti di Virgilio, sia tacitamente riguardo a Orazio, rispetto al quale Propertio divenne a sua volta, almeno in parte (come detto), un precedente per le odi augustee.

Si nota, del resto, come siano frequenti in questa fase culturale le allusioni reciproche tra poeti,²⁰ sia per amichevole spirito di emulazione, sia forse per sostegno reciproco nell'intento di creare un patrimonio comune di testi ,complementari' e rappresentativi dell'epoca, talvolta così intrecciati e vicini cronologicamente da rendere difficile stabilirne la priorità, specie tra Orazio e Propertio.²¹ Le loro opere avrebbero arricchito la nuova biblioteca greco-latina annessa al tempio di Apollo

17 Si è notata peraltro l'*aemulatio* di Propertio nelle prime elegie del suo III libro rispetto al III di Orazio; vd. Fedeli, 2010, 8.

18 Vd. Boldrer, 2016, 146-154.

19 Vd. La Penna, 1977, 8.

20 Vd. Fedeli, 1998, 57.

21 Vd. per il IV libro di Orazio D'Anna, 1996, 263; per Propertio Fedeli, 2010, 3.

Palatino,²² che Augusto aveva predisposto con lungimiranza, intuendo l'importanza della letteratura e il valore dei poeti da lui patrocinati, destinati a dare prestigio duraturo allo stato romano e a quanti ne fossero stati celebrati. È quanto risulta, tra l'altro, da una sua riflessione riguardante in particolare Orazio (ma valida anche per altri poeti), riportata da Svetonio (*poet.* 46,2 Reiff. [*Augustus*] *scripta quidem eius [...] probavit mansuraque perpetuo opinatus est*), che attesta anche la sua attenta selezione degli autori cui commissionava opere celebrative che lo riguardassero, affidate solo ai migliori (Suet. *Aug.* 89,3):

Ingenia saeculi sui omnibus modis fovit; recitantis et benigne et patienter audiit, nec tantum carmina et historias, sed et orationes et dialogos. Componi tamen aliquid de se nisi et serio et a praestantissimis offerebatur admonebatque praetores ne paterentur nomen suum commissionibus obsolefieri.

Favorì in tutti i modi gli ingegni del suo tempo. Benevolmente e pazientemente li ascoltò leggere, e non solo opere in versi o di carattere storico, ma anche discorsi e dialoghi. Non voleva assolutamente che si componesse qualcosa su di lui se non seriamente e da parte dei più grandi; e avvertiva i pretori di non permettere che si svisasse il suo nome abusandone nei concorsi letterari. (trad di Casorati, 2010)

Da parte loro, Properzio e gli altri poeti augustei mostrano di aver trovato tutti, in vario modo e specie nelle ultime opere della maturità, fonte di ispirazione nella Roma augustea, assumendola a paradigma sul piano morale, sociale e culturale, nonché implicitamente politico, non senza offrire a loro volta ad Augusto, come sembra, suggerimenti e „insegnamenti“ utili per il buongoverno,²³ ed evidenziando non di rado anche l'importanza del proprio ruolo di poeti come tramite tra il *princeps*, la popolazione (che partecipava meno di prima alla vita pubblica)²⁴ e, in contesti elevati, la divinità. Le loro opere letterarie, infatti, divulgavano da una parte il messaggio augusteo e dall'altra rispecchiavano pensieri e sentimenti della popolazione, oltre che propri, su temi fondamentali quali la pace e la guerra,²⁵ il peso delle guerre civili, la concordia sociale in una città e in un impero vasto ed eterogeneo, la trasformazione della realtà e la necessità della memoria.

22 Presso un "porticato", da intendere forse come "luogo di studio" (sull'esempio della scuola stoica, cui Augusto era legato attraverso il filosofo Ario Didimo); vd. *Aug. r.r.* 19,1 *templumque Apollinis in Palatio cum porticibus [...] feci*. Cfr. De Biasi 2003, 185 *ad l.* Una seconda biblioteca pubblica venne aperta da Augusto verso il 23 a.C. nel Campo Marzio presso il portico di Ottavia.

23 Vd. Barchiesi, 1993, pp. 149-184 (a proposito di Orazio).

24 Vd. Pani, 2013, 51, che sottolinea come sotto il principato il cittadino comune non partecipava più a elezioni né alla leva militare.

25 Vd., per Orazio, Boldrer, 2016a, 41-62.

Anche Properzio, infine, compie ufficialmente la scelta di aderire al programma augusteo in 4,1, peraltro offrendosi di servire innanzitutto Roma e i *cives* (v. 67) – mentre celebrerà il *princeps* solo più avanti, nell'elegia centrale 4,6 –, dapprima, in verità, soprattutto per senso del dovere e con spirito di sacrificio (v. 59 *sed tamen exiguo quodcumque e pecore rivi/ fluxerit, hoc patriae serviet omne meae*), ma poi con entusiasmo, avendo finalmente trovato il tema civile adatto a sé, religioso e culturale (vv. 69-70, sopra citati), che gli permetteva di continuare a coltivare il genere elegiaco ed emulare il modello ellenistico a lui caro, Callimaco,²⁶ immaginando persino di esserne la reincarnazione²⁷ (vv. 62-64 e 67-68):

mi folia ex hedera porrige, Bacche, tua,
ut nostris tumefacta superbiat Umbria libris,
Umbria Romani patria Callimachi!

[...]

Roma, fave, tibi surgit opus: date candida, cives,
omina et inceptis dextera cantet avis.

67

A me, o Bacco, porgi le foglie della tua edera,
affiché l'Umbria si gonfi di superbia per i miei libri,
l'Umbria, patria del Callimaco romano. (trad. dell'Autrice)

Così egli poteva conciliare l'*utilitas* sociale richiesta ai poeti – superando la posizione dei neoterici, che l'avevano respinta in nome di una poesia intima e disimpegnata²⁸ – e la soddisfazione personale, poetica ed umana, specie considerando le sue origini non romane, ma italiche, e il vanto di poter offrire, lui umbro, a Roma un ambizioso *opus*, come egli annuncia in tono insieme festoso e solenne (nell'espressione al v. 67 *fave, tibi surgit opus*).²⁹

La scelta di celebrare monumenti e luoghi di Roma, narrandone l'*aition*, non risulta peraltro banale. Si avverte anzi la volontà di stupire con soggetti suggestivi – quasi *mirabilia urbis Romae* – ed estremamente diversi per forme, età e caratteristiche, trattandosi rispettivamente di una statua, una roccia, un tempio recente, un mitico altare, un tempietto antico. Oggetto della 'ricerca' eziologica di Properzio sono infatti, rispettivamente, la statua del dio etrusco Vertumno nell'elegia 4,2, la rupe Tarpea alle

26 Sul particolare legame tra Properzio e Callimaco nell'elegia 4,1 vd. Boldrey, 2003, 399-423.

27 Con allusione all'analogo vanto di Ennio rispetto a Omero; vd. Hor. *epist.* 2,50-51 *Ennius [...] alter Homerus, / ut critici dicunt*.

28 Sul rapporto tra Properzio e i neoterici vd. Knox, 2006, 127-131.

29 Tale entusiasmo può ricordare le parole con cui Properzio aveva annunciato in passato la composizione dell'*Eneide* virgiliana (2,34,66 *nescio quid maius nascitur Iliade*).

pendici del Campidoglio in 4,4, il maestoso tempio di Apollo Palatino (o Navale, o *Actius*)³⁰ sul Palatino in 4,6, l'Ara Massima di Ercole invitto nel Foro Boario in 4,9 e il piccolo tempio di Giove Feretrio sul Campidoglio in 4,10.³¹ Ne risulta l'estro, la stravaganza o l'anticonformismo dell'autore, e un rifiuto di sistematicità, che sarà invece propria dell'amico ed emulo Ovidio, divenuto anch'egli in seguito narratore del 'passato remoto' di Roma nei *Fasti* proprio sull'esempio delle elegie romane.³²

A unire i cinque soggetti properziani, collocati singolarmente nel IV libro, ora in alternanza con altre elegie (2, 4, 6), ora a coppie (9, 10),³³ vi è comunque un 'triplice filo', sia religioso³⁴ che eziologico – come negli *Aitia* di Callimaco –, nonché topografico, giacché i monumenti e luoghi presi in esame sono situati nel centro di Roma e relativamente vicini tra loro. Sembra trattarsi delle tappe di una passeggiata 'archeologica' romana,³⁵ come suggerisce in effetti la scena iniziale dell'elegia 4,1, in cui il poeta appare intento a mostrare a un ospite la *maxima Roma* contemporanea, ricca di edifici religiosi e civili. Tra questi sono annoverati quelli che avrebbe trattato appunto nelle cinque elegie romane, a cominciare dal tempio di Apollo Palatino³⁶ –, con allusione e omaggio agli interventi architettonici promossi dal *princeps* per abbellire la città, fonte di popolarità³⁷ e suo motivo di vanto,³⁸ come ricorda Svetonio (*Aug.* 28,3):

Urbem neque pro maiestate imperii ornatam et inundationibus incendiisque obnoxiam excoluit adeo, ut iure sit gloriatus marmoream se relinquere, quam latericiam accepisset.

La città non era adorna in proporzione della sua maestà, ed era esposta a inondazioni e ad incendi: ebbene, egli la abbellì a tal punto che giustamente si poté gloriare di lasciarla di marmo, mentre l'aveva ricevuta di mattoni. (trad. di Casorati 2010)

30 Come Properzio ama definirlo con allusione alla battaglia di Azio; vd. Prop 4,1,3 *Navali* [...] *sacra palatia Phoebo*; cfr. 4,6,67 *Actius* [...] *Phoebus*.

31 Non lontano da quello maggiore di Giove Ottimo Massimo e restaurato da Augusto a partire dal 31 a.C.

32 Ovidio imita infatti le elegie romane di Properzio nei *Fasti*, ma descrivendo luoghi e festività secondo una metodica disposizione per mesi. Vd. Labate, 2010, 157-159.

33 Tale collocazione irregolare, che ricorda peraltro quella delle odi augustee di Orazio nel suo IV libro, può essere dovuta all'autore stesso o a un editore successivo.

34 Vd. Boldrer (*Sacra... canam*, in stampa), 195-212.

35 Vd. La Penna, 1977, 187-191; Boldrer, 2017, 46-49.

36 In 4,1 si accenna infatti al tempio di Apollo (vv. 2 e 4), alla rupe Tarpea (v. 7), a Giove, cui era dedicato il tempio di Giove Feretrio (v. 7), alle Scale di Caco, sconfitto da Ercole, fondatore dell'*Ara maxima* (v. 9), al Tevere come fiume straniero, ovvero etrusco (v. 78), cui era legato il dio Vertumno, che ne aveva deviato il corso (vd. *infra*).

37 Cfr. Zanker, 2003, 164-167 ("Immagine urbana e ideologia"). La fama di Augusto si diffuse sul piano architettonico attraverso sia grandi opere quali santuari, edifici di rappresentanza e monumenti onorari, sia grazie a opere minori, come edicole dedicate al culto dei Lari e del suo Genio; vd. Zanker, 2013, 53.

38 Benché personalmente Augusto non cercasse il lusso nella propria dimora sul Palatino, che era discretamente elegante, ma non molto ornata; vd. Wallace-Hadrill, 2000, 191.

Properzio stesso sembra emulare in poesia questa passione architettonica quando presenta la sua opera, nel passo sopra citato, utilizzando il verbo *surgo* (4,1,67 *tibi surgit opus*), ricorrente per l'innalzamento di mura o edifici,³⁹ con una metafora che suggerisce visivamente un'opera di alto livello e impegno.⁴⁰ Tuttavia, alla contemplazione del presente egli aggiunge il confronto con il passato⁴¹ per ognuno dei luoghi o monumenti nominati, immaginandone l'aspetto nei tempi lontani di Enea o di Romolo e Remo, quando l'area della futura Roma era coperta da pascoli e abitata da pastori, modesta eppure, come aggiunge con sorridente ironia, pari a *maxima regna* nella loro prospettiva (4,1,1-10):

Hoc, quodcumque vides, hospes, qua maxima Roma est,
ante Phrygem Aenean collis et herba fuit
atque ubi Navali stant sacra Palatia Phoebos,
Evandri profugae concubere boves.⁴² 5
fictilibus crevere deis haec aurea templa,
nec fuit opprobrio facta sine arte casa.
Tarpeiusque pater nuda de rupe tonabat,
et Tiberis nostris advena bubus erat.
Qua gradibus domus ista Remi se sustulit, olim
unus erat fratrum, maxima regna, focus. 10

Tutto quello che vedi, ospite, dove è la grandissima Roma,
prima del frigio Enea era colle ed erba,
e dove si erge sul Palatino il tempio ad Apollo Navale,
si distesero le mucche esuli di Evandro.
Questi templi dorati crebbero per dei di argilla,
né fu motivo di vergogna una capanna fatta senz'arte.
Il padre Tarpeo tuonava da una rupe spoglia
e il Tevere era straniero per i nostri buoi.
Dove sorse sulle Scale questa casa di Remo,
c'era un fuoco, grandissimo regno, di due fratelli. (trad. dell'Autrice)

Ne risulta il parallelismo tra due ,mondi' meritevoli entrambi di rispetto, nonostante il divario nel valore materiale, uniti pure sul piano verbale dall'uso comune di *maxima*

39 Cfr. Verg. *Aen.* 1,437 *o fortunati, quorum iam moenia surgunt*; in seguito Sen. *epist.* 91,13 [*Romae meliora surrectura*]. Per la metafora *surgit opus* usata da Properzio (4,1,67) cfr. poi Ov. *met.* 1,1,27 e Ov. *fast.* 4,830. Fedeli (2015, I, 282) nota, a proposito di *moenia* (v. 57), l'accostamento dell'idea della creazione poetica a quella della creazione delle mura di una città.

40 Cfr. Fedeli 2017, 49.

41 Inteso come un fenomeno di crescita, secondo Fedeli (2015a, 64), e di continuità (id., 2017, 64),

42 Si nota l'insistenza del poeta sulla presenza di *boves*, sia al v. 4 (femm.) che al v. 8 (*nostris bubus*), per creare un paesaggio pastorale anteriore a ogni intervento umano per mutarlo.

sia al v. 1 per la Roma augustea (con la ripresa di un nesso virgiliano),⁴³ sia al v. 10 per il focolare di Romolo e Remo. Tale richiamo al passato non funge però da semplice ornamento né è segno di pura erudizione antiquaria, bensì assume un valore morale ed educativo. L'intento non è infatti quello di criticare la ricca ed elegante città presente, bensì di conservare “anche” la memoria delle modeste origini e del lungo percorso e impegno necessari per giungere allo stato attuale. È possibile che sia inoltre sotteso il ricordo della recente rovinosa sequenza di guerre civili nata dall'abbondanza e superbia successiva alle guerre puniche e dall'oblio di quel *mos maiorum* che Augusto aveva riaffermato e che i poeti contribuivano a restaurare per non ripetere gli errori del passato.

In questo invito a ricordare con umiltà e insieme con orgoglio le origini, nonché la *virtus* e *pietas* dei *maiores*, Properzio seguiva, come noto, l'esempio di Virgilio,⁴⁴ richiamandosi all'VIII libro dell'*Eneide* sia con la menzione di Enea (v. 2 *ante Phrygem Aenean*) che con quella di Evandro, il re degli Arcadi (v. 4 *Evandri profugae... boves*), fondatore della città di Pallante sul Palatino, che aveva stretto un'alleanza con i troiani. A questo modello Properzio si ispirò anche per la “passeggiata romana” che sembra svolgere con il suo ospite, giacché già Evandro aveva guidato il suo ospite Enea negli stessi luoghi in tempi anteriori alla nascita di Roma (*Aen.* 8,307-368), per mostrargli i *sacra* esistenti allora, tra cui due ripresi e approfonditi dallo stesso Properzio in quanto ancora esistenti, la rupe Tarpea (*Aen.* 8,347)⁴⁵ e l'Ara massima di Ercole (*Aen.* 8,271-272).⁴⁶ Si trattava di un episodio virgiliano istruttivo perché pervaso di insolita pace e senso di ospitalità nella parte iliadica del poema e valido anche in età augustea come esempio di collaborazione tra popoli potenzialmente nemici, come troiani e greci al tempo della guerra di Troia, ma disposti a superare rancori e a condividere le proprie conoscenze e risorse con reciproco vantaggio.

Peraltro, rispetto al modello virgiliano si notano in Properzio anche importanti scelte autonome, soprattutto la diversa e opposta prospettiva temporale, rivolta ora dal presente al passato, mentre l'*Eneide*, ambientata in età mitica, offriva piuttosto alcuni scorci dal passato al presente attraverso profezie e immagini premonitrici,

43 Il nesso *maxima Roma* è presente in Virgilio sia in *Aen.* 5,600-601 (riguardo alle gare di fanciulli durante i giochi funebri per Anchise, introdotte da Ascanio ad Alba Longa) *hinc maxima porro/ accepit Roma*, sia in *Aen.* 7,601-603 (riguardo all'usanza di aprire le porte del tempio di Giano in tempo di guerra) *mos erat Hesperio in Latio, quem protinus urbes/ Albanæ coluere sacrum, nunc maxima rerum/ Roma colit*. Vd. per il confronto con Properzio (e paralleli con Gallo) O'Rourke 2010, 474-485, che segnala anche il possibile gioco sul *cognomen* di Virgilio (*Maro*) in Prop. 4,1,1 *maxiMA ROMA*.

44 Cfr. Fedeli, 2017, 49. Simile omaggio a Virgilio si trova in Orazio nell'ultima ode augustea (*carm.* 4,15,31-32 *Troiamque et Anchisen et almae/ progeniem Veneris canemus*).

45 *Hinc ad Tarpeiam sedem et Capitolia ducit [Evander Aenean]*.

46 *Hanc aram luco statuit, quae maxuma semper/ dicitur nobis et erit quae maxuma semper*. L'incontro tra Enea ed Evandro è collocato durante la festa in onore di Ercole (vd. Verg. *Aen.* 8,102-103 *forte die sollemnem illo rex Arcas honorem/ Amphitryoniadae magno divisque ferebat*).

come quella del tempio di Apollo che appare sullo scudo di Enea.⁴⁷ Emerge poi, nella rievocazione del passato nelle elegie romane, la preferenza properziana per l'età regia, specie ai tempi di Romolo o Numa (nelle elegie di Vertumno, Tarpea e del tempio di Giove Feretrio), forse perché era parte integrante della storia romana (diversamente da quella del troiano Enea) e verosimilmente gradita al *princeps* per la forma di governo simile alla propria e la dignità del fondatore e primo re, cui Augusto stesso era stato paragonato.⁴⁸ Inoltre, Properzio rielabora liberamente e sviluppa miti legati a luoghi solo accennati da Virgilio, in particolare quello di Tarpea, colpevole di tradimento non per avidità, ma per passione per il re sabino Tazio nella sua versione – non attesta altrove –, in cui sembra emergere e prevalere la sua precedente esperienza di poeta d'amore. Benché egli non metta in discussione la condanna morale della fanciulla che aveva indicato ai nemici l'accesso al Campidoglio, sembra invitare a indulgenza, o almeno a comprenderne le ragioni, forse non senza allusione alla realtà contemporanea, invitando implicitamente – in questa forma originale – alla clemenza e al superamento di risentimenti e rivalse dopo le guerre civili.

Vi sono poi soggetti, tra quelli delle elegie romane, del tutto inediti nella poesia latina, come il dio etrusco Vertumno, noto solo in ambiente erudito, peraltro come *deus Etruriae princeps*, secondo Varrone,⁴⁹ e valorizzato con particolare efficacia da Properzio, che gli sembra particolarmente devoto, forse per comuni legami con il mondo etrusco.⁵⁰ Forse il poeta se ne avvale anche per rendere omaggio all'influente collaboratore del *princeps*, Mecenate, che vantava una discendenza da lucumoni etruschi, spesso ricordata con (scherzosa) enfasi dai poeti augustei.⁵¹

Vertumno è, di fatto, il primo soggetto civile-celebrativo indagato dal poeta, verosimilmente non a caso, giacché si tratta di un dio delle trasformazioni – come risulta dall'associazione del suo nome al verbo *verto*,⁵² secondo la principale tra le varie etimologie del suo nome –, e dunque adatto a rappresentare la 'trasformazione' in corso, sia poetica dell'autore, sia storico-sociale dell'*aetas* augustea. Particolarmente originale è la forma espositiva adottata nell'elegia, dato che è la statua stessa del dio la *persona loquens* che espone le proprie vicende e competenze, peraltro con la possibile parziale

47 Sempre nel libro VIII al v. 720.

48 Si era persino proposto, come detto, di conferirgli il titolo di *Romulus* come "nuovo fondatore", poi sostituito da *Augustus*; vd. Suet. *Aug.* 7,2.

49 Vd. Varro, *ling.* 5,46. Vertumno è identificato in genere con *Voltumna*, presso il cui santuario a Volsinii si riuniva la lega etrusca (vd. Liv. 4,61,2 *cum Etruscorum concilium ad fanum Voltumnae frequenter habitum esset*).

50 Vd. Boldrer, 1999, 31; Newman 1997, 54-99 ("Etruria"); Cergol, 2019, 132-134.

51 Vd. Prop. 3,9,1 *Maecenas, eques Etrusco de sanguine regum*. Cfr. Boldrer, 1999, 31-32 e n. 32.; in generale sul rapporto tra Properzio e Mecenate vd. Cairns 2006, 250-294.

52 Vd. Prop. 4,2,20-22 *de se narranti tu modo crede deo./ Opportuna mea est cunctis natura figuris:/ in quamcumque voles, verte, decorus ero*.

identificazione con l'autore, anche per il suo tono discorsivo e familiare che ricorda quello di Properzio in altre elegie (4,2,1-2):

Quid mirare meas tot in uno corpore formas?
Accipe Vertumni signa paterna dei.

Perché ti stupisci di tante mie forme in un unico corpo?
Apprendi i segni paterni del dio Vertumno. (trad. Boldrer 1999)

Si apprende così una storia complessa, in parte dolorosa ma infine positiva, dato che Vertumno, dapprima vicino ai romani come dio degli etruschi alleati di Romolo, poi evocato a Roma dopo la caduta della sua città, Volsinii (nel 264 a.C.), era stato infine accolto, divenendo oggetto di culto, sia nel *vicus Tuscus* – pure legato a origini etrusche –, che portava al Foro, sia in un tempio sull'Aventino. In particolare nell'elegia sono sottolineati sia il legame affettivo del dio con la città, sia viceversa la devozione di cui godeva nel *vicus*, che lo inducono a esprimere parole di lode per i romani, pur mantenendo l'orgogliosa memoria delle proprie origini (4,2,3-6):

Tuscus ego Tuscis orior, nec paenitet inter
proelia Volsinios deseruisse focos.
Haec me turba iuvat nec templo laetor eburno: 5
Romanum satis est posse videre forum.

Etrusco io nacqui da Etruschi, ma non mi rincresce di aver
lasciato tra le battaglie il mio focolare a Volsinii.
Questa folla mi piace né mi attira un tempio di avorio:
mi basta poter scorgere il Foro Romano. (trad. di Boldrer 1999)

La sua esperienza ne fa una figura emblematica della multiculturalità diffusa a Roma⁵³ e un testimone dell'ospitalità e del carattere inclusivo della città verso altre culture e verso stranieri anche avversari e sconfitti. Peraltro, tra i forestieri perfettamente inseriti nell'Urbe, figurava lo stesso Properzio, che sembra esprimere anch'egli, attraverso il suo personaggio, la propria gratitudine verso la popolazione romana.⁵⁴ Del resto, Roma era stata fin dalle sue origini frutto dell'unione di tre comunità, romana, sabina ed etrusca, come Properzio ricorda sempre in questa elegia (vv. 49-52).⁵⁵

53 Vd. Boldrer, 2017, 53-62; cfr. Cairns, 2006, 281 e 287.

54 Sull'identificazione di Properzio con Vertumno vd. Boldrer, 1999, 51.

55 *Et tu, Roma, meis tribuisti praemia Tuscis, / - unde hodie vicus nomina Tuscus habet - / tempore quo sociis venit Lycomedius armis / atque Sabina feri contudit arma Tati.*

Vertumno appare dunque un dio vicino ai romani (e agli esseri umani in generale) – in cui amava trasformarsi⁵⁶ –, anche fisicamente, trovandosi nell'affollato *vicus Tuscus*, nonché pacifico e benevolo sotto molti aspetti, corrispondenti anche ad altre due (presunte) etimologie, quella (associata a *verto* e *amnis*), secondo cui avrebbe deviato il Tevere per bonificare il Velabro, l'area tra il fiume e il (futuro) Foro Romano (come ricordato ai vv. 7-10), rendendo un grande servizio alla città, e una terza, assai popolare, che lo indicava come dio del volgere delle stagioni (da *verto* e *annus*), per cui era omaggiato con doni floreali e primizie, di cui nuovamente egli si dichiara grato ai romani (4,2,11-12).

seu quia vertentis fructum praecepimus anni
Vertumni vulgus credidit esse sacrum.

O forse perché siamo soliti avere le primizie dell'anno mutevole
il volgo ha creduto che esista il culto di Vertumno. (trad. Boldrer 1996)

Inoltre, il dio è un esempio di *pietas*, forse doppiamente, sia in quanto oggetto di venerazione, sia perché *pius* egli stesso, come mostra il suo invito finale ai passanti a rendere omaggio all'autore della propria statua bronzea, Mamurio, per il quale propone un epigramma di sei versi alla fine dell'elegia (vv. 57 ss. *sex superant versus [...]* *At tibi, Mamurri, formae caelator aenae...*). Tale conclusione sembra un invito a conservare la memoria dei benemeriti verso la comunità, non solo i protagonisti e i potenti, ma anche gli artisti, come Mamurio, e forse implicitamente i poeti, altrettanto impegnati a onorare e abbellire con le loro opere la città e lo stato.

In particolare, l'accento finale all'epigramma, forse inciso sul piedistallo della statua (o destinato a esserlo),⁵⁷ nonché l'insistenza del dio riguardo alla propria gioia nel trovarsi nel *vicus* e il rifiuto di un tempio d'avorio in 4,2,5 (sopra citato), potrebbero implicare il sospetto che vi fosse l'intenzione di spostare la statua proprio nel suo tempio sull'Aventino,⁵⁸ contro cui il poeta si sarebbe mobilitato, sottolineando il legame di Vertumno con la sua sede storica e popolare nel *vicus Tuscus* e il vicino Velabro. In ogni caso la statua non sembra essere stata rimossa almeno fino al tempo di Diocleziano, cui risale un'iscrizione⁵⁹ scoperta nello stesso *vicus* nel 1549.

L'elegia di Vertumno sembra dunque prestarsi sotto vari aspetti a rappresentare il programma augusteo, mostrandone il lato migliore, ovvero la concordia, il benessere

56 Il dio si vanta infatti, nell'elegia, di trasformarsi in varie figure umane, o raramente divine (diciassette), connotate da dettagli (vesti, attrezzi o altro), come quella in fanciulla (*sic!*), uomo, soldato, mietitore, testimone, ebbro invitato ecc. È possibile che alla statua venissero offerti in dono (o applicati) oggetti corrispondenti alle varie professioni svolte nel *vicus Tuscus*, che divennero fonte di ispirazione per i 'travestimenti' indicati da Properzio. Vd. Boldrer, 1999, 23.

57 Vd. Boldrer, 1999, 137 ad v. 56 *pedes*.

58 Vd. Boldrer, 1999, 36.

59 *CIL* VI 804 [*ILS* 3588], ora perduta.

e il sentimento religioso presenti nella città, nonché il rispetto delle origini e delle tradizioni di ogni componente. Augusto mirava infatti a realizzare un *optimus status* “di cui nessuno avesse a dolersi”, come affermò in un suo editto citato da Svetonio, in cui compaiono tra l'altro alcune parole simili a quelle di Vertumno (4,2,11 *fructum praecepimus*) nella metafora del “frutto” che il *princeps* sperava di raccogliere dalla nuova situazione (Suet. *Aug.* 28,2):

“ita me salvam et sospitem rem publicam sistere in sua sede liceat atque eius rei fructum percipere, quem peto, ut optimi status auctor dicar et moriens ut feram mecum spem, mansura in vestigio suo fundamenta rei publicae quae iecero”. Fe-citque ipse se conpotem voti nisis omni modo ne quem novi⁶⁰ status paeniteret.

“Vorrei proprio che mi fosse possibile rimettere al suo posto sana ed indenne la repubblica, e godere il frutto che io cerco di questa restaurazione, di essere detto cioè fondatore di un ottimo Stato, e di portare con me, morendo, la speranza che rimangano salde le fondamenta dello Stato, quali io avrò gettato.” Ed egli stesso fu realizzatore del suo voto, sforzandosi in ogni modo a che nessuno avesse a dolersi della nuova situazione. (trad. di Casorati 2010)

L'elegia più ‘augustea’ è però indubbiamente la sesta del IV libro, dedicata all'*aition* del tempio di Apollo Palatino, edificio-simbolo del principato perché legato alla battaglia di Azio,⁶¹ adiacente alla *domus* di Augusto e celebrato spesso nelle opere letterarie del tempo,⁶² nonché forse, come sopra accennato, particolarmente caro ai poeti in quanto sede di una prestigiosa biblioteca pubblica. Non sembra casuale la collocazione di tale elegia in rilievo al centro del IV libro (tra le undici complessive), e il preambolo solenne e ieratico (vv. 1-14), di cui Properzio si avvale per ribadire la propria poetica alessandrina, accennando a Callimaco (di Cirene) e a un altro suo modello, Filita di Coa.⁶³ Inoltre, il tono grave e religioso valorizza, oltre al soggetto, anche il suo ruolo di poeta-vate con possibile allusione alla prima ode romana di Orazio (*carm.* 3,1), anche per il comune uso di *faveo*⁶⁴ (4,6,1-4):

60 Il biografo nota qui la “novità” del principato, che Augusto era impegnato a far accettare alla società romana, superando la sua tipica resistenza ad alterazioni nell'ordinamento tradizionale; vd. Desideri, 2018, 96.

61 Il tempio era stato promesso in voto da Ottaviano già per la vittoria di Nauloco contro Sesto Pompeo nel 36 a.C., ma venne poi associato alla battaglia navale del 31 a.C.

62 Sia come opera d'arte, sia in relazione ad Augusto e alla battaglia di Azio. Vd. la citata elegia 2,31 di Properzio composta per la sua inaugurazione e cfr. *Aen.* 6,69 e 8,720; *Hor. carm.* 1,31; *Ov. trist.* 3,1,60.

63 Già menzionato, accanto a Callimaco, in 2,34,31 e invocato all'inizio del III libro (3,1,1-2) *Callimachi Manes et Coi sacra Philitae, in vestrum, quaeso, me sinite ire nemus.*

64 Vd. *Hor. carm.* 3,1,2-4 *favete linguis: carmina non prius/ audita Musarum sacerdos [...]* canto. Cfr. Günther, 2006, 362. Inoltre *fave*, come visto, è anche in *Prop.* 4,1,67.

Sacra facit vates: sint ora faventia sacris,
et cadat ante meos icta iuvenca focos.
cera⁶⁵ Philiteis certet Romana corymbis,
et Cyrenaeas urna ministret aquas.

Il vate compie un rito: le parole favoriscano il rito
e una giovenca cada colpita davanti al mio fuoco.
La tavoletta romana gareggi con i corimbi di Filita,
e l'urna versi acque di Cirene. (trad. dell'Autrice)

Si tratta di un'elegia romana singolare rispetto alle altre, considerando la recente datazione del tempio nel 28 a.C. rispetto agli antichi monumenti i cui *aitia* risalivano all'età regia (come per la statua di Vertumno e il tempio di Giove Feretrio) o persino alla leggendaria età di Ercole nel caso dell'*Ara maxima* celebrata in 4,9. Ne risulta la consacrazione di tale nuovo monumento tra i *sacra* più rappresentativi e venerabili di Roma. Questa è anche una delle poche elegie databili, almeno in modo relativo, ovvero posteriore al 16 a.C. per l'accento alla cessata ostilità dei Sigambri (v. 77) e l'associazione ai *ludi quinquennales* per il XV anniversario di Azio.⁶⁶ Come prevedibile, l'aspetto celebrativo vi è particolarmente accentuato, come nell'insistenza sul nome *Caesar* per indicare il *princeps*⁶⁷ (4,6,11-14):

Musa, Palatini referemus Apollinis aedem:
res est, Calliope, digna favore tuo.
Caesaris in nomen ducuntur carmina: Caesar
dum canitur, quaeso, Iuppiter ipse vaces!

O Musa, canteremo il tempio di Apollo Palatino:
il tema, o Calliope, è degno del tuo favore.
Si innazano carmi nel nome di Cesare: mentre
si canta Cesare, di grazia, Giove, ascolta tu stesso!

Tale enfasi è però compensata da elementi che sdrammatizzano la *gravitas* e mostrano anche il lato umano e pio di Augusto, che appare incerto, ma protetto e guidato dalla divinità, diversamente dai nemici,⁶⁸ come diceva la (recente) leggenda.⁶⁹ Properzio imma-

65 Al posto del trådito *cera* lo Scaligero congettura *serta* (correggendo anche il verbo in *certent*), accolto nell'edizione di E.A. Barber (1960) e altri editori.

66 Vd. Fedeli, 2015, I, 66.

67 Tale *cognomen* è alternato ad *Augustus*, usato nella stessa elegia 4,6 ai vv. 23, 29, 38 e 81.

68 La nave dei nemici è infatti condannata alla sconfitta dagli dèi (v. 21 *altera classis erat Teucro damnata Quirino*).

69 Di fatto, la vittoria finale si dovette soprattutto all'abilità di Agrippa, comandante della flotta; vd. Powell, 2019, 62 e 72.

gina infatti l'apparizione di Apollo in aspetto bellicoso, ad Azio, sulla nave di Ottaviano e il suo discorso per rincuorarlo e spronarlo all'azione prima dello scontro, presupponendo forse un momento di timore o scrupolo nel futuro *princeps* di fronte a uno scontro campale e a un avversario, Antonio, già suo alleato e cognato (pur mai nominato per *damnatio memoriae*),⁷⁰ o ancora di esitazione nell'uso del fuoco contro le navi nemiche dopo la fuga del loro comandante.⁷¹ L'esortazione del dio lo induce però a rompere gli indugi, sottolineando la necessità di agire per il bene di Roma e di assecondare i buoni auspici risalenti al tempo della stessa fondazione, sempre attuali⁷² (4,6,41-44):

Solve metu patriam, quae nunc te vindice freta
imposuit prorae publica vota tuae.
Quam nisi defendes, murorum Romulus augur
ire Palatinas non bene vidit avis.

Libera dal timore la patria, che ora credendo in te protettore
pose sulla tua prora i voti dei cittadini.
Se tu non la difenderai, Romolo, interprete delle mura,
non osservò bene il volo degli uccelli sul Palatino.

Peraltro, dopo tale monito divino e la narrazione ,ellittica' dell'impresa di Azio con la dichiarazione esplicita dell'*aition* del nome del tempio, l'elegia 4,6 volge al termine con un passaggio a toni leggeri e a un contesto festoso (ritornando dallo stile epico a quello elegiaco),⁷³ che trovano un'interessante corripendenza (cronologicamente posteriore) in Orazio nel finale altrettanto lieto della sua ultima ode 4,15⁷⁴ con un omaggio al *princeps* attraverso una rassegna dei benefici e successi della sua *aetas*.⁷⁵ Properzio non nasconde il piacere di poter passare finalmente dal tema della guerra alla pace, offrendo innanzitutto una diversa immagine di Apollo, ora musicista e disposto alle danze (4,6,69-70):

70 Diversamente da Cleopatra, menzionata sia pur in modo generico e spregiativo come *femina, illa o mulier* (ai vv. 57 e 63-66). Pasoli (1974, 52) ritiene che la mancata menzione di Antonio sia un segno di conformismo in Properzio rispetto alla volontà di Augusto.

71 Nel proposito di chiedere di deporre le armi, ma ciò fu impossibile per il precipitare degli eventi. Cfr. Powell, 2019, 71 e vd. Dio 50,34,1; Vell. 2,85,4.

72 Cfr. Prop. 4,1,49-50 *si modo [...] cortina Sibyllae/ dixit Aventino rura pianda Remo*, riguardo alla scelta del re di Roma in base al volo degli uccelli, osservati da Remo sull'Aventino, da Romolo sul Palatino.

73 Cfr. Pinotti, 2002, 164-165.

74 Vd. Fedeli 2008, 601, che data l'ode tra il 13 e il 10 a.C.

75 Vd. Hor. *carm.* 4,15,25-32 *nosque et profestis lucibus et sacris/ inter iocosi munera Liberi/ [...] virtute functos more patrum duces [...] et almae/ progeniem Veneris canemus*. Peraltro, l'idea della "festa" sembra corrispondere alla politica augustea di pianificazione di riti e ricorrenze; vd. Arena, 2018, 30. Accanto a quelle tradizionali, nuove feste erano state introdotte da Cesare e Augusto, dedicate non agli dèi, come in età repubblicana, bensì ad anniversari di episodi di storia recente (vd. Fraschetti, 1990, 24).

bella satis cecini: citharam iam poscit Apollo
victor et ad placidos exuit arma choros.

70

Ho cantato abbastanza la guerra: Apollo ormai chiede la cetra
vincitore e lascia le armi per i placidi cori.

Benché vi siano ancora accenni alle vicende militari, si tratta ora di discorsi simposiali tra commensali lontani dal fronte di guerra,⁷⁶ e in cui il poeta non sembra farsi coinvolgere, preferendo, in una sorta di Priamel – come sottolinea l'uso di *meus* ai vv. 72 e 86, e di *noster* al v. 74 riguardo ai suoi intrattenimenti leggeri contrapposti agli argomenti seri degli altri (*ille... hic...* ai vv. 77-78) –, abbandonarsi all'*otium* tra ghirlande di rose, profumi e vino Falerno (4,6,71-74):

Candida nunc molli subeant convivia luco
blanditiaeque fluant per mea colla rosae.
Vinaque fundantur prelis elisa Falernis
perque lavet nostras spica Cilissa comas.

Ora subentrino sereni banchetti in un morbido bosco,
e le rose scendano a blandirmi lungo il mio collo.
Si versino vini spillati dai torchi di Falerno
e lo zafferano di Cilicia profumi le nostre chiome.

È un invito alla pace, tema caro ai poeti augustei, che mostrano di insistervi in vari modi durante il principato, cercando di esercitare 'pressioni' su Augusto, ancora impegnato in guerre, ora esterne ai confini dell'impero dopo la fine di quelle civili, ma comunque causa di disagio e apprensione per la sua lontananza e di auspici per il suo ritorno, di cui si fa portavoce soprattutto Orazio nelle odi augustee 4,2 e 4,5. Propertio aggiunge la considerazione che, con la fine delle guerre, i poeti avrebbero potuto finalmente ritornare ad argomenti loro più congeniali, risvegliandosi dopo il "torpore" stimolati dalla Musa e da Bacco (detto *fertilis*, come in Hor. *carm.* 2,6,19, ma ora in senso metaforico), come afferma argutamente in 4,6,75-76:

ingenium positis irritet Musa poetis:
Bacche, soles Phoebo fertilis esse tuo.

75

76 Vd. vv. 77-78 *ille paludosos memoret servire Sycambros, / Cepheam hic Meroen fuscaque regna canat*. Peraltro, secondo Fedeli (2015a, 54), il poeta spronerebbe qui il *princeps* a portare a termine le campagne di guerra progettate.

La Musa stimoli l'ingegno dei poeti indeboliti:

Bacco, tu sei solito essere produttivo per il tuo Apollo.

Il ,paradigma' dell'impero risulta dunque perfettibile e il ruolo dei poeti augustei importante sia per celebrarlo che per segnalare problemi e indicare possibili miglioramenti. A ciò il *princeps* non rimase del tutto indifferente, considerando i molti aspetti positivi del suo principato, specie sul piano culturale, e l'adozione, come emblema del suo governo, della parola e dea *Pax*, una meta cui tutti i poeti augustei lo indirizzarono.⁷⁷ In questo compito non facile, Properzio, come e con Virgilio e Orazio, appare impegnato in un'azione comune per perfezionare il nuovo *status* augusteo, ora assecondando il *princeps*, ora suggerendo prospettive diverse, disposto a ,trasformarsi', ma rimanendo fedele ai propri modelli, e sostenuto dalla consapevolezza dell'autorità e della forza della poesia (4,10,3): *magnum iter ascendo, sed dat mihi gloria vires*.

Bibliografia

- Arena, P. L'ideologia dinastica, in: *Augusto e la creazione del Principato. La questione dinastica* (cur. Arena, P.; Marcone, A.), Milano 2018.
- Barchiesi, A., Insegnare ad Augusto: Orazio, *Epistole* 2, 1 e Ovidio, *Tristia* II, MD 3, 1993, pp. 149-184.
- Barchiesi, A., Le sofferenze dell'impero, introduzione a Virgilio, *Eneide*, Milano 2006.
- Boldrer, F., *L'elegia di Vertumno* (Properzio 4.2), Amsterdam 1999.
- Boldrer, F., Il callimachismo di Properzio nelle elegie romane: analisi di 4,1, *L'officina ellenistica. Poesia dotta e popolare in Grecia e a Roma* (cur. Belloni, L.; De Finis, L.; Moretti, G.), Trento 2003, pp. 399-423.
- Boldrer, F., Augusto e il tempio di Apollo Palatino: tradizione e innovazione (con lettura di Properzio 2,31), *Saeculum aureum. Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea*; vol. II, Roma 2016, pp. 143-155.
- Boldrer, F., Orazio tra guerra e pace: questioni di genesi e prospettive nelle Odi augustee del IV liber, *Vichiana* LIII.1-2, 2016a, pp. 41-62.
- Boldrer, F., La passeggiata romana di Properzio nel libro IV: motivi e modelli di un percorso multiculturale, *Pan* 6, 2017, pp. 43-62.
- Boldrer, F., Horus, l'*alter ego* di Properzio: destino astrologico e libero arbitrio (4,1,71-150), *Alter/Ego. Confronti e scontri nella definizione dell'Altro e nella determinazione dell'Io*, Macerata, 2019, pp. 97-108.
- Boldrer, F., *Sacra... canam*: Propertius' Aetiological-Religious Poetry and His Use of Sources, *Uses and Misuses of Ancient Mediterranean Sources* (cur. Meccariello, C.; Singletary, J.), Tübingen (in stampa), pp. 195-212.

77 Vd. Syme, 1975, 118.

- Cairns, F., *Sextus Propertius. The Augustan Elegist*, Cambridge 2006.
- Casorati, F., Svetonio, *Vita dei Cesari*, Roma 2010.
- Cergol, J., Il popolo etrusco e i poeti augustei: i casi di Properzio e Orazio, *Atene e Roma* 13, 2019, pp. 128-148.
- D'Anna, G., s.v. Questioni cronologiche, in: *Enciclopedia Oraziana*, I, Roma 1996, pp. 258-264.
- De Biasi, L., Augusto, *Index rerum gestarum*, in De Biasi L., A.M. Ferrero (cur.), *Gli atti compiuti e i frammenti delle opere di Cesare Augusto imperatore*, Torino 2003.
- De Salvo, L., Introduzione, in Svetonio, *Vita dei Cesari*, Roma 2010.
- Desideri, P., Il principato di Augusto come restaurazione della *res publica*, XXXVI *Coloquio del GIREA, Actes du Groupe de Recherches sur l'Eclavage depuis l'Antiquité*, Année, 36, 2018, pp. 95-102.
- Fantham, E., Images of the City: Propertius New-Old Rome, *The Roman Cultural Revolution* (cur. Habinek, T.; Schiesaro, A.), Cambridge 1997, pp. 122-135.
- Fedeli, P., s.v. Properzio, *Enciclopedia Oraziana*, III, Roma 1998, pp. 57-59.
- Fedeli, P., *Q. Horatii Flacci carmina. Liber IV*, Firenze 2008.
- Fedeli, P., Il IV libro delle Elegie fra l'Eneide virgiliana e l'ultima produzione lirica oraziana, *Properzio fra tradizione e innovazione. Atti del convegno internazionale Spello*, pp. 21-23 maggio 2010, Assisi 2012, pp. 3-18.
- Fedeli, P., Dimundo, R., Ciccarelli, I. (cur.), Properzio, *Elegie, Libro IV, I-II*, Nordhausen 2015.
- Fedeli, P., Il programma augusteo nel IV libro delle elegie di Properzio, *Augustus und Rom: 2000 Jahre danach* (cur. Günther, H.-Ch.), Nordhausen 2015a, pp. 47-66.
- Fedeli, P., Cantare la città che cresce: Augusto e i suoi poeti, *Augusto. La costruzione del principato*, Roma 2017, pp. 45-62.
- Fedeli, P., Dalla città degli amori alla città che cresce: Properzio e la Roma augustea, *Augustan Poetry. New trends and revaluations* (cur. Martins, P.; Hasegawa, A.; Oliva Neto, J.A.), São Paulo 2019, pp. 15-36.
- Fraenkel, E., Carattere della poesia augustea, *Potere e consenso nella Roma di Augusto. Guida storica e critica* (cur. Canali, L.), Roma-Bari 1975, pp. 171-196.
- Fraschetti, A., *Roma e il principe*, Bari 1990.
- Fraschetti, A., *Augusto*, Bari 1998.
- Günther, H.-Ch., The fourth Book, *Brill's Companion to Propertius* (cur. Günther, H.-Ch., Leiden-Boston 2006, pp. 362-395.
- Günther, H.-C., Augustus und die Dichtung, *Augustus und Rom: 2000 Jahre danach* (cur. Günther, H.-C.), Nordhausen 2015, pp. 137-162.
- Heyworth, S. J., Propertius, Patronage and Politics, *BICS* 50, pp. 93-128.
- Hutchinson, G., *Propertius, Elegies, Book IV*, Cambridge 2006.

- Knox, P., *Propertius and the Neoterics, Brill's Companion to Propertius* (cur. Günt-her, H.-Ch.), Leiden-Boston 2006, pp. 127-144.
- Labate, M., *Passato remoto. Età mitiche e identità augustea in Ovidio*, Pisa 2010.
- La Penna, A., *L'integrazione difficile. Un profilo di Properzio*, Torino 1977.
- La Penna, A., *La letteratura latina del primo periodo augusteo*, Bari 2013.
- Newman, J.K., *Augustan Propertius. The Recapitulation of a Genre*, Hildesheim 1997.
- O' Rourke, D., *Maxima Roma, Propertius, Virgil and Gallus, CQ 60.2*, 2010, pp. 470-485.
- Pani, M., *Augusto e il principato*, Bologna 2013.
- Pasoli, E., *Il libro quarto delle elegie*, Bologna 1974.
- Pinotti, P., *L'elegia latina. Storia di una forma poetica*, Roma 2002.
- Powell, L., *Augusto in guerra. La lotta per la pax romana*, trad. it., Gorizia 2019 (Barnsley 2018).
- Santi, C., *Il titolo di Augustus: materiali per una definizione storico-religiosa, Saeculum aureum. Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea* (cur. Baglioni, I.), Roma 2016, pp. 117-130.
- Syme, R., *Pax et princeps, Potere e consenso nella Roma di Augusto. Guida storica e critica* (cur. Canali, L.), Roma-Bari 1975, pp. 105-125.
- Wallace-Hadrill, A., *Case e abitanti a Roma, Roma imperiale. Una metropoli antica* (cur. Lo Cascio, E.), Roma 2000.
- Zanker, P., *Augusto e il potere delle immagini*, trad. it., Torino 2006 (München 2003).
- Zanker, P., *La città romana*, Roma-Bari 2013.

Qua maxima Roma est: Properzio, il principato augusteo e le trasformazioni dell'elegia romana

Parole chiave: Properzio, elegia, poesia augustea, Roma antica, impero romano

L'articolo approfondisce il rapporto tra la letteratura latina e il principato augusteo con attenzione alle elegie romane di Properzio. Vengono prese in esame le trasformazioni del suo genere letterario nel IV libro, ricco di nuovi temi (religiosi, eziologici, morali), sia nel contesto storico-culturale che nel rapporto con gli altri membri del circolo di Mecenate (Virgilio, Orazio), evidenziando anche i possibili influssi dell'autore sul princeps.

Qua maxima Roma est: Propercij, avgustejski principat in preobrazbe rimske elegije

Ključne besede: Propercij, elegija, avgustejska poezija, antični Rim, rimski imperij

Članek je posvečen poglobljenemu razmisleku o razmerju med literaturo in avgustejskim principatom in še posebno Propercijevim rimskim elegijam. V pretes vzame preobrazbe tega literarnega žanra v 4. knjigi, ki je bogata z novimi tematikami (verskimi, ajtiološkimi, moralnimi). Pri tem upošteva tako kulturnozgodovinske kontekste kot Propercijev odnos do drugih pesnikov iz Mecenatevega kroga (Vergilij, Horacij), nakaže pa tudi možne vplive na princepsa.

Qua maxima Roma est: Propertius, Augustan Principate and Transformations of Roman Elegy

Keywords: Propertius, elegy, Augustan poetry, ancient Rome, Roman Empire

The article explores the relationship between Latin literature and the Augustan empire, with particular attention to the Roman elegies of Propertius. The transformations of this literary genre are examined in the fourth book, rich in new themes (religious, etiological, moral), both in the historical-cultural context and in the relationship with the other members of the circle of Maecenas (Virgil, Horace), also highlighting the possible influences of the author on the princeps.

O avtorici

Francesca Boldrer je izredna profesorica latinskega jezika in književnosti na Oddelku za humanistične študije Univerze v Macerati. Po diplomu iz klasične filologije je doktorirala iz grške in latinske filologije in se podoktorsko raziskovalno izpopolnjevala v tujini (Heidelberg). Je avtorica kritičnih izdaj s komentarjem (Kolumela, *De re rustica*, 10. knjiga); Propercij, Elegija o Vertumnu, 4.2), prevodov in članov o književosti pozne rimske republike in zgodnjega cesarstva. Soizdala je zbornika spletnih študij *Cicerone, l'eloquenza, l'humanitas* (z A. Fermanijem) in *Iocus et facetiae* (z L. Bertolinijem). Glavna področja raziskovanja: Cicero, avgustejska poezija, didaktična poezija, *Scriptores rei rusticae*.

E-naslov: francesca.boldrer@unimc.it

About the author

Francesca Boldrer is Associate Professor for Latin Language and Literature at the Department of Humanities, University of Macerata. After graduating in Classical Studies, she achieved the title of PhD in Greek and Latin Philology and carried out postdoctoral research and further abroad, at the University of Heidelberg. She is author of critical editions with commentary (Columella, *De re rustica* Book 10; Propertius, *The Elegy of Vertumnus* 4.2), translations, and articles about the literature of the Late Roman Republic and the Early Imperial Rome. She is co-editor of the online volumes *Cicero, eloquence, humanitas* (with A. Fermani) and *Iocus et facetiae* (with L. Bertolini). Her main research areas are Cicero, Augustan poetry, didactic poetry, and *Scriptores rei rusticae*.

E-mail: francesca.boldrer@unimc.it

Elisabetta Pitotto
Università di Torino

Potere imperiale romano e strumenti eulogistici greci: Virgilio, *Eneide*, VI 860-886 e Orazio, *Odi*, IV 2 come casi di studio

1 *Rhetorice laudat*: τόποι eulogistici greci nell'elogio di Marcello

Marco Claudio Marcello – nipote, genero e successore designato di Augusto – muore a Baia nel 23 a.C. e viene sepolto nel Mausoleo per i defunti della *domus principis* con una cerimonia che vede Augusto stesso pronunciare la *laudatio funebris*¹. A nemmeno vent'anni, il *cursus honorum* del ragazzo consisteva in sole due cariche: l'edilità curule, in occasione della quale aveva organizzato sontuosi *ludi* finanziati dalle casse familiari, e il pontificato. A ciò si aggiungeva la distinzione di aver accompagnato lo zio nel corso della guerra cantabrica, rientrando vincitore e destinatario di un epigramma celebrativo a opera di Crinagora². La prematura scomparsa sopraggiunge a interrompere una carriera che avrebbe potuto essere, ma non sarà; proprio la penuria di fatti concreti su cui costruire l'elogio porta le varie commemorazioni ad attingere all'arsenale eulogistico tradizionale. Così, se non altro, chiosa Servio con espresso riferimento a *Eneide*, VI 860-886: *rhetorice spem laudat in puero, quia facta non invenit*.

Delle angolature da cui è possibile analizzare un passo tanto studiato, si è scelto di concentrarsi proprio sull'aspetto retorico: Norden ha opportunamente evidenziato come l'elogio per Marcello – non solo nei versi virgiliani, ma anche nella celebrazione ufficiale per bocca di Augusto – seguisse la struttura dell'epitafio così come codificata da Menandro Retore³, e sono stati altresì rilevati generici influssi epigrammatici⁴. Manca però un panegirico ellenistico da assumere come modello puntuale, e questo suggerisce di provare a cercare più a ritroso nella storia letteraria, e segnatamente negli stilemi encomiastici della lirica arcaica, le radici dei τόποι sfruttati per l'erede mancato del *princeps*.

1 Cfr. Ser. *ad Aen.* I 712 e VI 861, Plut. *Marc.* 30, 5, Dio Cass. 43, 30 e 50, 30, 5 e *Laudatio funebris M. Claudii Marcelli*, fr. XI-XIV Malcovati 1962⁴.

2 Cfr. AP 6, 161 (= 10 Gow Page), discusso in Pinotti 2012, p. 229 e n. 24.

3 Cfr. Men. *Rhet.* Περὶ ἐπιδεικτικῶν, XI Περὶ ἐπιταφίου.

4 Cfr. Norden 1903, pp. 335–339, e Brenk 1990.



1.1 La bellezza, marca esteriore di valentia

Un primo elemento su cui, secondo la prospettiva delineata sopra, occorre appuntare l'attenzione è il riferimento alla bellezza di Marcello, da intendersi come simbolo esteriore e immediatamente evidente di una *virtus* ugualmente specchiata. Proprio nel segno di questa qualità, infatti, Virgilio porta in scena l'anima destinata a incarnarsi nel futuro giovane principe, che si presenta allo sguardo di Anchise ed Enea come *egregium forma iuvenem*, «un giovane straordinario di bellezza»⁵.

Il binomio bellezza/valore, fondamento stesso della descrizione dei protagonisti omerici, ricorre anche negli epinici greci arcaici⁶ per *laudandi* vincitori nella categoria ragazzi: vale a dire, in componimenti almeno in parte sovrapponibili ai versi virgiliani ora in esame per lo scopo retorico generale – elogiare un giovane –, pur nelle innegabili differenze implicate dal mutato contesto esecutivo e dal trascorso funereo in cui Virgilio leva l'epicedio per Marcello⁷. Ad esempio, ai vv. 102-103 dell'*Olimpica* X, Pindaro si sofferma a ritrarre il destinatario Agesidamo come ἰδέεσθαι τε καλόν / ὥρα τε κεκραμένον, «bello d'aspetto nella temperie dell'età fiorente»⁸, precisamente le qualità che guadagnarono a Ganimede un posto sull'Olimpo come coppie⁹. Suona ancora più esplicita la formulazione che si legge nell'*Olimpica* VIII per Alcimedonte di Egina. Qui, alla premessa per cui il ragazzo «era bello a vedersi» (ἦν δ' ἑσορᾶν καλός, v. 19), consegue logicamente la menzione della vittoria nella lotta, esito prevedibile proprio sulla base dell'aspetto esteriore: ἔργῳ τ' οὐ κατὰ εἶδος ἐλέγχων / ἐξένεπε κρατέων / πάλα δολιχέρετον Αἰγίναν πάτραν, «e, non smentendo alla prova il sembiante, vittorioso nella lotta fece proclamare Egina sua patria dai lunghi remi»¹⁰.

Appunto sulla bellezza fisica si gioca poi la struttura stessa di un altro celebre encomio arcaico, quello levato da Ibico a un Policrate che la critica ha variamente identificato ora come il rinomato tiranno di Samo colto quando ancora era ragazzino, ora

5 Cfr. *Aen.* VI 861; questa e le successive citazioni dell'*Eneide* sono corredate dalla traduzione in Canali 2015 (= 1978-1983). Cfr. al riguardo anche Prop. III 18, 29, con la menzione della *Nirea facies* di Marcello: le assonanze e le interrelazioni fra i due testi meritano almeno un cenno, ma esulano dai limiti del presente contributo, così come è possibile soltanto accennare alle rappresentazioni di Marcello non già tramite poesia, ma su mezzo scultoreo (su questo tema, cfr. Kebric 2020).

6 Sulla ricezione della lirica greca arcaica in contesto romano, e in età tardo-repubblicana e poi imperiale, cfr. Pitotto – Raschieri 2014, Montana 2016, Mundt 2018, Cristóbal-López 2020, e, nel complesso, Currie – Rutherford 2020; per riprese specifiche di motivi e temi pindarici cfr. Hummel 2007 e Bitto 2020. Per l'analisi svolta in questa sede significativa anche la menzione di Pindaro e Ibico fra gli autori che Stazio aveva studiato sotto la guida del padre in *Sil.* V 3, 154-155.

7 Cfr. almeno Burke 1979, Williams 2007, Pinotti 2012 e Martínez Astorino 2014.

8 Cfr. Pind. *Ol.* X 102-103; questa e le successive citazioni dalle *Olimpiche* sono corredate dalla traduzione di Gentili 2013.

9 Sulle ricadute encomiastiche di questa versione del mito per il *laudandus*, cfr. Lomiento 2013, pp. 575-576.

10 Cfr. *Ol.* VIII, 19-20a.

con un suo omonimo e ancora giovane figlio a noi non altrimenti noto¹¹. Una scorsa al fr. S 151 lascia emergere che questo spunto tematico è collocato nella sede conclusiva del canto¹², e riceve per ciò stesso una rilevanza particolare; inoltre, si tratta del motivo sviluppato con maggiore estensione, se è vero che la conta delle navi e la rassegna dell'eroe più valente sono comprese in 8 versi totali, dal 27 al 31 e dal 32 al 34 rispettivamente, mentre la discussione su chi fosse il guerriero più bello occupa i dieci versi finali. L'ampiezza più marcata è accompagnata da disparati richiami al motivo della suggestione estetica: Afrodite è definita χρυσοέθειραν («chioma d'oro», v. 9)¹³, Cassandra è τανίσφυρον («dalla caviglia sottile», v. 11)¹⁴ e la guerra di Troia viene collegata direttamente al mirabile aspetto di Elena (ξανθάς Ἑλένας περὶ εἶδει / δῆριν πολὺνμον ἔχοντες / πόλεμον κατὰ δακρυόεντα, «per la bellezza della bionda Elena affrontando una contesa dai molti canti, attraverso una guerra che fece sgorgare molte lacrime»¹⁵). Disseminati lungo la porzione superstite del componimento, questi cenni preparano la trattazione distesa degli ultimi versi, dove ancora si leggono due aggettivi a risonanze ammaliatrici (κάλλιστος, «il più bello», v. 36, e κρυσόστροφος, «dalla cintura dorata», v. 40) ed è restituita la cronaca di una gara di bellezza efebica che coinvolge parimenti Achei e Troiani quasi come intercalare dell'assedio¹⁶.

Svariati esempi della tradizione eulogistica greca arcaica attestano dunque un binomio – quello della καλοκάγαθία – accortamente ripreso anche da Virgilio che, nel ritrarre e lodare un soggetto prematuramente scomparso, all'eccellenza nella *forma* accosta una medesima distinzione *fulgentibus armis*¹⁷.

1.2 Successi “di famiglia”

Un secondo elemento di interesse si ritrova nell'insistenza sui meriti gentilizi che può vantare il giovane Marcello. Nell'*Eneide*, sono proprio le imprese guerresche dell'avo Claudio Marcello a fornire a Virgilio l'occasione per inserire nella parata delle glorie romane un antenato del ragazzo per parte paterna e, di conseguenza, il ragazzo stesso:

11 Cfr. almeno Page 1951, pp. 169-172, Bowra 1961², pp. 249-251, Peron 1982, p. 37, Gostoli 2004 e Gian-nini 2004, pp. 52-53.

12 Identificabile con sicurezza grazie alla coronide conservata in P. Oxy. 1790, testimone del frammento.

13 Un *hapax* nella dizione epico-lirica, costruito sul modello del diffuso χρυσοκόμης.

14 Aggettivo ricorrente in Hes. fr. 75, 6 M.-W. (nom. sing.) e fr. 37, 43A, 73, 6 e 198, 4 M.-W. (gen. sing.), e Bacch. *Ep.* III 60 (dat. plur.).

15 Ibyc. fr. S 151 vv. 5-7.

16 Ibyc. fr. S 151 vv. 40-45, su cui cfr. Woodbury 1985, pp. 201-202, a chiarire il parallelo fra Zeusippo e Troilo e i due referenti metallici (oricalco e oro) a cui i due guerrieri sono paragonati.

17 Il primo emistichio del v. 861, *egregium forma iuvenem*, trova così completamente nel segno delle «armi splendenti». Anche Properzio si muove nella medesima direzione, menzionando, dopo la *Nirea facies* citata sopra alla n. 5, anche la *virtus* del giovane e i *triumphos* che egli conobbe grazie ai *ludi* (v. 13), e che tutto lasciava supporre avrebbe conosciuto anche come generale vittorioso: cfr. Pinotti 2012, p. 228, sulla *pompa circensis* e sulla sua somiglianza con il trionfo militare, e Marinčić 2019 per dettagli paralleli con la *consolatio ad Liviam* ovidiana e per il carattere topico del “trionfo negato”.

*Aspice, ut insignis spoliis Marcellus opimis
ingreditur, victorque viros supereminet omnes!
Hic rem Romanam, magno turbante tumultu,
sistet, eques sternet Poenos Gallumque rebellem,
tertiisque arma patri suspendet capta Quirino*

Guarda come Marcello avanza glorioso di spoglie,
e vincitore sovrasta tutti i guerrieri.
Questi, cavaliere, sosterrà lo Stato romano e nelle ansie
d'un grave cimento prostrerà i Punici e i Galli ribelli,
e sarà il terzo ad appendere al padre Quirino armi catturate¹⁸.

Ad accompagnare questo personaggio *insignis spoliis ... opimis* viene introdotto ad arte un giovane non solo, come illustrato al § 1.1, *egregium forma et fulgentibus armis*, ma *frons laeta parum et deiecto lumina voltu*, «mesta la fronte e gli occhi reclinati nel volto»¹⁹: proprio su questa figura dall'aspetto insolitamente triste si appunta l'attenzione di Enea, offrendo così il pretesto narrativo per l'elogio *post mortem* del giovane principe²⁰.

Un confronto con la lirica greca arcaica mostra come una simile prospettiva non sia da ricondurre solo all'ovvia constatazione che Marcello apparteneva allo stesso lignaggio del *princeps* e che, dunque, elogiare i suoi meriti famigliari allargava la lode a comprendere anche, di riflesso, Augusto. Sembrerebbe percettibile al tempo stesso l'influsso di una prassi tradizionale per cui, negli epinici rivolti a *laudandi* ancora ragazzi, il poeta si premura di ricordare le corone colte dai parenti più prossimi, includendo nella celebrazione tutto il *clan* committente.

Tale motivo assume la sua forma più sintetica nella *variatio* per cui il vincitore ancora imberbe è ricordato sia con il nome proprio sia con un'indicazione perifrastica comprensiva anche del nome paterno: così capita ad esempio nell'*Olimpica* X, che alterna Ἀγησίδαμος («Agesidamo», v. 18) ad Ἀρχεστράτου παῖδα («figlio di Arcestrato», v. 2) e παῖδ' ἔρατὸν Ἀρχεστράτου («amabile figlio di Arcestrato», v. 99), e negli *Epinici* II (r. 4 Ἀργεῖος «Argeio», r. 14 Πανθείδα φίλον υἱόν «caro figlio di Panteide») e XI (r. 9 παῖδα θαητὸν Φαῖσκου «splendido figlio di Faisco», r. 18 Ἀλεξίδαμον «Alessidamo») di Bacchilide.

Che sia opportuno estendere l'elogio epinicio alla famiglia intera del destinatario viene affermato in termini espliciti nell'*Istmica* VI, che nominalmente è dedicata a

18 Cfr. *Aen.* VI 855-859. Sulla figura di Claudio Marcello, per certi versi controversa e forse riabilitata proprio su impulso di Augusto anche per arricchire l'elogio di Marcello *iunior*, cfr. Pinotti 2012, pp. 233-234.

19 Cfr. *Aen.* VI 862.

20 Esplicitato infatti subito dopo, in *Aen.* VI 868-886; per il medesimo tema in Properzio, cfr. III 18, vv. 11-14.

Filacide, vincitore nel pancrazio, ma celebra anche i successi colti dai suoi parenti Pitea ed Eutimene: Φυλακίδα γὰρ ἦλθον, ὦ Μοῖσα, ταμίας Πυθῆα τε κώμων Εὐθυμένει τε, «Sono infatti venuto come dispensiere di canti per Filacida, e per Pitea e per Eutimene»²¹. Del tutto simile è l'impressione che si ricava dai versi iniziali della *Nemea* VI per Alcimida, vincitore nella lotta: il poeta ricorda insieme a lui anche il nonno Prassidamante, primo olimpionico egineta e più volte trionfatore sull'Istmo e a Nemea²², e i non meglio identificati Callia, vincitore a Delfi²³, e Creontida, istmionico e nemeonico²⁴; conoscono menzione perfino due successi olimpici sfumati solo a causa di un sorteggio avverso²⁵, e a due diverse riprese è tutta la casata degli Psalichiadi a essere citata in toni di elogio assolutizzante²⁶. Parimenti, l'*Olimpica* VIII non prende le mosse dalla corona colta da Alcimedonte nella lotta, ma inizia nel nome di Timostene²⁷, fratello del *laudandus*, e fin dalle prime battute destina l'elogio non a un singolo individuo, ma a un intero nucleo familiare. Le vittorie e i principali esponenti dei Blepsiadi costituiscono poi il tema portante della triade finale, facendo rimarcare anche in conclusione (vv. 79-84) il carattere collettivo di una lode che travalica individualità e contingenza.

Nella *Nemea* V per Pitea, vincitore nel pancrazio, la celebrazione familiare assume addirittura a motivo portante del passaggio dal medaglione mitologico centrale alla celebrazione attuale conclusiva. La transizione viene svolta accortamente nel segno di Poseidone, spunto per ricordare i giochi istmici: spesso la divinità presenziava a queste gare, e nella medesima sede Eutidemo, zio materno del *laudandus*, ha colto una doppia corona (vv. 37-42). Al v. 43, l'allocuzione diretta a Eutidemo trascolora nell'apostrofe a Pitea, che il congiunto più anziano ora lega a sé in una staffetta ereditaria di gloria agonistica: ἦτοι μεταῖξαντα καὶ νῦν τοὺς μάρτως ἀγάλλει κείνου ὁμόσπορον ἔθνος, Πυθῆα, «Come suo emulo ora, o Pitea, lo zio materno ti esalta, stirpe dello stesso seme»²⁸. Lode – intessuta di cenni all'ascendenza matrilineare del *laudandus*²⁹ – conosce il suo suggello con un ulteriore scatto generazionale all'indietro, se è vero che si

21 Cfr. *Isthm.* VI 57-58; questa e le successive citazioni dalle *Istmiche* sono accompagnate dalla traduzione di Privitera 1998. A questa dichiarazione programmatica segue direttamente l'enumerazione delle corone che hanno colto tutti e tre i personaggi ricordati per nome: cfr. Privitera 1998, pp. 211-213.

22 Cfr. *Nem.* VI 17-24, su cui cfr. Cannatà Fera 2020, pp. 415-416.

23 Cfr. *Nem.* VI 34-38.

24 Cfr. *Nem.* VI 39-44, su cui cfr. Burnett 2005, p. 161 e n. 16, e Cannatà Fera 2020, pp. 421-422.

25 Cfr. *Nem.* VI 61-63: un tema su cui cfr. Cannatà Fera 2020, pp. 431-433 con bibliografia.

26 Cfr. *Nem.* VI 24-26 e vv. 58-59, con abile riferimento al naturale periodo di riposo di un campo coltivato per ricordare senza imbarazzi anche quelle generazioni che non colsero vittorie: cfr. Burnett 2005, p. 157.

27 Così ai vv. 15-16, su cui cfr. Giannini 2013, pp. 197-199.

28 Questa e le successive citazioni dalle *Nemee* sono corredate dalla traduzione di Cannatà Fera 2020. Sui problemi testuali ed esegetici del passo cfr. Cannatà Fera 2020, pp. 400-401 (cfr. però la diversa interpretazione in Fenno 2005, pp. 299-301).

29 Al v. 6, la barba non ancora spuntata sulle guance del giovane è definita come «tenera stagione madre di lanugine»; al v. 8, Egina viene descritta come ματρόπολιν; al v. 37, Poseidone viene qualificato come γαμβρός, vale a dire uomo che, per via matrimoniale, è divenuto parente d'acquisto in una determinata famiglia.

conclude con la menzione di Temistio, nonno materno di Pitea, impegnato in un solenne sacrificio delle corone agonali presso il tempio di Eaco (vv. 50-54).

Proprio come i parenti dei destinatari di questi encomi, così anche i famigliari di Marcello sono opportunamente richiamati da Virgilio: Augusto implicitamente, quale figura sullo sfondo di tutto l'episodio encomiastico; Marcello *senior* come esplicita ragione narrativa da cui partire per l'epicedio. Sembra ricercato, insomma, un medesimo effetto accumulatorio, per cui la gloria dei congiunti più anziani e affermati si riverbera sugli iniziali successi già ottenuti dai giovani da celebrare, nel κῶμος per la corona agonistica oppure nel cordoglio per una morte prematura. È proprio il ricorso a un tratto di solida tradizione encomiastica a conferire maggior concretezza alle aspettative che si concentravano sull'erede designato: *spem laudat Vergilius*, per riprendere il commento di Servio, attraverso *facta* che, se ancora non si trovano compiutamente nel *curriculum* del ragazzo, senz'altro abbondano nelle imprese avite, a maggiore gloria della *domus principis*.

1.3 Funzione eternatrice del canto

Sarà opportuno soffermarsi infine su un tema di portata più generica, non esplicitato nei versi virgiliani ma a fondamento stesso del medaglione celebrativo: essere ricordato nel canto offre al giovane principe uno strumento insostituibile per ottenere una gloria eterna ed eternatrice, capace di perpetrare il suo nome presso le generazioni a venire.

Questo intreccio inscindibile fra poesia e (im)mortalità costituisce, come è noto, uno dei cardini concettuali dell'epica e della lirica greca arcaica³⁰, e trova alcune puntuali attestazioni proprio nei componimenti eulogistici richiamati come parallelo nel presente contributo. L'"encomio a Policrate", ad esempio, termina con un'affermazione lapidaria di fama futura non deperibile: καὶ σὺ, Πολύκρατες, κλέος ἄφθιτον ἔξεις, ὥς κατ' αἰοιδᾶν καὶ ἐμὸν κλέος, «Anche tu, Policrate, avrai gloria inestinguibile in ragione del mio canto e della mia gloria»³¹. Da rilevare almeno come il nome del destinatario venga inserito nel carme attraverso un'apostrofe diretta immediatamente riconoscibile nel suo elemento fraseologico introduttivo: καὶ σὺ, formula ricorrente negli inni omerici e nel *corpus* lirico per preparare il passaggio conclusivo all'*hic et nunc* di un dato componimento³², e qui impiegata per porre nel massimo risalto possibile l'identità di Πολύκρατες (in vocativo al v. 46).

Nel *corpus* pindarico è l'*Olimpica* X a esplicitare il ruolo essenziale della celebrazione poetica: non potrebbe essere più marcato il contrasto fra chi, pur vittorioso, in mancanza di un carme epinicio guadagna «una gioia breve» (v. 93, βραχὺ τι τέρπνον) e

30 Cfr. almeno Pitotto 2008.

31 Ibyc. fr. S 151 vv. 46-47 (cfr. il testo e le argomentazioni in Gianotti 1973, pp. 408-410).

32 Cfr. *Inni omerici* 1, 3, 4, 9, 16, 18, 19, 26 e 28, e le occorrenze liriche in De Martino – Vox 1996, pp. 308-318.

scende oscuro nell'Ade, e il *laudandus* Agesidamo, atteso da una «ampia gloria» (v. 95, εὐρὺ κλέος) precisamente grazie all'epinicio, ancorché tributato in forte ritardo³³. Di rilevanza ancora maggiore per lo studio ora condotto si rivela l'*Olimpica* VIII, capace di coniugare i toni roboanti dell'elogio con quelli più commossi del compianto funebre. Fra i congiunti chiamati a gioire per il successo del giovane Alcimedonte, ai vv. 77-84 vengono menzionati infatti anche Ifione e Callimaco, già discesi nell'Ade. Senza cedere alla suggestione di un'anacronistica "corrispondenza di amorosi sensi", è innegabile che sono descritte le risonanze di un'eco vittoriosa capace di annullare la distanza fra vita e morte³⁴. Interessante per lo meno accennare al fatto che, però, Virgilio non ricorre a un tema potenzialmente assai efficace proprio per i suoi riflessi consolatori: il giovane Marcello viene dipinto come ombra triste nella sua prestantza³⁵, sovrastato da una nube cupa che ben incarna la predestinazione luttuosa³⁶.

2 *Pindarum ... aemulari*: τόποι eulogistici greci per la vittoria di Augusto sui Sigambri

Il modello di analisi e le prospettive esegetiche seguiti nel precedente § 1 conoscono un'applicazione particolarmente produttiva anche in riferimento a Orazio, *Odi*, IV 2, un componimento connesso con un altro momento significativo della presa di potere da parte di Augusto. I versi in questione, composti fra il 15 e il 13 a.C., celebrano infatti la vittoria conseguita sui Sigambri e – nel restituirci l'immagine di un vero e proprio *imperator* che rientra trionfante – intessono un dialogo serratissimo con il modello lirico-eulogistico per antonomasia: si tratta di Pindaro, posto al centro di un'articolata dichiarazione di lode e di poetica tutta esplicitamente giocata proprio sul richiamo intertestuale alla tradizione encomiastica arcaica.

Nella prima metà del componimento, Orazio denuncia il fallimento inevitabile cui va incontro chiunque voglia emulare un modello tanto elevato³⁷, meritevole dell'apollineo in tutti i campi della sua poetica. L'opera pindarica è ricordata nel suo complesso³⁸, dai ditirambi ai θρῆνοι, e non manca un'elaborata menzione degli epinici, i componimenti in effetti più affini all'occasione compositiva contingente, capaci di fornire una gloria più durevole perfino rispetto a quella garantita da una scultura:

33 Cfr. Lomiento 2013, pp. 248-249 e 251-253.

34 Cfr. Giannini 2013, pp. 520-521.

35 Cfr. *Aen.* VI 862, commentato sopra, § 1.2.

36 Cfr. *Aen.* VI 866, *sed nox atra caput tristi circumvolat umbra*, «Ma una nera notte gli aleggia intorno al capo con triste ombra».

37 Cfr. Hor. *Carm.* IV 2, 1-4: *Pindarum quisquis studet aemulari, lulle, ceratis ope Daedalea nititur pennis vitreo daturus nomina ponto* («Chiunque tenti di emulare Pindaro, o Giulio, lo fa con ali tenute insieme da dedalea cera, destinato a dar nome a un vitreo mare»; questa e le successive citazioni dalle *Odi* di Orazio sono accompagnate dalla traduzione di Canali 2019 [= 2004]), su cui cfr. Athanassaki 2016.

38 Cfr. Freis 1983.

*sive quos Elea domum reducit
palma caelestis pugilemve equomve
dicit et centum potiore signis
munere donat*

sia che col canto riconduca in patria,
simile a un dio, l'atleta insigne per la palma elea
pugile o cavaliere, e gli faccia un dono
ben più prezioso di cento statue³⁹.

Le riflessioni di poetica si chiudono con una chiara contrapposizione fra il "cigno di Tebe", sollevato dal vento su altezze che Orazio reputa qui imprudente raggiungere, e l'autore stesso:

*multa Dircaeum levat aura cycnum,
tendit, Antoni, quotiens in altos
nubium tractus: ego apis Matinae
more modoque*

*grata carpentis thyma per laborem
plurimum circa nemus uvidique
Tiburis ripas operosa parvos
carmina fingo*

Un soffio possente, o Antonio, solleva il cigno
dirceo, ogni qualvolta negli eccelsi spazi
dei nubi sale. Come
ape matina

suggendo con un lungo travaglio dolce
timo, d'attorno ai boschi e alle umide
ripi di Tivoli, io, modesto,
compongo laboriosi carmi⁴⁰.

Posto in rilievo dall'unico *enjambement inter strophas* dell'intero componimento, e ulteriormente marcato dal forte iperbato fra *ego* (v. 27) e *carmina fingo* (v. 32),

39 Cfr. Hor. *Carm.* IV 2, 17-20.

40 Cfr. Hor. *Carm.* IV 2, 25-32.

l'autoritratto⁴¹ ci consegna un'ape del Matino" dedicata non già a un elogio roboante, ma a versi certosini, sottoposti a un *labor limae* debitore dell'esperienza letteraria ellenistica e sostanzialmente non paragonabili allo scorrere impetuoso dell'eloquenza pindarica⁴².

A partire dal v. 33, la seconda metà dell'ode si rivolge direttamente a Giulio Antonio, anch'egli letterato alla corte di Augusto⁴³, e svolge di fatto la celebrazione che Orazio, nei versi precedenti, aveva allontanato come estranea a sé e ai propri criteri compositivi. Viene inscenata infatti una futura esecuzione da parte del collega che, *maiore plectro* («con più alto plettro», v. 33, dunque con accenti più solenni), formulerà un debito elogio per il *princeps*. Con riferimento specifico al successo bellico direttamente legato alla committenza del carme, ai vv. 33-36 questi viene dipinto come generale che rientra vittorioso. In toni più generici, ma ancor più totalizzanti proprio perché slegati dalla contingenza⁴⁴, Augusto viene poi salutato come il miglior dono possibile che gli dèi potrebbero dispensare ai mortali, superiore anche a un ipotetico ritorno dell'età dell'oro (vv. 37-40). Nell'occasione così lieta del trionfo, Orazio, se da un lato non comporrà l'epinicio pindareggiante che il *princeps* si sarebbe atteso, dall'altro non mancherà di unire la sua voce agli «evviva» del corteo (così ai vv. 45-52), e l'ode si chiude nel segno dei sacrifici che marcheranno un'occasione tanto solenne (così ai vv. 53-60).

Degno di nota non è soltanto il continuo rimando al modello pindarico, che l'autore asserisce di voler escludere dal proprio orizzonte poetico mostrandone, al tempo stesso, una perfetta conoscenza. L'accorto uso della preterizione – per cui l'elogio *more Pindarico* viene rievocato in tutto il suo potenziale glorificante proprio quando si dichiara di non volerlo levare⁴⁵ – ricorda anche il ricorso strumentale alla negazione così come ricorre in un altro celebre componimento eulogistico del *corpus* lirico arcaico. Si tratta del già ricordato “encomio a Policrate”, e segnatamente della sezione in cui Ibico discute quale argomento trattare:

41 Sull'impiego della strofe saffica, metro in cui è composta l'ode ora in esame, in Orazio, cfr. Philips 2014; qui si notino per lo meno l'*enjambement inter strophas* e l'effetto enfaticamente sortito da questa sistemazione sintattica, minoritaria rispetto alla più abituale piena corrispondenza tra metro e contenuto: per una casistica più sistematica a questo riguardo, e a proposito della produzione superstite di Saffo, cfr. Pitotto 2022.

42 Cfr. Hor. *Carm.* IV 2, 7-8: *fervet immensusque ruit profundo Pindarus ore* («Pindaro ferve e immenso con voce profonda irrompe»).

43 Cfr. Harrison 1995.

44 Cfr. Athanassaki 2014.

45 Un meccanismo efficacemente descritto in *Rhet. ad Herennium*, IV 37: *est (scil. praeteritio) cum dicimus nos praeterire aut non scire aut nolle dicere id quod tunc maxime dicimus* («La preterizione è quando diciamo che tacciamo, o non sappiamo, o non vogliamo dire ciò che in quel momento soprattutto diciamo»).

νῦ]ν δέ μοι οὔτε ξιναπάταν Πάριν
ἐπιθύμιον οὔτε τανίσφ]υρον
ὕμ]νῃν Κασσάνδραν
Πρι]άμοιό τε παίδας ἄλλους
Τρο]ίας θ' ὑψιπύλοιο ἀλώσιμον
ἄμαρ ἀνώνυμον, οὐδεπ[
ἦρ]ῶων ἀρετάν
ὕπ]εράφανον οὓς τε κοίλα[ι
νᾶες] πολυγόμφοι ἐλεύσα[ν
Τροί]αι κακόν, ἥρωας ἐσθ[λούς·
τῶν μὲν κρείων Ἀγαμέμνων
ἄ]ρχε Πλεισθ[ενί]δας βασιλ[εὺς] ἀγὸς ἀνδρῶν
Ἀτρεὺς ἐσ[θλοῦ] π]αίς ἔκγ[ο]νος.
Καὶ τὰ μὲν ἂν Μοῖσαι σεσοφισμέναι
εὖ Ἑλικωνίδες ἐμβαίεν λογῶ.
θνατὸς δ' οὐ κεν ἀνὴρ
διερὸς τὰ ἕκαστα εἴποι

Adesso però né Paride ingannatore dell'ospite
ho voglia di cantare,
né Cassandra dalla caviglia sottile
e gli altri figli di Priamo
e il giorno, meritevole di passare sotto silenzio,
della presa di Troia dalle alte porte,
né [racconterò] il valore tracotante degli eroi,
che trasportarono le concave
navi dai molti cavicchi,
rovina per Troia, guerrieri eccellenti:
e di quelli era a capo il potente Agamennone,
re discendente di Plistene, conduttore di uomini,
figlio di Atreo nobile.
E questi eventi le Muse Eliconie
bene saprebbero trasporre in un discorso,
mentre un uomo mortale, nel pieno delle proprie forze,
non saprebbe dire ogni cosa⁴⁶.

46 Cfr. Ibyc. S 151 10-26. Su questo passo, giocato sulla polisemia dell'aggettivo διερὸς, cfr. Pitotto 2011.

Anche questi versi impiegano il mezzo retorico del rifiuto fittizio per evidenziare, in realtà, i temi che si dichiara di voler passare sotto silenzio⁴⁷: le “glorie d’eroi”, ricordate in sintesi e poi, stando alla lettera del testo, accantonate a favore della bellezza, faccia esteriore di un’ἀρετή che nella sostanza il carme ibiceo celebra precisamente attraverso il diniego. Allo stesso modo, dietro il doppio schermo della *recusatio* e della *mise en abîme* di una lode affidata a Giulio Antonio, Orazio sfrutta tutto il potenziale celebrativo associato per antonomasia alla poesia pindarica, mantenendosi in equilibrio sottile fra le richieste del committente/destinatario e le proprie convinzioni poetiche.

3 Τόποι eulogistici greci e impero romano: riflessioni e suggestioni

Nei paragrafi precedenti si sono selezionati due passi legati a momenti di speciale rilievo nel principato augusteo: la morte del primo degli eredi designati da Augusto, motivo sotteso a *Eneide*, VI 860-886; e un successo militare capace di consolidare il potere e la fama del *princeps*, spunto contingente per Orazio, *Odi*, IV 2. Di questi testi, tanto ricchi di rimandi letterari e riferimenti storico-politici, si è suggerita una specifica chiave di lettura: rintracciare i τόποι eulogistici che la tradizione greca lirica arcaica aveva codificato, e che i versi esaminati sembrano riprendere nel contesto tutto latino del principato in via di formazione. Si è visto al § 1 che il compianto per Marcello passa attraverso il ricordo della sua bellezza e attraverso una lode estesa anche ai meriti famigliari, secondo una prassi ampiamente attestata nei componimenti eulogistici arcaici. Allo stesso modo, come si è discusso al § 2, la celebrazione di Augusto quale generale trionfatore è tutta condotta in riferimento serrato e raffinatissimo al modello eulogistico di Pindaro, e con un impiego di marca ibicea della preterizione a fini encomiastici.

Nel momento stesso in cui prende le mosse la transizione verso il principato e l'impero, e di conseguenza si manifesta la necessità di offrire una rappresentazione letteraria del nuovo assetto politico che possa diventare paradigmatica, i poeti augustei sembrano volgersi non solo a modelli ellenistici, sulla scia ad esempio di Ennio; essi paiono guardare anche agli autori della tradizione lirica arcaica, noti e praticati nella Roma del tempo⁴⁸, di cui si ripropongono temi e arsenale retorico. L'analisi condotta in queste pagine, e i primi paralleli così individuati, vanno assunti come casi di studio preliminare, utili a illustrare un nodo di cui paiono emergere i primi contorni: la riappropriazione – per parte romana – di τόποι codificati in un contesto del tutto differente, secondo un meccanismo di cui restano da ricostruire compiutamente gli intenti letterari e i disegni propagandistici. La realtà geografica e politica dell'impero romano, infatti, sembra avere ben pochi punti in comune con le istituzioni arcaiche,

47 Cfr. Bonanno 2004, pp. 82-86.

48 Cfr. sopra, § 1.1 e n. 6.

classiche e panelleniche cui sono legati i testi greci richiamati nelle pagine precedenti; eppure, dietro le diverse specificità contingenti, emergerebbe una medesima retorica dell'elogio⁴⁹.

È noto che alcuni degli encomi più celebri per l'istituzione imperiale romana saranno composti, in lingua greca, dagli autori della Seconda sofistica⁵⁰, eredi di una tradizione oratoria secolare e pronti a rimodellarla per rispondere alle nuove esigenze. Resta allora da indagare quanto questo connubio fra τόποι eulogistici greci e assetto governativo latino conosca le sue manifestazioni embrionali nelle riprese che, almeno secondo questa prima campionatura, punteggiano i testi poetici di un impero allo *status nascens*, colto nell'atto stesso di definire i suoi tratti fondanti: la gestione del potere e i meccanismi dinastici; l'estensione territoriale e il carattere universalistico; la formulazione di un paradigma governativo da comunicare nella maniera più efficace possibile.

Bibliografia

- Athanassaki, L., The creative impact of the occasion: Pindar's songs for the Emmenids and Horace's Odes 1.12 and 4.2, *Defining Greek narrative* (eds. Cairns, D., and Scodel, R.), Edinburgh 2014, pp. 197-225.
- Athanassaki, L., «Pindarum quisquis studet aemulari»: Greek and Roman performance contexts (Pindar's fourth and fifth Pythians and Horace's Odes 4.2), *La poésie lyrique dans la cité antique: les «Odes» d'Horace au miroir de la lyrique grecque archaïque: actes du colloque organisé par l'ENS de Lyon, HiSoMA (UMR 5189) et l'Université de Lausanne* (éds. Delignon, B., Le Meur, N. et Delignon, O.), Paris 2016, pp. 131-158.
- Bitto, G., Pindar, paratexts, and poetry: architectural metaphors in Pindar and Roman poets (Virgil, Horace, Propertius, Ovid, and Statius), *The reception of Greek lyric poetry in the ancient world: transmission, canonization and paratext* (eds. Currie, B., and Rutherford, I.), Leiden – Boston 2020, pp. 295-317.
- Bonanno, M. G., Come guarire dal complesso epico: l'ode a Policrate di Ibico, *Samo: storia, letteratura e scienza* (a cura di Cavallini, E.), Pisa – Roma 2004, pp. 67-97.
- Bowra, C. M., *Greek Lyric Poetry*, Oxford, 1961².
- Brenk, F. E., «Purpureos spargam flores»: A Greek motif in the *Aeneid*?, *Classical Quarterly* 40 (1), 1990, pp. 218-223.

49 A supporto di questa ipotesi, per quanto riguarda il passo virgiliano vanno ribadite l'assenza di modelli ellenistici puntuali e la conseguente opportunità di rivolgersi alla tradizione encomiastica precedente (cfr. sopra, p. 29 e n. 4); a proposito di Orazio, è quasi superfluo far rimarcare che si tratta del primo autore ad aver riproposto sistematicamente nella propria produzione metri, temi e stilemi della lirica greca arcaica.

50 In generale, sullo sguardo greco dedicato all'impero romano, ai suoi meccanismi costitutivi e a una durata che si lasciava presagire eterna, cfr. pp. 7-9 dell'*Introduzione* in Price – Berthelot 2020.

- Burke, P., Roman rites for the dead and Aeneid 6, *The Classical Journal* 74, 1979, pp. 220-228.
- Burnett, A. P., *Pindar's songs for young athletes of Aigina*, New York 2005.
- Canali, L., *Eneide* (Virgilio), traduzione di Luca Canali, introduzione e commento di Ettore Paratore, Milano 2015 (= 1978-1983).
- Canali, L., *Odi ed epodi* (Orazio), a cura di Luca Canali, Milano 2019 (= 2004).
- Cannatà Fera, M. (a cura di), *Le Nemee* (Pindaro), Milano 2020.
- Catenacci, C. (a cura di), *Le Olimpiche* (Pindaro), introduzione, testo critico e traduzione a cura di B. Gentili, commento a cura di C. Catenacci, P. Giannini e L. Lomiento, Milano 2013.
- Cristóbal-López, V., Los líricos griegos en Horacio y a través de Horacio, *Greek lyric poetry and its influence: texts, iconography, music and cinema* (ed. Cantarero de Salazar, A., Esteban Santos, A., y de Arrizabalaga y Prado, A.), Newcastle 2020, pp. 117-136.
- Currie, B., Rutherford, I. (eds.), *The reception of Greek lyric poetry in the ancient world: transmission, canonization and paratext*, Leiden – Boston 2020.
- De Martino, F., Vox, O., *Prontuari e lirica dorica* (vol. 1), *Lirica eolica* (vol. 3), Bari 1996.
- Fenno, J. B., Setting aright the house of Themistius in Pindar's Nemean 5 and Isthmian 6, *Hermes* 133 (3), 2005, pp. 294-311.
- Freis, R., The catalogue of Pindaric genres in Horace Ode 4.2, *Classical Antiquity* 2, 1983, pp. 27-36.
- Gentili, B. (a cura di), *Le Olimpiche* (Pindaro), introduzione, testo critico e traduzione a cura di B. Gentili, commento a cura di C. Catenacci, P. Giannini e L. Lomiento, Milano 2013.
- Giannini, P., Ibico a Samo, *Samo: storia, letteratura, scienza* (a cura di Cavallini, E.), Pisa – Roma 2004, pp. 51-64.
- Giannini, P. (a cura di), *Le Olimpiche* (Pindaro), introduzione, testo critico e traduzione a cura di B. Gentili, commento a cura di C. Catenacci, P. Giannini e L. Lomiento, Milano 2013.
- Gianotti, G. F., Mito ed encomio. Il carme di Ibico in onore di Policrate, *Rivista italiana di filologia classica* 101, 1973, pp. 105-190.
- Gostoli, A., Tradizione astronomica a Samo, *Samo: storia, letteratura, scienza* (a cura di Cavallini, E.), Pisa – Roma 2004, pp. 159-165.
- Harrison, S., Horace, Pindar, Iullus Antonius, and Augustus: Odes 4.2, *Homage to Horace: a bimillenary celebration* (ed. Harrison, S.), New York 1995, pp. 108-127.
- Hummel, P., «Pindarus italicus»: étapes et forme d'un Pindare italien, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n.s. 86, 2007, pp. 109-121.
- Kebric, R., Identifying Augustus' Deceased Nephew and Heir Marcellus on the Ara Pacis Augustae, *Augustan Papers: new approaches to the Age of Augustus on the bimillennium of his death* (ed. Pimentel, M.C., Lóio, A.M., Rodrigues, N.S., and Furtado, R.), Zürich – New York 2020, pp. 495-533.

- Lomiento, L. (a cura di), *Le Olimpiche* (Pindaro), introduzione, testo critico e traduzione a cura di B. Gentili, commento a cura di C. Catenacci, P. Giannini e L. Lomiento, Milano 2013.
- Marinčič, M., Immaginare Ovidio come poeta dell'impero: la Consolatio ad Liviam de morte Drusi, *Dopo Ovidio. Aspetti dell'evoluzione del sistema letterario nella Roma imperiale (e oltre)* (a cura di Battistella, C., e Fucecchi, M.), Milano – Udine 2019, pp. 15-32.
- Martínez Astorino, P., Representacions de la historia republicana y reciente: Marcelo en Virgilio y Propertio, *Maia* 66.2, 2014, pp. 333-351.
- Montana, F., Leggere i classici nella Roma di Ovidio, *Aevum Antiquum* 16, 2016, pp. 105-129.
- Mundt, F., *Römische Klassik und griechische Lyrik. Transformationen der Archaik in augusteischer Zeit*, München 2018.
- Norden, E., *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Leipzig 1903.
- Page, D., Ibycus' poem in honour of Polycrates, *Aegyptus* 31, 1951, pp. 158-172.
- Peron, J., Le poème à Polycrate, une "palinodie" d'Ibycus?, *Revue de philologie* 56, 1982, pp. 33-56.
- Philips, T., Between Pindar and Sappho: Horace Odes 4.2.9-12, *Mnemosyne* 67.3, 2014, pp. 466-474.
- Pinotti, P., Prop. 3, 18: Marcello e il discorso del «princeps», *Paideia* 67, 2012, pp. 223-253.
- Pitotto, E., Vecchiaia e (im)mortalità: la «nuova Saffo» e il tema della gloria poetica, *Nuove acquisizioni di Saffo e della lirica greca* (a cura di Aloni, A.), Alessandria 2008, pp. 132-138.
- Pitotto, E., Note testuali e interpretative a Ibico, S 151, vv. 23-26: limiti umani ed encomio poetico, *Tanti affetti in tal momento. Studi in onore di Giovanna Garbarino* (a cura di Balbo, A., Bessone, F., e Malaspina, E.), Alessandria 2011, pp. 711-722.
- Pitotto, E., La strofe saffica tra sintassi e contenuto: dati per un'indagine preliminare, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, nuova serie 132, 2022 (3), pp. 181-204.
- Pitotto, E., Raschieri, A. A., Uso e riuso di Saffo tra Grecia e Roma, *Figure e autori della lirica* (a cura di Casarino, S., e Raschieri, A.A.), Roma 2014, pp. 43-68.
- Price, J., Berthelot, K., *The future of Rome. Roman, Greek, Jewish and Christian Visions*, Cambridge 2020.
- Privitera, G. A. (a cura di), *Le Istmiche* (Pindaro), Milano 1998.
- Williams, M. F., Roman funerary rites (Polyb. 6. 53F.9, Lucius Aemilius Paullus' «laudatio funebris», and the procession of Romans in Virgil, Aeneid 6, *Scholia* n.s. 16, 2007, pp. 69-92.
- Woodbury, L., Ibycus and Polycrates, *Phoenix* 39. 3, 1985, pp. 193-220.

Potere imperiale romano e strumenti eulogistici greci: Virgilio, *Eneide*, VI 860-886 e Orazio, *Odi*, IV 2 come casi di studio

Parole chiave: letteratura latina, modelli lirici greci, retorica, temi celebrativi tradizionali

Il presente articolo assume due celebri passi di Virgilio (*Eneide*, VI 860–886) e di Orazio (*Odi*, IV 2) come casi di studio per indagare la relazione fra il potere imperiale romano allo stato nascente e gli strumenti eulogistici di tradizione greca.

In mancanza di modelli ellenistici specificamente riconoscibili, l’“epicedio per Marcello” sembra riproporre motivi tipici della lirica celebrativa arcaica: la bellezza come simbolo esteriore di valentia; la lode come elogio non strettamente *ad personam*, ma da rivolgere all’intera casata del destinatario; la poesia come insostituibile strumento di gloria immortale. Lo stesso vale per l’ode ad Augusto vincitore sui Sigambri, tutta giocata sul rapporto con il modello pindarico, e condotta secondo un accorto uso della *recusatio* e della *praeteritio* che ricorda la struttura dell’“encomio a Policrate” ibiceo.

Nel momento stesso in cui viene a formarsi l’impero romano, e di conseguenza si manifesta la necessità di offrirne una rappresentazione letteraria che possa diventare paradigmatica, due fra i massimi poeti augustei si volgerebbero dunque agli autori della lirica greca arcaica, noti e praticati nella Roma del tempo, di cui riprendono temi e arsenale retorico: pare emergere, insomma, una tendenza di riappropriazione retorico-letteraria, meritevole di indagini sistematiche su un campione testuale più ampio.

Rimska imperialna oblast in grški slavlilni prijemi: Vergilij, *Eneida* 6.860–886 in Horacij, *Ode* 4.2 kot študijska primera

Ključne besede: latinska književnost, grška lirika kot zgled, retorika, tradicionalni slavlilni motivi

Prispevek dve znameniti besedili iz Vergilija (*Eneida* 6.860–886) in Horacija (*Carmina* 4.2) obravnava kot študijska primera, ki napotujeta k razmisleku o razmerju med rimsko imperialno oblastjo v zgodnji fazi in slavnimi prijemi, ki izhajajo iz grške tradicije.

Ker ni mogoče prepoznati neposrednih helenističnih zgledov, se zdi, da »epicedij za Marcela« obnavlja ustaljene slavlilne motive slavlilne lirike iz arhaičnega obdobja: lepota kot zunanji simbol izvrstnih sposobnosti; slavljenje kot elogij, ki ni strogo *ad personam*, temveč nagovarja naslovnikovo celotno rodbino; poezija kot nenadomestljivo

sredstvo, ki prinaša nesmrtno slavo. Isto velja za Avgusta kot zmagovalca nad Sigambri. Ta se v celoti vrti okrog pindarskega zgleda, spretno izkorišča formuli *recusatio* in *praeteritio* in v zgradbi spominja na Ibikov "enkomij Polikratu". V trenutku, ko se rimska država oblikuje v imperij in se pojavi potreba po literarni upodobitvi, ki bi lahko postala paradigmatična, se torej dva izmed najpomembnejših avgustejskih pesnikov vračata k zgledom iz grške arhaične lirike ter prevzemata njihove teme in retorični arzenal. S tem postaja vidna težnja k retorično-literarnim prilastitvam, ki bi si zaslužile sistematične raziskave na podlagi širšega korpusa besedil.

Roman Imperial Power and Greek Eulogistic Tools: Virgil, *Aeneid* VI 860-886, and Horace, *Odes*, IV 2 as Study Cases

Keywords: Latin literature, Greek lyric models, rhetoric, traditional celebrative themes

This article takes two famous passages by Virgil (*Aeneid*, VI 860–886) and Horace (*Odes*, IV 2) as case studies to investigate the relationship between the Roman imperial power at its beginnings and the eulogistic tools of archaic Greek lyric.

In the absence of specifically recognizable Hellenistic models, the "*epicedium* for Marcellus" seems to feature τόποι from archaic celebratory poetry: beauty as an outward symbol of virtue; praise not addressed strictly *ad personam*, but to the entire household of the recipient –, poetry as an irreplaceable instrument of immortal glory. The same applies to the ode addressed to Augustus winner over the Sigambri, all played on the relationship with the Pindaric model, and conducted with a shrewd use of *recusatio* and *praeteritio* that recalls the structure of Ibycus' "ode to Polycrates".

At the very moment in which the Roman empire is taking shape, and consequently the need arises to offer its literary representation in a way that could become paradigmatic, two of the greatest Augustan poets would turn to the authors of archaic Greek lyric, known and practiced in contemporary Rome, whose themes and rhetorical arsenal are taken up again: in short, a trend of rhetorical and literary re-appropriation seems to emerge, worthy of systematic investigations on a larger textual sample.

O avtorici

Elisabetta Pitotto predava antično književnost na Oddelku za tuje jezike in književnosti na Univerzi v Torinu. Sodeluje z založbama Pearson in Rizzoli pri pripravi učbenikov za grško in latinsko književnost in je članica glavnega odbora Kluba za klasično kulturo Ezio Mancino, ki si prizadeva za popularizacijo klasičnih jezikov in kultur.

E-naslov: elisabetta.pitotto@unito.it

About the author

Elisabetta Pitotto teaches Literature of the Classical World in the Department of Foreign Languages and Literatures and Modern Cultures in the University of Turin, cooperates with Pearson and Rizzoli to produce textbooks of Greek and Latin literature and language, and is member of the directive committee of the “Club di Cultura Classica Ezio Mancino”, which helps spread classic languages and culture.

E-mail: elisabetta.pitotto@unito.it

Paolo Di Benedetto
Università degli Studi della Basilicata

Costruire e ri-costruire la storia e l'identità d'Asia in età imperiale: le Amazzoni in Ionia e in Eolide

Nel mondo greco, il mito delle Amazzoni – che, nell'immaginario collettivo dei Greci, rappresentano l'elemento "altro" – è spesso attestato in rapporto a tradizioni di fondazione e di eponimia di città, soprattutto nella Ionia e nell'Eolide d'Asia¹. Tradizioni simili si rintracciano in racconti locali, che si sono conservati fino all'epoca imperiale, quando si assiste ad un *revival* di tradizioni greche. In virtù della sua remota antichità e adattabilità, il *foundation myth* amazzonico ha subito processi di rielaborazione e rifunzionalizzazione ed è stato riutilizzato come "paradigma" per l'esaltazione dell'*archaologia* delle *poleis* d'Asia Minore in età imperiale.

Obiettivo del presente contributo è indagare i processi di ri-costruzione dell'identità cittadina che emergono dai racconti di eponimia e fondazione amazzonica documentati in Ionia e in Eolide, in rapporto al particolare clima di opera di ripresa di tradizioni locali in età imperiale.

1 Storia e identità nella Grecia d'Asia imperiale: aspetti storico-letterari

Complessi e problematici sono gli aspetti relativi alla costruzione dell'identità delle città greche e dell'Asia Minore in ogni loro periodo, essenzialmente perché ogni comunità rappresenta, in un determinato momento della sua storia, le proprie origini con l'elaborazione di un patrimonio tradizionale in rapporto a fattori identitari e contingenze storico-politiche². Tali processi si possono rintracciare nelle tradizioni dei

- 1 Sulle Amazzoni, alleate dei Troiani, cfr. *in primis* Omero, *Illiade*, III 189; VI 186; per l'*Etiopide* epico-ciclica con la vicenda di Achille e Pentesilea cfr. Bernabé 1996, pp. 65-71. Sulle Amazzoni, in generale, cfr. Roscher, *Lex. s.v. Amazonen*, pp. 267-279; LIMC s.v. *Amazones*, pp. 586-653; Toepffler-Graef, 1894. La bibliografia sulle Amazzoni è sterminata: in generale, cfr. Devambez, 1976, pp. 265-280; Blok, 1995; Mayor, 2014; Di Benedetto, 2020, pp. 135-156 (ivi bibliografia inclusa). Sulle Amazzoni come elemento "altro" cfr. Carlier-Detienne, 1979, pp. 381-405; Talamo, 2010 [1984], pp. 109-128. Sui racconti di eponimia e fondazione amazzonica cfr. Klügmann, 1870, pp. 524-556; Blok, 1996, pp. 81-99; Moscati Castelnovo, 1999, pp. 137-164; Ragone, 2005, pp. 315-358; Mele, 2005, pp. 411-416; Genovese, 2012, pp. 303-313; Arrigoni, 2013, pp. 117-125; Mac Sweeney, 2013, pp. 137-156; Di Benedetto, 2020, pp. 135-146; 2021, pp. 609-618; Herring, 2022, pp. 355-383. In questo contributo, la bibliografia sarà presentata in maniera estremamente selettiva.
- 2 In tale prospettiva, un racconto rifletterebbe una (ri)costruzione con cui si rappresenta il senso identitario collettivo di una comunità, in un preciso contesto storico e in uno stretto legame tra passato, memoria ed invenzione. Per questi aspetti cfr., tra gli altri, Brillante, 1990, pp. 91-138; Scheer, 1993; Hall, 1997; Price, 2007, pp. 115-124.



DOI:10.4312/ars.16.1.47-63

Greci fin dall'età arcaica secondo un *fil rouge* che, attraverso finalità e filtri differenti, proseguirebbe anche in età imperiale, con le implicazioni legate al nuovo contesto storico. Dopo la conquista dell'Asia Minore da parte dei Romani e, in particolare, durante l'esperienza del principato³, le città proclamarono la loro fedeltà politica a Roma, ma l'identità greca si sarebbe rispecchiata ancora nella cultura, nella lingua, nei culti, nelle monete e nell'arte⁴. Il merito di Roma è stato quello di aver saputo armonizzare storie locali eterogenee in un unico impianto multiculturale e cosmopolita: le forme letterarie e le monete emesse dalle città divennero veicolo di propaganda politica e di rappresentazione di miti di fondazione, che si possono porre in stretto rapporto con un programma di *revival* della grecità.

Dalle fonti emerge il tentativo di esaltare la *vetustas generis* della *polis* aristocratica. Passato e presente, per le città greche di età romana, si intrecciavano anche in virtù dello spirito letterario della seconda sofistica, in cui alla costruzione/ri-costruzione delle identità cittadine concorreva il recupero delle memorie locali⁵. Secondo il modello della retorica imperiale, nell'*elogium* delle città si poneva l'accento sulla storia della loro fondazione, in cui veniva principalmente celebrato l'ecista⁶. Le opere retoriche e gli scritti di storia locale di quest'epoca contenevano uno schema ben preciso, con elementi topici, da seguire nell'elaborazione di un discorso encomiastico in rapporto ad una città, di cui veniva sottolineata l'antichità⁷. L'esaltazione della storia locale in Asia Minore si estrinsecava attraverso una sorta di agone miti-storico, nel quale motivo di elevato prestigio per le città era il racconto sull'ἀρχαιολογία, da cui derivavano l'εὐγένεια e l'ἀρχαιότης: in questo clima furono rielaborati – e, in parte, creati *ad hoc* – racconti e tradizioni mitici con la funzione di rappresentare l'identità delle *poleis*. La costruzione, anche fittizia, di un passato greco autorevole sarebbe divenuta, fin dall'età ellenistica, uno strumento con cui ricevere, prima dai sovrani regnanti e poi anche da Roma, il riconoscimento di privilegi politici, economici e culturali (ἀσυλία, ἀτέλεια, ἐλευθερία, νεωκορία), che venivano assegnati alle città sulla base del loro *optimus status* aristocratico⁸.

L'impero romano creò nuove modalità di costruzione identitaria, in parte permettendo alle *élites* provinciali di accedere alla cittadinanza romana e in parte

3 Riguardo all'assetto dell'Asia Minore romana cfr. Magie, 1950; Sartre, 1995; Dmtriev, 2005; Elton-Reger, 2007.

4 Sulla costruzione identitaria nell'Asia Minore romana cfr. di recente Hallmannsecker, 2022, part. pp. 22-179.

5 In merito alla funzione della seconda sofistica cfr. Borg, 2004; Cordovana-Galli, 2007.

6 La tipologia delle fondazioni delle città si rintraccia nel *Περὶ Ἐπιδεικτικῶν* di Menandro il Retore (I 353, 5-11); per un commento *ad loc.* cfr. Russell-Wilson, 1981, p. 254.

7 In merito cfr. Merkelbach, 1978, pp. 287-296; Campanile, 1998, pp. 485-494; Salmeri, 1999, pp. 211-267; Zoumbaki, 2007, pp. 158-168.

8 Sulla complessa problematica è stata prodotta una cospicua bibliografia: cfr., tra gli altri, Price, 1984; Strubbe, 1984-1986, pp. 253-26; Spawforth, 1999, pp. 347-352; Stephan, 2002; Meyer-Zwiffelhofer, 2003, pp. 375-402; Burrell, 2004.

recuperando – secondo una precisa ideologia – tradizioni antiche (nate in età arcaica e classica) in aree che hanno continuato a mantenere un proprio senso di grecità. Ciò ebbe, d'altronde, come conseguenza anche un maggior interesse per la storiografia locale⁹. Roma sostenne ed “incoraggiò” in qualche modo le tradizioni locali ed il passato del mondo greco, attraverso una politica legata al fervente *revival* di tradizioni: la valorizzazione del passato, nella costruzione dell'identità delle *poleis*, era «what the Romans wanted to find in the Greek world»¹⁰. Di particolare rilievo in tal senso si pone, poi, lo spirito classicista di Adriano (insignito dei titoli di evergete, fondatore e dio¹¹), il cui atteggiamento di ricezione nei confronti delle tradizioni locali fu «perseguito fino a giungere ad una vera e propria identificazione con le realtà culturali locali»¹². La sua politica filellenica si tradusse nell'istituzione dei *Panhellenia* e del *Panhellenion* nel 131-132 d.C., che avrebbero di certo incrementato la diffusione di tradizioni in Asia Minore. Per prendere parte al *Panhellenion*, ogni città doveva essere in grado di dimostrare la sua antichità¹³: è, di fatto, l'età adrianea – presumibilmente con il 124 d.C., data del primo viaggio dell'imperatore ad Efeso¹⁴ – quella in cui si darebbe l'avvio al programma di recupero di tradizioni locali delle città microasiatiche. Il passato greco, in tal modo, incideva nei rapporti di potere sia tra le *poleis* greche sia tra le province e l'imperatore.

2 Le tradizioni sulle Amazzoni eponime e fondatrici in Ionia e in Eolide

Le dinamiche e i processi legati alla formazione dell'identità delle città greche d'Asia sono molto complessi e spesso connessi con un doppio binario di rappresentazione¹⁵. La nascita delle città ioniche ed eoliche, di cui le fonti ci hanno conservato racconti amazzonici, si colloca nelle *Dark Ages*, momento al quale la tradizione letteraria fa risalire le migrazioni dei Greci in Asia Minore. Tra queste città si annoverano Efeso e Smirne in Ionia, Cuma e Mirina in Eolide¹⁶. Accanto ad un nucleo di matrice “greca”,

9 Il più insigne storiografo fu Ermogene di Smirne, autore di una storia su Smirne e sulle fondazioni in Asia, tuttavia andate perdute (cfr. Chanotis, 1988, pp. 327-328).

10 Swain, 1996, p. 65.

11 Sul filellenismo di Adriano cfr., tra gli altri, Syme, 1985.

12 Galli, 2007, pp. 78-79.

13 Spawforth-Walker, 1985, pp. 78-104; Jones, 1996, pp. 31-56; Galimberti, 2007, pp. 132-138.

14 Sui viaggi di Adriano cfr. Birley, 1997. In merito al programma adrianeo di rivalizzazione dei centri dell'impero cfr., tra gli altri, Boatwright, 2000, part. pp. 172-209; Rizakis-Camia, 2008.

15 Per molte città ioniche ed eoliche sono attestate almeno due tipologie di tradizioni: accanto ai racconti “greci”, esistono racconti “autoctoni” (Amazzoni, Cari, Pelasgi, Traci), da cui emerge una presenza pre-greca/non-greca sul territorio.

16 Per i *testimonia* sugli Ioni fondatori cfr. Erodoto, *Storie*, I 141-146; Strabone, *Geografia*, XIV 1,1-4 631-634; Pausania, *Periegesi della Grecia*, VII 1-2; e gli studi in merito (Sakellariou, 1958, pp. 21-37; Vanschoonwinkel, 2006, pp. 115-130; Mac Sweeney, 2017, pp. 379-421; Polito, 2018, pp. 31-42); per gli Eoli fondatori cfr. Erodoto, *Storie*, I 149-151; Strabone, *Geografia*, XIII 1,3 C 582; Velleio Patercolo, *Storie*, I 4,4 e gli studi in merito (Bérard, 1959, pp. 1-28; Vanschoonwinkel, 2006, pp. 130-133; Rose, 2008). Sulle origini di Smirne cfr. Mimnermo, fr. 3 Gentili-Prato; Erodoto, *Storie*, I 149-150.

la tradizione riporta un racconto di matrice “autoctona”, rappresentato dalle Amazzoni, che riconduce l'*archaiologia* delle città ad un passato pre-greco. Le fonti di età arcaica ricordano come le Amazzoni si siano insediate nel territorio di una futura *polis* – in un secondo momento occupato dai Greci –, ma solo a partire dal IV secolo e per tutta l'età ellenistica sono documentati racconti di eponimia e di fondazione: è da quest'epoca che le città microasiatiche comincerebbero a fondare sul mito delle Amazzoni la loro identità, e parallelamente prenderebbe avvio anche la coniazione di monete con *episemata* amazzonici.

I primi autori in cui si possono rinvenire tracce del mito amazzonico in rapporto ad una *polis* sono Ecateo e Pindaro, rispettivamente per l'area eolica (Cuma)¹⁷ e per l'area ionica (Efeso)¹⁸; i due testimoni veicolano una tradizione in base alla quale le Amazzoni avrebbero occupato la città, ma non rapportabile ad un racconto di eponimia e/o fondazione¹⁹. Di Efeso si conserva, in particolare, la tradizione della fondazione dell'*Artemision* ad opera delle Amazzoni²⁰. Nella miti-storia di queste città, tali racconti fanno riferimento ad una tradizione che riconduce la presenza di queste figure ad un'età precedente alla venuta degli Eoli e degli Ioni (quindi, prima della guerra di Troia). Strabone attribuisce ad Eforo la tradizione sulle Amazzoni eciste ed eponime di un gruppo di città²¹: prima delle migrazioni dei Greci, esse avrebbero occupato alcuni luoghi tra la Ionia e l'Eolide, nei quali avrebbero fondato città a cui diedero il proprio nome (segnatamente Efeso, Smirne, Cuma e Mirina). Questa tradizione, risalente almeno al IV secolo a.C., è ripresa anche da Diodoro²². Il geografo di Amasea conserva, inoltre, racconti sulle Amazzoni eponime Smyrne²³ e Myrina: in merito a quest'ultima, la tradizione avrebbe ricaratterizzato e rifunzionalizzato la figura legata ad alcuni versi iliadici, in cui compare il *taphos* dell'eroina Myrina, seppellita nei pressi della collina di Troia²⁴.

17 Ecateo, *FGrHist* 1 F226 = Stefano Bizantino, s.v. Ἀμαζόνειον (α 245 Billerbeck); cfr. anche Strabone, *Geografia*, XIII 3,6 622-623. Su Cuma è attestato anche un racconto “greco” in Strabone, *Geografia*, XIII 1,3 582.

18 Pindaro, fr. 174 Maehler (= Pausania, *Periegesi della Grecia*, VII 2,7), che riporta la fondazione del santuario alle Amazzoni; cfr. anche Callimaco, *Inno* III 237-258, 266-267.

19 Verisimilmente sarebbe esistito anche un racconto amazzonico su Smirne, opera del poeta Magnete di Smirne (Nicolao Damasceno, *FGrHist* 90 F62).

20 Cfr. anche Stefano Bizantino, s.v. Ἐφεσός (ε 179 Billerbeck); *Etymologicum Magnum*, s.v. Ἐφεσός (402 Gaisford); Eustazio, *Commento a Dionisio Periegeta* 828 (*GGM* II, p. 363). Sul racconto “greco” cfr. Pausania, *Periegesi della Grecia* VII 2,7; Strabone, *Geografia*, XIV 1,3 632. Sulla fondazione di Efeso cfr. Sakellariou, 1958, pp. 186-191.

21 Strabone, *Geografia*, XII 3,21 550. Cfr. l'espressione τάφοι καὶ ἄλλα ὑπομνήματα di Strabone, *Geografia*, XI 5,4 505 (in cui sono menzionate le stesse città); una tradizione simile è riportata da Dione Crisostomo, *Discorsi*, X 23.

22 Diodoro, *Biblioteca storica*, III 55,5-7.

23 Strabone, *Geografia*, XIV 1,4 634, ripreso da Stefano Bizantino, s.v. Σμύρνα (σ 238 Billerbeck) e Eustazio, *Commento a Dionisio Periegeta*, 828 (*GGM*, II, p. 363). Sulle origini di Smirne sarebbe esistita l'opera di Mimnermo di Colofone, la *Smirneide*, andata tuttavia perduta; sulla fondazione di Smirne cfr. Sakellariou, 1958, pp. 223-234.

24 Cfr. Strabone, *Geografia*, XII 8,6 573 e XIII 3,6 622-623, che contengono un'esegesi di Omero, *Iliade*, II 811-814. Per il complesso *zetema* amazzonico su Myrina cfr. Di Benedetto, 2020, pp. 144-145.

3 Il revival delle tradizioni amazzoniche in età imperiale: fonti e problemi

Le tradizioni amazzoniche sulla tetradè microasiatica Efeso-Smirne-Cuma-Mirina si rintracciano anche nelle fonti di età imperiale, durante la quale la rappresentazione delle città attraverso l'immagine dell'Amazzone eponima e fondatrice divenne formula costante e si intensificò nell'ambito del processo di recupero ed esaltazione dei miti locali, inaugurato dalla propaganda politica imperiale. Di seguito, si presenterà una breve rassegna delle fonti letterarie e numismatiche, nel tentativo di far emergere elementi riconducibili alla rappresentazione dell'identità cittadina.

3.1 Le fonti letterarie

Le principali testimonianze letterarie di età imperiale in cui si riscontrano memorie di racconti locali sulle Amazzoni eponime e fondatrici sono costituite da opere di storici ed eruditi. Esse sono incentrate sulla volontà da parte delle città di eccellere attraverso l'*ἀρχαιότης*, una storia costruita e strumentalizzata ai fini della concessione di speciali privilegi da parte di Roma.

Della tradizione sull'*ἀσυλία* delle Amazzoni presso il santuario di Artemide ad Efeso si ha traccia nella prima età imperiale. Tacito riporta il racconto sulla delegazione di Efesi giunta a Roma, convocati da Tiberio nel 22 d.C., quando Roma fu costretta ad intervenire per decidere quali templi potessero mantenere il privilegio. Lo storico riferisce il discorso dei delegati che, per difendere i diritti di asilo, evidenziarono la natura sacra del luogo e l'antichità della pratica, *ab origine* istituita dalle Amazzoni²⁵. Ancora, ai tempi di Plinio il Vecchio, si conservava il racconto sulle origini di Efeso²⁶.

Anche la tradizione amazzonica su Smirne è collocata da Tacito all'epoca di Tiberio, nel momento in cui la *polis* si trovava in contesa con altre città d'Asia per l'assegnazione della *νεωκόρεια*, in vista dell'edificazione di un nuovo tempio in onore dell'imperatore (26 d.C.)²⁷. Lo storico riferisce le benemeritenze della città di Smirne nei confronti di Roma, ma espone anche le sue tradizioni di fondazione, tra cui quella sull'Amazzone eponima Smyrna. Alla città fu attribuito il privilegio in quanto seppe imporsi sulle altre concorrenti, avendo dimostrato ininterrotta fedeltà e devozione a Roma ma avendo anche fatto leva sulle sue antiche origini²⁸. Se, da un lato, la fondazio-

25 Tacito, *Annali*, III 61. Sulla pratica dell'*asylia* in rapporto ad Efeso e all'Asia Minore in generale cfr., tra gli altri, Debord, 1982, pp. 278-280; Belloni, 1984, pp. 164-183; Rigsby, pp. 1996, 580-583.

26 Plinio, *Storia naturale*, V 31.

27 Tacito, *Annali*, IV 56. Per un commento al testo tacitano cfr. Deininger, 1965, pp. 37-41; Friesen, 1993, pp. 15-21; Burrell, 2004, pp. 38-42; Franco, 2005, pp. 451-455.

28 Smirne ottenne anche una seconda *neokoria* circa cent'anni dopo, concessa da Adriano per intervento del sofista Polemone (cfr. *IvSmyrna*, II 1, nr. 6).

ne amazzonica di Smirne è ricordata ancora da Plinio il Vecchio²⁹, i riferimenti all'antichità della città si rintracciano nel primo *Smyrnaikos* (or. 17 Keil) di Elio Aristide, uno dei due elogi composti in occasione della visita dei governatori romani, da collocare nel periodo precedente alla catastrofe del terremoto (178 d.C.): secondo i *topoi* della precettistica retorica, l'autore ricorda la generosità di Roma nei confronti della città e ne esalta l'*archaiologia* attraverso il richiamo alla saga delle Amazzoni³⁰.

Per quanto riguarda le città eoliche di Cuma e Mirina, oltre alle tre sezioni straboniane citate e ad un riferimento isolato in Pomponio Mela sulla prima³¹, non vi è traccia di ulteriori attestazioni sulle tradizioni amazzoniche in età imperiale né da parte di storiografi o retori né in altre fonti letterarie.

3.2 Le fonti numismatiche

La monetazione documentata per le quattro città considerate si articola in due tipologie³²: monete di uso locale e monete cosiddette di *homonoia*³³. Le prime testimoniano che la città aveva assunto l'Amazzone come mezzo di autorappresentazione, mentre le seconde ufficializzano tale identità nei rapporti con altre città e soprattutto agli occhi di Roma. Tali emissioni, sulle quali compare la personificazione delle città con le Amazzoni nell'atto di stringersi la mano destra, si svilupparono a partire dal regno di Augusto, divenendo più comuni nel II e nel III secolo: esse hanno avuto maggiore diffusione sotto Domiziano, Marco Aurelio e Caracalla, mentre si esauriscono sotto Gallieno³⁴.

Sulla base della documentazione disponibile per le quattro città, le emissioni amazzoniche di Smirne sono quelle di più lunga durata. La *polis*, infatti, comincia ad emettere monete di questo tipo a partire dall'età domiziana: è interessante l'iconografia legata alla rappresentazione dell'Amazzone che reca in mano un tempietto, da ricondurre ad un'età compresa tra Domiziano e i Severi, il che rimanderebbe ai casi di *neokoria* di cui si fregiò la città. Le monete di *homonoia*, invece, compaiono sotto Marco Aurelio e sono emesse maggiormente durante il regno di Caracalla in rapporto alle relazioni strette con Pergamo³⁵. Anche per quanto riguarda Efeso si registra una certa presenza del mito amazzonico, benché non tanto sistematica quanto a Smirne. Eccettuando un unico esemplare databile all'età di Macrino e Diadumeniano, l'Amazzone

29 Plinio, *Storia naturale*, V 118.

30 Elio Aristide, *Discorsi*, XVII 5-6.

31 Pomponio Mela, *Corografia*, I 18,90.

32 Per uno studio sistematico ed esaustivo sull'iconografia monetale amazzonica cfr. Klüggmann, 1870, pp. 524-556; Imhoof-Blumer, 1908, pp. 1-18; Franke-Nollé, 1997.

33 Sull'iconografia monetale in età romana cfr., tra gli altri, Heuchert, 2007, pp. 29-56; Howgego, 2007, pp. 1-18.

34 Franke, 1987, pp. 81-102.

35 Sulla monetazione amazzonica di Smirne cfr. Head, 1892, pp. 254-258; Klose, 1987; Genovese, 2010, part. pp. 270-279.

cittadina compare soltanto in emissioni di *homonoia*, a partire dall'età di Domiziano e soprattutto in rapporto con la stessa Smirne e con Pergamo; le emissioni scompaiono dopo l'età di Gordiano III³⁶.

Sul versante eolico, invece, Cuma è la *polis* in merito alla quale più frequentemente compare l'*episema* amazzonico sulle emissioni di età imperiale: esse, perlopiù riferibili al periodo compreso tra Nerone e Gallieno, raffigurano il busto dell'Amazzone sul dritto, e sul rovescio differenti animali, tra cui un cavallo e un delfino (allusioni forse all'economia agricola e portuale della città). Quanto alle monete di *homonoia*, importante si rivela un esemplare risalente all'età di Nerva, in cui l'Amazzone Kyme stringe la mano destra all'Amazzone Myrina³⁷: questa, tra l'altro, è l'unica documentazione del periodo imperiale che conservi la rappresentazione di Mirina, benché la città coniasse monete di tal genere fin dall'età ellenistica³⁸.

4 La rappresentazione dell'identità delle città microasiatiche in età imperiale

Quanto emerge dalle emissioni monetali sulle quattro città considerate può essere associato a ciò che è documentato dalle testimonianze letterarie. Tuttavia, rispetto ad entrambi gli ambiti si possono riscontrare delle differenze: mentre, infatti, la tradizione letteraria mostra una frequenza maggiore del mito amazzonico nell'area eolica riferibile al periodo pre-imperiale, dalla monetazione di età romana si trae che la diffusione dell'*episema* del tipo amazzonico si sviluppa sostanzialmente in maniera uniforme in rapporto a Cuma e Smirne, ma non ad Efeso e Mirina; le fonti letterarie si arrestano all'età adrianea (con Elio Aristide), mentre le emissioni monetali di *homonoia* continuano a produrre esemplari anche nell'epoca successiva. Sarebbe, dunque, esistita una tradizione amazzonica ben percepita in quest'epoca, proveniente soprattutto dal quadro numismatico: dai testi emerge il tipo di relazioni tra Roma e le città d'Asia, che si fondavano sulla valorizzazione delle antiche memorie; d'altra parte, si trae un rapporto cronologico coerente tra le monete e le tradizioni amazzoniche, il cui *floruit* sarebbe da porre tra il II e il III secolo d.C. Tutto ciò si traduceva in un sistema diplomatico basato sulla lealtà politica e sui privilegi economici attribuiti dal potere centrale alle città: questo aspetto si rileva soprattutto dal citato *exemplum* riportato da Tacito in relazione a Smirne.

Roma, dunque, penetrava all'interno delle tradizioni delle città d'Asia e ne assumeva il ruolo di garante di autenticità e di legittimazione: il segno di questo processo

36 In merito alla monetazione amazzonica di Efeso cfr. Head, 1892, p. 55; Genovese, 2010, part. pp. 280-282.

37 Franke-Nollé, 1997, pp. 101-102.

38 Sulla monetazione cumea cfr. Wroth, 1894, pp. 109-11; Le Rider, 1976, p. 357; La Marca, 2017, p. 193; Carroccio et alii, 2017, pp. 257-298. Sulla monetazione mirinea cfr. Wroth, 1894, p. 139; Sacks, 1985, pp. 1-43.

di integrazione culturale ed ideologica è evidente nella volontà da parte delle comunità cittadine di includere la figura dell'imperatore all'interno del loro patrimonio tradizionale, conferendole il titolo onorifico di κτίστης; anche il *princeps* diveniva parte fondante dell'autorappresentazione collettiva delle *poleis* e, anzi, si poneva accanto alle figure ecistiche ed eponime della storia locale, in continuità con il passato miti-storico. Tale impianto si rileva soprattutto in relazione alle monete delle città, nelle quali il ritratto dell'imperatore è raffigurato sul diritto, mentre quello del mitico fondatore o delle figure ecistiche ed eponime – nel nostro caso, le Amazzoni – sul rovescio. Il momento di massimo splendore di tale processo, legato anche all'elaborazione letteraria, è da rintracciare al tempo dell'imperatore Adriano, celebrato in particolar modo nelle iscrizioni e nei monumenti pubblici come il nuovo fondatore.

Una simile tendenza è ravvisabile anche in altre aree. Si può prendere in considerazione, ad esempio, il famoso complesso monumentale statuario a Perge, in Panfilia, composto proprio in età adrianea: si tratta di un insieme di statue collocate nelle nicchie che adornavano i due emicicli ai lati della porta meridionale della città. In esse erano posizionati i simulacri dei sette eroi fondatori di Perge, mentre sul lato opposto erano ubicate le statue dei due cittadini che hanno donato l'opera, presentati come fondatori³⁹. Gli ecisti nuovi richiamerebbero quelli di un tempo: dunque, il monumento celebrerebbe contemporaneamente i fondatori mitici e quelli coevi, in uno stretto rapporto tra mito e storia che concorre a costruire l'identità cittadina⁴⁰. Il caso di Perge può essere considerato come termine di confronto con il contesto di età adrianea: nella rappresentazione dell'imperatore e delle Amazzoni, le città che emettono monete di *homonoia* esaltano il presente romano raffigurando il *princeps* come ecista su un lato, e le mitiche figure eponime e fondatrici del passato greco sull'altro. Tale apparato evidentemente doveva rientrare all'interno del programma di propaganda imperiale che favoriva il *revival* delle tradizioni locali. In tal modo, troverebbe giustificazione anche la grande diffusione di monete del tipo amazzonico nel II-III secolo d.C., considerato il fatto che l'impianto di rappresentazione sarebbe stato ereditato anche dai successori di Adriano.

5 Considerazioni conclusive

Alla luce di quanto emerso dall'indagine condotta, si possono formulare alcune riflessioni in merito ai meccanismi di rappresentazione ed autorappresentazione delle *poleis* greche d'Asia in rapporto all'opera di ripresa di tradizioni locali in età imperiale, almeno per quanto concerne i casi in Ionia e in Eolide. Le Amazzoni eponime e fondatrici

39 Cfr. Strabone, *Geografia*, XIV 2,2 651. Per la ricostruzione storico-archeologica del complesso cfr. Botwright, 1993, pp. 189-207; Şahin, 1999, pp. 115-125; Slavazzi, 2010, pp. 273-289; Bravi, 2011, pp. 302-318.

40 Per un caso simile si veda la cosiddetta Base di Pozzuoli, per cui cfr., tra gli altri, Weisser, 2008, p. 104; Genovese, 2012, pp. 310-312.

assunte come simbolo “ufficiale” dell'identità delle città rimandano alle loro fasi più antiche, meccanismo abbastanza comune nella costruzione della tradizione: l'elaborazione di un'*archaiologia* risponde, infatti, ad un criterio in base al quale, all'interno delle tradizioni di una *polis*, si tenta la ricerca di un'origine quanto più antica possibile per affermare la priorità etnica, nonché un'ascendenza illustre, che generalmente si riconduce al contesto della guerra di Troia. Le Amazzoni, così, individuerebbero un passato pre-greco. Da queste fonti si può scorgere il tentativo da parte delle *poleis* di Efeso, Smirne, Cuma e Mirina di riconoscersi e rappresentarsi in un passato comune condiviso attraverso la figura dell'Amazzone, in una sorta di vincolo consanguineo e in un'organizzazione che si potrebbe definire “federale”⁴¹.

Si è visto che le tradizioni amazzoniche elaborate in età classica vengono recuperate *ad hoc* per ricostruire l'identità di città che erano inserite in un dialogo culturale con altre città microasiatiche e con la stessa Roma. A tal proposito, si potrebbe essere tentati di cogliere una sorta di connessione “allusiva” tra le Amazzoni e i Troiani dal punto di vista della rappresentazione identitaria da parte di queste città: il mito delle donne guerriere potrebbe essere stato rifunzionalizzato, oltre che per il carattere duttile e per la remota antichità a cui riportava, anche perché le Amazzoni rimanderebbero al mondo troiano (essendo, nell'*epos*, alleate dei Troiani), al quale la stessa Roma era legata. In questo senso – *mutatis temporibus* –, cambierebbe la rappresentazione che le Amazzoni eonime e fondatrici avevano un tempo (nella fase greca) e si porterebbe avanti un tentativo di ri-attualizzazione del passato mitico secondo una diversa percezione: se, infatti, in età arcaica e classica, l'Amazzone è un elemento “altro”, in età imperiale tale rappresentazione viene defunzionalizzata del suo valore originario per fare spazio ad un'altra, data dal richiamo all'antichità⁴². Quel che emerge è una tensione tra passato greco e presente romanizzato, che sembra essere dovuta a diversi fattori concomitanti: la cittadinanza romana estesa alle province, il culto dell'imperatore (momento esclusivo ed escludente delle comunità), la monumentalizzazione urbanistica, il ruolo delle élites provinciali, i rapporti diplomatici e gli incarichi onorifici attribuiti da Roma alle città. Il passato locale, nonché le tradizioni identitarie, erano funzionali all'affiliazione all'*Urbs* attraverso l'affermazione della *vetustas generis*, espressa attraverso i racconti di fondazione ed eponimia.

Le tradizioni cittadine, secondo gli attuali approcci in campo storiografico, sono considerate come forma di *Intentionale Geschichte*⁴³, storia “intenzionalmente creata”, con cui una comunità rappresenterebbe il proprio passato attraverso l'elaborazione di un racconto in qualche modo comune. Il ricercare, pertanto, nel passato comune

41 Moscati Castelnuovo, 1999, p. 164 parla di un rapporto di “sorellanza”

42 Ciò si spiegherebbe con l'idea che, in questo periodo, non si riscontrano tracce di conflitti o tensioni interne alle *poleis*, come in età antica, perché il mondo greco era stato pacificato dall'imperatore, che si offriva come garante della *concordia*.

43 Gehrke, 2010, pp. 15-33.

condiviso di una *polis*, una collocazione più remota, risalente ad un'età mitica (o miti-storica), costituisce il meccanismo per affermare l'ἀρχαιότης: quanto più, insomma, una città godeva di una fondazione o comunque di un'origine antica, tanto più era nobile il suo prestigio agli occhi di città prive di una storia autorevole e della stessa Roma. In considerazione delle fonti prese in esame, la frequenza delle attestazioni amazzoniche nelle città di cui si è cercato di mettere in evidenza la creazione identitaria conduce all'idea che fosse molto sentito, in età imperiale, il richiamo ad una figura mitica che potesse contribuire alle istanze di rappresentazione: di tale processo sono prova non soltanto le attestazioni letterarie ma anche le emissioni monetali, che testimoniano il carattere di ufficialità di queste tradizioni, in particolar modo le *Homonoiamünzen* per il loro rapporto con il potere centrale e le città.

Nell'Asia Minore romana in conclusione, risultano strettamente connesse ed operanti a livello identitario sia la fondazione mitica sia la ri-fondazione nuova (romana), per cui tradizione antica ed *auctoritas* romana si fondono in un unico momento, divenendo due facce della stessa "medaglia" in età imperiale. Le tradizioni mitiche locali, riportate alla luce in particolari periodi nella Ionia e nell'Eolide di epoca romana, venivano strumentalizzate dalle città, al fine di riaffermare e far "sentire" la loro identità etnica e culturale. I meccanismi messi in evidenza nel caso delle città microasiatiche esaminate mostrano, pertanto, come la costruzione della tradizione, partendo da un passato mitico comune, passi attraverso il filtro del presente storico e diventi strumento di autorappresentazione della *polis* in età romana: la storia locale, rifunzionalizzata e rimodellata secondo le nuove istanze identitarie e le contingenze storiche, si configura come un *continuum* che inizia in età arcaica fino a giungere al presente imperiale.

Bibliografia

- Arrigoni, G., L'identità collettiva delle Amazzoni eponime e fondatrici: l'esercito, in: *Polis, urbs, civitas: moneta e identità*. Atti del convegno di studio del Lexicon Iconographicum Numismaticae, Milano, 25 ottobre 2012 (a cura di Travaini, L., Arrigoni, G.), Edizioni Quasar, Roma 2013, pp. 117-125.
- Belloni, G.G., "Asylia" e santuari greci dell'Asia Minore al tempo di Tiberio, *I santuari e la guerra nel mondo classico* (a cura di Sordi, M.), Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università Cattolica di Milano, Milano 1984, pp. 164-183.
- Bérard, J., La migration éolienne, *Revue Archéologique* 1, 1959, pp. 1-28.
- Bernabé, A., *Poetae epici graeci testimonia et fragmenta*, Pars I, Stuttgartiae et Lipsiae 1996.
- Birley, A. R., *Hadrian: the Restless Emperor*, London 1997.
- Blok, J. H., A Tale of many Cities: Amazons in the Mythical Past of Greek Cities in Asia Minor, in: *Proof and Persuasion. Essay on Authority, Objectivity and Evidence* (eds. Marchland, S., E. Lunbeck, E.), Turnhout 1996, pp. 81-99.

- Boatwright, M. T., The City Gate of Plancia Magna in Perge, in: *Roman Art in Context: An Anthology* (ed. by D'Ambra, E.), Englewood Cliffs NJ, Prentice Hall 1993, pp. 189-207.
- Boatwright, M. T., *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*, Princeton University Press 2000.
- Borg, B., *Paideia. The World of the Second Sophistic*, Berlin-New York 2004.
- Bravi, A., Le immagini negli spazi pubblici di Perge in epoca adrianea, in: *Roman Sculpture in Asia Minor* (eds. D'Andria, F., Romeo, I.), JRA Supplementum 81, Portsmouth 2011, pp. 302-318.
- Brillante, C., Myth and History. History and the Historical Interpretation of Myth, in: *Approaches to Greek Myth* (ed. by Edmunds, L.), Baltimore 1990, pp. 91-138.
- Burrell, B., *Neokoroi: Greek Cities and Roman Emperors*, Leiden 2004.
- Campanile, M. D., Tiberio e la prima neocoria di Smirne, *Studi Classici e Orientali* 46, 1998, pp. 485-494.
- Carlier-Detienne, J., Voyage en Amazonie Grecque, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 27, 1979, pp. 381-405.
- Carroccio, B., Apolito, P., Rizzari, R., Spinelli, M., Le monete, segno delle relazioni di Kyme: primi risultati di un progetto a più voci, in: *Studi su Kyme eolica VI* (a cura di La Marca, A.), Collana del Dipartimento di Studi Umanistici, sezione Archeologia, Università della Calabria 2017, pp. 257-298.
- Chaniotis, A., *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften*, Epigraphische Beiträge zur griechischen Historiographie, Stuttgart 1988.
- Cordovana, O. D., Galli, M., *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica*, Catania 2007.
- Debord, P., *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leiden 1982.
- Deininger, J., *Die Provinziallandtage der Römischen Kaiserzeit. Von August bis zum Ende des dritten Jahrhunderts n. Chr.*, München 1965.
- Devambez, P., Les Amazones et l'Orient, *Revue Archéologique* 2, pp. 265-280.
- Di Benedetto, P., Eoli d'Asia e fondazioni amazzoniche, in: *Greci che pensano, creano, scrivono la loro storia. Seminari di storia e storiografia greca* (a cura di Polito, M.), Aracne editrice 2020, pp. 135-156.
- Di Benedetto, P., Amazzoni eponime e fondatrici: il caso di Cuma e Mirina in Eolide d'Asia, in: *Atti del IV Convegno Internazionale di Studi "Dialoghi sull'Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo"*, 15-17 novembre 2019 (a cura di Cipriani, M., Pontrandolfo, A., Scafuro, M.), Fondazione Paestum/Pandemos editore 2021, pp. 609-618.
- Dmitriev, S., *City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford University Press 2005.
- Elton, H., Reger, G., *Regionalism in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Ausonius Éditions 2007.

- Franco, C., Elio Aristide e Smirne, *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, XIX (3), Roma 2005.
- Franke, P. R., *Zu den Homonoia-Münzen Kleinasiens*, in: *Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 1* (hrsg. Olshausen, E.), Bonn 1987, pp. 81-102.
- Franke, P. R., Nollè, H.K., *Die Homonoia-Münzen Kleinasiens und der thrakischen Randgebiete*, Saarbrücken 1997.
- Friesen, S. J., *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of Flavian Imperial Family*, Leiden 1993.
- Galimberti, A., *Adriano e l'ideologia del principato*, Roma 2007.
- Galli, M., Processi della memoria nell'età della Seconda Sofistica, in: *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica* (a cura di Cordovana, O.D, Galli, M.), Catania 2007, pp. 7-14.
- Gehrke, H. J., Greek Representations of the Past, in: *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece* (eds. Foxall, L., Gehrke, H.J., Luraghi, N.), Stuttgart 2010, pp. 15-33.
- Genovese, C., Immagini monetali e dinamiche economiche: l'Amazzone nelle emissioni di homonoia in Asia Minore, *Mediterraneo Antico* 13, 2010, pp. 263-284.
- Genovese, C., Costruire ed esprimere l'identità civica attraverso il mito: l'iconografia delle Amazzoni in Asia Minore durante l'età romano-imperiale, in: *Gli allievi raccontano. Atti dell'incontro di studio per i trent'anni della scuola di specializzazione in Beni archeologici dell'Università del Salento*, Cavallino, 29-30 gennaio 2010 (a cura di D'Andria, R., Mannino, K.), Galatina 2012, pp. 301-318.
- Hall, J., *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge University Press 1997.
- Hallmannsecker, M., *Roman Ionia. Constructions of Cultural Identity in Western Asia Minor*, Greek Culture in the Roman World, Cambridge University Press 2022.
- Head, B. V., *Catalogue of the Greek Coins of Ionia*, London 1982.
- Herring, A., Depicting Amazons as Local Heroes in Hellenized Anatolia, *American Journal of Archaeology* 126, 2022, pp. 355-383.
- Heuchert, V., The Chronological Development of Roman Provincial Coin Iconography, in: *Coinage and Identity in the Roman Provinces* (eds. Howgego, C., Heuchert, V., Burnett, A.), Oxford University Press 2007, pp. 29-56.
- Howgego, C., Coinage and Identity in the Roman Provinces, *Coinage and Identity in the Roman Provinces* (eds. Howgego, C., Heuchert, V., Burnett, A.), Oxford University Press 2007, pp. 1-18.
- Imhoof-Blumer, F., Die Amazonen auf griechischen Münzen, in: *Nomisma II. Untersuchungen auf dem Gebiete der antike Münzkunde* (hrsg. Fritze, H. von, H. Gaebler, H.), Berlin 1908, pp. 1-18.
- Jones, C.P., The Panhellenion, *Chiron* 26, 1996, pp. 31-56.
- Klose, D.O.A., *Münzprägung von Smyrna in der römischen Kaiserzeit*, Berlin 1987.

- Klügmann, O., Ueber die Amazonen in den Sagen der kleinasiatischen Städte, *Philologus* 30, 1870, pp. 524-556.
- La Marca, A., *Monete da scavo, scavi con monete: il "laboratorio" della Missione Archeologica Italiana a Kyme Eolica*, in: *Proceedings of the XV International Numismatic Congress I, Taormina 2015* (a cura di Caccamo Caltabiano, M.), Roma-Messina 2017, pp. 192-195.
- Le Rider, G., Numismatique grecque, *Annuaire de l'école pratique des Hautes études*, IV sect., *Sciences hist. & philol.*, 1976, pp. 345-358.
- Mac Sweeney, N., *Foundation Myths and Politics in Ancient Ionia*, Cambridge 2013.
- Mac Sweeney, N., Separating Fact from Fiction in the Ionian Migration, *Hesperia* 86, 2017, pp. 379-421.
- Magie, D., *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton 1950.
- Mayor, A., *The Amazons: Lives and Legends of Warrior Women across the Ancient World*, Princeton 2014.
- Mele, A., Cuma eolica, le Amazzoni e l'origine dei coloni, in: *Eoli ed Eolide tra madrepatria e colonie* (a cura di Mele, A., Napolitano, M.L., Visconti, A.), Napoli 2005, pp. 411-416.
- Merkelbach, B. R., Der Strangstreit der Städte Asiens und die Rede des Aelius Aristides über die Eintracht, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 32, 1978, pp. 287-296.
- Meyer-Zwiffelhofer, E., Bürger sein in den griechischen Städten des römischen Kaiserreiches, in: *Sinn (in) der Antike. Orientierungssysteme, Leitbilder und Werkonzepte im Altertum* (hrsg. Hölkeskamp, K.J., Rüsen, J., Stein-Hölkeskamp, E.), Mainz am Rhein 2003, pp. 375-402.
- Moscati Castelnovo, L., Amazzoni eponime di città eoliche e ioniche d'Asia Minore, *Sileno* 25, 1999, pp. 137-164.
- Polito, M., "Testi" e "contesti" della migrazione: Neleo e gli Ioni d'Asia, *Lexis* 36, 2018, pp. 31-42.
- Price, S., *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.
- Price, S., Local Mythologies in the Greek East, in: *Coinage and Identity in the Roman Provinces* (eds. Howgego, C., Heuchert, V., Burnett, A.M.), Oxford University Press 2007, pp. 115-124.
- Ragone, G., Le Amazzoni in Eolide, in: *Eoli ed Eolide tra madrepatria e colonie* (a cura di Mele, A., Napolitano, M.L., Visconti, A.), Napoli 2005, pp. 315-358.
- Rigsby, K., *Asyilia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley 1996.
- Rizakis, A., Camia F., *Pathways to Power. Civic Elites in the Eastern Part of the Roman Empire*, Proceedings of the International Workshop held at Athens, Scuola Archeologica Italiana di Atene (19 dicembre 2005), Athènes, SAIA 2008.
- Rose, C. B., Separating Fact from Fiction in the Aeolian Migration, *Hesperia* 77, 2008, pp. 399-430.
- Russell, D.A., Wilson, N.G., *Menander Rhetor*, Oxford University Press 1981.

- Sacks, K. S., The Wreathed Coins of Aeolian Myrina, *American Numismatic Society Museum Notes* 30, 1985, pp. 1-43.
- Şahin, S., Studien zu den Inschriften von Perge, 3. Marcus Plancius Rutilius Varus und C. Iulius Plancius Varus Cornutus, Vater und Sohn der Plancia Magna, *Epigraphica Anatolica* 27, 1996, pp. 115-125.
- Salmeri, G., La vita politica in Asia Minore sotto l'impero romano nei discorsi di Dione di Prusa, *Studi Ellenistici* 12, 1999, pp. 211-267.
- Sartre, M., *L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien (IV^e s. av. J.-C./III^e s. ap. J.-C.)*, Paris 1995.
- Scheer, T. S., *Mytische Vorväter. Zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis kleinasiatischer Städte*, Münchener Arbeiten zur alten Geschichte, 7, München 1993.
- Slavazzi, F., Eroi locali e imperatori a Perge (Pamphylia): i monumenti, *Studi Classici e Orientali* 56, 2010, pp. 273-289.
- Spawforth, A. J., The Panhellenion Again, *Chiron* 29, 1999, pp. 339-352.
- Spawforth, A. J., Walker, S., The World of the Panhellenion. I. Athens and Eleusis, *Journal of Roman Studies* 75, 1985, pp. 78-104.
- Stephan, E., *Honoratioren, Griechen, Polisbürger. Kollektive Identitäten innerhalb der Übersicht der kaiserzeitlichen Kleinasien*, Göttingen 2002.
- Strubbe, J. H., Gründer kleinasiatischer Städte: Fiktion und Realität, *Ancient Society*, 15-17, 1984-1986, pp. 253-304.
- Swain, S., *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50-250*, Oxford 1996.
- Syme, R., Hadrian as philhellene: neglected aspects, *Bonner Historia-Augusta-Colloquium* 1982/1983 (1985), pp. 341-362.
- Talamo, C., Sull'Artemision di Efeso, *La Parola del Passato* 39, 1984, pp. 197-216 [Talamo, C., *Sull'Artemision di Efeso, Contributi sui Greci d'Asia* (a cura di Talamo, C., Volpe Cacciatore, P.), Pisa 2010, pp. 109-128].
- Toepffer, J., Graef, B., s.v. *Amazones*, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, I.2, 1894, coll. 1754-1789.
- Vanschoonwinkel, J., *Greek Migrations to Aegean Anatolia in the Early Dark Age*, in: *Greek Colonisation: an Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas* (ed. by Tsatskheladze G.R.), I, Leiden 2006, pp. 115-142.
- Weisser, B., Die Basis von Pozzuoli, *Antike Plastik* 30, 2008, pp. 104-160.
- Wroth, W., *Catalogue of the Greek Coins of Troas, Aeolis, and Lesbos*, London 1894.
- Zoumbaki, S., Tiberius und die Städte des griechischen Ostens. Ostpolitik und hellenisches Kulturleben eines künftigen Kaisers, in: *Neronia, 7. Rome, l'Italie e la Grèce. Hellenisme et philhellénisme au premier siècle après J.-C.*, Actes du VII^e Colloque International de la SIEN, Athènes 2004 (éd. par Perrin, Y.), Bruxelles 2007, pp. 158-169.

Costruire e ri-costruire la storia e l'identità d'Asia in età imperiale: le Amazzoni in Ionia e in Eolide

Parole-chiave: Adriano, Amazzoni, antico passato greco, *archaiologiai*, Asia Minore, Asia Minore romana, Eolide, identità, Ionia, miti di fondazione, monetazione d'Asia Minore, racconti di fondazione, Roma imperiale, storia locale, storiografia

Nell'antica Grecia, il mito delle Amazzoni, che, nell'immaginario collettivo greco, rappresentavano l'elemento "altro", è spesso associato a tradizioni di fondazione e di eponimia in rapporto a città, soprattutto nella Ionia e nell'Eolide d'Asia Minore. Queste tradizioni si possono rintracciare in racconti locali, che si sono conservati fino all'età imperiale romana, in un momento in cui, in particolare, si assiste ad una ripresa delle tradizioni greche arcaiche e classiche durante la seconda sofistica. L'epoca dell'imperatore Adriano, più di ogni altra, sarebbe stata importante per la rinascita ed il recupero di questi miti di fondazione, in quanto molte città ioniche ed eoliche (come Efeso, Smirne, Cuma e Mirina) creavano un nesso con il loro passato e con la loro origine per mezzo della figura dell'Amazzone, rappresentata anche sulla monetazione locale, con l'obiettivo di affermare la loro antichità e priorità: tali tradizioni sono attestate anche nelle fonti letterarie. Grazie alla remota antichità ed adattabilità, il mito di fondazione basato sulle Amazzoni attraversò diversi processi di rielaborazione e rifunzionalizzazione e fu riutilizzato come "paradigma" in Asia Minore, soprattutto in età imperiale, per sottolineare l'*archaiologia* delle antiche poleis. Queste elaborazioni, fondate su antiche tradizioni mitiche locali, sono state determinanti per riaffermare e rivendicare l'identità culturale ed etnica dei Greci sotto l'Impero romano in un preciso momento storico. Obiettivo del presente lavoro è indagare i processi di costruzione e ri-costruzione dell'identità cittadina attraverso l'analisi delle fonti relative ai racconti di fondazione e di eponimia attestati in Ionia e in Eolide in relazione al particolare contesto legato al *revival* delle tradizioni locali greche in età imperiale.

Konstrukcije in rekonstrukcije zgodovine Male Azije v obdobju rimskega cesarstva: Amazonke v Joniji in Eolidi

Ključne besede: Eolida, Amazonke, grška preteklost, *archaiologiai*, Mala Azija, novci iz Male Azije, ustanovitveni miti, Hadrijan, zgodovinopisje, identiteta, cesarski Rim, Jonija, Rimska Mala Azija

V antičnem grškem svetu je mit o Amazonkah, ki so v grškem kolektivnem imaginariju predstavljale »drugost«, pogosto izpričan v povezavi z izročilom o ustanovitvah mest in z eponimičnimi tradicijami. Še posebno to velja za maloazijski Jonijo in Eolido. Te tradicije je mogoče najti v lokalnih legendah, ki so se ohranjale vse do obdobja rimskega cesarstva. Tedaj je v času »druge sofistike« prišlo do obujanja grških arhaičnih in klasičnih tradicij. Obdobje cesarja Hadrijana je bilo najbrž za ponovni razcvet teh ustanovitvenih mitov najbrž še posebno pomembno. Kot pričajo lokalni novci, so številna jonska in eolska mesta (npr. Efez, Smirna, Kyme in Myrina) svojo preteklost in svoje izvore povezoval z likom amazonke, da bi tako poudarile svojo starodavnost in prioriteto. Te tradicije so izpričane tudi v literarnih virih. Ker je bil tako oddaljen in dovzeten za priredbe, je šel mit o amazonkah skozi številne procese predelave in refunkcionalizacije in je Mali Aziji še zlasti v obdobju rimskega cesarstva vedno znova v paradigmatičnem smislu opozarjal, kakšna je *archaiologia* starih polisov. Te predelave, ki so koreninile v lokalnem mitičnem izročilu, so bile ključno sredstvo, ki je Grkom pod rimskim imperijem omogočalo utrjevanje lastne kulturne in etnične identitete znotraj rimskega imperija. Članek procese, v katerih je prišlo do rekonstrukcije mestnih identitet, raziskuje na podlagi virov o ustanovitvah in eponimičnem izročilu v Joniji in Eolidi, in sicer okviru obujanja teh tradicij v obdobju rimskega cesarstva.

Constructing and re-constructing Asia Minor's history and identity during the imperial age: the Amazons in Ionia and Aeolis

Keywords: Aeolis, Amazons, ancient Greek past, *archaiologiai*, Asia Minor, Asia Minor coinage, foundation account, foundation myths, Hadrian, historiography, identity, imperial Rome, Ionia, local history, Roman Asia Minor

In the ancient Greek world, the myth of the Amazons, who, in the Greek collective imagination, were the "otherness", is often attested in connection with the foundation and eponymy traditions related to cities, especially in Ionia and Aeolis in Asia Minor. It is possible to find these traditions in local accounts, which were preserved until the Roman imperial age, when there was a revival of archaic and classical Greek traditions during the second Sophistic. The age of the Emperor Hadrian would have been particularly important for the revival of these foundation myths, as many Ionian and Aeolian cities (such as Ephesus, Smyrna, Kyme and Myrina) linked their past and their origin to the figure of the Amazon, as represented by the local coinage, in order to affirm their antiquity and priority: these

traditions are also documented in literary sources. Thanks to its remote antiquity and adaptability, the foundation myth based on the Amazons passed through several processes of re-elaboration and re-functionalisation and was reused as a “paradigm” in Asia Minor, especially during the Roman imperial age to underline the *archaiologia* of the ancient *poleis*. These elaborations, based on ancient local mythical traditions, were instrumental in reaffirming the cultural and ethnic identity of the Greeks under the Roman Empire in a specific time. The aim of this paper is to investigate the processes of re-construction of city identity through the analysis of the sources about the foundation and eponymy accounts attested in Ionia and Aeolis, in relation to the particular background linked to the revival of local traditions during the Roman imperial age.

O avtorju

Paolo Di Benedetto je leta 2020 na Univerzi v Basilicatu doktoriral iz antične grške zgodovine s tezo »Pripovedi o ustanovitvah eolskih mest v Mali Aziji«. Sodeluje tudi z Univerzo v Salernu, kjer je magistriral. Njegova strokovna področja so raznolika (antična grška zgodovina, grška epigrafija, klasična filologija), področja njegovega raziskovanja pa zlasti grške tradicije, povezane z ustanovitvami eolskih in jonskih mest v Mali Aziji, zgodovina Eolide v arhaičnem obdobju, fragmentarno ohranjeno zgodovinopisje, povezano z Malo Azijo, in migracije, povezane z eolskim in jonskim prostorom. Trenutno se ukvarja z rekonstrukcijo antične Eolske zveze in drugim vidkom Eolide v rimskem obdobju.

E-naslov: paolo.dibenedetto@unibas.it

About the author

Paolo Di Benedetto obtained his PhD in Ancient Greek History at the University of Basilicata in 2020, with a thesis entitled “Foundation accounts of Aeolian Cities in Asia Minor”, and collaborates with the University of Salerno, where he took his Master's Degree. He is an expert in several matters (Ancient Greek History, Greek Epigraphy, Classic Philology) and his research fields are the Greek traditions of foundation relating the Aeolian and Ionian cities of Asia Minor, the archaic history of Aeolis, fragmentary historiography related to Asia Minor, and Aeolian and Ionian migration. He is currently working on the reconstruction of the Ancient Aeolian League and on some aspects of Roman Aeolis.

E-mail: paolo.dibenedetto@unibas.it

David Movrin
University of Ljubljana

“He is Human, Too”: The Empire and Its Emperors in Athanasius’ *Vita Antonii*

In a somewhat enigmatic passage from his seminal *Life of Antony*, Athanasius of Alexandria¹ described a curious incident of his protagonist corresponding with the Emperor Constantine and his sons, Emperors Constantius and Constans. This single chapter in the hagiographic account is deceptively short, and the reader might not even realise how it represents a pivot in the relationship between the Church and the state, a turning point in the way the new religion saw the empire and its new, Christian, emperors:

Ἐφθασε δὲ καὶ μέχρι βασιλέων ἡ περὶ Ἀντωνίου φήμη. Ταῦτα γὰρ μαθόντες Κωνσταντίνος ὁ Αὐγουστος καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ Κωνσταντίος καὶ Κώνστας οἱ Αὐγουστοί, ἔγραφον αὐτῷ ὡς πατρὶ καὶ ἠῤυχοντο λαμβάνειν ἀντίγραφα παρ’ αὐτοῦ. Ἄλλ’ οὔτε τὰ γράμματα περὶ πολλοῦ τινος ἐποιεῖτο οὔτε ἐπὶ ταῖς ἐπιστολαῖς ἐγεγήθει. Ὁ αὐτὸς δὲ ἦν, οἷος καὶ πρὸ τοῦ γράφειν αὐτῷ τοὺς βασιλέας. Ὅτε οὖν ἐκομίζετο αὐτῷ τὰ γράμματα, ἐκάλει τοὺς μοναχοὺς καὶ ἔλεγεν· Τί θαυμάζετε, εἰ γράφει βασιλεὺς πρὸς ἡμᾶς, ἄνθρωπος γὰρ ἐστίν; Ἀλλὰ μᾶλλον θαυμάζετε, ὅτι ὁ θεὸς τὸν νόμον ἀνθρώποις ἔγραψε καὶ διὰ τοῦ ἰδίου Υἱοῦ λελάληκεν ἡμῖν. Ἐβούλετο μὲν οὖν μὴ δέχεσθαι τὰς ἐπιστολάς, λέγων οὐκ εἰδέναι πρὸς τὰ τοιαῦτα ἀντιγράφειν. Προτραπείς δὲ παρὰ πάντων τῶν μοναχῶν, ὅτι χριστιανοὶ εἰσιν οἱ βασιλεῖς, καὶ ἵνα μὴ ὡς ἀπορριφέντες σκανδαλισθῶσιν, ἐπέτρεπεν ἀναγινώσκεισθαι. Καὶ ἀντέγραφεν, ἀποδεχόμενος μὲν αὐτούς, ὅτι τὸν Χριστὸν προσκυνοῦσιν, συνεβούλευε δὲ τὰ εἰς σωτηρίαν· καὶ μὴ μεγάλα ἡγεῖσθαι τὰ παρόντα, ἀλλὰ μᾶλλον μνημονεύειν τῆς μελλούσης κρίσεως καὶ εἰδέναι, ὅτι ὁ Χριστὸς μόνος ἀληθὴς καὶ αἰώνιος ἐστὶ βασιλεὺς. Φιλανθρώπους τε αὐτοὺς εἶναι ἡξίου καὶ φροντίζειν τοῦ δικαίου καὶ τῶν πτωχῶν. Κάκεῖνοι δεχόμενοι ἔχαιρον. Οὕτω παρὰ πᾶσιν ἦν προσφιλέως, καὶ πάντες ἔχουν αὐτὸν ἡξίου πατέρα. (*Vita Antonii* 81)²

1 For a good overview of the controversy about authorship, including the issues of the Syriac life (Draguet 1980), theological implications (Tetz 1982) and of the “Mystic Initiate” (Barnes 1986), see the relevant appendix by William Harmless (Harmless 2004, 111–113).

2 The text of *Vita Antonii* is taken from the critical edition published by Sources Chrétiennes (Bartelink 2004).



Antony's fame reached even the emperors. When Emperor Constantine and his sons, the Emperors Constantius and Constans, learned about these things, they wrote to him as to a father and expressed their wish to receive letters from him in return. But Antony neither cared about the letters, nor rejoiced over receiving them. He remained just as he was before the emperors wrote to him. When he received the letters, he summoned the monks and said, "Why are you so amazed that the emperor writes to us? He is human, too. Instead, be more amazed that God has written the Law for human beings and has spoken to us through his own Son". So Antony did not want to accept the letters, saying that he did not know how to write letters to the emperors in return. Persuaded, however, by all the monks that the emperors were Christians and that he ought not to cause them offense by rejecting the letters, he allowed them to be read. So he replied, welcoming the emperors' letters because they worshipped Christ, advising them concerning salvation, and counseling them not to regard present things as important but to be mindful instead of the coming judgement and know that Christ is the only, true, and eternal Emperor. He insisted that they be lovers of humanity and to be concerned about justice and the poor. When the emperors received his letter, they rejoiced. So Antony was beloved of all, and everyone deemed him worthy to be their father.³

First, the historicity. The text refers to the three rulers as "Emperors," οἱ Αὔγουστοι, presenting the reader with a difficult conundrum. Emperor Constantine died in 337. Constantius was Caesar from 324 to 337 when he became Augustus; he was Augustus from 337 to 361. Constans was Caesar from 333 to 337 and Augustus from 337 to 350. The editor perceptively wrote, "Le texte n'est pas clair" (Bartelink 2004, 341). Indeed, one wonders whether it was Constantine that wrote to Antony, and then his sons as Augusti, after their father died; or whether this was a letter – or indeed several letters – sent by all three? Allowing for this possibility, Bartelink suggested a timeframe between the end of 333 and the first months of 337 as a possibility. However, he immediately added: "On peut aussi se demander si les informations sur cette correspondance sont historiques." While his view represents a departure from the earlier scholarship which understood the report as historical (Heussi 1936), recent scholars seem to share his guarded scepticism (Vivian and Athanassakis 2003, 229–231).

More important than the questions about when and whether it happened, however, is the fact that the emperors appear in the text at all – and that the only reference where they appear "is decidedly cool" (Barnard 1974b, 172). Scholars have noted that

3 English translation by Tim Vivian and Apostolos N. Athanassakis (Vivian and Athanassakis 2003, 229–230).

the Roman state as such is conspicuously absent from the fourth-century historiography. Arnaldo Momigliano was right in pointing out that Christians were not interested in the traditional forms of higher historiography. Instead, they invented new ones. While ecclesiastical history and the biography of the saints became popular,⁴ ordinary political history was not christianised. There was no Christian Thucydides and no Christian Tacitus, no reinterpretation of military or political history in Christian terms. The closest attempt was Lactantius with his hybrid *De mortibus persecutorum* (Momigliano 1963, 88–89).⁵

The new hagiographic genre developed by Athanasius had a very different focus. While it described the life of a perfect man, this was a new ideal type that was quickly becoming popular among ordinary believers; "in comparison, the ordinary biography of kings and politicians became insignificant" (Momigliano 1963, 93). This trend was so pervasive that even an author who attempted a biography of a politician, Eusebius with his *Vita Constantini*, was forced to present it as παράδειγμα θεοσεβοῦς βίου, "a model for pious life", going as far to portray his protagonist as a "a bishop ostentatiously among bishops" (Corke-Webster 2020, 274).

The details from *Vita Constantini* are really quite astonishing. First, there are two explicit assimilations, so striking that they have been occasionally regarded as interpolations (Seston 1947, 131). The one in the first book, describing the emperor who, "like a universal bishop," convokes councils, is made by the author of the text:

ἐξαίρετον δὲ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τὴν παρ' αὐτοῦ νέμων φροντίδα, διαφερομένων τινῶν πρὸς ἀλλήλους κατὰ διαφόρους χώρας, οἷά τις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεσταμένος συνόδους τῶν τοῦ θεοῦ λειτουργῶν συνεκρότει. (VC 1.44)

But to the Church of God he paid particular personal attention. When some were at variance with each other in various places, like a universal bishop appointed by God he convoked councils of the ministers of God.⁶

In the second, which is no less than "one of the most famous and puzzling statements in the *Vita Constantini*" (Cameron and Hall 1999, 320), the author describes Constantine dining with bishops, Eusebius included. During this dinner party, Constantine makes a remark drawing a parallel between his own position and that of his guests – they are the bishops of "those within the Church" while he is a sort of a bishop (in the

4 As described, for instance, by Aleš Maver (Maver 2008, 2010, and 2011).

5 Also noted by Leslie Barnard (Barnard 1974a, 127–128). For a survey of recent literature about Lactantius, see the studies by Zipp (Zipp 2021) and Lovenjak (Lovenjak 2021).

6 Translated by Averil Cameron and Stuart George Hall (Cameron and Hall 1999, 87).

optative, ἐπίσκοπος ἂν εἴην) over "those outside". Banquets are not typically used to proclaim policy nuances, and scholarly consensus seems to be that this casual aside, or even witticism (Barnes 1981, 270), is not to be taken too seriously – yet the memorable image of a confident Emperor making this remark seems to have been realistic enough to warrant decades, if not centuries of academic discussion:⁷

Ἐνθεν εἰκότως αὐτὸς ἐν ἐστιάσει ποτὲ δεξιούμενος ἐπισκόπους λόγον ἀφῆκεν, ὡς ἄρα καὶ αὐτὸς εἶη ἐπίσκοπος, ὥδέ πη αὐτοῖς εἰπὼν ῥήμασιν ἐφ' ἡμετέραις ἀκοαῖς: "ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἴην." ἀκόλουθα δὲ τῷ λόγῳ διανοούμενος τοὺς ἀρχομένους ἅπαντας ἐπεσκόπει, προὔτρεπέ τε ὅσπερ ἂν ἡ δύναμις τὸν εὐσεβῆ μεταδίδκειν βίον. (VC 4.24)

Hence it is not surprising that on one occasion, when entertaining bishops to dinner, he let slip the remark that he was perhaps himself a bishop too, using some such words as these in our hearing: "You are bishops of those within the Church, but I am perhaps a bishop appointed by God over those outside." In accordance with this saying, he exercised a bishop's supervision over all his subjects, and pressed them all, as far as lay in his power, to lead the godly life.⁸

Interestingly, it is not these two loci that command recent scholarly attention regarding Constantine's episcopal equivalency. Apart from relating the anecdote about Constantine comparing himself to the bishops in VC 4.24 and appropriating the idea with a broader phrase of his own (κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεσταμένος), making him a "universal bishop," in VC 1.44, Eusebius presented the evidence for the emperor acting like one. James Corke-Webster has shown that the model of Christian leadership, presented by Eusebius' *Ecclesiastical History*, was threefold. First, ideal bishops are intellectuals, rooted in scriptures and producing speeches, treatises, and letters. Furthermore, they are dedicated to the community, defending it against heresy and schism. On top of this, they act as part of empire-wide network, supporting and regulating each other (Corke-Webster 2020, 270). Having established these characteristics for the bishops, Eusebius proceeded to present the protagonist in *Vita Constantini* according to the same model. Constantine was given the education of an elite Roman, later evidenced by his extensive study and writing of letters. He was focused on the wider community, using his learning for the benefit of society, and working for the unity of

7 Not only about the implications of the phrase (Straub 1967), its grammar (Sarra 2013 and Cusmà Piccione 2016) or Constantine's "episcopate" (De Decker and Dupuis-Masay 1980), but about its Biblical roots and connection to Moses (Rapp 1998) and indeed the entire idea of caesaropapism (Dagron 2003).

8 Translated by Averil Cameron and Stuart George Hall (Cameron and Hall 1999, 161).

the Church. Finally, he never acted in isolation and was consciously striving for a certain collectivity in his decisions (Corke-Webster 2020, 271–274).⁹

After this excursus about the emperor-posing-as-bishop in the *Vita Constantini*,¹⁰ one can now return to the point of departure. Two decades later, and perhaps unsurprisingly, the Greek *Vita Antonii* tried to present a different model, and Averil Cameron has offered a meticulous analysis of how much it had in common with the biography that preceded it (Cameron 2000). Constantine comes to his knowledge gradually, as does Antony, and in both cases mere school cleverness is contrasted with the learning of the spirit (Cameron 2000, 75). Both protagonists fight with their demons. Constantine is surrounded by pagan gods in the temples and idols that he keeps removing and destroying, as well as by the demons which cause dissent and division in the Church. In the *Life of Antony*, this motif is famously further developed into a central feature of the text, “destined to become a classic motif in Greek ascetic works” (Cameron 2000, 76). As far as visions are regarded, *Life of Constantine* presents the seminal vision of the cross, accompanied with the words “In this conquer” – and followed by a dream with the apparition of Christ (Cameron 2000, 77). Antony’s visions, while different in nature, likewise end with a vision of Christ promising the exhausted ascetic: “Since you persevered and were not defeated, I will be your helper forever, and I will make you famous everywhere” (VA 10). Constantine is “a healer of disputes and of men’s error,” just like Antony is a healer of the sick (Cameron 2000, 77). Another quality that Eusebius ascribed to the emperor, even more remarkable, was that of a teacher, presented in VC 4.29 and 55 – preaching to his court about conversion and divine punishment (Cameron 2000, 78). Clearly, this characteristic received a significant upgrade in the *Life of Antony*, as is shown, in a nuanced way, through his relationships with his disciples (Rousseau 2000). There are even parallels in the physical appearance of the two men. Eusebius in VC 3.10.3 remarks that Constantine looked like a heavenly angel of God, shining with brightness; and Antony’s face, as described by Athanasius in VA 67, was bright and shining with cheerfulness. Moreover, just as Constantine, at his baptism, “was initiated by rebirth in the mysteries of Christ” (VC 4.62.4), so was Antony described as being “like a mystic initiate” after returning from his ascetic withdrawal in VA 14 (Cameron 2000, 81). The two men are even alike in death, with Constantine living on in his sons (VC 4.71) and with Antony (VA 91) leaving a spiritual legacy in his teachings and his example (Cameron 2000, 81).¹¹

9 One should nonetheless note the presence of segments in the text that are critical of the emperor, inserted later (Bleckmann 2008).

10 For a detailed idea about the propagandistic implications of the *Vita Constantini*, one only needs to look at its appendix in the manuscript tradition, *Oratio ad sanctorum coetum*, “an overt plea for monarchic rule” (Marinčič 2020, 228).

11 The link was further elaborated by Adele Monaci Castagno (Monaci Castagno 2006).

Seen from this perspective, as a document that establishes the *differentia specifica* between two deceptively similar authorities, the report about Antony corresponding with the emperors shines with an almost programmatic glow. There is a certain coldness in Antony's reply to the Augusti, and scholars have noticed that he seems to see beyond their deference, recognising the dangers that empire poses to the Church (Cartwright 2016, 247); some have even described his attitude as prophetic (Brennan 1985, 210). Antony's position seems to be that the Christian's allegiance lies elsewhere, despite everything that the politicians of this world do to win it for themselves. Some have seen the imperial letter as merely another trial, one in the form of a temptation, akin to the last of the temptations of Christ in the wilderness (Mt 4; Lk 4), the offer of earthly power in exchange for worship – which he rejects along the same lines as he repels the daemons; “ὁ Χριστὸς μόνος ἀληθῆς καὶ αἰώνιος ἐστὶ βασιλεὺς” (Cartwright 2016, 250). Indeed, *Vita Antonii* is decidedly sceptical regarding the very possibility of earthly society as such. Their own community presented its thinly veiled criticism: “To see it was truly to see a land like no other, a land of righteousness and devotion to God. No one suffered an injustice there, nor was there a complaint about the tax collector”,¹² presenting a reality “established on principles diametrically opposed to those of the Roman Empire” (Cartwright 2016, 259).

The consequences of *Vita Antonii* redefining and actively questioning the very power structures that *Vita Constantini* tried to consecrate were immediate. Soon after its composition, the Greek life was translated into Latin, twice,¹³ it was read widely, and the subversive portrayal of the emperors was not lost on its readers. Sulpicius Severus, the author of its arguably most influential aemula, *Vita Martini*, written at the end of the fourth century, discovered that “it was impossible for him not to refer” to its paradigmatical predecessor (Tornau 2001, 158). The three emperors from *Vita Antonii* are now paralleled by three different emperors, in a much sharper relief. As was pointed out by Marianne Sághy, Martin, still a soldier, first encounters Emperor Julian, who challenges Martin's God.¹⁴ Later, already a bishop, his opponent is Magnus Maximus, the usurper emperor, who challenges Martin's priestly authority.¹⁵ And finally, he is faced with Satan, the ruler of this world (Jn 14.30), who challenges Martin's faith (Sághy 2012, 47). This final show-down is particularly remarkable, since Satan makes the effort of appearing in an emperor's clothes:

12 VA 44.3–4, translated by Tim Vivian and Apostolos N. Athanassakis (Vivian and Athanassakis 2003, 153).

13 The background of both translations remains an under-researched issue (Anđelović and Geréby 2021, 5 ff.).

14 *Vita Martini* 4.

15 *Vita Martini* 20.

Quodam enim die praemissa prae se et circumiectus ipse luce purpurea, quo facilius claritate assumpti fulgoris illuderet, veste etiam regia indutus, diadema ex gemmis auroque redimitus, calceis auro illitis, sereno ore, laeta facie, ut nihil minus quam diabolus putaretur, oranti in cellula adstitit.

One day, he appeared before him, sending before him a purple light in which (the better to deceive him with the glory of his assumed radiance) he was himself clad, robed in kingly raiment, crowned with a diadem of gold and gems, his shoes smeared with gold, his countenance so calm, his face so joyful, that one would think him anyone but the Devil, as Martin was praying in his cell.¹⁶

There are parallels for this image, in both 2 Cor 11:14 and in *Vita Pachomii* 87, but the striking difference lies in the fact that Sulpicius Severus reuses this anti-imperial imagery under a Christian empire (Burton 2017, 247). Indeed, scholars have noted that the description is strangely reminiscent of the one already mentioned above and used by Eusebius in *Vita Constantini* (VC 3.10).¹⁷ At the crucial moment, during the inaugural session of the Council of Nicaea in 324, Constantine appears "like some heavenly angel of God, his bright mantle shedding lustre like beams of light, shining with the fiery radiance of a purple robe, and decorated with the brilliance of gold and precious stones".¹⁸ Whether conscious or coincidental, the parallel illustrates how Athanasius and Sulpicius Severus have taken a genre that started by consecrating the emperor in a radically different direction, by subverting the secular power and underlining the superiority of its spiritual alternative.

References

- Andelović, A., Geréby, G., Contrastive Linguistic and Cultural Backgrounds of the Two Latin Translators of the *Life of Antony*, *Clotho* 3/2, 2021, pp. 5–28.
- Barnard, L. W., Athanase et les empereurs Constantin et Constance, *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie* (edited by C. Kannengieser), Paris 1974 (a), pp. 127–143.
- Barnard, L. W., The Date of S. Athanasius' *Vita Antonii*, *Vigiliae Christianae* 28, 1974 (b), pp. 169–175.
- Barnes, T. D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge, MA, 1981.
- Barnes, T. D., Angel of Light or Mystic Initiate? The Problem of the *Life of Antony*, *Journal of Theological Studies* N. S. 37, 1986, pp. 353–368.

16 *Vita Martini* 24; translation by Philip Burton (Burton 2017, 124–125).

17 See the commentary *ad loc.* in the recent edition (Burton 2017, 247).

18 English translation by Averil Cameron and Stuart George Hall (Cameron and Hall 1999, 125).

- Bartelink, G. J. M., ed., *Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine*, Paris 2004.
- Bleckmann, B., Kritische Passagen zu Konstantin in der *Vita Constantini* des Eusebios, *A Roman miscellany: Essays in honour of Anthony R. Birley on his seventieth birthday* (edited by H. M. Schellenberg et al.), Gdańsk 2008, pp. 1–4.
- Brennan, B., Athanasios' *Vita Antonii*: A Sociological Interpretation, *Vigiliae Christianae* 39/3, 1985, pp. 209–227.
- Burton, P., *Sulpicius Severus' Vita Martini*, Oxford 2017.
- Cameron, A., Form and Meaning: The *Vita Constantini* and the *Vita Antonii*, *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity* (edited by T. Hägg and P. Rousseau), Berkeley 2000, pp. 72–88.
- Cameron, A., Hall, S. G., *Eusebius: Life of Constantine*, Oxford 1999.
- Cartwright, S., Athanasios' *Vita Antonii* as Political Theology: The Call of Heavenly Citizenship, *The Journal of Ecclesiastical History* 67/2, 2016, pp. 241–264.
- Corke-Webster, J., A Bishop's Biography: Eusebius of Caesarea and the *Life of Constantine*, in *The Oxford Handbook of Ancient Biography* (edited by K. De Temmerman), Oxford 2020, pp. 267–280.
- Cusmà Piccione, A., Ancora su Eus., *De vita Const.* 4.24 e l'ἐπισκοπὸς τῶν ἐκτός δι Costantino, *Iuris Antiqui Historia* 8, 2016, pp. 33–58.
- Dagron, G., *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge 2003.
- De Decker, D., Dupuis-Masay, G., L'ἐπισκοπὸς de l'empereur Constantin, *Byzantion* 50, 1980, pp. 118–157.
- Draguet, R., *La vie primitive de S. Antoine, conservée en syriaque*, Louvain 1980.
- Harmless, W., *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004.
- Heussi, K., *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936.
- Lovenjak, M., Laktancij in spis O smrtih preganjalcev, *Clotho* 3/1, 2021, pp. 123–139.
- Marinčič, M., Cicero and Vergil in the Catacombs: Pagan Messianism and Monarchic Propaganda in Constantine's Oration to the Assembly of Saints, *The Future of Rome: Roman, Greek, Jewish and Christian Visions* (edited by J. J. Price and K. Berthelot), Cambridge 2020, pp. 227–244.
- Maver, A., Preganjanja kristjanov in cesarji preganjalci pri latinskih krščanskih zgodovinarjih 4. in 5. stoletja, *Keria* 10/1, 2008, pp. 53–76.
- Maver, A., *Veteres igitur primique Romani*: Rimsko kraljestvo in republika v zgodnji latinski krščanski apologetiki, *Keria* 12/2–3, 2010, pp. 111–128.
- Maver, A., *Od apologije do zgodovine*, Maribor 2011.
- Momigliano, A., Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D., *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (edited by A. Momigliano), Oxford 1963, pp. 79–99.

- Monaci Castagno, A., Le trasformazioni del discorso agiografico da Eusebio a Atanasio, *Annali di Storia dell'Esegesi* 23/1, 2006, pp. 45–65.
- Rapp, C., Imperial Ideology in the Making: Eusebius of Caesarea on Constantine as 'Bishop', *The Journal of Theological Studies* 49/2, 1998, pp. 685–695.
- Rousseau, P., Antony as Teacher in the Greek Life, *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity* (edited by T. Hägg and P. Rousseau), Berkeley 2000, p. 89–109.
- Sághy, M., *Veste regia indutus*: Representations of the Emperor in the *Vita Martini*, *Ikön: Journal of Iconographic Studies* 5, 2012, pp. 47–55.
- Sarra, A., La concezione costantiniana di ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, *Iuris Antiqui Historia* 5, 2013, pp. 187–190.
- Seston, W., Constantine as a 'Bishop', *Journal of Roman Studies* 37/1–2, 1947, pp. 127–131.
- Straub, J. A., Constantine as ΚΟΙΝΟΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ: Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty, *Dumbarton Oaks Papers* 21, 1967, pp. 37–55.
- Tetz, M., Athanasius und die *Vita Antonii*: Literarische und theologische Relationen, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 73, 1982, pp. 1–30.
- Tornau, C., Intertextuality in Early Latin Hagiography: Sulpicius Severus and the *Vita Antonii*, *Studia patristica* 35, 2001, pp. 158–166.
- Vivian, T., Athanassakis, A. N., *Athanasius of Alexandria: The Life of Antony; The Coptic Life and The Greek Life* (translated by T. Vivian, edited by A. N. Athanassakis), Kalamazoo 2003.
- Zipp, G., *Gewalt in Laktanz' de mortibus persecutorum*, Berlin 2021.

"He is Human, Too": The Empire and Its Emperors in Athanasios' *Vita Antonii*

Keywords: Athanasios of Alexandria, Life of Antony, Eusebios, Constantine, Roman Empire

The paper analyses the passage from Athanasios' *Vita Antonii*, where Antony is corresponding with Constantine, Constantius and Constans, contrasting it with a very different portrayal of Constantine in Eusebios' *Vita Constantini*. While Eusebios, in a famous statement, presented the emperor as a sort of a bishop, the Greek *Vita Antonii* tried to present a very different model, one that seems to be sceptical of the imperial power and perhaps of earthly society as such. The point was not lost on those who later developed the genre, as can be seen in the writings of Sulpicius Severus, the author of *Vita Martini*, written at the end of the fourth century, where the three emperors from *Vita Antonii* are paralleled with three different emperors, in a much sharper relief, subverting secular power and underlining the superiority of its spiritual alternative.

»Tudi on je človek«: Imperij in njegovi cesarji v Atanazijevi *Vita Antonii*

Ključne besede: Atanazij Aleksandrijski, *Vita Antonii*, Evzebij, Konstantin, rimski imperij

Članek analizira odlomek iz Atanazijeve *Vita Antonii* 81, kjer si Anton dopisuje s Konstantinom in njegovima sinovoma, Konstancijem in Konstansom, ter besedilo primerja z zelo drugačnim prikazom Konstantina v Evzebijevi *Vita Constantini*. Medtem ko je Evzebij v znanem odlomku cesarja predstavil kot nekakšnega škofa, je grška *Vita Antonii* ponudila zelo drugačen model, za katerega se zdi, da je skeptičen do cesarske oblasti in morda do družbe na zemlji kot take. Tega niso spregledali pisci, ki so pozneje razvili isti žanr; to je razvidno iz spisov Sulpicija Severa, avtorja *Martinovega življenja*, napisanega ob koncu četrtega stoletja, kjer se namesto treh cesarjev iz *Vita Antonii* pojavijo trije drugačni cesarji, ki v veliko ostrejših potezah subvertirajo posvetno oblast in poudarjajo premoč njene duhovne alternative.

O avtorju

David Movrlin je docent na FF UL. Študiral je v Ljubljani, v Budimpešti (CEU) in v Oxfordu. Objavil je vrsto razprav, sodeloval pri redakciji *Latinsko-slovenskega slovarja* ter prevedel učbeniški komplet *Latinščina od besed do branja*. Prevajal je Evripida, Atanazija, Sulpicija Severa ter druge, uredil vrsto prevodov ter izdal monografiji *Fidus interpres / zvest prevajalec* (2010) in *Izviri meništva* (2011). Knjigo *Classics and Communism* (2013), ki jo je uredil s skupino raziskovalcev, je ARRS uvrstila v serijo *Odlični v znanosti*; sledili sta *Classics and Class* (2016) in *Classics and Communism in Theatre* (2019); še ena, *Proletarian Classics* (2022), je pred izidom.

E-naslov: david.movrlin@ff.uni-lj.si

About the author

David Movrlin is an Assistant Professor at the Department of Classics in Ljubljana. Having studied at universities in Ljubljana, Budapest (CEU), and at Oxford, he published several papers, co-edited the *Latin-Slovenian Dictionary*, and translated a textbook set (*Reading Latin*). He has translated works by Euripides, Athanasius, Sulpicius Severus, and others, edited a series of translations, and published two monographs, *Fidus Interpres* (2010) and *Sources of Monasticism* (2011). *Classics and Communism* (2013), which he co-edited with a team of researchers, was included by the Slovenian Research Agency in their Excellence in Scholarship series. This was followed by *Classics and Class* (2016) and *Classics and Communism in Theatre* (2019); another title, *Proletarian Classics* (2022), is forthcoming.

E-mail: david.movrlin@ff.uni-lj.si

Matej Petrič

Univerza v Ljubljani

Krščanski imperij in cerkvena zgodovina: primer Rufina iz Akvileje

Članek je posvečen nekaterim značilnostim žanra cerkvene zgodovine, ki se kažejo v Rufinovem dodatku k njegovemu prevodu Evzebijeve *Cerkvene zgodovine*, v katerem je obravnavano obdobje med leti 325 in 395. Glavni poudarek bo na vprašanju, kako in v kolikšni meri je Rufin sledil temam, ki jih je Evzebij na začetku svojega dela navedel kot ključne vsebinske točke svoje *Cerkvene zgodovine*.

4. stoletje je v političnem in verskem življenju rimskega cesarstva prineslo kopico novosti, ki so imele daljnosežen pomen za nadaljnji razvoj imperija. Z današnjega vidika najpomembnejši je nedvomno nastop Konstantina, ki je postal prvi krščanski cesar. Tako kot je pojav Avgusta in njegova dokončna odprava republike z zmago v bitki pri Akciju leta 31 pr. Kr. pomembno vplivala na različne zvrsti rimske literature, zlasti poezije in zgodovinopisja, je tudi nastop Konstantina vplival na razcvet krščanske literature. Z njim je krščanstvo pridobilo na samozavesti, s čimer se je med verniki pojavila potreba po literarni obravnavi dobrih treh stoletij, kolikor jih je tedaj štela njihova vera. To potrebo je s svojo *Kroniko*, predvsem pa s *Cerkveno zgodovino* zapolnil Evzebij iz Cezareje,¹ ki bi ga analogno s Ciceronovo trditvijo o Herodotu (*O zakonih* 1.5) lahko imenovali oče cerkvene zgodovine. Četudi Evzebij ni bil prvi, ki se je ukvarjal z zgodovino krščanstva – pri pisanju se je med drugim naslanjal na Hegesipa in Julijana Afričana –, je bilo njegovo delo zelo vplivno.

Evzebijeva *Cerkvena zgodovina* je v končni verziji nastala v letih 324–326.² V njej so opisani za zgodovino krščanstva pomembni dogodki od Kristusovega prihoda do približno leta 324. Delo je vsebinsko razdeljeno na 10 knjig, od katerih prvih sedem pokriva obdobje do Dioklecijanovega preganjanja, ki je obravnavano v 8. knjigi, zadnji dve pa sta posvečeni Konstantinovemu času, pri čemer je 10. knjiga nekakšen dodatek, ki je v večji meri zapolnjena z Evzebijevim govorom ob posvetitvi bazilike v Tiru. S

1 Za predstavitev njegovega življenja in dela glej zlasti Bardy, 1971, 9–135; Corke-Webster, 2019, 13–85; Morlet, 2012; Hollerich, 2021; Moreau, 1966.

2 Domnevo o več redakcijah je postavil Eduard Schwartz na podlagi analize rokopisov. V eni rokopisni skupini se namreč pojavljajo pasusi, ki Licinija prikazujejo v ugodni luči, torej so nastali še preden je med njim in Konstantinom izbruhnila vojna. Temeljna obravnava problema različnih izdaj ostaja Schwartz in Mommsen, 1909, xvlii–lxi. Za novejši prikaz glej Louth, 1990; Burgess, 1997; ter Cassin idr., 2012.



tem delom je Evzebiju zavestno uspelo ustvariti nov žanr, ki se je opazno razlikoval od klasičnih zgodovinskih del. Kot je namreč opozoril Schwartz, je že samo ime *Cerkvena zgodovina* varljivo. Beseda *ιστορία*, ki stoji v naslovu, namreč ne pomeni zgodovine v klasičnem smislu, temveč označuje zbirko dokumentov, ki se nanašajo na krščanstvo in njegovo zgodovino (Schwartz, 1907, 1395–1396). Med citirana besedila teh dokumentov je nato Evzebij postavil pasuse, ki delo povezujejo v zaključeno celoto. *Cerkvena zgodovina* torej ne predstavlja nadaljevanja tradicije Tukidida ali Tacita, ki sta ponujala modela klasične historiografije,³ ampak nov žanr.

Kot je zapisal Momigliano, v pozni antiki kristjani niso obdržali višjih oblik historiografije, ampak so ustvarili dva nova žanra, cerkveno zgodovino in biografije svetnikov (Momigliano, 1989, 156). Evzebijev delo ni bilo *novum* samo zaradi obširnega navajanja virov. Sam je namreč kristjane dojemal kot posebno nacijo (Momigliano, 1989, 157) in tako je v *Cerkveni zgodovini* na nek način predstavljena zgodovina države v državi. Namesto političnega dogajanja in vojaških spopadov, ki so predstavljali jedro zanimanja klasične historiografije, stopajo verski elementi popolnoma v ospredje. Politika in vojna se pojavljata le pri opisih trpljenja Judov in preganjanja kristjanov. Na mesto barbarov, ki v klasičnih zgodovinskih delih napadajo cesarstvo, stopajo cesarji-preganjanci, ki napadajo kristjane. Vojaške uzurpatorje, ki povzročajo družbene pretrese in nemire, so zamenjali heretiki, ki napadajo krščansko vero in sejejo razdor med njenimi pripadniki, poleg tega pa slabijo krščanstvo. V *Cerkveni zgodovini* je Evzebij do neke mere kombiniral oba nova krščanska žanra, saj to delo kaže tudi močno zanimanje za biografijo vidnih kristjanov – taki prikazi so včasih precej dolgi,⁴ večinoma pa so kratki in jih zaznamuje osredotočenje na anekdotično. Življenje posameznih oseb ni predstavljeno v celoti, pač pa se Evzebij posveča elementom njihovih biografij, ki so pomembni za krščanstvo, kar pomeni, da je iz njihovih biografij odstranil tako rekoč vse posvetne elemente. Posledično za kakšnega Klementa Aleksandrinskega pri Evzebiju nikoli ne izvemo, ali je rad jedel zelene fige kakor npr. Zenon (Momigliano, 1989, 158).

Na biografskem področju kaže Evzebij nekaj značilnosti, ki so bile v 3. stoletju prisotne v tem tedaj priljubljenem žanru. V *Cerkveni zgodovini* pokaže velik interes za kontroverze, zlasti za herezije, ki so predstavljale izkrivljanje izvirnega čistega krščanskega nauka. Vzporednico temu ponuja Diogen Laertski, ki v *Življenju in mislih velikih filozofov* prav tako pokaže zanimanje za filozofske kontroverze in vprašanje ortodoksije v smislu ohranjanja izvirnega nauka določene filozofske šole. Prav tako je Diogen obravnaval nasledstvo v posameznih šolah, Evzebij pa se je obširno posvečal vprašanju škofovskega nasledstva v pomembnejših mestih cesarstva, pri čemer je njegova predstavitev apostolskega nasledstva temeljila na konceptu, ki ga je v 2. stoletju razvil Hegesip in za njim Irenej (Prinzivalli, 2012, 89). Pri obravnavi kristjanov,

3 Tako npr. vsebuje Evzebij en sam fiktiven govor v *Cerkveni zgodovini* 7.32.9 (Hollerich, 2021, 32, op. 156).

4 Najdaljši primer je raztresena biografija Origena, ki zavzema večino 6. knjige.

ki jih predstavlja, je ustvaril serijo idealiziranih biografij zglednih kristjanov, ki so predstavljeni prav zato, da bi bralci posnemali njihovo življenje, ki se je odlikovalo po predanosti krščanski veri (Corker-Webster, 2019, 74–75). Za koncept Evzebijeve krščanske biografije je ključen pasus v 1. knjigi *Cerkvene zgodovine* (1.4.7),⁵ v katerem zapiše, da se ó Χριστιανός ἀνὴρ, torej krščanski mož, zaradi poznavanja Kristusa in njegovega nauka odlikuje po samonadzoru, pravičnosti, potrpežljivosti, možati vrlini ter priznavanju, da je nad vsem le en Bog. V svojih idealiziranih kratkih biografijah je torej Evzebij kristjane prikazal kot odlične posameznike, ki so izkazovali vse glavne rimske vrline, med katere so sodile *iustitia*, *virtus*, *clementia* ter *pietas* (Corker-Webster, 2019, 76–79). V tej točki je bil Evzebij naravnost subverziven, saj ključne vloge pri gojenju in promociji teh tradicionalnih vrlin ni več igrala poganska kultura, temveč krščanska vera.

Tradicionalnim rimskim vrednotam in pojmovanju zgodovine je Evzebij v *Cerkveni zgodovini* prav tako postavil izziv s tezo (1.12.17–23), da je krščanstvo prek Mojzesa in Judov omehčalo prej trdosrčne ljudi ter s tem omogočilo razvoj človeške civilizacije, kar je privedlo do miru in prijateljstva na svetu. Šele ta mir je omogočil, da je Kristus prišel med ljudi. Po Evzebiju Avgust z ustanovitvijo cesarstva ni zagotovil miru, ki je omogočil širjenje krščanstva. Prav nasprotno je bilo krščanstvo oziroma bolje rečeno krščanski Bog zaslužen za pojav civilizacije, kar je pripeljalo do miru, ki je nato omogočil nastanek rimskega cesarstva.

Novo krščansko ljudstvo, ki se je pojavilo s Kristusovim prihodom in nadomestilo Jude kot izvoljeno ljudstvo, Evzebij predstavi kot pomembno in vedno rastočo. Obenem v njegovi viziji krščanstva ni prostora za spremembe in kakršen koli razvoj. Kristus je namreč ljudem posredoval popolno resnico, zato prostora za inovacije ni (Hollerich, 2021, 39). Herezije, ki so se pojavile po apostolskem času, so posledica napačnega mišljenja in zmotne interpretacije ter so na dolgi rok obsojene na propad. Če je v *Cerkveni zgodovini* predstavljeno novo božje ljudstvo, igra Bog v njej seveda izjemno pomembno vlogo. Koncept usode, ki je prisoten v klasičnem zgodovinopisju, je nadomeščen z božjo previdnostjo. Bog je predstavljen kot glavno gibalno zgodovinskega razvoja in tako je vsa zgodovina posledica božjega načrta, ki vodi in usmerja življenje ljudi. Kljub temu, da je Bog dober in pravičen, se kristjanom kot njegovemu ljudstvu godijo tudi krivice. Ko ga zade-nejo nesreče, je to zato, ker Bog dovoli hudiču, da kaznuje njegovo skupnost za morebitne storjene napake, ali pa jo postavi na preizkušnjo. Tudi preganjanja, ki so jim kristjani vedno znova podvrženi, so del božjega načrta in služijo za krepitev krščanske skupnosti (Prinzivalli, 2012, 100).

5 Za diskusijo tega pasusa glej Corker-Webster, 2019, 76–77.

Konec leta 401 so v severno Italijo vdrlí Goti in začeli oblegati Akvilejo.⁶ Gotsko obleganje mesta in pustošenje okolice sta demoralizirala prebivalstvo, zaradi česar je lokalni škof Kromacij prosil Rufina, ki se je tedaj zadrževal v Akvileji, naj prevede Evzebijev *Cerkveno zgodovino* in s tem nudi tolažbo tamkajšnji krščanski skupnosti.⁷ Z branjem o preteklih tegobah, ki so jim bili kristjani izpostavljeni, in zmagah, ki so jih dosegli, naj bi bralci pozabili na trenutno zlo.⁸ Prvo ohranjeno delo v žanru cerkvene zgodovine, ki je nastalo po Evzebijevem, je tako Rufinova *Cerkvena zgodovina*. Tiranij Rufin je bil pomemben latinski krščanski avtor poznega 4. in zgodnjega 5. stoletja, čigar glavna zasluga je bilo prevajanje številnih grških krščanskih del v latinščino.⁹ Rodil se je okrog leta 345¹⁰ v Konkordiji, manjšim mestu kakšnih 40 km zahodno od Akvileje.¹¹ Velik del življenja je bival na Vzhodu, v Egiptu in Palestini, od koder se je leta 397 vrnil v Italijo ter leta 411 umrl na Siciliji.¹² Skupaj je ustvaril kakšnih 29 del,¹³ od katerih dve (prevod Origenovega komentarja k *Devteronomiju* in moralnih pisem za Probo) nista več ohranjeni. Izmed ohranjenih del je izvirnih le 5,¹⁴ med prevodi pa z 10 deli prevladuje Origen.

Ni znano, koliko časa je Rufin potreboval za svojo verzijo *Cerkvene zgodovine*, morebiti okrog dve leti (Hammond, 1977, 373). V prologu, ki spremlja prevod, je Rufin preciziral svojo prevajalsko metodo. Iz grščine je prevedel 10 knjig Evzebijeve *Cerkvene zgodovine*, ki jim je dodal dve lastni knjigi, v katerih je obravnaval dogodke med leti 325 in 395. Delo skupno kljub temu obsega le 11 knjig, saj je zaradi ubornosti primerne snovi v Evzebijevi 10. knjigi Rufin večino stvari iz te knjige črtal, preostanek pa pridružil 9. knjigi. Evzebijevo besedilo tako zavzema knjige 1–9, knjigi 10–11 sta Rufinovi. To delo sodi v zrelo obdobje Rufinovega literarnega ustvarjanja. Bilo je

6 Goti so v Italijo vdrlí novembra 401. Temu je sledilo neuspešno obleganje Akvileje, kasneje pa so se Goti pomikali proti Mediolanu in bili nato hudo poraženi pri Polentiji ter Veroni. Za te dogodke glej Bratož, 2014, 319–321. Glavni vir za gotski pohod sta dve Klavdijanovi pesnitvi, *De bello Gotico* in *Panegyricus de sexto consulatu Honorii Augusti*, ki ju analizira Cameron, 1970, 180–188. V zvezi z obleganjem Akvileje se je pojavilo več interpretacij, med drugim je Seeck, 1913, 329, menil, da je Alarik Akvilejo po krajšem obleganju zavzel, česar viri ne podpirajo. Dobro analizo več virov ponuja Duval, 1976, 275–280.

7 To je znano iz Rufinovega daljšega prologa k prevodu.

8 Rufin zanimivo pravi, da bo *branje* povzročilo pozabo trenutnih tegob pri *poslušalcih*, kar se nanaša na prakso glasnega branja. Tiho branje je bilo v tem času nenavadno. Kot pravi Avgustin v *Izpovedih* 6.3.3, je bil škof Ambrozij neke vrste atrakcija, ker ni bral naglas.

9 O njegovem življenju glej zlasti Murphy, 1945; Fedalto, 1992; Hammond, 1977.

10 Podlaga te datacije je ugotovitev, da sta s Hieronimom istočasno študirala v Rimu in bila približno istih let. Za Hieronima se najpogosteje navaja letnica 347, četudi nekateri, npr. Kelly, 1975, 337–339, njegovo rojstvo postavljajo znatno prej, v leto 331, ki ga omenja Prosper Akvitanski v svoji *Kroniki* (MGH izdaja, str. 451). Na podlagi letnice 347 je nato Rufinovo rojstvo datirano v leto 345, saj se zdi, da je bil kakšno leto starejši od Hieronima.

11 Strnjene podatke o Konkordiji prinaša Ristow, 2014, 389–401.

12 O njegovi smrti poroča Hieronim v prologu k svojem *Komentarju k Ezekielu*.

13 Seznam prinaša Hammond, 1977, 428–429.

14 To so *De adulteratione librorum Origenis*, *Apologia ad Anastasium*, *Apologia adversus Hieronymum*, *De symbolo* in *De benedictionibus patriarcharum*.

njegovo 16. ohranjeno delo in 12. prevod, ki ga je ustvaril.¹⁵ Pri prevajanju je Evzebijev besedilo na več mestih spreminjal, med drugim zato, da bi ga vsebinsko uskladił s svojim dodatkom.¹⁶ Glede slednjega je v 20. stoletju nastala teza, da ni njegovo lastno delo, pač pa prevod sicer neohranjene grške *Cerkvene zgodovine* Gelazija iz Cezareje.¹⁷ Za potrebe tega prispevka vprašanje o točnem avtorstvu ni bistveno, zato ga puščamo ob strani. Rufinovo besedilo je v celoti ohranjeno, Gelazijevo, če ga je res uporabljal, pa lahko samo delno rekonstruiramo.

Pri pisanju dodatka je sledil načelom, ki jih je Evzebij postavil v svojem delu. Slednji je na začetku 1. knjige (Evzebij, *Cerkvena zgodovina* 1.1.1–2) naštel ključne teme, ki jih je kasneje obravnaval. To so: 1. apostolsko nasledstvo v pomembnejših mestih (opis menjavanja škofov v Rimu, Aleksandriji, Jeruzalemu in Antiohiji predstavlja ključen strukturni okvir, okrog katerega je Evzebij zgradil svojo zgodovino); 2. pomembni kristjani in krščanski avtorji; 3. heretiki; 4. usoda Judov po Kristusovi smrti; 5. pogansko preganjanje; 6. krščanski boji za lastno vero in mučeništva. Rufin je ohranil vse našteje teme tudi v dodatku. V geografskem oziru se je prav tako navezal na Evzebija, saj se je z izjemo Italije posvetil skoraj izključno dogodkom v vzhodnem, grškem delu cesarstva, poleg tega pa je ohranil urbani fokus, ki ga izkazuje Evzebij (Hollerich, 2021, 34, op. 168).

Obe knjigi dodatka vsebujeta 74 poglavij, od tega 10. knjiga 40, 11. pa 34 poglavij. Delitev besedila na več poglavij je v svojem delu predvidel že Evzebij, pri čemer je na začetku vsake knjige stalo kazalo vsebine, številke poglavij pa so se potem pojavljale tudi v samem besedilu, kar je bralcem omogočilo lažjo orientacijo po vsebini. To prakso je Rufin obdržal v prevodu in dodatku.¹⁸ V vsebinskem smislu je Rufinov dodatek precej pester. 10. knjiga, ki obravnava dogodke od nicejskega koncila (325) do Julijanove smrti (363), je v veliki meri zapolnjena z epizodami iz Atanazijevega življenja, saj je boj proti arijanski hereziiji njena najpomembnejša tema. 11. knjiga, ki obravnava dogodke do Teodozijeve smrti (363–395), je nekoliko drugačna. Zanimanje za Atanazija usahne po njegovi smrti (*Cerkvena zgodovina* 11.3), poleg nadaljnega boja proti arianstvu knjigo zaznamuje zelo dolg opis uničenja egiptovskega poganstva (*Cerkvena zgodovina* 22–30). Knjiga se zaključuje s Teodozijevo vojno proti uzurpatorju Evgeniju, ki je predstavljena kot neke vrste sveta vojna med kristjani in pogani (*Cerkvena zgodovina* 11.31–33).

Če je Evzebijev delo bolj kot ne zbirka citiranih dokumentov s spremljajočim komentarjem, Rufin razen nicejskih kanonov (*Cerkvena zgodovina* 10.6) dokumentov

15 Po kronologiji, ki jo predlaga Hammond, 1977, 425–429.

16 O tem glej Oulton, 1929; Humphries, 2008.

17 Tezo je postavil Glas, 1914. Skozi leta je doživela več variacij, Francozi in Angleži jo še vedno pretežno zavračajo. Vsekakor to vprašanje kljub več bolj ali manj prepričljivim poskusom še ni zadovoljivo in dokončno razrešeno. Za najnovejši prikaz stanja raziskav glej Wallraff idr., ur., 2018.

18 O vprašanju poglavij pri Evzebiju glej Schwartz in Mommsen, 1909, cxlvii–cliii, in Bardy, 1971, 110–113.

ne navaja. Njegov dodatek je poleg tega – vsaj kolikor lahko razberemo iz njegovih besed – temeljil večinoma na ustnih virih. Na ustni značaj virov kažejo glagoli in fraze, kot so »ex eorum narratione«, »tradunt«, »feruntur«, »dicitur«, »fertur«, »ut aiunt« in podobno, ki v delu večkrat nastopajo.¹⁹ Nekajkrat tudi omeni, da je bil sam očividec opisanih dogodkov,²⁰ pri čemer se vsi ti primeri pojavljajo v 11. knjigi. Ta je pokrivala dogodke iz let, ki jih je Rufin deloma prebil na Vzhodu. V teh primerih Rufin omenja, da je sam videl egiptovske menihe in doživel njihovo preganjanje (*Cerkvena zgodovina* 11.4 in 8), prav tako podaja opis Didima Slepega, čigar učenec je bil (*Cerkvena zgodovina* 11.7). Nekajkrat v 10. knjigi omeni, da je za dogodke, ki so se zgodili še pred njegovim prihodom na Vzhod, izvedel od ljudi, ki so jih osebno doživeli.²¹ Kar se tiče Rufinovega koncepta zgodovine, se skozi ves dodatek analogno z Evzebijevjo prakso Bog pojavlja kot glavni zgodovinski akter, saj usmerja vse dogajanje, ves čas nagrajuje verne kristjani ter kaznuje heretike in poganе. Poleg tega sta obe knjigi dodatka polni opisov najrazličnejših čudežev, s čimer Rufin prikazuje premoč krščanstva nad poganstvom in ortodoksije nad herezijo.

V kolikšni meri je Rufin pri pisanju vsebinsko sledil Evzebijevemu programu? Apostolsko nasledstvo oziroma menjave škofov v posameznih mestih večkrat omeni,²² pri čemer našteva menjave v Aleksandriji,²³ Jeruzalemu,²⁴ Konstantinoplu,²⁵ Rimu,²⁶ Nikomediji,²⁷ Antiohiji,²⁸ Milanu²⁹ in Tiru.³⁰ Največkrat gre za kratke notice v smislu »v mestu x je umrlega škofa y nasledil z«. Opis nasledstva v Milanu (*Cerkvena zgodovina* 11.11) ponuja priložnost za laskav opis guvernerja Ambrozija, ki se je kot laik otepal želja ljudstva, naj zasede škofovski položaj, ter se je uklonil šele po posredovanju cesarja. Za razliko od mnogih menjav škofov, ki so bile v 4. stoletju lahko tudi precej krvave, kadar so jih spremljali poulični spopadi med tolpmi pripadnikov različnih pretendentov, je Ambrozijeva zadržanost do škofovske službe nekaj posebnega, zaradi česar jo Rufin tudi omenja kot enega redkih primerov škofovskih menjav na latinskem zahodu.³¹

Iz navedenih mest izhaja, da je Rufin koncept apostolskega nasledstva uporabljal le sporadično. Za Nikomedijo, Milano in Tir je omenjena zgolj ena menjava škofa,

19 Ustne vire Rufin omenja v *Cerkveni zgodovini* 10.5, 10, 11, 12, 15, 37; 11.4, 7, 8, 9, 23, 26, 31.

20 Prav tam 11.4, 7, 8.

21 Prav tam 10.5, 10, 11, 15, 37.

22 Prav tam 10.1, 13, 15, 23, 24, 28; 11.3, 10, 11, 21.

23 Prav tam 10.1, 13, 15, 24; 11.3, 21.

24 Prav tam 10.13, 24; 11.21.

25 Prav tam 10.13; 11.9, 21.

26 Prav tam 10.23, 28; 11.10, 21.

27 Prav tam 10.5, 13.

28 Prav tam 10.25, 28, 31; 11.21.

29 Prav tam 11.11.

30 Prav tam 11.21.

31 Za ozadje njegove posvetitve glej McLynn, 1994, 1–52.

tudi za druga mesta ne prinaša popolnih podatkov.³² Poleg tega nikjer ne poskuša datirati teh menjav, Evzebiju pa so, prav nasprotno, ravno menjave posameznih škofov v ključnih mestih cesarstva služile za kronološko ogrodje, na katerem je zgradil svojo *Cerkveno zgodovino*. Nasploh Rufinov dodatek tako kot v pretežni meri tudi Evzebijev izvirnik kaže skoraj popolno odsotnost kakršnih koli referenčnih kronoloških točk, na katere bi se lahko oprl. Posledično je lahko Rufin laže zagrešil številne kronološke netočnosti, ki so kasneje v 5. stoletju Sokrata Sholastika prisilile v predelavo svoje lastne *Cerkvene zgodovine*, saj se je sprva preveč zanašal na Rufinov opis dogajanja (Sokrat, *Cerkvena zgodovina* 2 prolog).

Rufin je Evzebiju sledil tudi pri predstavitvi vidnih kristjanov in krščanskih avtorjev. Kar se tiče zanimanja za krščanske avtorje, Rufin sicer nekoliko odstopa od Evzebijeve prakse, saj izjemno redko omenja dela ljudi, ki jih predstavlja. V povezavi z Atanazijem, ki v dodatku med vsemi predstavljenimi kristjani zagotovo zavzema največ prostora, saj se pojavlja v večini 10. in delu 11. knjige, Rufin na nekem mestu omeni, da so mu njegovi spisi služili za informacije o tem, kateri škofje so zasedali položaje v Aleksandriji, Jeruzalemu in Konstantinoplu (*Cerkvena zgodovina* 10.13). O drugih Atanazijevih spisih ali o tem, kaj je sploh napisal, ne pove ničesar, razen enkrat (*Cerkvena zgodovina* 10.8), ko omeni, da je napisal življenjepis Antona Puščavnika. Pri obravnavi Hilarija iz Poitiersa (*Cerkvena zgodovina* 10.32) omenja, da je napisal nekaj dobrih knjig o veri, v daljši biografiji Gregorja Nazianškega in Bazilija iz Kapadokije (*Cerkvena zgodovina* 11.9) pa omeni njune pridige ter Bazilijevo samostansko *Pravilo* – vsa ta dela je, mimogrede, Rufin tudi prevedel v latinščino.

Na biografskem področju izstopa peterica vidnih kristjanov. Omenili smo že Ambrozija iz Milana. Rufin ga omenja v več pasusih (*Cerkvena zgodovina* 11.11, 15–16, 18³³), pri čemer je kot njegova najpomembnejša zasluga navedeno, da se je v Milanu upiral poskusom cesarjeve matere Justine, ki je podpirala arijance (*Cerkvena zgodovina* 11.15–16). Na Ambrozijevi strani je bil Bog, zato so se na koncu Justinina prizadevanja izjalovila. Če je prej grozila katoliškemu škofu z izgonom, je morala kasneje s sinom sama zbežati iz Milana, ko je njeno podpiranje arijanstva uzurpator Magnus Maksimus leta 387 izkoristil kot izgovor za vpad v Italijo.³⁴ Justino je torej z begom v Tesaloniko k Teodoziju zadela upravičena božja kazen. Vidno mesto v dodatku zaseda

32 Za Nikomedijo je pravzaprav zgolj dvakrat navedeno, da je bil njen škof Evzebij, sama menjava pa ni opisana.

33 V slednjem pasusu, torej v *Cerkveni zgodovini* 11.18, v katerem je omenjen znani incident v Tesaloniki in njegove posledice, lahko Ambrozijevo prisotnost zgolj slutimo. Iz drugih virov je znano, da je v odgovor na pokol večjega števila solunskih kristjanov, ki ga je izvršila vojska na cesarjev ukaz, Ambrozij Konstantina prisilil v javno spokoritev v milanski baziliki. Rufin Ambrozijevo ime v svojem kratkem opisu teh dogodku zamolči.

34 V *Collectio Avellana* 39 je ohranjeno Maksimovo pismo, kjer uzurpator izrecno omenja Justinine intrige proti Ambroziju (»audio ... obsideri in basilicis sacerdotes«). O Ambrozijevem boju proti dvoru glej McLynn, 1994, 170–219.

tudi paralelni biografski prikaz Bazilija iz Kapadokije in Gregorja Nazianškega (*Cerkvena zgodovina* 11.9), ki pa vsebuje kopico netočnosti. Najverjetneje je Rufin njuni življenji namenoma prilagodil, da bi oba prikazal v lepši luči (Amidon, 2016, 445, op. 16). Izstopa tudi krajša biografija Didima Slepega (*Cerkvena zgodovina* 11.7), ki je bil Rufinov učitelj v obdobju, ko je bival v Aleksandriji. Za Rufina je Didim v času arijanskega preganjanja v Aleksandriji svetil kot svetilka z božansko lučjo ter je bil dar, ki ga je Bog poklonil Cerkvi. Rufin se osredotoča na prikaz, kako je Didim kljub slepoti postal velik učenjak. Ker je oslepel že v otroštvu, se ni nikoli naučil brati. Namesto tega je poslušal druge ljudi, ki so brali naglas, ter nato snov ponavljal v svoji glavi, dokler si je ni zapomnil. S to metodo je na področju dialektike, geometrije, aritmetike in astronomije postal tako izveden, da se z njim ni mogel kosati noben poganski filozof, pri čemer je bila za njegov uspeh ključna božja pomoč. Didim je namreč že v mladosti redno molil – a ne za vid, temveč za razsvetljenje srca. S to zgodbo Rufin Didima postavi kot zgled ponižnega kristjana, v čigar primeru so se uresničile svetopisemske besede »kar je nemogoče pri ljudeh, je mogoče pri Bogu« (Lk 18,27).

Največ prostora, kar se tiče biografskega zanimanja, v dodatku zaseda predstavitev Atanazija,³⁵ junaka dodatka in zlasti njegove 10. knjige (Rohrbacher, 2002, 104). Rufin opiše več epizod iz njegovega življenja, pri čemer začenja z njegovim otroštvom. Ob neki priložnosti se je Atanazij skupaj z drugimi dečki igral, da je škof, s čimer ga je Rufin povsem zavestno predstavil kot nekoga, ki ga je Bog že od otroštva predestiniral za položaj kasnejšega aleksandrinskega škofa (*Cerkvena zgodovina* 10.15). V času, ko je Atanazij opravljal to službo, se je najbolj odlikoval z bojem proti arianstvu, zato Rufin prinaša tudi nekaj epizod iz tega obdobja. Njihov smoter je pokazati, da je bil Atanazij s svojo privrženostjo nicejski veroizpovedi teološko ves čas na pravi strani in mu je zato v njegovih stiskah pomagal Bog. Pri tem je kronologija dogodkov iz njegovega življenja namenoma pomešana, saj Rufin mnogo dogodkov ni omenjal ali pa jih je prestavil v drug čas – med drugim je sinodo v Tiru (*Cerkvena zgodovina* 10.17–18), do katere je prišlo leta 335 v času Konstantina, prestavil v čas Konstancija II., da bi lahko cesarja Konstantina prikazal v lepši luči. Poleg dogajanja na tirske sinodi je pri Rufinu pomembna še epizoda iz časa cesarja Julijana, ki je Atanazija podobno kot Konstancij II. preganjal. Ko je Atanazij po Nilu z ladjo bežal iz Aleksandrije in ga je zasledoval vojaški poveljnik, je Atanazij posadki na neki točki ukazal, naj obrnejo ladjo, in plul mimo rimskih vojakov, ki ga ne le niso prepoznali, temveč so ga celo vprašali, če je videl ubežnika (*Cerkvena zgodovina* 10.35). S tem je bilo po Rufinu pokazano, da je Bog, ki varuje Atanazija, mnogo močnejši od teh, ki stojijo na Julijanovi strani. Zaradi preganjanja, ki ga je bil Atanazij deležen s strani arijancev, ga je na koncu v notici o njegovi smrti Rufin karakteriziral kot božjega atleta.³⁶ Ta oznaka se je v krščanstvu

35 Za kratek prikaz Atanazijevega življenja in dela glej Gwynn, 2012, 1–17, ter Gemeinhardt, 2011.

36 *Cerkvena zgodovina* 11.3: »Athanasius post multos agones multasque patientiae coronas quievisset in pace.«

uveljavila za mučence in v svoji *Cerkveni zgodovini* jo večkrat uporablja Evzebij, Rufin pa jo je preslikal na nekoga, ki sicer ni umrl mučeniške smrti, a je vseeno osebno trpel za svojo vero.³⁷

Zanimanje za herezije, ki ga Rufin prav tako prevzame od Evzebija, je tesno povezano z biografskim zanimanjem. Največ prostora je namenjenega arianstvu, druge herezije skorajda niso omenjene.³⁸ Če je v dodatku protagonist boja proti herezijam Atanazij, je začetni antagonist Arij, kasneje pa njegovi idejni sopotniki, med katerimi sta tudi cesarja Konstancij II. in Valens ter Justina, mati Valentinijana II. Dogodke, ki so bili v 4. stoletju odločilni za teološki razvoj krščanstva, zlasti številne sinode, ki so sledile nicejskemu koncilu,³⁹ Rufin komajda omenja ali pa sploh ne. Izjeme so le redke, npr. njegov opis dogajanja na tirski sinodi (*Cerkvena zgodovina* 10.17–18). Tega Rufin izkoristi za predstavitev »afere« z Arsenijevo odsekano roko, ki naj bi jo Atanazij uporabljal za čaranje.⁴⁰ Linija, ki jo Rufin zasleduje v dodatku, je jasna: nicejski koncil je določil teološko podlago ortodoksnega krščanstva, ki mu je Rufin popolnoma zapisan, zato tudi kot edina navedba kakšnega dokumenta nastopa prepis kanonov tega koncila. Sinode, ki so zasledovale kompromis med nicejanci in arijanci ali pa nastopile proti nicejski veroizpovedi, so deviacije od prave vere in jim Rufin ne posveča pozornosti. Pomembno vlogo tukaj igra tudi vprašanje Rufinove publike. Kot je sam zapisal v prologu k *Cerkveni zgodovini*, je njegovo delo namenjeno lajšanju skrbi kristjanov, ki so doživljali strahote gotskega pustošenja. Rufinov dodatek torej ni bila podrobna zgodovina herezij ali teološka zgodovina zadnjih nekaj desetletij, zato svojih bralcev, ki nikakor niso bili le kleriki, s tovrstnimi podrobnostmi ni utrujal. Glavni fokus dodatka je na številnih čudežih, kar so Rufinu zgodovinarji kasneje tudi oporekali kot odmik od bolj znanstvene Evzebijeve metode, ki je temeljila na citiranih dokumentih.⁴¹ Prav čudeži so bili glavni čar, če se smemo tako izraziti, Rufinovega dodatka, saj jih je sistematično postavljial tako rekoč v vsako poglavje.

Jude, ki so ena izmed programatičnih tem Evzebijeve *Cerkvene zgodovine*, Rufin obravnava zelo na kratko na koncu 10. knjige v povezavi z Julijanovim preganjanjem kristjanov (*Cerkvena zgodovina* 10.38–40). Julijan, zadnji poganski cesar po Konstantinovi spreobrnitvi, se je namreč želel kristjanom maščevati s tem, da je Judom dovolil obnovo jeruzalemskega templja, da bi lahko ti tam spet žrtvovali svojemu bogu.⁴² Rufinov opis tedanjih dogodkov ponovno služi temu, da serija čudežev pokaže

37 Za božje atlete, skupaj z navedbo mest iz Evzebija, glej Heid, 2011, 420–424.

38 Izjemo predstavljata *Cerkvena zgodovina* 10.26, 30.

39 Dober pregled verskega dogajanja v tem času ponuja Ayres, 2004.

40 Poskus heretičnih škofov, da bi Atanazija kompromitirali s to amputirano roko, se je klavrno izjalovil, ko je Atanazij pred zbrane škofo pripeljal Arsenija, ki je imel obe roki nepoškodovani.

41 Zaradi številnih čudežev, ki so se po krščanski tradiciji zgodili v 4. stoletju, je Drake, 2017, pri obravnavi te tradicije to obdobje poimenoval »stoletje čudežev«, je pa simptomatično, da v svojem delu Rufina kot vira skorajda ni uporabljal.

42 Za druge vire o tem glej Levenson, 2014.

superiornost krščanske vere nad drugimi. Med poskusom obnove judovskega templja je namreč Jeruzalem najprej prizadel močan potres, nato pa je iz nekega podzemnega prostora cel dan bruhal ogenj. To se je ponavljalo cel dan, tako da so morali naposled Judje priznati, da je krščanski Bog edini pravi bog. Da bi bilo jasno, kdo je zaslužen za te dogodke, so se naslednjo noč poleg tega na njihovih oblačilih pojavila znamenja križa, tako da nihče ni mogel tajiti razloga za spodletelo obnovo templja.

Po drugi strani pogansko preganjanje kristjanov, ki je pri Evzebiju pomembna tema, v Rufinovem dodatku zavzema le malo prostora. Po Konstantinu z izjemo Julijana v 4. stoletju ni bilo več poganskih cesarjev, zato je tudi pogansko preganjanje omejeno na Julijanov čas (leta 361–363). Ta se je po prevzemu oblasti izkazal, kot pravi Rufin, za bolj pretkanega preganjalca od ostalih – bil je »callidior ceteris persecutor« (*Cerkvena zgodovina* 10.33). Za razliko od svojih predhodnikov, ki so se proti kristjanom borili z nasiljem in mučenjem, se je Julijan boril s podkupovanjem, dobrikanjem ter prepričevanjem. Rufin posebej izpostavi, da je kristjanom prepovedal poučevanje ter jih izključil iz vojske in nekaterih državnih služb.⁴³ Njegov boj proti Atanaziju, nad katerega je, kot smo videli, poslal tudi vojsko, Rufin opiše kot boj Cerkve proti državnemu aparatu.⁴⁴ Podobno neuspešen je bil v dodatku Julijan v Antiohiji, kjer mu ni uspelo zlomiti duha kristjanov, ki so ga razjezili z glasnim petjem med prenosom relikvij mučenca Babila (*Cerkvena zgodovina* 10.36–37). Ko je naslednji dan v izbruhu besa ukazal, naj kristjane polovijo, strpajo v zapor in mučijo, se je njegov prefekt Salustij, ki je bil sicer pogan, temu uprl ter mučil enega samega človeka, Teodora. Ker ga ni mogel zlomiti, ga je na koncu izpustil. O tej epizodi je lahko Rufin poročal tudi zato, ker je Teodora sam srečal in od njega osebno izvedel za te dogodke. Poganske preganjalce Rufin predstavi kot nemočne, saj se borijo proti edinemu pravemu Bogu, zato so njihova prizadevanja vedno neuspešna. S pomočjo kakšnega čudeža ali svoje vrline, ki se napaja iz krščanstva, preganjani kristjani na koncu vedno zmagajo.

Krščanski boj za vero, ki je pri Evzebiju povezan s poganskim preganjanjem, Rufin razvije v obsežno temo, katere glavni fokus je boj proti poganom in širjenje krščanstva. Ta širitev ima dvojno naravo – krščanstvo se po eni strani širi znotraj rimskega cesarstva, po drugi strani pa se s pokristjanjenjem tujih ljudstev širijo meje krščanskega ljudstva. Širjenje krščanstva zunaj cesarstva omenja že Evzebij (*Cerkvena zgodovina* 3.1.2 za Partijo, 5.10.2 za Indijo), Rufin pa v dodatku prinaša dva daljša pasusa, ki obravnavata pokristjanjenje Etiopije (*Cerkvena zgodovina* 10.9–10) in Gruzije (*Cerkvena zgodovina* 10.11).⁴⁵ Pri Etiopiji⁴⁶ Rufin predstavi zgodbo Edezija in Frumencija,

43 Za novejši prikaz njegovega »preganjanja« glej Teitler, 2017.

44 *Cerkvena zgodovina* 10.35: »Iterum mittitur exercitus, iterum duces, iterum obpugnatur ecclesia.«

45 Analizo teh dveh pasusov prinaša Thelamon, 1981, 31–122. V kategorijo pokristjanjenja tujih ljudstev bi lahko prišle tudi *Cerkveno zgodovino* 11.6, ki zadeva Saracene. V tem pasusu Rufin ne predstavi samega začetka pokristjanjenja temveč zgolj njegovo zaključno fazo, namreč vprašanje imenovanja posebnega škofa za Saracene.

46 Rufin jo v svojem delu imenuje Indija. O zamenjavi Etiopije in Indije v antiki glej Schneider, 2004, ter Andrade, 2018, 69–93.

dveh učencev filozofa Meropija, ki sta bila zajeta in ki sta nato živela na etiopskem dvoru. Frumencij je postal kraljev zaupnik in je po njegovi smrti kot regent vladal skupaj s kraljico, dokler prestolonaslednik ni odrasel. V tem času ga je Bog spodbudil, naj začne iskati stik s krščanskimi trgovci ter z njihovo pomočjo širi krščansko vero. Ko je kraljev sin naposled odrasel, sta se Edezij in Frumencij vrnila v rimsko cesarstvo. Frumencija je nato Atanazij posvetil za etiopskega škofa in po povratku v to deželo je, kot pravi Rufin, spreobrnil veliko število poganov. V Gruziji je po drugi strani ključno vlogo odigrala ženska, zaradi česar je ta epizoda na nek način obrnjena verzija etiopske. Neka neimenovana krščanska ujetnica je namreč z molitvijo ozdravila bolno kraljico, zaradi česar je slednja začela podpirati krščanstvo. Kralja to ni prepričalo in šele ko je njegovo lovsko družbo nekoč zajel mrak, ki mu je kralj ušel tako, da se je za pomoč obrnil na krščanskega Boga, je spremenil svoje mnenje. Zadnji čudež se zgodi, ko začnejo graditi prvo gruzijsko cerkev in enega izmed stebrov nikakor ne morejo postaviti pokonci. Zvečer delavci in kralj odidejo domov, ujetnica pa ostane in moli k Bogu. Ta nato steber postavi pokonci in da bi Gruzijci naslednje jutro vedeli, da gre res za krščanski čudež, steber pred očmi vseh nekaj časa lebdi v zraku, nato pa se sam od sebe spusti na svoje mesto. Na prošnjo ujetnice nato Gruzijci v Konstantinopol pošljejo poslanike, Konstantin pa jim pošlje škofo, ki začnejo s pokristjanjevanjem.

Pri obeh opisih se Rufin verskim razmeram, ki so vladale pri tujih ljudstvih, ne posveča. Ne opisuje njihovega poganstva, saj to zanj ni pomembno. Dovolj je, da so izredni posamezniki moškega in ženskega spola s pomočjo čudežev – skoznje je namreč deloval Bog – dosegli, da so barbari sprejeli krščanstvo. Politično ali kulturno ozadje tega dogajanja ga ne zanimata.

Obsežnejši je opis »notranjega pokristjanjevanja«, torej širitve krščanstva znotraj meja samega imperija, kar je zvezano z bojem proti poganstvu. Za Rufinov dodatek lahko rečemo, da pogani v njem nastopajo v specifični vlogi, ki je podrejena Rufinovega zgodovinskemu konceptu. Čeprav je dejanska verska podoba rimskega cesarstva v 4. stoletju precej pestra, je Rufin zavestno ustvaril podobo idealiziranega krščanskega cesarstva, v katerem je poganstvo takoj po Konstantinovi spreobrnitvi ter zmagi nad Maksencijem in kasneje Licinijem začelo pospešeno propadati ter dokončno izdihniti pod Teodozijem. Poganstvo, kot ga je upodobil Rufin, je precej nemočno in edina funkcija, ki ji pogani služijo v dodatku, je, da preizkušajo kristjane in na koncu izgubijo, saj se borijo proti edinemu pravemu Bogu.

Prvič Rufin pogane omenja ob opisu nicejskega koncila (*Cerkvena zgodovina* 10.3). V času koncila so v Nicejo prišli tudi poganski filozofi in dialektiki ter skušali zvabiti krščanske škofo v razprave, v katerih so jih lahko premagali. Ko je to videl nek preprost kristjan, se je zapletel v pogovor z najbolj spretnim filozofom in ga s preprosto deklaracije svoje vere tako presunil, da je filozof priznal, da preprosti kristjan govori resnico, ter se nemudoma spreobrnil. Kot pravi Rufin, je bil cilj tega dvoboja,

za katerim je stal Bog, ta, da bi ljudje videli, da božje kraljestvo ni v govoru, temveč vrlini.⁴⁷ Kot smo videli, je že Evzebij koncipiral kristjane kot ljudi, ki posedujejo tradicionalne rimske vrline in v njih celo prekašajo pogane. Rufin s tem pasusom pokaže prav to, pri čemer za posedovanje vrlin ni potrebna retorična ali siceršnja izobrazba, ki temelji na poganski kulturi. Dovolj je, da je človek kristjan, saj je že sama vera vir njegove vrlosti.

Najobsežnejši opis boja proti poganom prinaša Rufin v 11. knjigi, kjer opisuje uničenje poganstva v Egiptu. Glavna pozornost je namenjena uničenju Serapeja, enega najpomembnejših antičnih svetišč in najpomembnejšega svetišča v Aleksandriji (McKenzie, 2004, 73), ki so ga kristjani leta 391 po pouličnih nemirih napadli in uničili (*Cerkvena zgodovina* 11.22–24, 27–9). Poleg tega Rufin opisuje tudi uničenje drugih poganskih kultov v Aleksandriji in Kanopu (*Cerkvena zgodovina* 11.25–30). Pri dogajanju v Aleksandriji se osredotoči na Serapej in na Saturnov tempelj. Opis uničenja Serapeja⁴⁸ mu ponudi priložnost za daljši ekskurz o samem svetišču (*Cerkvena zgodovina* 11.23), ki v dodatku nima paralel.⁴⁹ Poleg opisa samega svetišča in njegovih soban veliko prostora namenja opisu orjaškega Serapisovega kipa, pri čemer Rufin opis ponovno izkoristi za to, da pokaže, da vera poganov ni prava vera ter da so slednji v svojih svetiščih vernike zgolj varali z raznimi domiselnimi triki. Med drugim Rufin namreč navaja, da je bilo manjše svetišče znotraj kompleksa, v katerem je stal Serapisov kip, zasnovano tako, da je bilo na steni nasproti tega kipa okno. Ko je skozenj posijalo sonce, je žarek svetlobe padel točno na Serapisova usta, zato se je vernikom zdelo, da sonce poljublja Serapisa.⁵⁰ Da bi še podkrepili ta vtis, so svečeniki nad kipom namestili nekakšen magnet, ki je za trenutek k sebi privlačil manjšo železno podobo sonca, tako da se je zdelo, da se sonce dviga Serapisu v pozdrav. V zvezi s tem kipom so po Rufinu pogani verjeli, da se bo – če se bo kipa dotaknil kak človek – odprla zemlja ter nebo zgrmelo na tla. Ko so kristjani leseni kip razsekali in njegove kose sežgali na različnih koncih po mestu, med drugim v amfiteatru, se ni zgodilo nič, kar naj bi dokazovalo pogansko zmoto. Z uničenjem Serapisovega kipa je bilo po Rufinu konec tudi njegovega kulta, ki ga imenuje »zmota«.⁵¹

Drug primer poganov, ki svojo napačno vero vzdržujejo s triki, je Rufin prav tako našel v Aleksandriji, tokrat v Saturnovem templju (*Cerkvena zgodovina* 11. 25). V njem je služboval nek svečenik Tiran, ki si je od časa do časa požel ženo katerega od poganskih častilcev.⁵² V takem primeru je možu dejal, da bog Saturn veleva, naj

47 *Cerkvena zgodovina* 10.3: »ut ostenderet deus, quia non in sermone regnum dei, sed in virtute consistit.«

48 Za analizo glej Baldini, 1985. Rufin je za svoj opis najbrž uporabil delo nekega Sofronija, o čemer glej Thelamon, 1974, 231.

49 Opis neuspešnega poskusa obnove jeruzalemskega templja v *Cerkveni zgodovini* 10.38–40 ne vključuje takšnih realij. Za Serapej kot zgradbo glej McKenzie 2004.

50 O tem glej Thelamon, 1974.

51 *Cerkvena zgodovina* 11.23: »vanaeque superstitionis et erroris Serapis hic finis fuit«.

52 Ta pasus obravnava Thelamon, 1981, 236–243.

njegova žena prebije noč v templju. Ko je ženska prišla v svetišče, jo je Tiran pred očmi vernikov zaklenil vanj, nato pa se je po skrivnem podzemnem hodniku vrnil v no-tranost, žensko nagovoril izza votlega bronastega kipa boga Saturna ter v nočni temi izkoristil njeno lahkovernost in spal z njo. Prevara je bila razkrita, ko je neka ženska nekoč spoznala njegov glas in vse skupaj naslednji dan povedala svojemu možu. Ta ga je obtožil pri oblasteh in med preiskavo, ki je vključevala mučenje, je Tiran vse priznal. Rufin zapiše, da je poganske domove po razkritju njegovih nečednosti zadela sramota, saj se je kar naenkrat pojavila kopica družin, pri katerih se je izkazalo, da so matere prešuštnice, glede očetov in sinov pa se je pojavil dvom, ali so res v sorodu. Poganstvo Rufin v tem primeru predstavi kot nekaj naravnost nemoralnega.

V obeh primerih – Serapisovem in Saturnovem – je njun kult Rufin predstavil kot »error«, kot napako, ki je zavedla pogane. Ko je na dan prišlo, da je Serapis nemočen proti krščanskemu Bogu in so bili po vsej Aleksandriji uničeni njegovi kipci ter nadomeščeni s krščanskimi križi, so se pogani množično spreobračali v krščanstvo, še najbolj pa nekdanji svečeniki, ki so v simbolu križa prepoznali enega izmed hieroglifov, ki je pomenil bodoče življenje (*Cerkvena zgodovina* 11.29). Podobno se je zgodilo po razkritju Tiranovih trikov, saj so ljudje hitro uničili Saturnovo svetišče (*Cerkvena zgodovina* 10.25). V tem času, pod vladavino cesarja Teodozija, je bilo konec poganstva v Egiptu, oziroma kot zapiše Rufin (*Cerkvena zgodovina* 11.30) – »vetustus error extinctus est«, stara napaka je bila uničena.

Tretji vidni primer, ko so pogani izgubili proti kristjanom, lahko najdemo ob zaključku 11. knjige v opisu Evgenijeve uzurpacije proti Teodoziju (*Cerkvena zgodovina* 11.31–33). To obdobje je pri Rufinu predstavljeno zelo na kratko in se osredotoča na opis bitke pri Frigidu, do katere je prišlo septembra 394.⁵³ Sama državljanska vojna je predstavljena kot verski spopad. Med pripravami nanjo so pogani v mestu Rim svoje stare napake obnovili z vedno novimi⁵⁴ ter ponovno začeli z žrtvovanjem daritvenih živali na oltarjih in Evgeniju napovedovali trdno zmago, pri čemer je glavno vlogo v poganskem taboru odigral Nikomah Flavijan Starejši. Ko je nato Teodozij s svojo vojsko prestopil Alpe, so pred njim po Rufinu najprej pobegnili demoni, saj so se zavedali, da so svoje vernike prevarali.⁵⁵ Zatem so zbežali tisti, ki so imeli pri oživitvi poganstva največ zaslug, Flavijan, ki je bil med njimi, pa je sklenil – kot pravi Rufin zato, ker je bil izobražen človek –, da si za svojo napako, torej za pripadnost poganstvu, zasluži smrt, zato je storil samomor (*Cerkvena zgodovina* 11.33). Kot dodaten dokaz, da Bog podpira kristjane, nastopa pri Rufinu silen veter, ki je po Teodozijevo molitvi sredi bitke začel pihati proti Evgenijevim četam in jim onemogočil uporabo lokov in sulic.

53 Analizo političnega dogajanja in virov, ki obravnavajo to bitko, prinaša Bratož, 2014, 160–183.

54 *Cerkvena zgodovina* 11.33: »at pagani, qui errores suos novis semper erroribus animant.«

55 Prav tam: »fallaciae conscientia trepidi daemones in fugam versi.«

Kot kažejo navedeni primeri, pogani v dodatku nastopajo zgolj zato, da lahko Rufin pokaže, da njihova vera temelji na zmotah in trikih njihovih svečnikov. Ko kristjani to razkrijejo in uničijo svetišča lažnih bogov, je poganstva konec, saj pogani vidijo svoje napake in se spreobrnejo. Poleg tega so pogani proti kristjanom nemočni, saj slednje tudi v vojni podpira edini pravi Bog, pred katerim lahko poganški demoni le nemočno zbežijo.

Ob koncu moramo omeniti prikaz Teodozija v 11. knjigi, v katerem je Rufin kombiniral več tem, ki so pri Evzebiju ključne. Ta prikaz v prvi vrsti predstavlja primer zanimanja za biografske vsebine, pri čemer pri Rufinu Teodozij kot novi junak 11. knjige na nek način nadomesti Atanazija, ki je imel to vlogo v predhodni knjigi. Poleg tega je Rufin svoj dodatek koncipiral tako, da je v njegovi *Cerkveni zgodovini* Teodozij prevzel vlogo, ki jo je imel pri Evzebiju Konstantin. Če je lahko Evzebij, ki je pisal v prvi polovici 4. stoletja, Konstantinovo vladavino predstavil kot triumf krščanstva, cesarja pa kot zgled idealnega vladarja, Rufin, ki je v dodatku opisal nadaljnjo krščansko zgodovino 4. stoletja, Evzebiju v tej točki ni mogel slediti. Pri Rufinu predstavlja Konstantinova vladavina kvečjemu začetek nove zgodovine krščanskega cesarstva, triumfalističen zaključek pa predstavlja Teodozijevo obdobje. Rufin je za potrebe tega spremenjenega težišča latinske *Cerkvene zgodovine* iz Evzebijevega besedila določene stvari črtal, npr. omembo t. i. Milanskega edikta ali Konstantinovo ukvarjanje z donatistično krizo v severni Afriki, s čimer je lahko Teodozija prikazal v bolj impozantni luči (Humphries, 2008, 155). Pri Rufinu je Teodozij novi ideal krščanskega vladarja, ki je drugim postavljen za zgled. Njegovo vzpon na prestol po Valensovi smrti (*Cerkvena zgodovina* 11.14) Rufin predstavi kot uresničitev svetopisemskega nauka »boljše je, da sta dva, kakor eden« (Prd 4,9), s čimer je Teodozijev nastop na nek način utemeljen v Svetem pismu in ima torej božjo podporo. Poleg tega se je med vladanjem Teodozij izkazal za zglednega cesarja. Ko je premagal uzurpatorja Magna Maksima, je Valentinijana II. vrnil na zahodni prestol in se odpravil nazaj na Vzhod (*Cerkvena zgodovina* 11.17). Položaja torej ni politično izkoristil v svoj prid, četudi je Valentinijan II. pod vplivom svoje matere Justine podpiral arijance, Teodozij pa je bil pristaš nicejskega krščanstva. Do heretikov je po Rufinu izkazoval zadržanost in popustljivost (*Cerkvena zgodovina* 11.19), za svojo vero pa je bil pripravljen bít tudi sveto vojno s pogani, ki je bila okronana z zmago pri Frigidu (*Cerkvena zgodovina* 11.31–33). Poleg tega se je Teodozij za pravega zagovornika krščanstva pokazal s svojo podložnostjo Cerkvi, v čemer se je razlikoval od Konstantina (Humphries, 2008, 157). Visoko mnenje, ki ga ima Rufin o Teodoziju, najbolj ponazarja zadnji stavek njegovega dodatka, ki omenja Teodozijevo smrt. Izmed vseh opisov cesarskih ali siceršnjih smrti je pri Rufinu ta opis unikatni. Edina primerjava je v notici o Atanazijeви smrti, za katerega zapiše, da je počival v miru (»quievisset in pace«, *Cerkvena zgodovina* 11.3). Teodozij namreč v Rufinovem opisu po svoji smrti ni zgolj počival, temveč se je preselil v boljši svet, kjer

je v družbi najbolj pobožnih vladarjev prejel nagrado za svoje zasluge.⁵⁶ Na ta način Rufin Teodozijevo življenje predstavi kot ideal krščanskega cesarja, ki ga je vredno posnemati, saj si taki vladarji prislužijo mesto v nebesih.⁵⁷

Bibliografija

- Amidon, Ph., *Rufinus of Aquileia. History of the Church*, Washington 2016.
- Andrade, N. J., *The Journey of Christianity to India in Late Antiquity. Networks and the Movement of Culture*, Cambridge 2018.
- Ayres, L., *Nicaea and Its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004.
- Baldini, A., Problemi della tradizione sulla ‚distrucione‘ del Serapeo di Alessandria, *Rivista storica dell'antichità* 15, 1985, str. 97–152.
- Bardy, G., *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique* zv. IV, Pariz 1971.
- Bratož, R., *Med Italijo in Ilirikom. Slovenski prostor in njegovo sosodstvo v pozni antiki*, Ljubljana 2014.
- Burgess, R. W., The Dates and Editions of Eusebius' *Chronici Canones* and *Historia Ecclesiastica*, *Journal of Theological Studies* 48, 1997, str. 471–504.
- Cameron, A., *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970.
- Cassin, M. in drugi, La question des éditions de l'*Histoire ecclésiastique* et le livre X, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Commentaire* zv. I (ur. Morlet, S., in Perone, L.), Pariz 2012, str. 185–207.
- Corke-Webster, J., *Eusebius and Empire. Constructing Church and Rome in the Ecclesiastical History*, Cambridge, 2019.
- Drake, H. A., *Century of Miracles. Christians, Pagans, Jews, and the Supernatural, 312–410*, Oxford 2017.
- Duval, Y.-M., Aquilée sur la route des invasions (350–452), *Aantichità Altoadriatiche* 9, 1976, str. 237–298.
- Fedalto, G., Rufino di Concordia. Elementi di una biografia, *Aantichità Altoadriatiche* 39, 1992, str. 19–44.
- Gemeinhardt, P., ur., *Athanasius Handbuch*, Tübingen 2011.
- Glas, A., *Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisarea. Die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins*, Leipzig 1914.
- Gwynn, D. M., *Athanasius of Alexandria. Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, Oxford 2012.
- Hammond, C., The Last Ten Years of Rufinus' Life and the Date of his Move South from Aquileia, *Journal of Theological Studies* 28, 1977, str. 372–428.

56 *Cerkvena zgodovina* 11.34: »ad meliora migravit cum piissimis principibus percepturus praemia meritorum.«

57 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta »Imperij in preobrazba žanrov v rimski književnosti« (J6-2585), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

- Heid, S., *The Romanness of Roman Christianity, v: A Companion to Roman Religion* (ur. Rüpke, J.), Oxford 2011, str. 406–426.
- Hollerich, M., *Making Christian History. Eusebius of Caesarea and his Readers*, Oakland 2021.
- Humhries, M., Rufinus's Eusebius. Translation, Continuation, and Edition, *Journal of Early Christian Studies* 16, 2008, str. 143–164.
- Kelly, J. N. D., *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, London 1975.
- Levenson, D. B., The Ancient and Medieval Sources for the Emperor Julian's Attempt to Rebuild the Jerusalem Temple, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 35, 2004, str. 409–460.
- Louth, A., The Date of Eusebius' *Historia Ecclesiastica*, *Journal of Theological Studies* 41, 1990, str. 111–123.
- McKenzie, J. in drugi, Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence, *Journal of Roman Studies* 94 (2004), str. 73–121.
- McLynn, N., *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley 1994.
- Momigliano, A., *Razprave iz historiografije II*, Ljubljana 1989.
- Moreau, J., pod geslom: Eusebius von Caesarea, *Reallexikon für Antike und Christentum* VI, Leipzig 1966, str. 1052–1088.
- Morlet, S., Eusèbe de Césarée. Biographie, chronologie, profil intellectuel, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Commentaire* zv. I (ur. Morlet, S., in Perrone, L.), Pariz 2012, str. 1–31.
- Murphy, F. X., *Rufinus of Aquileia (345–411). His Life and Works*, Washington 1945.
- Oulton, J. E. L., Rufinus's Translation of the Church History of Eusebius, *Journal of Theological Studies* 30, 1929, str. 150–174.
- Prinzivalli, E., Le genre historiographique de l'*Histoire ecclésiastique*, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Commentaire* zv. I (ur. Morlet, S., in Perrone, L.), Pariz 2012, str. 83–111.
- Ristow, S., pod geslom: Concordia Sagittaria, *Reallexikon für Antike und Christentum Supplement-Lieferung* II, Leipzig 2014, str. 389–401.
- Rohrbacher, D., *The Historians of Late Antiquity*, London 2002.
- Schneider, P., *L'Éthiopie et l'Inde. Interférences et confusions aux extrémités du monde antique*, Rim 2004.
- Schwartz, E., pod geslom: Eusebios 24, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* VI, Stuttgart 1907, str. 1370–1439.
- Schwartz, E., in Mommsen, Th., ur., *Eusebius Werke 2. Die Kirchengeschichte* zv. III, Leipzig 1909.
- Seeck, O., *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* zv. V, Stuttgart 1913.
- Teitler, H. C., *The Last Pagan Emperor. Julian the Apostate and the War against Christianity*, Oxford 2017.

Thelamon, F., *Paiens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'»Histoire ecclésiastique« de Rufin d'Aquilée*, Pariz 1981.

Thelamon, F., Sérapis et le baiser du soleil, *Antichità Altoadriatiche* 5, 1974, str. 227–250.

Wallraff, M. in drugi, ur., *Gelasius of Caesarea. Ecclesiastical History. The Extant Fragments*, Berlin 2018.

Krščanski imperij in cerkvena zgodovina: primer Rufina iz Akvileje

Ključne besede: Rufin iz Akvileje, Evzebij iz Cezareje, cerkvena zgodovina, poganstvo, herezije, pokristjanjevanje

Članek je posvečen *Cerkveni zgodovini*, ki jo je po gotški invaziji v severno Italijo v letu 401/402 napisal Rufin iz Akvileje, eden najvidnejših latinskih krščanskih piscev poznega 4. in zgodnjega 5. stoletja. Rufinova *Cerkvena zgodovina* je v osnovi prevod istoimenskega dela Evzebija iz Cezareje, ki sta mu dodani dve knjigi, v katerih Rufin opisuje dogodke iz let 325–395. Članek predstavi, na kakšen način je Rufin v tem dodatku sledil praksi in temam, ki jih je v svojem delu ustoličil Evzebij, pri čemer Rufinovo metodo ponazori z več primeri. Glavne teme dodatka, ki ji članek obravnava, so Rufinova uporaba Evzebijevega koncepta apostolskega nasledstva, njegovo zanimanje za biografije vidnih kristjanov, za herezije, trpljenje Judov, pogansko preganjanje ter za širitev krščanstva tako znotraj kot zunaj meja rimskega cesarstva. V povezavi s tem se prispevek posveča predvsem pokristjanjenju tujih poganskih ljudstev in boju proti poganstvu v rimskem Egiptu ter Italiji. V celoti gledano je Rufinov dodatek v dveh knjigah v svojem bistvu precej drugačen od Evzebijeve *Cerkvene zgodovine*. Namesto neprestanega navajanja virov, ki daje Evzebijevemu delu avreolo objektivnosti in pristnosti, je Rufin svoj dodatek v večji meri osnoval na ustnih virih. Poleg tega izkazuje globoko zanimanje za čudeže, zaradi česar je dodatek prava zakladnica najrazličnejših čudežev, ki so jih v 4. stoletju izvršili kristjani. Opise čudežev Rufin izkoristi za to, da vedno znova pokaže, kako je gibalo zgodovinskega dogajanja dejansko krščanski Bog, ki poskrbi, da pravoverni kristjani premagajo heretike in pogane.

Christian Empire and Church History: The Case of Rufinus of Aquileia

Keywords: Rufinus of Aquileia, Eusebius of Caesarea, Church history, paganism, heresies, Christianization

The paper deals with the *Church history*, which Rufinus of Aquileia, a prominent Christian author of the late 4th and early 5th centuries, wrote after the Goths invaded northern Italy in 401/402. It was partly a translation of the *Church history* of Eusebius of Caesarea to which Rufinus added an appendix in two books describing the events of 325–395. I will attempt to show in what way Rufinus followed in this appendix the conventions and themes set forth by Eusebius, providing several illustrations of Rufinus' writing procedure. The key concerns are Rufinus' representation of the apostolic succession of bishops, his biographical interests, representation of heresy, the suffering of the Jews, pagan persecution and the expansion of Christianity both outside and within the empire, encompassing the conversion of foreign pagans and the fight against local Roman paganism in Egypt and Italy. Rufinus' appendix is something quite different from Eusebius' work. Gone are the numerous quotations of sources, which lend Eusebius' work an air of impartiality and authenticity. Instead Rufinus' appendix is based to a large degree on oral sources. Rufinus also displays a deep interest in the miraculous, making his appendix a veritable treasure trove of small and large miracles performed by Christians. All this serves his purpose of showing how God is in fact the one pulling the strings behind historical events, and thus orthodox pro-Nicene Christians always prevail against heretics and pagans, since they have the one true God on their side.

O avtorju

Matej Petrič je študiral zgodovino in klasično filologijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, kjer deluje kot raziskovalec. Glavno področje njegovih raziskovalnih zanimanj je pozna antika, zlasti 4. stoletje. Njegove dosedanje objave so posvečene Simahu in Makrobiju. Trenutno zaključuje doktorat o *Cerkveni zgodovini* Rufina iz Akvileje.

E-naslov: matej.petric@ff.uni-lj.si

About the author

Matej Petrič studied history and classics at the University Ljubljana and is a researcher at the Faculty of Arts. His main research interests lie in the period of late antiquity, specifically the fourth century AD. He has published on Symmachus and Macrobius, and is currently completing a PhD thesis on the *Church History* of Rufinus of Aquileia.

E-mail: matej.petric@ff.uni-lj.si

Gregor Pobežin

ZRC SAZU, Institute of Cultural History, University of Primorska,
University of Ljubljana

Sallust and Jean Bodin: the Inevitable Loss of the Commonwealth

“If we should inspect nature more closely, we should gaze upon monarchy everywhere. To make a beginning from small things, we see the king among the bees, the leader in the herd, the buck among the flocks or the bellwether (as among the cranes themselves the many follow one), and in the separate natures of things some one object excels: thus, adamant among the gems, gold among the metals, the sun among the stars, and finally God alone, the prince and author of the world. Moreover, they say that among the evil spirits one alone is supreme. But, not to continue indefinitely, what is a family other than the true image of a state? Yet this is directed by the rule of one, who presents, not a fictitious image ... but the true picture of a king.”¹

It took less than a century for the ideal of civic sovereignty, so enthusiastically elevated into the conscience of the Renaissance man by authors such as Coluccio Salutati (1331–1406) and Leonardo Bruni (1369–1444) in Italy or Lebègue in France,² to become dismantled and gradually abandoned for another ideal – namely that of the advantages of monarchic absolutism. At first glance, this seems to be the most obvious, natural and self-explicative consequence of the circumstances marked by the political and religious turmoil of the early 1500s, not only in France but more or less the whole of Europe.³ Yet looking at Bodin’s personal circumstance one is compelled to ask whether this is in fact the case.

1 *Nam si naturam proprius inspicimus, monarchiam ubique intueri licebit. Videmus enim, ut a minimis auspicer, in apibus regem, in armentis ducem, in gregibus hircum aut arietem secarium (ut inter grues ipsas unam reliquae sequuntur) et in singulis rerum naturis unum aliquid excellere. Sic adamantem inter gemmas, aurum inter metalla, solem inter sidera, denique Deum unum mundi principem et autorem: quin etiam inter malos genios, unum aliquem eminere aiunt, sed ne longius progrediamur, quid est aliud familia, quam vera Rei publicae imago. Haec tamen unius imperio continetur, qui non fictam ... Regis imaginem refert.* All Latin excerpts, including the present one (Bodin, 1610, 247) were taken from the 1610 edition; English translations by B. Reynolds (Bodin et al., 1969).

2 See Osmond, 1995, 106–110 for an extensive treatise on Salutati and Bruni; on Bruni and his “uses of the past” cf. also Ianziti, 2012; see Byrne, 1986, 47 ff. for Lebègue’s uses of Sallust.

3 An extensive biography of Bodin related to the historical unfolding of his time is provided by Lloyd in his *Jean Bodin, “This Pre-Eminent Man of France”* (2017), particularly pp. 6–66; another quite extensive and in-depth study of Bodin’s life was rendered by Lloyd in the “Introduction” to the *Reception of Bodin* (2013), 1–20. See also Blair, 1997, 9–13. An important review of Bodin’s life is rendered by Greengrass (2013) from Bodin’s “personal” point of view as perceivable in his texts. See Lassabatère, 2010, 405–406 for some recent archival discoveries regarding Bodin and his family.



To this day, William Dunning's characterization of Bodin remains perhaps the most fitting and poetic description of his humble person: "In the civil and religious strife of the times, Bodin was fitted neither by character nor by training to be a violent partisan." (Dunning, 1896, 85) Yet Bodin, a middle-class man from Angers, was no stranger to high politics – or uncertainty springing from religious allegiance.⁴ Having studied law in Toulouse, he entered the parliament in Paris in 1560, where he subsequently became increasingly involved in active political life. It was at that time (1566) that he published his *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (the "Method for the Easy Comprehension of History"), which has some impact on our thinking in the context of this study: though it sounds as if the above-quoted passage from *Methodus* was written by a staunch royalist with something to gain from it, it should be noted that Bodin's brush with the crown was still to come.⁵

However, we won't be immersing ourselves into the fascinating biography of Bodin – which interests us only up until 1566 for the purposes of this treatise – nor shall we dispense with moral assessments of his literary abandonment of the Republic as an ideal model of shared sovereignty lest we fall victim to the retrojection of modern political clichés and dilemmas. Instead, we shall look into the relationship between Bodin's *Methodus* and the Roman historiographer Sallust, whose oeuvres Bodin frequently invokes as his role model in the form of more or less subtle allusions. This paper is therefore (mainly) about two things: the nature and possible aim of the political chapters in Sallust's monographs; and the early modern re-readings of Sallust's "political theory" if there is a thing that can be referred to in such terms.

Let us therefore inspect more closely the most extensive passage from Sallust's *Bellum Catilinae* which has produced by far the most ambiguous readings:⁶

The city of Rome, according to my understanding, was at the outset founded and inhabited by Trojans ... But the Romans, putting forth their whole energy at home and in the field, made all haste, got ready, encouraged one another, went to meet the foe, and defended their liberty, their country, and their parents by arms. [...]

They had a constitution founded upon law, which was in name a monarchy; a chosen few, whose bodies were enfeebled by age but whose minds were fortified with wisdom, took counsel for the welfare of the state. These were called

4 See Fontana (2009) on the rather problematic question of Bodin's conversion to Calvinism.

5 See Lloyd (2017), 115–117 and particularly Engster (1996) on the context of Bodin's fallout with Henry III in 1576.

6 Generally, longer quotes from Latin sources will be given in English translations only, whereas individual shorter textual excerpts will be given – in text – in Latin with English translations in brackets.

Fathers, by reason either of their age or of the similarity of their duties. Later, when the rule of the kings, which at first had tended to preserve freedom and advance the state, had degenerated into a lawless tyranny, they altered their form of government and appointed two rulers with annual power, thinking that this device would prevent men's minds from growing arrogant through unlimited authority.

Now at that time every man began to lift his head higher and to have his talents more in readiness. For kings hold the good in greater suspicion than the wicked, and to them the merit of others is always fraught with danger; still the free state, once liberty was won, waxed incredibly strong and great in a remarkably short time, such was the thirst for glory that had filled men's minds. [...]

But when our country had grown great through toil and the practice of justice, when great kings had been vanquished in war, savage tribes and mighty peoples subdued by force of arms, when Carthage, the rival of Rome's sway, had perished root and branch, and all seas and lands were open, then Fortune began to grow cruel and to bring confusion into all our affairs. Those who had found it easy to bear hardship and dangers, anxiety and adversity, found leisure and wealth, desirable under other circumstances, a burden and a curse. Hence the lust for money first, then for power, grew upon them; these were, I may say, the root of all evils. For avarice destroyed honour, integrity, and all other noble qualities; taught in their place insolence, cruelty, to neglect the gods, to set a price on everything. Ambition drove many men to become false; to have one thought locked in the breast, another ready on the tongue; to value friendships and enmities not on their merits but by the standard of self-interest, and to show a good front rather than a good heart. At first these vices grew slowly, from time to time they were punished; finally, when the disease had spread like a deadly plague, the state was changed and a government second to none in equity and excellence became cruel and intolerable.⁷

Though it has been widely acknowledged (see Osmond, 1995, 108 ff.) that *virtue* is central to the transformations of constitutional paradigms from monarchy and oligarchy towards republicanism – and vice versa – it seems an important aspect was neglected. The digression that (only seemingly) looks at Rome “from the outside” (Shaw, 2022,

7 Sall. C. 6.1–11.3. All Latin texts by Sallust as well as their respective English translations are from Henderson's edition (Sallust et al., 2005).

126 ff.) is still very central to the question of virtues from the narrator's viewpoint, applied to a historical argument.⁸ It makes for an essential part of a ten-chapter *Ringkomposition* (C. 5.1–14.7; cf. Pobežin, 2018) which begins (ch. 5) and ends (ch. 14) with the characterization of the paradigmatic villain Catiline. Serving as an extension of the moralist prologue in chapters 1.1–4.5,⁹ the whole passage concentrates on the central theme i.e., *virtus* in all its manifestations (we shall revisit them in the concluding chapter). Here, too, a pattern develops, beginning with an asyndetic string (a clear sign of heavy narrative involvement) of virtuous behaviour (C. 6.5.): *at Romani domi militiaeque intenti festinare, parare, alius alium hortari, hostibus obviam ire, libertatem, patriam parentisque armis tegere* ("But the Romans, putting forth their whole energy at home and in the field, made all haste, got ready, encouraged one another, went to meet the foe, and defended their liberty, their country, and their parents by arms."). This rather energetic string is framed within the simple observation that the "constitution was founded upon law, which was in name a monarchy": *imperium legitimum, nomen imperi regium habebant* (6.6). However, the most important emphasis of the passage laid out before us is that the subject bearer of *virtus* (expressed either in energetic terms such as *festinare, parare, ... hortari, ... obviam ire, ... armis tegere* or the deliberative *ingenii sapientia* associated with the *patres* in 6.6) is the *collective* – the *Romani*; here, the whole chapter is vindicated despite its historical vagueness: when "the rule of the kings, which at first had tended to preserve freedom and advance the state, had degenerated into a lawless tyranny, [the Romans] altered their form of government and appointed two rulers with annual power". A sense of inescapable necessity emerges from the brief report that "the rule of the kings ... degenerated into a lawless tyranny" (*regium imperium ... in superbiam dominationemque se convortit*). We shall return to what we can make of this below.

Another – almost opposite, as we shall try to argue in the conclusion – picture is painted in the following i.e., chapter 7:

Now at that time every man began to lift his head higher and to have his talents more in readiness. For kings hold the good in greater suspicion than the wicked, and to them the merit of others is always fraught with danger; still the free state,

8 It should be noted, that the content of this particular digression deserves the epithet "historical" only insofar as individual historical periods are mentioned i.e., the founding of Rome (6.1–6.2), the period of the Roman monarchy (6.2–7.2), the Republic until the fall of Carthage (7.3–9.5) and the subsequent gradual downfall (10.1–13. 5), which also forms the starting point of the central narrative. Very obvious generalizations point towards the lack of any ambition to render a serious historical account here. Even *the only* line that can be pinpointed with historical precision – the uprooting of Carthage (10.1) which, incidentally, represents the acme of the whole chapter and the *Ringkomposition* – is a historiographic originality, since it places, unlike other authors, the cause of eventual downfall of the Republic to the mid-2nd century BC (cf. Potter, 1999, 50–51).

9 See Earl, 1961 (particularly pp. 41–59 and 82–103) and Earl, 1972 on the role of the prologue in the construction of the moralistic grounds for the rest of the narrative.

once liberty was won, waxed incredibly strong and great in a remarkably short time, such was the thirst for glory that had filled men's minds.¹⁰

Here, too, the underlying ever-present theme is the collectively manifested *virtus*: *coepere se quisque magis extollere magisque ingenium in promptu habere* ("every man began to lift his head higher and to have his talents more in readiness"), which is further expounded in 9.1–2: *domi militiaeque boni mores colebantur; concordia maxuma, minuma avaritia erat; ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat. Iurgia, discordias, simultates cum hostibus exercebant, cives cum civibus de virtute certabant ...* ("good morals were cultivated at home and in the field; there was the greatest harmony and little or no avarice; justice and probity prevailed among them, thanks not so much to laws as to nature. Quarrels, discord, and strife were reserved for their enemies; citizen vied with citizen only for the prize of merit").

Full of narrative devices (chiasms and several asyndeta in 9.1 and 9.2), this passage achieves the effect of collectivizing and democratizing *virtus*, which revolves around a historically vague but rhetorically very effective idea that "kings hold the good in greater suspicion than the wicked, and to them the merit of others is always fraught with danger" (7.2: *Nam regibus boni quam mali suspectiores sunt semperque iis aliena virtus formidulosa est*). The good and the wicked in opposition to the kings contribute to this effect, which further drives the wedge not between the establishment and the others (meaning that the former and the latter can be either moral or immoral (McDonnell, 2006, 6)) but between two political systems embodied by this very opposition.

The idea evolving in 6.1–9.2 is one of perpetual growth and development, save for a brief "setback" in 6.7 *regium imperium ... in superbiam dominationemque se convortit*; the historical zenith (and the central moment of the *Ringkomposition*), according to Sallust, is "when Carthage, the rival of Rome's sway, had perished root and branch" (10.1), after which a clearly defined period of ambiguity is introduced (ending with Sulla's rise to power in 11.4) where *virtus* became subject to interpretation: *primo magis ambitio quam avaritia animos hominum exercebat, quod tamen vitium propius virtutem erat* (11.1: "at first men's souls were actuated less by avarice than by ambition – a fault, it is true, but not so far removed from virtue"). The gist of this line of thought may be briefly recapitulated in the following terms: yes, people went astray but only because "the noble and the base alike long for glory, honour, and power" (11.2: *gloriam, honorem, imperium bonus et ignavus aequae sibi exoptant*) the wedge of distinction being drawn between the good (*bonus*) and the bad (*ignavus*), the former striving for excellence (*se extollere*), the latter giving in to ambition (*ambitio*) and ultimately the worst of sins: avarice (*avaritia*).

10 7.1–3 *Sed ea tempestate coepere se quisque magis extollere magisque ingenium in promptu habere. Nam regibus boni quam mali suspectiores sunt semperque iis aliena virtus formidulosa est. Sed civitas incredibile memoratu est adepta libertate quantum brevi creverit; tanta cupido gloriae incesserat.*

The issue of historical vagueness of chapters 9–12¹¹ – it has been suggested that these chapters exhibit some “sloppy writing” (McGushin, 1977, 91) and “sloppy thinking” (Conley 1981, 122) – actually compels us to treat the terms *ambitio* > *avaritia* > *luxuria* with some care and attention to detail, since it may mislead us to thinking (e.g., Earl, 1961, 13–15) that some kind of a loose temporal sequence is implied – if only history were *that* linear, but it probably isn’t. The most plausible line of thinking here is that vices are listed according to their severity and remoteness from true virtue (cf. Büchner, 1960, 320), which is in line with the scheme of virtues developed in the prologue 1.1–4.5 (Pobežin, 2019, 61–90).

The structure of the whole “second prologue”¹² therefore makes it clear that it is hardly a digression (Shaw, 2022, 96) but, in reality, very central to the argument *de virtute*, suggesting that while it could be omitted very easily from the historical point of view, it is essential to the whole underlying theme of the real and historically deep causes of the downfall of the commonwealth, the trajectory of which can be roughly summed up as follows: *a*) monarchy governed by laws and consulted by wise elders > *b*) the corruption due to unlimited authority > *c*) the Republic > *d*) the turn of fortune due to widespread vices among people.

As a recapitulation of moral values specified as *bonae artes* within the general concept of *virtus*, chapter 9 introduces the idea of an ordered, functional state (reiterating the vague formulation *imperium legitimum* from 6.6), exemplified in the paradigm *ius bonum*, which implies the rule of law as a natural state, which can only take shape in a moral, virtuous society: *ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat* (9.1: “justice and probity prevailed among them, thanks not so much to laws as to nature”). The opposite of this orderly rule of law is *Fortuna*: a state of absence of *virtus* when everything is left to chance instead of *ratio*: *sed ubi labore atque iustitia res publica crevit ... Carthago, aemula imperi Romani, ab stirpe interiit ... saevire fortuna ac miscere omnia coepit* (10.1).

With Bodin’s *Methodus* history was given, perhaps for the first time, the status of an art with its own set of instructions and guidelines clearly synthesized in distinctive methodology (Franklin, 1963, 84; Couzinet, 2013, 40). The work is also a plan for the study of all things human, from natural history to the studies of the divine, touching upon a plethora of fields that a person concerned with the study of the past might come in contact with;¹³ but even more importantly, a premonition of ideology to come i.e., the notion of sovereignty ideally vested in hereditary monarch (Blair,

11 Only two historical episodes, the Fall of Carthage and Sulla’s *imperium*, are (superficially) elaborated.

12 Cf. Pobežin, 2019, 62 (footnote 200) for an extensive list of bibliography on the subject of Sallust’s prologues.

13 See Miglietti, 2013 (particularly p. 195 ff.) for the reception of Bodin’s *Methodus*.

1997, 10). The idea was fully expanded in the *Six livres de la République* (1576), marking a clear break with constitutionalism in France (Engster, 1996, 469), and this seems to have been motivated politically as much as it was thought out from a legal angle (cf. Franklin, 1963, 36–40). Innovative as it was (Lassabatère, 2010, 407), the idea reached its most elaborate form¹⁴ in the *République*; yet even if the idea of sovereignty hasn't been worked out yet, so that *puissance de la souveraineté* was still bridled by elements of the legislature (Engster, 1996, 407), the *Methodus* is, in some parts, preliminary to the *République* (but some elements – at least literary and stylistic ones – are evidently present, among them the likening of the commonwealth to the family; cf. Becker, 2013). Nevertheless, in *Methodus* Bodin still sounds constitutionalist, even when dealing with Roman history:

When they [*sc. decemvirs*] had been overwhelmed and killed, the people for a time ruled lawfully and moderately, until the state fell into the hands of men desirous of revolution. Hence ensued ochlocracy, or rather anarchy of the turbulent plebs, from the sedition of the Gracchi until the time of Marius and Sulla, who befouled the city horribly with the blood of its citizens. Finally, in the thirty-sixth year following the state was miserably harassed by Caesar and Pompey, leaders of parties, until it was brought into control by the *lawful dominion* of Augustus alone. (Bodin et al., 1969, 237)

The development of Bodin's political theory set aside, we return to the introductory statement of this paper i.e., Bodin's reading of Sallust that could fit into his definition of sovereignty. Sallust's influence on Bodin is clearly evident, and not only from his open statement in his fourth chapter (*De historicorum delectu* – “Choice of Historians”) that Sallust was “a most honest author [who] possessed experience of important affairs” (*De Sallustio ... integerrimum scriptorem et rerum magnarum usu praeditum fuisse constat*; Bodin, 1610, 56). The text, particularly chapter six, is interspersed with almost Tacitean allusions to Sallust, quite notably his own *archaeology*, which echoes Sallust's chapters 6–11 from *Catilina* (see above): “The most famous of all [*sc. republics*] is said to have been that of the Romans, *which for a time flourished under kings*, then lapsed into tyranny under the Tarquins. When these rulers had been driven out, it fell into the power of the optimates and patricians...” (Bodin et al., 1969, 236–237).¹⁵

14 See Bourke's extensive analysis of Bodin's concept of sovereignty in his introduction (Bourke, 2016) to the collaborative *Popular Sovereignty in Historical Perspective*, and Franklin's influential paper on Bodin's rise of absolutist theory (Franklin, 2016); for a more general and comparative treatise of concepts of sovereignty, cf. Foisneau, 2013.

15 *Omnium autem clarissima fertur esse Romanorum [sc. Respublica], quae olim aliquandiu sub regibus florisset, in tyrannidem prolapsa Tarquiniorum deinde his exclusis in optimatum ac patriciorum potestatem ...* (Bodin, 1610, 215). Similarly in p. 227: *Maiores nostri sub regibus primum diutissime floruerunt [...] Cum autem reges impotenter dominarentur, optimates imperium susceperunt ...*

Beside cultivating the Roman-like persona of an effaced historical narrator (cf. Blair, 2013, 155), the *Methodus* exhibits a Ciceronian postulate that history should have the capacity to reuse the past for the needs of the present circumstance: “Now from history we shall compare with our own the alteration and decline of states which once upon a time were more famous, *in order that from both the truth may shine forth the more*” (Bodin et al., 1969, 236).¹⁶ It seems almost self-understood that in the time of crisis Bodin would reach – among other models – for the Roman historian of decline and fall (Syme, 2002, 56) who recoined and reshaped the Thucydidean *stasis* narrative, adapting it to the Romans’ present circumstances, thus becoming an ideal model for similar historical narratives of the Renaissance (Cochrane, 1985, 166).

Perhaps there is not a single “punchline” in the whole world literature that could describe the “flow of history” and the nature of historical unfolding better than the lament about the burden of historical heredity from the book of Jeremiah: “The parents ate the sour grapes, but the children got the sour taste.” (Jr 31,29) We import this line as an illustration of the polemic question – one which we won’t even try to answer here – as to the “sincerity” of political longing after the days of the Republic once it was done away with in 27/23 BC. As we’ve already hinted at above, it remains to be answered *when* was it that the Republic was steered on its course of self-destruction – and given the fact that there was little accord between ancient historians themselves, we may never have the definite answer. An explanation derived from Sallust’s *Bellum Iugurthinum* (41.6–9) hits close to home:

But the nobles had the more powerful organization, while the strength of the commons was less effective because it was incompact and divided among many. [...] The people were burdened with military service and poverty. The generals divided the spoils of war with a few friends. Meanwhile the parents or little children of the soldiers, if they had a powerful neighbour, were driven from their homes. Thus, by the side of power, greed arose, unlimited and unrestrained, violated and devastated everything, respected nothing, and held nothing sacred, until it finally brought about its own downfall.

So, the period of the Gracchi tribunes (cf. Earl, 1961, 15) or, from a slightly broader perspective, the period of the Numantine war, which saw a meeting of major present and future oligarchical figures under one tent. From this point on and until – according

16 *Nunc ab hiftoria conversiones et exitus Rerumpub. quae oim magis claruerunt, cum nostris comparemus, ut ex utrisque veritas magis elucescat.* (Bodin, 1610, 215) Cf. Couzinet, 2013, 41.

to Sallust – Sulla’s military interventions in the east,¹⁷ the Republican virtues were rotting away, gradually deteriorating from *ambitio* to *avaritia* and finally to *luxuria*.

According to Coler, Sallust was a universally applicable thinker:

Of course, Cornelius Tacitus is a great, serious writer who can wipe our court scribes’ noses. I know what Lipsius thinks of him, and I do not disagree. But I myself have studied them at length, and even ventured to compare them; it seems to me that Sallust appeals to all, while Tacitus appeals only to the few learned people. The latter is more helpful for the study of the principate, the former for all forms of government. Sallust warns us, Tacitus teaches caution. Sallust advises us wisdom to learn, Tacitus to learn to be wise. What more can I say? Tacitus is certainly worthy of his teacher Sallust, and Sallust even more so of his student Tacitus.¹⁸

Although it is clear that Bodin uses Sallust with other political historians, it may also seem clear why Sallust is given precedence – but not in the spirit of (simplistic) biographical explanation. If it is to be thought that “as a historian, Tacitus had to be a Republican; in his life and his politics he was a monarchist” (Syme, 1982, 517) – and there is little cause to object such an ingenious observation – this goes towards literary strategy. In life, Tacitus “endured” monarchy and compared principate with the Republic (Strunk, 2017, 183) – what else was there for comparison? – yet he made clear that there was a definite discontinuity between the two (Syme, 1982, 3). Although he cultivated little illusion that the old Republic could be restored – *non omnia apud priores meliora, sed nostra quoque aetas multa laudis et artium imitanda posteris tulit* (Tac. Ann. 3.55,5) – he also made it clear that he wrote in the period *after the loss of liberty*, even if liberty restored was the motto of the Augustan principate (Gibbon, 1998, 53–55).

Whereas Tacitus only had second-hand experience of the Republic, for Sallust it was a genuine lived experience. Unlike Tacitus, he could only compare the Republic to a distant monarchy, reduced to a superficial historical example – and unlike Tacitus,

17 Ending in 133, the Numantine War is a prosopographical challenge. However, some major figures of present and future politics are known to have made Scipio Aemilianus’ military entourage, among them Jugurtha. By way of two references in *The War with Catiline* (5.6 and 11.4–8), Sulla is made to be one of the key figures in Catiline’s conspiracy – i.e., as one of the worst symptoms of decadence in stark contrast to past examples (11. 5: *huc accedebat, quod L. Sulla exercitum ... contra morem maiorum luxuriose nimisque liberaliter habuerat*). Such circumstances produced first Jugurtha and then Catiline who had distinguished himself in Sulla’s army even before 80 BC (Keaveney, Strachan, 1981, 364–365).

18 *Est certe magnus et serius scriptor Cornelius Tacitus et qui nostris aulicis nasum emungere egregie possit. De quo etiam scio quid Lipsius iudicet, nec repugno. Ego etiam aliquando utrumque inspexi et audebam alterum cum altero contendere. Videtur mihi Sallustius omnes docere, Tacitus paucos et doctos. Hic ad Principatum maxime, ille ad omnes rei publicae formas utilis esse. Ille monere, hic cavere. Ille sapere ut docearis, hic docere ut sapias. Quid multa? Dignus Sallustio magistro Tacitus, dignior Tacito discipulo Sallustius.* (Coler, 1599, 3–4)

he did not deplore the loss of liberty but the degradation of virtue from ambition to luxury, the former inducing the growth of the commonwealth, the latter expediting its demise. It seems natural, as we've already pointed out, that Sallust's *stasis* narrative fitted Bodin's line of thought more than that of other historians, but it remains to be answered what motivated his reading of Sallust – and also pointed out that some false equivalences occurred in this line of thought. One more quoted passage will be supplied *in extenso*, through which we shall examine traces of Sallust's ideas in Bodin's *Methodus*. The brief inspection of the kinds of change in the constitutional paradigm (*conversions imperiorum*) reveals, perhaps most tellingly, Bodin's line of thought in re-reading Sallust and the ancient political theory:

Changes of government are external or internal; it is necessary to make this distinction. External changes are made by foes or by friends. The latter form occurs when the state willingly yields to the rule of another [...] But this rarely happens, since the rule of strangers is endured with difficulty. [...] Similarly, an internal change may be one of two sorts; one without any violence at all, the other by force. *The former deflects from the right to the wrong without any effort, because the nature of men is such that they are wont to slip downward into vices...* (Bodin et al., 1969, 217)

Coupled with other passages (see above), the quote renders an image of Bodin the philosopher still dedicated to the idea of a sovereign bounded by the constraints of a legal system, but above all it echoes the Sallustian pattern of growth and downfall framed within the concept of virtue and vice. As we've already pointed out, Sallust's chapters 6–11 from *Catiline* form part of a *Ringkomposition*, the main historical units of which are the monarchy and the Republic. Within both historical stages, growth and decline are outlined, which fit perfectly into Bodin's scheme above: having defended their liberty and paternal *Lares* from external enemies, the Roman monarchy – with a constitution founded upon law (*imperium legitimum*) – was a project initially set on preserving liberty and the growth of the commonwealth (*initio conservandae libertatis atque augendae rei publicae*), but inevitably deteriorated into tyranny and failed due to the kings' innate suspicion of the good individuals and jealousy (*regibus boni quam mali suspiciores*). The Republic, too, was a failing system – precisely because men naturally “slipped downward into vices” (*propterea quod ea est hominum natura, ut deorsum ad vitia labi consuescant*; Bodin et al., 1610, 197). There is a pattern of rise and fall within both constitutional phases, and it could be argued that in both cases the cause of downfall is external (suspicious and jealous kings in the case of the monarchy, imported bad vices in that of the Republic); however, the seemingly logical deduction that both systems are conceivably equally good/bad, creates a false equivalence.

It seems self-explanatory that in times so turbulent and violent as Bodin's a man would turn to historical treatises with a similar gist, looking for clear conclusions. But such an explanation could also be an oversimplification. Did reading Sallust – even if “in the company of such ‘political’ historians as Tacitus, Machiavelli, and Guicciardini” (Osmond, 1995, 121) – really construct a good frame for a strong royal prerogative that stretched beyond mere literary strategy and style? Whereas reading Tacitus, as we’ve already pointed out, extinguished all illusion that the principate was in some way a continuation of Republican liberty, there is no way of *closely reading* Sallust that could yield a conclusion that *less liberty* could be a good solution for the politically volatile environment of the late Republic, but rather *more virtue* was needed.¹⁹ There seems to be an important oversight: *le peuple*. In Sallust, virtue is, as we’ve already pointed out, collectivized, which should block the seemingly evident (yet even biographically naïve) conclusion that under the stress of corruption, an absolutist in power would be a good solution.

Instead, another proposition may be accepted i.e., that in the context of his time, Bodin was looking for a “minimal point of universal and immutable order for politics” (Engster, 1996, 470–471). In the scope of this thesis, perhaps no better proposition can be made with regard to Sallust, either. This minimal point of universal and immutable order, when writing *Methodus*, was still human laws (and history), but within a constitutional frame of a constitutional monarchy – something Bodin would despair over ten years later (ibid., 471). The idea that Bodin proposed his ideas to combat the scepticism and relativism of his intellectual context (ibid., 472) overlaps with the gist of Sallust's ideology in which laws and history were substituted by *virtus*, itself (by way of Sallust's narrative) a universal, democratized and hopelessly unattainable ideal.²⁰

References

- Becker, A., Jean Bodin on Oeconomics and Politics, *History of European Ideas* 39 (2013), pp. 1–21.
- Blair, A., *The Theater of Nature. Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1997.
- Blair, A., Authorial Strategies in Jean Bodin, *The reception of Bodin* (ed. Lloyd, A. H.), Leiden, Boston, Brill, 2013, pp. 137–156.
- Bodin, J., *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Geneva (Geneve), J. Stoer, 1610.
- Bodin, J. et al., *Method for the Easy Comprehension of History*, New York, Norton, 1969.
- Bourke, R., Introduction, *Popular Sovereignty in Historical Perspective* (ed. Bourke, R. et al.), Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

19 This becomes perhaps most obvious in the close reading of Caesar's and Cato's speeches in the Senate (Sall. C. 50,1–55,6; cf. Pobežin, 2019, 155–166).

20 This article owes its existence to research conducted within the project “Empire and transformation of genres in Roman literature” (J6-2585).

- Büchner, K., *Sallust*, Heidelberg, Carl Winter, 1960.
- Byrne, D., An Early French Humanist and Sallust: Jean Lebègue and the Iconographical Programme for the Catiline and Jugurtha, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 49 (1986), pp. 41–65.
- Cochrane, E., *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- Coler, C., *C. Sallustii Crispi Historiae Romanae Principis Opera*, Nürnberg, Paulus Kauffmann, 1599.
- Conley, D. F., The Interpretation of Sallust Catiline 10,1–11,3, *Classical Philology* 76 (1981), pp. 121–125.
- Couzinet, M. D., On Bodin's Method, *The reception of Bodin* (ed. Lloyd, A. H.), Leiden, Boston, Brill, 2013, pp. 39–66.
- Dunning, W. A., Jean Bodin on Sovereignty, *Political Science Quarterly* 11/1 (1896), pp. 82–104.
- Earl, D. C., *The Political Thought of Sallust*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.
- Earl, D. C., Prologue Form in Ancient Historiography, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (ed. Temporini, H.), Berlin; New York, de Gruyter, 1972, pp. 842–856.
- Engster, D., Jean Bodin, Scepticism and Absolute Sovereignty, *History of Political Thought* 17/4 (1996), pp. 469–499.
- Foisneau, L., Sovereignty and Reason of State: Bodin, Botero, Richelieu and Hobbes, *The reception of Bodin* (ed. Lloyd, A. H.), Leiden, Boston, Brill, 2013, pp. 323–342.
- Fontana, L., Bilan historiographique de la question du séjour de Jean Bodin à Genève, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 71 (2009), pp. 101–11.
- Franklin, J., *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, New York, London, Columbia University Press, 1963.
- Franklin, J., Bodin's Early Theory of Sovereignty' and 'The Shift to Absolutism', *Jean Bodin* (ed. Franklin, J. H.), London, New York, Routledge, 2016, pp. 53–83.
- Gibbon, E., *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Hertfordshire, Wordsworth, 1998.
- Greengrass, M., The Experiential World of Jean Bodin, *The reception of Bodin* (ed. Lloyd, A. H.), Leiden, Boston, Brill, 2013, pp. 67–98.
- Ianziti, G., *Writing History in Renaissance Italy. Leonardo Bruni and the Uses of the Past*, Cambridge, Mass., London, Harvard University Press, 2012.
- Keaveney, A., Strachan, J. C. G., L. Catilina Legatus: Sallust, Histories 1.46M, *Classical Quarterly* 31/2 (1981), pp. 363–366.
- Lassabatère, H., Pouvoir royal et bien commun chez Eustache Deschamps, Nicolas de Herberay et Jean Bodin. Une chaîne de pensée entre Moyen Âge et Renaissance, *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 32 (2010), pp. 395–410.

- Lloyd, A. H., Introduction, *The reception of Bodin* (ed. Lloyd, A. H.), Leiden, Boston, Brill, 2013, pp. 1–20.
- Lloyd, A. H., *Jean Bodin, 'This Pre-eminent Man of France': An Intellectual Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- McDonnell, M., *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2006.
- McGushin, P., *C. Sallustius Crispus, Bellum Catilinae: A Commentary*, Leiden, Brill, 1977.
- Miglietti, S., Reading from the Margins: Some Insights into the Early Reception of Bodin's Methodus, *The reception of Bodin* (ed. Lloyd, A. H.), Leiden, Boston, Brill, 2013, pp. 193–218.
- Osmond, P. J., "Princeps Historiae Romanae": Sallust in Renaissance Political Thought, *Memoirs of the American Academy in Rome* 40, 1995, pp. 101–143.
- Pobežin, G., That Woman with the Spirit of a Man – Sallust's Portrayal of Sempronia and Her Virtues, *Ideal i antyideal kobiety w literaturze greckiej i rzymskiej. Studia ad virgines et mulieres claras, de quibus scriptores antiqui Graeci et Romani narrant, pertinentia* (ed. Marchewka, A.), Gdańsk, 2018, pp. 219–232.
- Pobežin, G., *Rimski zgodovinar in pripovedno besedilo*, Ljubljana, Založba ZRC, 2019.
- Potter, D. S., *Literary Texts and the Roman Historian*, London, New York, Routledge, 1999.
- Sallust et al., *Sallust*, Cambridge, Mass., London, Harvard University Press, 2005.
- Shaw, E. H., *Sallust and the Fall of the Republic. Historiography and Intellectual Life at Rome*, Leiden, Boston, Brill, 2022.
- Strunk, T. E., *History after Liberty: Tacitus on Tyrants, Sycophants, and Republicans*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2017.
- Syme, R., *The Roman Revolution*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1982.
- Syme, R., *Sallust*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2002.

Sallust and Jean Bodin: the Inevitable Loss of the Commonwealth

Keywords: Jean Bodin, Sallust, the Roman republic, the Roman Empire, historiography, reception

One of the most recognizable thinkers of the 16th century France, Jean Bodin, wrote what is perhaps the first methodological treatise of instructions and guidelines on how to not only read and write but also understand history. With his universal interest in all things human, Bodin predated Marc Bloch's postulate that historians should ideally be interested in all forms of life if they were to perform their task as dutifully as possible. In 1566 Bodin published one of the most frequently reprinted works, the *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* – "The Method for the Easy Understanding of History". Although he expressed keen interest and good knowledge of a score of ancient historians, listing them in the fourth chapter of his work (*De historicorum delectu* – "On the Choice of Historians"), one of them was particularly close to his heart. The Roman historian Gaius Sallustius Crispus who is, according to Bodin, "a most honest author [who] possessed experience of important affairs", provided Bodin and many of his colleagues with a model (*stasis*) narrative for discussing a changing world in turmoil – something Bodin was no stranger to in the time of the French religious wars. However, the explanation that it was the rhetorically efficient model narrative that inspired Bodin to copy Sallust's argument seems unsatisfactory and biographically superficial. Instead, this paper closely analyses the Sallustian chapters that purportedly motivated Bodin's thinking and proposes that there are little grounds in Sallust for Bodin's legal and historical framing of absolutist sovereignty.

Ura minulih idealov: Salustij in Jean Bodin o propadu države

Ključne besede: Jean Bodin, Salustij, rimska republika, rimsko cesarstvo, zgodovino-pisje, recepcija

Eden najbolj (pri)znanih francoskih mislecev 16. stoletja Jean Bodin je napisal morda prvi metodološki traktat z navodili in smernicami, kako ne le brati in pisati, temveč tudi razumeti zgodovino. S svojim univerzalnim zanimanjem za vse, kar je človeškega, je Bodin prehitel Blochovo priporočilo zgodovinarjem, da bi se morali zanimati za vsakršno človeško stvarjenje, če naj svojo nalogo opravljajo kolikor le mogoče vestno. Leta 1566 je Bodin objavil eno najpogostejše ponatisnjenih del, *Methodus ad facilem*

historiarum cognitionem, »Metodo za lažje razumevanje zgodovine«. Čeprav je izražal živo zanimanje in dobro poznavanje številnih antičnih zgodovinarjev, ki jih je navedel v četrtem poglavju svojega dela (*De historicorum delectu*, »O izbiri zgodovinarjev«), mu je bil eden izmed njih še posebej blizu. Rimski zgodovinar Gaj Salustij Krisp, ki je po Bodinovem mnenju »najbolj iskren avtor z znanjem o pomembnih rečeh«, je Bodinu in številnim njegovim kolegom ponudil vzorčno pripoved za obravnavo spremenjajočega se in propadajočega sveta, kar Bodinu v času francoskih verskih vojn ni bilo tuje. Vendar se zdi razlaga, da je bila prav retorično učinkovita tipska pripoved tisto, kar je Bodina motiviralo, da je posnemal Salustijevo argumentacijo, nezadovoljiva in biografsko površna. Ta članek zato natančno analizira Salustijeva poglavja, ki naj bi bila podlaga za Bodinovo razmišljanje, in ponuja sklep, da je pri Salustiju v resnici razmeroma malo podlage za Bodinovo pravno in zgodovinsko utemeljevanje absolutne monarhične oblasti.

O avtorju

Gregor Pobežin je klasični filolog, čigar poglavitna raziskovalna zanimanja so grško in rimsko zgodovino, kulturna zgodovina in digitalna humanistika. Kot raziskovalec in predavatelj dela na Znanstvenoraziskovalnem centru Slovenske akademije znanosti in umetnosti (ZRC SAZU), na Univerzi na Primorskem (Fakulteta za humanistične študije, in na Univerzi v Ljubljani (Filozofska fakulteta). Ob študijah o grškem in (predvsem) rimskem zgodovino, je pomemben del svojih raziskovalnih naporov posvetil literarnemu izročilu humanističnih piscev pa tudi zbiranju, interpretaciji in digitalizaciji srednjeveške in zgodnjemodernoveške epigrafske dediščine.

E-naslov: gregor.pobezin@fhs.upr.si, gregor.pobezin@zrc-sazu.si

About the author

Gregor Pobežin is a classicist whose main interests lie in the study of Greek and Roman historiography, cultural history, and digital humanities. He works as a researcher and lecturer at the Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts (ZRC SAZU), at the University of Primorska (Faculty of Humanities) and at the University of Ljubljana (Faculty of Arts). In addition to his studies of Greek and (mainly) Roman historiography, he devotes a considerable part of his research efforts to issues related to the literary traditions of humanist writers, as well as to the compilation, research and digitization of the mediaeval and early modern epigraphic heritage.

E-mail: gregor.pobezin@fhs.upr.si, gregor.pobezin@zrc-sazu.si

Brane Senegačnik
Univerza v Ljubljani

La via romana e la possibilità di un' identità culturale aperta

1

I concetti di «impero» e «via» differiscono sostanzialmente anche al di là della scala semantica di entrambi i termini. In quale contesto è pertanto sensato parlare di una via nell'ambito di una discussione riguardo all'impero romano come formula politica, culturale o letteraria? Probabilmente il primo pensiero che sorge riguardo alla connessione di questi concetti è lo schema di un pensiero o di una prassi imperialista (nel senso di un atteggiamento di prevaricazione o di allargamento della propria sfera d'influenza) per quanto si riferisce ad una «via» specificamente politica, culturale o addirittura letteraria. Tuttavia qui, al contrario, non ci riferiremo a quest'accezione. La definizione del filosofo francese Rémi Brague «Europe, la voie romaine», che rappresenta anche il titolo del suo libro (2003)¹ ed il concetto di «impero romano» sono connessi dalla storia medesima: entrambe le idee sono sorte dalla base storica nella quale sono radicate. Del tutto evidente è che l'evoluzione storica specifica della cultura europea non potrebbe esistere senza l'esistenza dell'impero romano: su di essa ha infatti esercitato un'influenza decisiva tramite le sue conseguenze militari, politiche, economiche e, soprattutto, culturali. Però Brague con il suo concetto di «via romana» non si riferisce ad una formula culturale che avrebbe potuto ispirare e sostenere una politica imperialista e nemmeno ad una specifica forma culturale all'interno del suo contesto storico che si sarebbe potuta costituire come via «imperiale» o monarchica nel senso di un orientamento teoricamente costituito e politicamente e programmaticamente articolato e che sarebbe stata conseguentemente inglobata da parte della cultura europea in base a questo esempio concreto. Il nucleo della sua analisi si situa altrove: nella cultura romana riconosce una sorta di specifico sentimento della propria alterità che si manifesta in tutta una serie di valutazioni pratiche, di atteggiamenti e decisioni in base alle quali si è nel corso della storia formata l'identità culturale e religiosa europea. Quest'autocomprensione e la cultura che in essa si basa viene da parte dell'autore definita come «via romana».

1 Traduzione italiana: *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Milano: Rusconi, 1998.



2

Probabilmente l'aspetto maggiormente originale dell'interpretazione di Brague consiste nel fatto di riconoscere una significativa similitudine tra il concetto storico di «romanità» ed il concetto antropologico di cultura: entrambi i concetti di «romanità» e di «cultura» sono da parte dell'autore considerati non originali, essenzialmente secondari anche dal punto di vista strettamente connesso con i valori che rappresentano; e propriamente nell'ambito di questa secondarietà, di questa «difettosità» riconosce i tratti dell'origine dell'identità europea e le cause della sua vitalità.² Aldilà dell'aspetto strettamente storico di quest'accezione – che dovrebbe essere sottoposta ad ulteriori delucidazioni – vorrei dedicarmi alla questione dei presupposti filosofici ed antropologici in base ai quali è possibile basare un'interpretazione culturale di questo tipo – pertanto ad una questione alla quale Brague, seppure filosofo, nell'opera menzionata, non dedica maggior attenzione. In questo contesto cercherò di considerare costruttivamente il pensiero di Brague sia per quanto concerne eventuali attribuzioni successive, sia per quanto riguarda eventuali commenti critici.

La cultura è qualcosa di secondario da un punto di vista di puro principio, mentre la romanità lo è soltanto in un senso strettamente relativo, soprattutto riguardo alla sua posizione storica. Tuttavia anche la «romanità» non può considerarsi come categoria esclusivamente storica, cioè materiale e temporale: l'elemento più rilevante è che si tratta di qualcosa di non originale rispetto alla grecità (all'ellenicità) che è considerata «il fatto originario». Certamente nel periodo attuale la grecità non viene più considerata come qualcosa di originario, iniziale, giovanile o addirittura come una realtà culturale suprastorica, nonostante varie forme di quest'accezione possano essere riscontrate in diversi periodi culturali³ e questo punto di vista sia decisivo anche per l'accezione di Brague. In questo senso l'originalità della grecità può essere considerata prevalentemente un aspetto di coscienza e pertanto in questo contesto – come tralaltro la «romanità» – una categoria culturale: ciò significa che la relazione tra la grecità

2 Senza rinunciare al significato geografico del concetto di Europa (1992, 9-11), Brague sottolinea la sua mutabilità nel tempo, la risultante intangibilità e pertanto come modello d'identità europea assume l'idea di coscienza (1992, 13-14, 32-36). Con ciò è possibile attribuire alla cultura un ruolo particolare riguardo alla formazione identitaria. Nel contesto dell'analisi dell'identità religiosa europea attribuisce un ruolo secondario al cristianesimo che è caratterizzato in rapporto alla tradizione ebraica ed in questo senso non considerato originario: questa «secondarietà del cristianesimo» viene da lui definita come «romanità religiosa» (*la romanité religieuse*) (1992, 60-86).

3 Soprattutto nel contesto della filosofia tedesca (post)romantica, ma non esclusivamente. Consideriamo ad esempio il pensiero di Hegel riguardo al mondo greco come un periodo giovanile della storia (1924, 57 e 117); oppure il pensiero di Marx riguardo alla grecità come ad un periodo infantile della storia (1953, 31 op. 21). Per Husserl l'Europa nasce nel periodo del rinascimento che proclama la Grecia come sua origine; la prefondazione (*Urstiftung*) dell'Europa è secondo Husserl la rifondazione (*Nachstiftung*) della prefondazione greca (Knies, 10); lo scrittore romantico P. B. Shelley considerava l'ideale della grecità come un simbolo atemporale (per una prospettiva generale vedi Tziouvas, 2014). Tuttavia già nell'antichità ci imbattiamo espressamente nell'idea dell'assoluta autoctonia culturale degli Ateniesi nel campo della retorica classica (Isocrate, 4.23-25, Lisia, 2.17-19, vedi anche Demostene, 60.4-5).

(l'ellenicità) e la «romanità» si basa soltanto parzialmente su una realtà strettamente storica e temporale.⁴

Tra le diverse formulazioni di Brague che si riferiscono alla cultura come fenomeno eminentemente «secondario» la più evidente potrebbe risultare la seguente (1992, 157):

J'entend par ce dernier terme, en premier lieu, cette évidence banale que toute culture est seconde. Il est ainsi au niveau de chacun de ceux qui en portent l'empreinte: même si elle est acquise dans la petite enfance, ce qui la fait paraître 'toute naturelle', la culture est acquise, et jamais innée. Par ailleurs, au niveau collectif, toute culture est l'héritière de celle ou celles qui l'a ou l'ont précédée(s). En ce sens, toute culture est terre d'immigration. Mais il y a plus: la secondarité culturelle me semble avoir, dans le cas de l'Europe et d'elle seule, une dimension supplémentaire. L'Europe a en effet cette particularité d'être, pour ainsi dire, *immigré à elle même*. Je veux dire par là que le caractère secondaire de la culture y non est seulement présenté comme un fait, mais explicitement su et délibérément voulu.⁵

La secondarietà della cultura rappresenta quindi la sua caratteristica essenziale inerente in un senso che potremmo definire propriamente «tecnico», cioè nel senso di una modalità formale d'esistenza o di formazione, poichè la cultura esiste in quanto viene *attivamente acquisita*. Nel caso dell'Europa ciò diventa una sorta di direttiva basica coscientemente scelta, cosa che conseguentemente influisce pure sul suo «contenuto». In quest'accezione la cultura europea che consiste in effetti in una formazione identitaria culturale non può indirizzarsi verso la propria (presupposta) origine, verso un'era iniziale: «il n'est pas un retour vers ce qui est propre à la culture et qui aurait existé dans toute sa pureté aux origines fondatrices. Au contraire, il tend vers une source située *en dehors* de la culture européenne – en l'occurrence, dans l'Antiquité gréco-latine»⁶ (Brague, 1992, 158).

4 Similmente si riferisce alle possibili definizioni di un' identità europea Leszek Kołakowski (1990, 20). In questo contesto è necessario nuovamente menzionare *Il panegirico* di Isocrate, nel quale la greicità è probabilmente per la prima volta definita come modo di pensare e come tipo di educazione, cioè come identità culturale e non come identità sanguigna o nazionale (4.50).

5 «Con quest' ultima definizione intendo in primo luogo l'evidenza banale che qualsiasi cultura è secondaria. Ciò vale a livello di tutti coloro che ne portano l'impronta: sia che essa sia stata acquisita nel periodo della prima infanzia, cosa che la fa apparire 'del tutto naturale', la cultura è acquisita e non è mai innata. Pertanto a livello collettivo qualsiasi cultura è l'ereditiera di quella o quelle che l'ha o l'hanno preceduta. In questo senso qualsiasi cultura è terra d'immigrazione. Tuttavia è necessario dire di più: mi sembra che la secondarietà culturale abbia, nel caso dell'Europa e solamente dell'Europa, una dimensione supplementare. L'Europa ha in effetti questa singolarità d' essersi, per dire così, *immigrata a se stessa*. Con questo voglio ribadire che il carattere secondario della cultura in essa non è meramente presente come un fatto, ma esplicitamente saputo e deliberatamente voluto.»

6 «Non si tratta di un ritorno verso ciò che è proprio alla cultura e verso ciò che sarebbe esistito in tutta la propria purezza alle origini fondatrici. Al contrario, tende verso una fonte, situata *al di fuori* della cultura europea – cioè nel contesto della cultura greco-latina.»

3

Questa singolarità dell'Europa (occidentale) viene illustrata da Brague mediante il confronto con due altre grandi («rispettabilissime», come sottolinea) civiltà: la civiltà bizantina e la civiltà islamica. La caratteristica di entrambe è di non aver conosciuto il rinascimento nel senso europeo occidentale di nuova nascita, ma di aver conosciuto processi che potremmo definire di risveglio o di rivitalizzazione (Brague in questo senso usa il termine inglese «revival»). In tutti questi processi «si tratta di un ritorno alle origini senza abbandonare la tradizione che sorge da queste origini, mentre il rinascimento in senso stretto significa alimentarsi da una fonte che è stata nel frattempo interrotta o non vi sia stata alcuna continuità tra loro e noi» (Brague, 1992, 158). I processi di risveglio o di rivitalizzazione sono comprensibilmente caratteristici in particolare modo, però non esclusivamente, per quanto riguarda l'ambito della vita religiosa. Qui ci dedicheremo soprattutto all'aspetto culturale nel senso stretto della parola.

Nel mondo islamico si sono verificati diversi tentativi di rinnovamento culturale del sapere considerato come qualcosa di esterno e che è anche stato letteralmente e tecnicamente definito come «scienze esterne» (1992, 161). Brague menziona al riguardo il sommario di al-Farabi per quanto concerne la trasmissione del sapere filosofico e scientifico che è stato trasmesso agli Arabi da parte dei Caldei tramite gli Egiziani, i Greci ed i Siriaci ovvero i cristiani;⁷ ed anche l'edizione di Aristotele, commentata da Averroè, nella quale l'autore tenta di epurare il pensiero dello Stagirita di tutti gli elementi neoplatonici che vi sarebbero stati introdotti da Avicenna (ibid.). Tuttavia questi processi si sono arrestati quasi immediatamente; la dominazione assoluta delle «scienze esterne» (*sciences extérieures*) ad uso interpretativo del Corano non significa un rifiuto ma «un'eccessiva assimilazione delle 'scienze tradizionali', l'assorbimento delle fonti esterne che avrebbe frenato la dinamica dell'evoluzione culturale» (1992, 162).

La storia della cultura bizantina conosce diverse «nuove nascite»: ad esempio il rinnovamento degli studi filologici e letterari nel IX secolo e nel XI secolo (Ioannes Italos, Michael Psellos, l'idea di Gemistio Pletone di un ritorno ad un paganesimo restaurato nel XV secolo. Tuttavia in tutti i casi menzionati si tratta di un rinnovamento del proprio passato, di un riappropriamento di ciò che sin dal principio è stato considerato come appartenente al mondo bizantino (Brague, 1992, 159–160).

4

Per quanto concerne l'identità europea in senso stretto, cioè l'identità dell'Europa occidentale o latina, è decisivo il riferimento a fonti esterne. Quest'apertura certamente non è un tratto esclusivamente «romano» e da sola non è sufficiente per ciò che Brague

7 Conf. Mahdi, 1969, 50.

definisce «l'atteggiamento romano» (*l'attitude romaine*). Tra gli autori più rinomati del periodo greco classico c'imbattiamo nella convinzione che essi stessi hanno nel passato vissuto come barbari e che hanno assunto diversi aspetti da altre culture.⁸ Cionondimeno i Greci per questo motivo non si sentivano inferiori: acquisivano nella coscienza di poter arricchire quanto acquisito. Per quanto concerne «l'atteggiamento romano» è al contrario decisivo proprio questo: la fonte straniera ed esterna da cui si imbevono è dai Romani considerata superiore. Quest' «atteggiamento romano» viene da parte di Brague illustrato tramite diverse citazioni di celebri autori romani che parlano della povertà della lingua latina rispetto alla lingua greca.⁹ È pertanto del tutto evidente che ciò non può rappresentare nella sua interezza l'atteggiamento dei Romani nei confronti della lingua e della cultura greca e nemmeno nei confronti di ciò che i Romani intendevano come propria identità originaria. In realtà si tratta di un processo molto più complesso. Anche presso gli autori che sono inclinati all'apertura nei confronti della cultura greca possiamo notare una fiducia nella propria tradizione linguistica ed un senso di sovranità culturale. Così Cicerone a più riprese ribadisce non soltanto che anche la lingua latina è adatta alla filosofia (*De finibus* 1.1; 1.5; 5.96), ma è in alcuni riguardi più ricca e più creativa della lingua greca (ad esempio: *De natura deorum* 1.8; *Tusculanae disputationes* 1.1-2; 1.15; 3.10). L'introduzione delle forme poetiche e dei metri lirici greci dimostra indubbiamente l'ammirazione nei confronti dei modelli greci, seppure il principio che in questo caso guida i poeti latini non è la semplice imitazione, ma il concetto di *aemulatio*, cioè di concorrenza agonica. Come esempio quasi emblematico della coscienza di sé della poesia romana possono apparire le parole con le quali Properzio gratifica il processo creativo dell'*Eneide* da parte di Virgilio: «Cedite Romani scriptores, cedite Graii, // nescio quid maius nascitur Iliade» (*Eneide* II, 34. 65-66). Persino l'ammirazione di Orazio nei confronti di Pindaro (*Carmina* IV, 2) è una figura del tutto retorica che si pone uno scopo totalmente differente.¹⁰ Il contatto con la cultura greca, soprattutto nel periodo del suo rafforzamento per motivi di carattere politico-militare, suscitava infatti diverse preoccupazioni morali ed un senso di minaccia per quanto riguarda le virtù primigenie romane, che si concretizzavano nei

8 Conf. Erodoto, 2.53; Tucidide, 1.6; Platone, *Cratilo* 397c9-d2 e 421d4.

9 Lucrezio, *De rerum natura* 1.139; 832; 3.260; Cicerone, *De finibus* 3.2.5; Seneca, *Epist.* 58.1; Plinio il Giovane 4.18; Girolamo, *Epist.* 114.

10 È difficile stabilire se nella pittoresca *recusatio*, nel rifiuto del tema poetico, in questa ode siano presenti toni leggermente ironici. La grandezza di Pindaro che viene illustrata da Orazio in termini eccezionali e forse tramite immagini ironicamente eccessive rappresenta in sostanza lo sfondo (*foil*), sul quale proietta la propria *diversità* e non la propria «minorità» nel senso d' inferiorità: rispetto al cigno-Pindaro Orazio presenta se stesso come l'ape di Callimaco, come un poeta di natura diversa; e proprio in virtù di questa natura diversa non si considera adatto a scrivere poesia celebrativa alla quale è stato invitato nell'anno 16 o 15 da parte di Giulio Antonio nel corso della preparazione del trionfo di Augusto (Fraenkel, *Horace*, 433). Che si tratti di una figura retorica che acquisisce il suo significato soltanto nel contesto intertestuale è tanto più evidente dal fatto che Orazio in effetti scriveva poesia in uno stile pindarizzante, e ciò non solamente altrove (C. 1.2 e 3.4), ma anche nella terza, e soprattutto nella quarta e quattordicesima ode di questo stesso (IV) libro (Highbarger, 1935, 224; Gantar, 1993, 34).

concetti di *mos maiorum* e *pristinae virtutes*. Solamente una parte della società romana era filoellenica; d'altro canto bisogna però ribadire che anche alcuni pensatori greci, come il filosofo Panezio e lo storico Polibio, si sono culturalmente «romanizzati» nel senso di considerare lo stato romano, che non era lo spazio della loro cultura d'origine, come una forma culturale più elevata – una sorta di futuro del mondo determinato dal destino. Potremmo dire di più: negli scritti di Cicerone, soprattutto nel *De re publica*, le più acute dispute riguardo all'imperialismo romano sono connesse con le idee di questi pensatori.¹¹ Il fatto di maggiore importanza è probabilmente ciò che Biagio Conte dice a proposito di Catone il Censore: al contrario dell'immagine leggendaria del nemico di qualsiasi forma di grecità che ci è stata trasmessa dalla tradizione si tratta da parte sua di una moderata e selettiva accettazione degli elementi greci, ciò significa di quel tipo di atteggiamento che è infine prevalso e che è divenuto la base culturale nel periodo della tarda repubblica ed anche nell'età imperiale (Conte, 1992, 56 e 74).

Tutto ciò sembra di grande importanza anche per una comprensione corretta dell'«atteggiamento romano» di Brague, che viene da lui stesso descritto come «l'attitude de ce qui se sait appelé à renouveler de ,ancien⁶»¹² (1992, 50). L'intenzione di Brague infatti non è un' esatta definizione storico culturale dei rapporti romani nei confronti della grecità, ma, come abbiamo già ribadito, il tentativo di determinare soprattutto una sorta di stato d'animo generale, una sorta di non pienamente cosciente e semiarticolato rispettoso rapporto nei confronti del mondo ellenico «esterno», che è caratterizzato da tutta una serie di oscillazioni e sfumature, ma che nondimeno alla fine prevale: «Il ne s'agit pas ici de faits objectifs, d'ailleurs bien difficiles à mesurer; il s'agit bien plutôt d'une impression d'ordre affectif» (1992, 53).¹³

Successivamente «l'atteggiamento romano» si è manifestato nella storia linguistica europea e nel rapporto tra il cristianesimo e l'ebraismo. La lingua latina nel

11 Polibio è probabilmente il primo interprete storico/filosofico dell'ascensione imperiale romana, seppure rimane aperta la questione se sia possibile riscontrare nella sua opera anche una base teorica o una giustificazione dell'imperialismo romano: gli studiosi (Hammond 1948, 116-117; Musti 1978, 143; Daubner 2022) sono al riguardo abitualmente riservati, mentre ad una risposta positiva sembra inclinato Walbank (1974). La formazione di questa teoria viene spesso attribuita al filosofo greco stoico Panezio in connessione con elementi di filosofia platonica ed aristotelica (Capelle, 1932, 94 sqq.; Franklin, 2003; Fitzpatrick, 2010, 9-10), però sono in disaccordo riguardo al fatto se Panezio abbia esercitato un' influenza diretta su Polibio (*contra* Strassburger, 1965, *pro* Mohay, 2007 e Fitzpatrick, 2010, 11). Scherr (2022, 219-220), che fornisce la delucidazione più complessa e sfumata di questa problematica, dubita che sia possibile interpretare l'opera di Polibio nel senso di una giustificazione dell'imperialismo romano, ma allo stesso tempo dimostra che nella sua opera sono effettivamente presenti tutti gli elementi dai quali si è successivamente – presso Panezio, Posidonio e Cicerone – sviluppata questa teoria. Già presso Polibio, il peripatetico Critolao e lo stoico Diogene di Babilonia è possibile imbattersi nella possibilità teorico-ideologica di un' opposizione alla negazione della possibilità di un impero giusto da parte di Carneade. Per un' interessante delucidazione riguardo alle attuali teorie sull'imperialismo (Ferguson, 2005; Hardt e Negri, 2000) in connessione con le tesi di Carneade vedi: Fitzpatrick, 2010, 14.

12 «L'atteggiamento di colui che si considera chiamato a rinnovare a partire dall'antichità.»

13 «Qui non si tratta di fatti obiettivi che sono peraltro difficilmente misurabili; si tratta piuttosto di un' impressione di carattere affettivo.»

periodo medievale, ma anche successivamente nell'età moderna, è per lungo tempo sopravvissuta come lingua scientifica comune, però soprattutto per motivi pratici e non perché le sia stato attribuito il ruolo di lingua assoluta dal punto di vista metafisico. Proprio perciò è stata possibile la lenta affermazione graduale delle lingue delle singole nazioni in tutti gli ambiti, anche nell'ambito dell'alta letteratura. L'Europa deve anche la propria varietà linguistica alle proprie origini ed al suo pluralismo originario (1992, 52-53). Tramite l'affermazione del cristianesimo che si definisce coscientemente come qualcosa di diverso rispetto all'ebraismo veterotestamentario, nel quale rimane tuttavia radicato, il concetto di alterità si è affermato anche in rapporto all'Assoluto: anche l'identità religiosa europea è divenuta, in quest'accezione, eccentrica (1992, 142).

5

Però la definizione di cultura necessariamente presuppone un altro aspetto estremamente importante che è stato già menzionato nel contesto della sua alterità (secondarietà). Brague lo definisce con il termine ciceroniano: *cultura animi*¹⁴ che in sostanza significa attività spirituale (1992, 173). La cultura secondo quest'accezione infatti non è qualcosa che appartiene al singolo individuo o alla comunità ma »il risultato di un'ardua lotta« (ibidem, conf. anche 1992, 178-180). In base a questo specifico indirizzarsi della cultura verso l'esterno, che risulta connesso con uno sforzo attivo, Brague sviluppa tutta una serie di definizioni della cultura europea che possono apparire paradossali, ma soltanto superficialmente, e soprattutto non sono peggiorative e posseggono un significato etico positivo. Oltre al già menzionato «trasferimento a se stessa» si tratta: dell'«adozione inversa» (*adoption inverse*) ovvero della scelta dei propri antenati; dell'immagine dell'Europa come dello spazio vitale dei supportati (*bousiers*), degli arrivisti (*parvenus*) e la convinzione che proprio ciò rappresenta la sua grandezza (1992, 167). L'appropriazione di quanto è estraneo non presuppone pertanto un problema di carattere etico ma rappresenta l'origine legittima e creativa della cultura europea e rappresenta la sua differenza specifica.

Pertanto: «L'Europe se distingue des autres mondes culturels par le mode particulier de son rapport au propre: l'appropriation de ce qui est perçu comme étranger»¹⁵ (1992, 120). L'identità culturale europea è pertanto decentrata. Il fatto che si sia imbevuta e formata presso fonti diverse (l'ebraismo e successivamente il cristianesimo da un lato ed il paganesimo antico dall'altro lato) e quindi non sia omogenea, è stato nel corso della sua storia a volte considerato soprattutto come una fonte di dilemmi

14 *Tusculanae disputationes*, 2.13.

15 «L'Europa si distingue dagli altri mondi culturali per le modalità particolari del suo rapporto verso il proprio: l'appropriazione di ciò che è percepito come straniero.»

interni e di conflittualità, come un problema disgiuntivo impellente riguardo al suo futuro. La tematizzazione più famosa a questo riguardo è probabilmente l'opera di Lev Chestov *Athènes et Jérusalem* (Chestov 1967). Brague al contrario, con il concetto di «via romana», attribuisce a questo fatto un significato ed un valore completamente diverso: nella decentralizzazione della sua cultura scorge l'essenza e la fonte della sua vitalità. In modo molto simile considera l'identità europea Leszek Kołakowski, che viene da lui illustrata, affermativamente, come la capacità di un autodistanziamento razionale (1990, 22):

On one hand, we have managed to assimilate the kind of universalism which refuses to make value judgements about different civilizations, proclaiming their intrinsic equality, on the other hand, by affirming this equality we also affirm the exclusivity and intolerance of every culture – the very things we claim to have risen above in making that same affirmation. There is nothing paradoxical in this ambiguity, for even in the midst of this confusion we are affirming a distinctive feature of European culture at the peak of its maturity: its capacity to step outside its exclusivity, to question itself, to see itself through the eyes of others.¹⁶

Possiamo quindi affermare che «l'atteggiamento romano» della cultura europea si basa sul presupposto che la medesima è originariamente soltanto una forma vuota, una sorta di *tabula rasa* che è possibile liberamente riempire con le scritture e le frasi di culture diverse? Si tratta di un atteggiamento di assoluta apertura oppure di un incessante processo di autocostruzione? Qualcosa di questo genere certamente non è possibile nell'ambito della storia reale dove la cultura implica determinate forme d'identità statica, poichè conrea ad esempio misure etiche concrete e obbligatorie ed il contesto legale dello stato. L'identità culturale deve essere in realtà definita anche positivamente, e perciò limitata – nel caso della «romanità» questa limitazione assolutamente non deve essere totale, eccessivamente ristretta o eccessivamente rigida; al contrario – i limiti dell'identità debbono essere coscientemente e volontariamente formati in modo da poter risultare «permeabili» e mobili nel tempo. Forse potremmo descrivere questi limiti con il termine di «osmotico» nel senso usato da Miguel de Unamuno per descrivere i limiti della persona nel suo tentativo di differenziare questo concetto dal

16 «Da un lato siamo riusciti ad assimilare un tipo di universalismo che, proclamando la loro intrinseca uguaglianza, rifiuta di esprimere dei giudizi riguardo ai valori appartenenti a diverse civiltà; dall'altro lato, affermando quest' uguaglianza, allo stesso tempo affermiamo l'esclusività e l'intolleranza di qualsiasi cultura – le medesime cose che riteniamo di aver superato esprimendo questa medesima affermazione. In quest'ambiguità non vi è nulla di paradossale, poichè anche all'interno di questa confusione affermiamo un tratto distintivo della cultura europea al culmine della sua maturità: la sua capacità di uscire dalla sua esclusività, di porsi in questione, di vedere se stessa attraverso gli occhi dell'altro.»

concetto di «individuo», da lui considerato come un'entità con limiti fissi ed impenetrabili; i primi consentono un'interazione dinamica della persona con i contenuti di altre persone, i secondi invece la tramutano in qualcosa di statico, immutabile e la differenziano dai contenuti delle altre persone soltanto da un punto di vista formale e ciò significa che quest'ultima può rimanere persino indeterminata (1954, 87)¹⁷. Il suo nucleo vive una vita dinamica e non è vuoto o totalmente »amorfo«.¹⁸ Tutto ciò sembra estremamente vicino a ciò che possiamo leggere nel passaggio citato di Conte riguardo alla fusione della cultura latina con la cultura greca: una sintesi di conservativismo politico-sociale e dei moderati »atteggiamenti illuministi« greci è diventata la base del pensiero etico-politico di Cicerone ed ha caratterizzato l'esito della cultura latina nel periodo della tarda repubblica (Conte, 1992, 74).

6

Ma quale potrebbe essere stato il (non dichiarato) fondamento antropologico di quest'atteggiamento? Su quale presupposto potrebbe essere fondata una cultura indirizzata verso una fonte esterna (Brague) ed una cultura che è capace di vedere se stessa attraverso gli occhi dell'altro (Kołakowski)? A prima vista potrebbe trattarsi della convinzione di una realtà universale umana, alla quale appartengono tutte le culture; le diverse culture sono in quest'accezione soltanto forme diverse dell'articolazione del rapporto con questa realtà trascendente. (Il fondo trascendente della realtà qui non è considerato in termini religiosi – seppure l'elemento religioso non è necessariamente escluso – ma si riferisce alla totalità della realtà che si sviluppa nel tempo e che non è controllabile dal punto di vista concettuale o addirittura tecnico, nonostante allo stesso tempo sia impossibile escludere la sua influenza sullo spazio vitale umano e sociale.¹⁹) A causa della natura trascendente della realtà ognuna di queste singole culture è strettamente relativa e pertanto limitata; d'altro canto proprio a causa di quest'appartenenza

17 Per comprendere questa differenza è importante la concezione della persona, formulata da Unamuno, nella sua interezza e che viene dall'autore sviluppata nell'opera citata.

18 Ad ogni modo è evidente che non è possibile spiegare l'identità della persona e della cultura allo stesso modo, anche se entrambe si basano sul concetto di coscienza. L'identità culturale è collettiva ed include soltanto una parte dell'identità personale; l'identità personale non è riducibile ad elementi »esterni«, fisici e culturali, ma è data direttamente come autosensazione, mentre per l'identità culturale sono decisivi proprio gli elementi »esterni«, culturali, che sono permanentemente a disposizione degli appartenenti ad un gruppo (ad esempio: la coscienza di un' origine mitica o storica comune, i valori cardinali, le misure etiche di base e gli atteggiamenti ecc.)

19 Questa realtà trascendente deve essere intesa in senso etimologicamente coerente, pertanto non come qualcosa che si situa del tutto al di là, ma come qualcosa che è parzialmente alla portata delle articolazioni culturali ed allo stesso tempo le trascende, »va al di là di esse«. Il cerchio illuminato della realtà culturalmente articolata si trasforma nel corso della storia e differisce da cultura a cultura (non di ultimo la realtà medesima si riproduce anche tramite l'attività delle singole culture), però tutto ciò non influisce sull'essenza del problema: la totalità rimane più vasta dei cerchi illuminati delle singole articolazioni culturali. Riguardo quest'aspetto vedi l'interessante tesi sociologica di Thomas Luckmann riguardo ad una trascendenza »piccola«, »media« e »grande« (Luckmann, 1996).

universale a questa realtà comune le forme ed il contenuto di ogni cultura sono sostanzialmente rilevanti per tutte le rimanenti culture, alcune di esse sono addirittura compatibili con le forme ed i contenuti di altre culture o persino convertibili.

In questo senso è possibile interpretare il desiderio di apprendere, l'autentico interesse per delle fonti esterne che non si basano su ambizioni imperialistiche di dominazione e sfruttamento. Su uno sfondo trascendente comune qualsiasi forma culturale è potenzialmente rilevante per tutte le altre: questo tipo di apertura culturale rappresenta in primo luogo un'apertura nei confronti della realtà ed il risultato di quest'apertura è una vivida diversità formale. In questo senso un'assimilazione eccessiva diminuisce il senso d'apertura e rappresenta un fattore inibitorio per quanto riguarda la crescita culturale. D'altro canto i rapporti interculturali sono condotti in base all'(auto)critica che non sorge esclusivamente dai confronti reciproci, ma si forma in base alla realtà »pre-culturale« comune, che è stata da parte nostra definita come »fondo trascendente«: l'importanza delle specificità culturali dipende anche dall'estensione e dalla rilevanza di una parte di questo sfondo o dalla totalità dello spazio vitale alle quali si riferiscono. Infine è difficile non concordare riguardo al fatto che »la libertà e la verità non sono meramente un'eccentricità locale allo stesso livello dell'uso della gonna scozzese o dell'abitudine di mangiare lumache« (Brague, 1992, 234). Quest'osservazione caricaturale si riferisce alle difficoltà nel contesto delle teorie antropologiche che presuppongono un'oggettività simile a quella presupposta dalle scienze moderne biologiche e conseguentemente la neutralità morale dell'oggetto del proprio studio ed equiparano i limiti della realtà con i limiti del proprio contesto concettuale aprioristicamente determinato. Il livellamento praticamente totale dei fenomeni culturali è soltanto una delle possibili conseguenze problematiche di questo modello. La difficoltà maggiore è che simili teorie non possono dimostrare quale sia la posizione che consente una prospettiva »suprastorica« che possa ad esse attribuire un'autorità epistemologica. Seppure tracciano la propria »geometria della realtà« partendo da presupposti storicamente determinati, ad essi tacitamente attribuiscono un carattere ultrastorico. Un problema singolare in questo contesto è il loro estremo impegno etico che si trova in contraddizione interna con il loro atteggiamento oggettivistico. Sembra che in questo siano guidate da impulsi morali che sono forse giustificati, ma che rimangono irriflessi. Questo apriorismo, che sfugge alla riflessione ricorrendo ad un autoconvincimento morale ed all'esclusivismo che rimangono privi di argomentazione, rimane estremamente problematico nel contesto della concettualizzazione che si riferisce alle forme di pensiero e di cultura imperialista; in esso potrebbe infatti nascondersi persino il pericolo di un »di una forma di imperialismo culturale più conforme all'epoca nostra«.

Proprio rispetto a queste difficoltà è possibile illustrare ancora più chiaramente l'idea di realtà trascendente espressa in passo seguente di Kołakowski (1988, 118-119): »We shall never get rid of the temptation to perceive the universe as a secret script to

which we stubbornly try to find the clue. And why, indeed, should we get rid of this temptation which proved to be the most fruitful source in all civilizations except our own (or, at least, its dominant trend)? And where does the supreme validity of the verdict which forbids us this search come from? Only from the fact that this civilization – ours – which to a large extent has got rid of this search proved immensely successful in some respects; but it has failed pathetically in many others.»²⁰ Come ribadisce Maria-Jolanda Flis (2019, 38) il rifiuto di questa concezione della realtà, sul quale lo scientismo fonda se stesso, ha delle conseguenze estremamente radicali nell'ambito dell'antropologia e della cultura: «From this perspective, scientism – a unique product of European culture – stands in fundamental contradiction to the nature of (self-aware) human existence which relentlessly seeks out the senses and meanings rooted in the universe.»²¹ E certamente la posizione dello scientismo è molto più problematica: già il porsi il quesito se la vita umana abbia un senso ed addirittura la risposta negativa a questo quesito implicano una distanza da una definizione dell'uomo puramente biologica: lo scientismo medesimo come opzione teoretico-filosofica nel senso stretto della parola è possibile soltanto in virtù di questa distanza; le sue delucidazioni apologetiche che tutto ciò che è impossibile esaustivamente interpretare biologicamente è dovuto all'attuale parziale incapacità della scienza o che si tratta di un epifenomeno, richiedono una fede molto più radicale di quella nella misteriosa scrittura dell'universo. A seguito dell'abbandono della prospettiva metafisica e dell'abbandono delle concezioni riguardo alla sfera spirituale umana si è all'interno di questa distanza stabilito il mito della ragione, il presupposto fondamentale della struttura razionale umana ed universale che rimane indefinibile dal punto di vista strettamente razionale (Kołakowski, 1989, 41). Questo vuoto metafisico è stato da allora in poi riempito in vari modi: ad esempio mediante delle teleologie storico-etiche che sarebbero in grado di ricoprire il tutto trascendentale e di attribuirgli un senso; oppure mediante un'interpretazione utilitaria della cultura nel senso di «reducing the uncertainties of the world»²² e di trasformazione dell'«amorphous chaos into a system of probabilities that simultaneously is predictable and can be manipulated»²³ (Bauman, 2018, 27 e 58). A differenza dello

20 «Non dovremmo mai liberarci dalla tentazione di percepire l'universo come una scrittura segreta per la quale ostinatamente cerchiamo di trovare la chiave. E perchè dovremmo liberarci da questa tentazione che è evidentemente la fonte più fertile in tutte le civiltà tranne la nostra (o perlomeno del suo corso dominante)? E da dove proviene la suprema validità del verdetto che ci impedisce questa ricerca? Soltanto dal fatto che questa civiltà – la nostra – che si è in larga parte liberata di questa ricerca si sia dimostrata immensamente vincente in alcuni aspetti; ma è pateticamente fallita in molti altri.» Vedi anche Kołakowski 1969, 560-561.

21 Da questo punto di vista lo scientismo – un prodotto unico della cultura europea – si pone in contraddizione fondamentale nei confronti della natura (autocosciente) dell'esistenza umana che incessantemente cerca di comprendere il senso ed i significati radicati nell'universo.

22 «Riduzione delle incertezze del mondo».

23 «Caos amorfo in un sistema di probabilità che sono simultaneamente predicibili e possono essere manipolate.»

scientismo questi atteggiamenti o meglio queste teorie perlomeno ammettono l'esistenza di una realtà trascendente, seppure non la considerano come una trascendenza nel vero senso della parola, ma come un proprio spazio operativo, come l'oggetto della propria sorveglianza ed infine come una posizione dalla quale possono selezionare la realtà.

7

Certamente è del tutto possibile che nella storia reale il menzionato «atteggiamento romano» venga abusato e venga interpretato come una forma superiore di cultura alla quale appartengono diritti particolari ed in base a ciò gli venga attribuito un ruolo storico imperiale. La storia culturale europea con il suo appello all'universalizzazione rappresenta forse un esempio di questo genere, soprattutto nei suoi capitoli moderni. È necessario pertanto qui sottolineare due aspetti: l'idea di una cultura universalmente aperta così abusata si è infine potuta rivolgere contro le sue stesse falsificazioni imperialiste. E, cosa che è ancora più importante: ciò si è potuto verificare poichè questa falsa interpretazione è in contraddizione interna con la stessa logica di apertura che si basa sul rapporto diretto di ogni cultura nei confronti della realtà trascendente.

L'opera di Brague sulla «via romana» europea, che è permeata da un previdente ottimismo, è sorta trent'anni fa. Nel frattempo l'Europa è mutata in diversi aspetti e ciò non è stato ignorato da parte dell'interprete francese della sua storia culturale. La questione fondamentale della cultura e della civiltà europea è da lui considerata la questione della legittimità dell'essere umano che la modernità non è in grado di definire (Brague, 2014, 34-37). Da ciò sorge il quesito, che l'autore si pone, *non sans angoisse*, se l'Europa non sia divenuta lo spazio del nichilismo (2014, 24). Anche questa situazione nuova viene da lui illustrata tramite un concetto latino, al quale precedentemente non ha dedicato eccessiva attenzione, il concetto di *fides*: e cioè – tramite il rifiuto totale di tutto ciò che può significare questa parola, l'assenza di fede in qualsiasi cosa e la totale assenza di qualsiasi convinzione politica o morale (2014, 24). I motivi profondi di questo stato di cose debbono a sua opinione essere rintracciati nella differenziazione tra l'essere ed il bene: quest'ultima infatti all'inizio rappresentava una via verso la comprensione dell'essere (*l'être*) umano come una proprietà priva di contenuto etico e neutrale (*l'existence brute*) che è aggiunta all'essenza non necessariamente ossia contingentemente, per cui è stata gradualmente concepita come contingenza assoluta, come pura casualità. Il desiderio verso l'essere ovvero il desiderio umano di vivere così non è più automaticamente concepito come un desiderio verso il bene, e quest'esistenza casuale può addirittura concepirsi come un fardello (cosa che è caratteristica nel periodo romantico) o persino come qualcosa che è contrario all'ordine dell'universo, qualcosa che minaccia il mondo dal punto di vista ecologico e morale (Brague, 2011, 39-45).

Certamente attualmente questo non è un problema puramente accademico, come suggerisce lo stesso Brague, e certamente trascende anche il tema dell'imperialismo e delle sue radici romane. Però il problema della legittimità del fenomeno umano indubbiamente riguarda anche il mondo accademico e culturale, e le modalità secondo le quali viene trattato o non trattato non sono sempre disgiunte dagli schemi di pensiero «imperialistici» anche nel caso si tratti di dichiarate critiche dell'imperialismo. Ad ogni modo tutto questo è un altro tema.

Bibliografia

- Bauman, Z., *Sketches in the Theory of Culture*, Cambridge 2018.
- Brague, R., *Europe, la voie romaine*, Paris 1992.
- Brague, R., *Les ancrés dans le ciel*, Paris 2011.
- Brague, R., *Modérément moderne*, Paris 2014.
- Capelle, W., Griechische Ethik und römischer Imperialismus, *Klio* 25 (1932), pp. 86-113.
- Chestov, L., *Athènes et Jérusalem: Un essai de philosophie religieuse*, Paris 1967.
- Conte, G. B. *Letteratura latina. Manuale storico dalle origini alla fine dell'impero romano*, Firenze 1992.
- Daubner, F., Raumordnung und Territorialherrschaft bei Polybios, *Polybios von Megalopolis Staatsdenken zwischen griechischer Poliswelt und römischer Res Publica* (a cura di Scherr, J., Gronau, M., Saracino, S.), *Staatsverständnisse / Understanding the State* 159, 2022, pp. 159-180.
- Ferguson, N. *Colossus. The Rise and Fall of the American Empire*, London 2005.
- Flis, M.-J., Utopian Thinking: A Discourse on the Culture of Leszek Kołakowski and Zygmunt Bauman, *Orbis Idearum*, 7/2, 2019, pp. 27-40.
- Fraenkel, E. *Horace*, Oxford 1957.
- Franklin, C., To What Extent Did Poseidonius and Theophrastus Record Pompeian Ideology?, *Digressus Suppl.* 1, 2003, pp. 99-110.
- Gantar, K., Quid Cicero de initiis philosophiae Latinae iudicaverit, *De philosophiae, epicae poesis et historiae initiis apud Romanos* (=Academiae Latinitati fovendae commentarii 11), Romae 1987, pp. 13-18.
- Gantar, K. *Študije o Horaciju*, Maribor 1993.
- Hammond, M., Ancient Imperialism: Contemporary Justifications, *Harvard Studies in Classical Philology* 58/59, 1948, pp. 105-161.
- Hardt, M., Negri, A. *Empire*, Cambridge, MA 2000.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1924.
- Highbarger, E. L., The Pindaric Style of Horace, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 66, 1935, pp. 222-255.

- Knies, K. (2016): Europe: a postulate of phenomenological reason, *Journal of the British Society for Phenomenology* 2016. (*Journal of the British Society for Phenomenology* 47/3, 2016, pp. 210-225).
- Kolakowski, L., *Chrétien sans Église: La conscience religieuse et le lieu confessionnel au XVIIe siècle*, Paris 1969.
- Kolakowski, L., *Metaphysical Horror*, Oxford 1988.
- Kolakowski, L., *The Presence of Myth*, Chicago, 1989.
- Kolakowski, L., *Modernity on Endless Trial*, Chicago, London 1990.
- Luckmann, T., Religion – Gesellschaft – Transzendenz, *Krise der Immanenz: Religion an den Grenzen der Moderne* (a cura di Höhn, H.-J.), Frankfurt am Main 1996, pp. 112-127.
- Mahdi, M., *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1969, 50 (seconda edizione 2001).
- Marx, K., *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857– 1858*, Berlin 1953.
- Millar, F., Polybios between Greece and Rome, v: *Rome, the Greek World, and the East 3: The Greek World, the Jews, and the East* (a cura di Millar, F.), Chapel Hill 2006, pp. 91-105.
- Mohay, G., Imperium iustum. Panaitios' Theorie bei Polybios, *ActaAntHung* 47, 2007, pp. 175-184.
- Musti, D., *Polibio e l'imperialismo romano*, Napoli 1978.
- Scherr, J., Über Barbaren herrschen: Polybios, die Gesandtschaft von 156/155 v. Chr. und die Imperialismustheorie des Panaitios, *Polybios von Megalopolis Staatsdenken zwischen griechischer Poliswelt und römischer Res Publica* (a cura di Scherr, J., Gronau, M., Saracino, S.), Staatsverständnisse / Understanding the State 159, 2022, pp. 181-228.
- Strasburger, H., Poseidonios on Problems of the Roman Empire, *Journal of Roman Studies*, 55, 1965, pp. 40-53.
- Tziovas, D., *Re-imagining the Past: Antiquity and Modern Greek Culture*, Oxford, 2014.
- Unamuno, M. de, *Tragic Sense of Life*, New York 1954.
- Walbank, F. W., Polybios between Greece and Rome, *Polybe: neuf exposés suivis de discussions, Vandoeuvres-Genève 27 août - 1er septembre 1973* (a cura di Walbank, F. W., Gabba, E.), Genf 1974, pp. 1-31.

La via romana e la possibilità di un' identità culturale aperta

Parole chiave: Europa, romanità, identità culturale, antropologia, Rémi Brague, Leszek Kołakowski

Certamente non è facile distinguere l'eredità culturale latina dall'imperialismo romano, poichè in questo caso si tratta di una sorta di espansionismo culturale – nondimeno il filosofo francese Rémi Brague ha cercato, senza trascurare la realtà storica, di definire come suo tratto centrale l'eccentricità, cioè il fatto di trarre la propria identità da una fonte esterna. Partendo dal concetto che la cultura é un elemento acquisito, qualcosa di secondario, la cultura medesima in quest'accezione, che sorge dalla propria alterità rispetto all'altro, acquisisce un ruolo estremamente importante. Quest'atteggiamento viene definito come «via romana» e viene considerato dall'autore una formula specifica che definisce l'evoluzione di tutta la cultura europea. Le sue fonti esterne sono la greicità, che la cultura europea ha ereditato dal paganesimo romano, e la tradizione religiosa ebraica nella quale è radicato il cristianesimo. Sembra che questa formula si sia realizzata nel contesto reale in base a due presupposti: il primo è – aldilà delle inevitabili dinamiche trasformazioni – un minimo nucleo duraturo; il secondo una realtà antropologica che rappresenta un elemento di trascendenza rispetto alle singole realtà culturali, al quale tutte appartengono. Quest'ultimo concetto, che è stato alcuni decenni fa sottolineato da Leszek Kołakowski, pone un'interessante sfida ai paradigmi scienziati della sociologia attuale ed inaugura nuovi aspetti alla discussione riguardo all'imperialismo.

The roman way and the possibility of an open cultural identity

Keywords: Europe, Romanity, cultural identity, anthropology, Rémi Brague, Leszek Kołakowski

It is certainly not easy to distinguish Latin cultural inheritance from Roman imperialism, as in this case it is a kind of cultural expansionism - nevertheless, the French philosopher Rémi Brague has tried, without disregarding historical reality, to define eccentricity, i.e. drawing one's identity from an external source, as its central trait. Starting from the concept that culture is an acquired element, something secondary, culture itself in this sense, which arises from one's own otherness with respect to the other, acquires an extremely important role. This attitude is referred to as the ,Roman

way' and is considered by the author as a specific formula defining the evolution of all European culture. Its external sources are Greekness, which European culture inherited from Roman paganism, and the Jewish religious tradition in which Christianity is rooted. It seems that this formula has been realised in the real context on the basis of two assumptions: the first is - beyond the inevitable dynamic transformations - a minimum enduring core; the second is an anthropological reality that represents an element of transcendence with respect to individual cultural realities, to which they all belong. The latter concept, which was emphasised a few decades ago by Leszek Kołakowski, poses an interesting challenge to the scientist paradigms of current sociology and opens up new aspects to the discussion on imperialism.

Rimska pot in možnost odprte kulturne identitete

Ključne besede: Evropa, rimskost, ekscentričnost kulture, kulturna identiteta, antropologija, Rémi Brague, Leszek Kołakowski

Dediščino rimske kulture je težko razločiti od rimskega imperializma, ki je neke vrste kulturni ekspanzionizem, nasprotno pa je francoski filozof Rémi Brague, ne da bi ignoriral zgodovinsko realnost, kot njeno bistveno potezo opredelil ekscentričnost, to, da je svojo identiteto črpala iz zunanjega vira. Ker je zanj kultura kot taka nekaj pridobljenega, drugotnega, ima v taki drži, ki izhaja iz lastne drugotnosti v odnosu do drugega, kultura prav posebej poudarjeno vlogo. Takšno držo imenuje »rimska pot« in v njej vidi specifičen vzorec, po katerem se je razvila evropska kultura. Njena zunanja vira sta grštvo, ki ga je podedovala od poganskega Rima, in judovsko religiozno izročilo, v katerem je ukoreninjeno krščanstvo. Zdi se, da je tak vzorec v realni zgodovini mogoč ob dveh predpostavkah: prva je trajno, četudi minimalno in dinamično preoblikujoče se lastno jedro; drugo pa antropološka realnost, ki je z oziroma na vse posamezne kulture transcendentna, ki pa ji obenem vse pripadajo. Ta zadnji koncept, ki ga je že pred desetletji skiciral Leszek Kołakowski, zastavlja zanimiv izziv scientističnim paradigmam sodobnega družboslovja in odpira nove vidike diskusije o imperializmu.

O avtorju

Brane Senegačnik je docent na Oddelku za klasično filologije Filozofske fakultete v Ljubljani. Glavno področje njegovega znanstvenega raziskovanja je grška tragedija. Objavil je več komentiranih prevodov iz grške, rimske in renesančne književnosti (med temi integralni prevod Pindarja), in študij o recepciji antične poezije v sodobnem času in o ontologiji poezije. Je tudi pesnik, publicist in literarni urednik.

E-naslov: brane.senegacnik@gmail.com

About the author

Brane Senegačnik is Assistant Professor at the Department of Classical Philology in Ljubljana. His main research interest is Greek tragedy. He has published translations of several Greek and Roman tragedies, works of late Stoic and Renaissance philosophers and the complete extant poems of Pindar. He has authored and co-authored several monographs on different subjects (*inter alia* on Slovene culture in the so-called transition period and on the ontology of a lyric poem). He is also a poet and literary redactor.

E-mail: brane.senegacnik@gmail.com

Darja Šterbenc Erker
Humboldt-Universität zu Berlin

Kleopatra, Imperialismus und Orientalismus: Ungezähmte Orientalin, tapfere Herrscherin oder elegische Herrin?

1 Kleopatra, Imperialismus und Orientalismus

Kleopatra gilt heute noch immer als das Sinnbild von Macht, Begehren und orientalischer Weiblichkeit.¹ Die Schilderungen antiker Autoren speisen sich aus den vergangenen Macht- und Autoritätskämpfen, in welche Kleopatras Partner Antonius verwickelt war.² Im vorliegenden Aufsatz werde ich darlegen, dass die literarischen Bilder von Kleopatra wesentlich durch die machtpolitischen Diskurse geprägt wurden, vor allem durch die politische Invektive Octavians, der sich rhetorischer Gemeinplätze bediente, die römischen Imperialismus proklamierten, um die Römer in seinem Kampf gegen Antonius für sich zu gewinnen. Zudem werde ich die vielfältigen Wechselwirkungen zwischen den Kleopatra-Bildern und literarischen Gattungen beleuchten, in denen augusteische Autoren Octavians Diskreditierung von Kleopatra literarisch stilisierten. In Bezug auf diese Fragestellung werde ich analysieren, in welchen literarischen Gattungen³ und mit welchen literarischen Mitteln antike Autoren die Ideologie des römischen Imperiums thematisieren und dabei Kleopatra als ungezähmte Orientalin schildern. Die Konventionen der Gattungen, derer sich die Autoren bedienen, bestimmen die Themen und Motive der literarischen Stilisierung von Kleopatra. Die Kleopatra-Bilder in der augusteischen Literatur reicherten die bestehenden literarischen Gattungen mit neuen Themen wie Imperialismus und Orientalismus an. Abschließend werde ich einen kurzen Überblick der neuzeitlichen und modernen Rezeption antiker Kleopatra-Bilder geben, die ebenfalls durch politische Machtbestrebungen geprägt wurde, beispielsweise des britischen und französischen Imperialismus.

Zunächst zur Klärung des Imperialismus-Begriffes. *Imperium* stand ursprünglich für die Amtsgewalt römischer Magistrate. Die Herrschaft des römischen Volkes, das

1 Vgl. Feichtinger, 1996, 90. Für die Lektüre des Aufsatzes danke ich Marc Korrmann (Berlin) und Andreas Heil (Wien).

2 Vgl. Pfaff-Reydellet, 2010, 50.

3 Dazu Wyke, 2002.



imperium populi Romani (Cic. *rep.* 3.24) beinhaltete in der augusteischen Zeit einen Weltherrschaftsgedanken. Beispielsweise lässt Vergil Jupiter in der ersten Prophezeiung in der *Aeneis* einen Ausblick auf die zukünftige Größe Roms geben, die einem von ihm bewusst gefassten Plan entspringt, indem er den Römern eine Herrschaft ohne Grenzen voraussagt (Verg. *Aen.* 1.279: *imperium sine fine*; vgl. 6.851: *tu regere imperio populos, Romane, memento*). Im Prinzipat erweiterte sich das Bedeutungsspektrum des *imperiums* auf das Herrschaftsgebiet und verdeutlichte Roms Herrschaft über andere Völker und Regionen.⁴ Etwa ab der Mitte des 1. Jh. n. Chr. bezeichnete das *imperium Romanum* (Sall. *Catil.* 10.1) das römische Reich (Plin. *NH.* 6.120; Tac. *Germ.* 29.1; Tac. *Ann.* 2.61.2), das zunehmend als deckungsgleich mit dem *orbis terrarum* gesehen wurde. Der Begriff *imperium Romanum* verwies auf Roms hegemoniale Macht über die unterjochten Länder, Regionen und Völker.

Orientalismus wurde erst im 20. Jahrhundert als ein zentraler Bestandteil der diskursiven Vereinnahmung von Herrschaft über den Orient bestimmt. Edward Saïd definierte den Begriff, wobei er mit Aischylos' Tragödie *Perser* ein Beispiel des Orientalismus-Diskurses in der Antike nannte: Aischylos schildert darin den weit entfernten und bedrohlichen Orient, indem er Figuren wie beispielsweise trauernde asiatische Frauen sprechen lässt, die den griechischen Rezipienten vertraut waren.⁵ Mit Orientalismus bezeichnet Saïd den Diskurs, der Bilder eines vermeintlich einheitlichen und dem Westen unterlegenen Orients schafft. Die Analyse der stereotypen Schilderungen des Orients in zeitgenössischen akademischen Diskursen führte den Literaturwissenschaftler zu dem Schluss, dass der Orientalismus ein westlicher Stil ist, den Orient zu beherrschen, zu gestalten und zu unterdrücken.⁶ Saïd zufolge bestand somit die politische Intention des orientalistischen Diskurses in der kolonialistischen Vereinnahmung des Orients.

Allerdings ist die antike Auseinandersetzung Ost-West in der griechisch-römischen Literatur und im politischen Diskurs nuancierter zu betrachten. Der Alteritätsdiskurs, welcher die Tugenden und die Superiorität der Moral des Westens gegenüber dem Osten behauptet, schuf die grundlegenden Denkstrukturen für die spätere Rezeption. Aischylos, der Veteran der Persischen Kriege und der Schlacht bei Salamis, in der Athen über die Perser siegte, erhielt im Jahr 472 v. Chr. den ersten Preis bei den Großen Dionysien für seine Tetralogie, darunter die Tragödie *Perser*. Der Dramatiker setzte einen luxuriösen persischen Hof in Szene, an dem die Nachricht über die Niederlage des Königs Xerxes gegen die Athener in der Schlacht bei Salamis betrauert wurde. Trotz der Empathie mit den Besiegten, deren überheblicher und gottloser Tyrann Xerxes ihren Fall verschuldet hat, inszeniert Aischylos die Perser wie Barbaren.⁷ Barbaren

4 Erskine, 2010, 5-6.

5 Saïd, 2009, 31.

6 Ebd., 11.

7 Der Totengeist Dareius sagt die göttliche Bestrafung der Perser vorher, da „sein überheblicher Sohn“ Xerxes seinem Heer erlaubte, die griechischen Heiligtümer zu plündern, vv. 800-31.

sprechen kein Griechisch, was mit der Unfähigkeit rational zu denken gleichgesetzt wurde.⁸ Die Perser sprechen zwar Griechisch,⁹ aber sie selbst bezeichnen ihre Sprache als „undeutliche, barbarische Sprache“.¹⁰ Die Worte „Barbaren“ oder „barbarisch“ bezeichnen die Nicht-Griechen, die unterschiedlichen Prägungen dieser Völker stellen das Gegenteil zur rationalen und organisierten griechischen Einheit dar.¹¹ Aischylos veranschaulicht den Kontrast zwischen dem Frieden und der Selbstdisziplin, welche die athenische Demokratie förderte, und der Angstherrschaft, dem Sklaventum und dem Zwang unter der persischen Despotie (e.g., 241-242, 584-594). Diese Eigenschaften der Perser stellen das Gegenteil der zentralen Werte Athens dar.¹² Sehr abstoßend für Griechen wirkte der Brauch der Untertanen, die persischen Herrscher unterwürfig mit der Proskynesis zu begrüßen.¹³

Wie bereits erwähnt, stellt Aischylos den Luxus heraus, der an dem Persischen Hof herrscht.¹⁴ In moralisierenden antiken Diskursen hielt man Luxus für eine negative und ausschweifende Eigenschaft. Auch römische Autoren, beispielsweise Cato Maior, Sallust und Livius, bedienen sich des Topos der Verschwendungssucht (*luxuria*), um aufzuzeigen, wie sehr der Hang zum Luxus die männlichen Tugenden verderbe, indem er sie verweichlicht und somit „verweiblicht“ und dadurch zu weiteren Ausschweifungen führt.¹⁵ Der Dramatiker bedient sich in seinem Portrait der Perser zahlreicher Vorurteile gegen die Barbaren und zelebriert die griechischen Werte und Tugenden; sein Identitätsdiskurs trägt hegemoniale Züge, welche die antike Rezeption des Ost-West-Gegensatzes und die neuzeitliche Entwicklung des Orientalismus bestimmten.¹⁶

8 In der *Ilias* (2.867) werden die Karer *barbarophōnoi* genannt, was die Kakophonie der trojanischen Truppen präsentierte, die einen Gegensatz zu den geordneten Griechen darstellen, s. Gruen, 2010, 76.

9 Aischylos verwendet fremde Wörter oder ionische Ausdrücke, um den Eindruck der fremden Persischen Sprache zu vermitteln, s. Hall, 1989, 76-79.

10 Aisch. *Pers.* 406 'Περσίδος γλώσσης ῥόθος', 635-636: βάβαρ' ἀσαφηνή / ἰέντος.

11 Zum Gegensatz zwischen dem griechischen und dem barbarischen Land, ebd. 187; vgl. Goldhill 2002, 57-59.

12 Hall, 1989, 97-100.

13 Der Chor begrüßt den ersten Auftritt der Atossa, der Mutter des Königs Xerxes, mit der Proskynesis, dem Niederknien und zu Füßen werfen, und spricht sie als diejenige an, die sich das Bett mit dem Gott teilte und Gottesmutter ist, vv. 151-7. Xerxes' Fall bedeutet das Ende des Sklaventums der Perser sowie des Niederknien vor dem Herrscher, vv. 584-94. Die Göttlichkeit des Xerxes: 643.

14 Aisch. *Pers.* 751, 166-8.835, vgl. Philostr. *Imag.* 2.31. Zur überspitzt luxuriösen Darstellung von Kleopatras Palast s. Lucan *Phars.* 10.110-171; Gruen, 2010, 20 erkennt in den *Persae* keinen Orientalismuskurs, da die Zurschaustellung des Reichtums auch in der archaischen Poesie thematisiert wurde. Das klassische griechische Drama hatte aber sozial gemischtes Publikum und die athenischen Werte, wie sie Perikles in seiner *Gefallenenrede* beschreibt, weichen von den Werten der Perser ab, s. Thuk. 2.37-46.

15 Z. B. Sall. *Cat.* 11.5: *animos molliuerant*, vgl. Livius, 39.1. Als Merkmal der „Dekadenz“, die sich in Folge der Ausbreitung der kleinasiatischen Gewohnheit in Luxus zu leben in Rom angeblich verbreitete, nennt Sallust den Zerfall der normativen Geschlechterordnung, passive Homosexualität und Prostitution von Frauen, s. *Cat.* 13.3-4, vgl. Boyd 1987, 191. Zum Zusammenhang zwischen dem ausschweifenden orientalischen Luxus und Effeminierung s. Steenblock, 2013, 20, 32, 37, 39, 44, 50, 170 Anm. 628, 183 Anm. 670, 195, 215, 232, 257.

16 Vgl. Rauhala, 2023, 3. Kapitel.

Der „Orientalismus“ als Narrativ, welches Octavians Vereinnahmung Ägyptens in seinen Reden und Pamphleten konnotiert, lässt sich mit Modifikationen auf die literarischen Kleopatra-Bilder übertragen. Die politische Auseinandersetzung zwischen Octavian und seinem Gegner Antonius in den dreißiger Jahren v. Chr. war ein Machtkampf, in dem Octavian, der sich später den Ehrennamen Augustus verliehen ließ, einen starken kulturellen Gegensatz zwischen Rom und dem römischen Reich einerseits und Kleopatras Ägypten andererseits postulierte. Octavians Polemik gegen Antonius prägte die literarische Schilderung von Kleopatra und Ägypten in der augusteischen Literatur. Octavian wies in seinem Weltbild Rom die zentrale Rolle zu, stellte aber Ägypten als ein Land dar, welches im Hinblick auf die Kultur und Zivilisation an der Peripherie des römischen Imperiums angesiedelt gewesen sei.

Die Einflüsse der Diffamierung Kleopatras, die Octavian gegen sie und vor allem gegen ihren Verbündeten und Ehemann Antonius richtete, bestimmten die literarische Stilisierung von Kleopatra in der augusteischen Literatur. Vor allem die Dichter reflektieren diesen Diskurs in ihren Werken, setzen aber eigene Akzente in ihren Portraits von Kleopatra. Octavians politische Invektive beeinflusste somit die literarischen Kleopatra-Bilder in der *Ode* 1.37 von Horaz, in der *Elegie* 3.11 von Propertius und in Vergils Beschreibung des Aeneas-Schildes im achten Buch der *Aeneis*.¹⁷ Darüber hinaus ist das negative Bild Kleopatras in einigen antiken Werken dem imperialistischen Diskurs von Octavian verpflichtet, der sich aus den Argumenten speist, welche auf dem antiken Orientalismuskurs fußen.

2 Historische Daten zu Kleopatra

Anders als die diffamierende römische Bezeichnung „Ägypterin“ für Kleopatra (z. B. Verg. *Aen.* 8.688: *Aegyptia coniunx*) besagt, war Kleopatra VII. griechischer Herkunft, eine Nachfahrin des makedonischen Königs Alexander des Großen. Wie Plutarch in seinen *Parallelbiographien* berichtet (*Antonius* 27.4), beherrschte Kleopatra die ägyptische Landessprache, neben sieben oder acht anderen Sprachen, was ihr Bild als gute, den Göttern nahe Herrscherin unterstreicht. Gemeinsam mit ihrem Bruder Ptolemäus XIII erbte sie im Jahr 51 v. Chr. im Alter von 17 Jahren von ihrem Vater Ptolemäus XI Neos Dionysos Auletes den Thron des Königshofs in Alexandrien und wurde dadurch zugleich zur Pharaonin und griechischen Königin.¹⁸ Ptolemäus XIII vertrieb Kleopatra und regierte alleine, woraufhin sie begann, ein Heer zu sammeln, um ihre Mitregentschaft durchzusetzen. Der römische Feldherr Julius Caesar, der Pompeius bis nach Alexandrien verfolgte, entschied die

17 Zur politischen Invektive s. Edwards, 1993, 24-32 („Morality and Politics“), 66-97 („Reading the Body“); Pausch, 2021.

18 Feichtinger 1996, 92; Schuller 2006, 65-7.

Thronstreitigkeiten zugunsten Kleopatras, die seither mit ihrem jüngeren Bruder Ptolemäus XIV in Ägypten herrschte.¹⁹ Appian (*Bell. Civ.* 2.90) und Sueton (*Iul.* 52.1) erwähnen, dass Kleopatra und Caesar eine Schiffsfahrt auf dem Nil mit Caesars römischen Soldaten unternahmen, um den Bewohnern Ägyptens zu zeigen, dass Kleopatra mit römischer Unterstützung herrscht.²⁰ Caesar und Kleopatra sind sich zudem sehr nah gekommen. Im Jahr 47 v. Chr. gebar Kleopatra einen Sohn, den sie Caesarion nach seinem Vater Julius Caesar benannte, und sie verbrachte zwei Jahre bis zur Ermordung Caesars in Rom als seine Geliebte.²¹

Im Jahr 41 v. Chr. begegnete Kleopatra in Tarsus Antonius, einem der Triumvirn, dem die Herrschaft über den Osten des römischen Reiches zufiel. Obwohl Antonius im Jahr 40 v. Chr. Octavia, die Schwester des Triumvirn Octavian geheiratet hatte, um die politische Allianz mit ihm zu befestigen,²² heiratete er Kleopatra im Jahr 37 v. Chr. Aus der Ehe gingen drei Kinder hervor, die Zwillinge Kleopatra-Selene und Alexander-Helios und der zweite Sohn Ptolemäus. Im Jahr 34 v. Chr. erklärte Antonius Kleopatra zur hellenistischen Königin und übertrug ihr die östlichen Provinzen des römischen Reiches. Zum Bruch zwischen Octavian und Antonius kam es im Jahr 32 v. Chr., als sich Antonius von Octavia scheiden ließ. Sueton berichtet (*Aug.* 17), dass Augustus das Testament des Antonius, welches dieser in Rom bei den Vestalinnen hinterlegt hatte, öffnen und vor versammeltem Volk verlesen ließ (Plut. *Ant.* 58; Dio 50.3.3f). Im Testament erkannte Antonius Caesarion als Caesars Sohn an (Dio 50.1.3), ernannte die Kinder, die er mit Kleopatra hatte, zu Miterben und bestimmte, dass er an der Seite Kleopatras in Alexandrien bestattet werden wolle (Suet. *Aug.* 17). Sueton zufolge (ibid.) habe Octavian durch das öffentliche Vorlesen des Testaments zeigen können, wie sehr sich Antonius von der traditionell römischen Lebensweise abgewandt habe, weshalb er diesen zum Staatsfeind erklärt habe. Im Jahr 32 v. Chr. erklärte Octavian der ägyptischen Königin mit Hilfe eines Rituals der Fetial-Priester den Krieg, welches aus antiquarischen Notizen rekonstruiert worden ist. Bekleidet als Fetialis warf Octavian einen Speer gegen das „fremde“ Land Ägypten und leitete dadurch die entscheidende Bürgerkriegsphase gegen seinen römischen Rivalen Antonius ein. Dieses Ritual vollzog Octavian am Tempel der Kriegsgöttin Bellona nahe dem Circus Flaminius auf dem Marsfeld in Rom, um dadurch die Bürger Roms von der Tatsache abzulenken, dass er nicht nur Kleopatra und Ägypten, sondern auch dem römischen Bürger Antonius den Krieg erklärte.²³

19 App. *civ.* 2.90. Feichtinger 1996, 92; Schuller 2006, 65-7. Lukan, *Phars.* 10.357-59 schildert, wie Caesar die Geschwisterehe von Kleopatra mit ihrem jüngeren Bruder arrangierte, Linderski 2007, 333-4.

20 Vgl. Schuller 2006, 70.

21 Suet. *Iul.* 52.1. Dio 50.1 zufolge gab Antonius Kleopatras Sohn den Beinamen Caesarion.

22 Zur Eheschließung als Mittel politischer Allianzen, s. Kunst 2000.

23 Liv. 1.32, 6-10; 12-14; cf. Ov. *Fast.* 6.205-208; Beard, North, Price, 1998b, 7-8, 131; Wyke 2002, 223; Rüpke, 2004, 30-32.

Octavians Niederschlagung der Streitkräfte von Antonius und Kleopatra bei Actium wurde in der augusteischen Literatur häufig thematisiert. Am ersten August 31 v. Chr. flohen Kleopatra und Antonius mit ihren Flotten aus der Seeschlacht bei Actium und ließen auf diese Weise Octavian den Sieg.²⁴ Octavian trieb seine beiden Gegner nach Ägypten zurück, im August des Jahres 30 v. Chr. nahmen sich zuerst Antonius und nach ihm Kleopatra das Leben.²⁵ Octavian nahm den Ehrennamen Augustus an, um dadurch an den Monat seines endgültigen Sieges über Antonius und Kleopatra zu gedenken.²⁶ Aus den literarischen Reflexionen über Augustus' Herrschaft ist darauf zu schließen, dass Augustus das Selbstverständnis des römischen Reiches in der Niederlage einer als orientalisch deklarierten Macht und im Scheitern Kleopatras begründet hat.²⁷ Mehrere antike Autoren thematisieren Argumente aus Augustus' Reden und Schriften, der seinen Sieg als den Triumph des Westens über den Osten präsentierte und das Patriarchat als den zentralen Ordnungs- und Autoritätsbegriff wiederherstellte.²⁸ Augustus lancierte somit den Orientalismuskurs als wichtige Legitimierung seiner herausragenden Rolle in der römischen *res publica*. Römische Staatsmänner und Redner diffamierten ihre Gegner, indem sie ihnen Fremdheit, Verrücktheit und Überschreitung menschlicher Normen unterstellten. Dieser Alteritätsdiskurs bot in der politischen Invektive zahlreiche Topoi und rhetorische Argumente, um die politischen Gegner zu diskreditieren. Im Folgenden werde ich zeigen, wie sich Octavians politische Invektive gegen Antonius auf die literarischen Bilder Kleopatras als ungezähmte und fremde Orientalin auswirkte.

Horaz und Kleopatra

Augusteische Autoren berichten ausgiebig über Antonius' Verbindung mit Kleopatra. Octavian stilisierte sich als Caesars Adoptivsohn zu dessen legitimem Nachfahren, zu welchem er in einem Zusatz zu Caesars Testament erklärt worden sei.²⁹ Octavian diffamierte Antonius, der sich ebenfalls als Nachfolger Caesars präsentierte.³⁰ Octavian stellte sich als Beschützer Roms gegen die Angriffe Ägyptens dar sowie als Begründer des friedlichen Imperiums (*pax Augusta*) und der römischen Weltherrschaft. Seit 34

24 Nisbet, Hubbard, 1970, 409.

25 Suet. Aug. 17.4. Sueton schreibt, dass Octavian Antonius, den älteren der beiden Söhne Fulvias und Marc Antonius, und Caesarion töten ließ, aber andere Kinder von Antonius und Kleopatra wie seine eigenen Verwandten unterstützte. Vgl. Wenzel, 2005, 40.

26 Dio 51.1.1. Andere Erklärungen für den Ehrennamen nennt Sueton, Aug. 7.2.

27 Feichtinger, 1996, 93.

28 Ibid.

29 Allerdings gelten die Umstände dieser postumen Adoption in der Forschung als problematisch, vgl. Malitz, 2003, 242. Nicolaos von Damascus stellt in seinem Leben des Kaisers Augustus 14-15 Octavian-Augustus allerdings von Anfang an als rechtmäßigen Erben Caesars dar. Zu Caesars Testament s. Suet. Caes. 83.

30 Vgl. Zanker, 1987, 65; Feichtinger, 1996, 95; vgl. Koortbojian, 2013, 7.

v. Chr. und auch nach der Schlacht bei Actium schilderte Octavian Kleopatra als sehr weiblich, sinnlich-erotisch, als Trinkerin, orientalische Hure, die im Luxus lebe, und als Herrin der Eunuchen. Die Königin sei der östliche Feind Roms gewesen und habe das effeminierte Asien verkörpert. Octavians Polemik knüpfte an altbekannte, seit den Perserkriegen und erst recht seit der Alexanderzeit immer wieder variierte Topoi über die Auseinandersetzung zwischen Osten und Westen an,³¹ was von den Dichtern dankbar aufgegriffen und variiert wird, die aus denselben Traditionen schöpfen, aber jeweils auch eigene Akzente setzen.

Nachdem die Nachricht über Octavians Sieg bei Actium in Rom angekommen war, diffamierte Horaz Antonius wie folgt:

Romanus Eheu – posteri negabitis –
emancipatus feminae
fert vallum et arma miles et spadonibus
servire rugosis potest
interque signa turpe militaria
sol adspicit conopium.
Horaz, *Epoden* 9.11-16

Der Römer — he, Nachkommen, ihr werdet es nicht glauben — als Sklave einer Frau, trägt ihr wie ein (sc. gemeiner) Soldat Pfahl und Waffen nach und beugt sich vor runzligen Kastraten, und unter den Feldstandarten – o Schande! — schaut die Sonne auf das Mückennetz!

Dass Antonius Kleopatra wie ein Sklave diene, erinnert an die mythische Episode über Herkules, der seinen Mord an Iphitos sühnen musste, indem er bei der lydischen Königin Omphale als Sklave diente (Ov. *Fast.* 2.305-58).³² Horaz suggeriert zwischen den Zeilen, dass Antonius hierarchisch sogar niedriger als Kleopatras Eunuchen stünde; diese Idee stammte wahrscheinlich aus Octavians Diffamierung des Antonius. Auch *conopium*, das Mückennetz (oder ein mit einem Mückennetz umzogenes Himmelbett), entspringt Octavians politischer Invektive.³³ Die Erwähnung von *conopium*

31 Für den Luxus s. oben, S. 132-3 für die Hybris und Wahnsinn s. *ibid.* und Anm. 7.

32 S. OLD s.v. *emancipo* 3.

33 Cf. Prop. 3.11.45; Ov. *Met.* 15.827-9. Vgl. den Vergleich des Antonius mit dem mythischen Herakles, den Omphale-Kleopatra entwaffnet habe, s. Plut. *Ant. et Demetr.* 3.3 und die tönernen Schüsseln (um 30 v. Chr.), welche einen Silberbecher mit der Darstellung von Antonius in Frauenkleidern abbilden, der sehnsüchtig nach Omphale-Kleopatra schaut, s. Zanker, 1987, 67, Abb. 45ab; Hekster, 2004 argumentiert aber gegen diese Annahme. Da sich Antonius auf die Abstammung seiner Familie vom mythischen Helden Herakles berief (s. Plut. *Ant.* 4.1-3, App. *civ.* 3.16; Non. 283.36-8), ist es möglich, dass Octavian Antonius vor der Schlacht bei Actium Omphales' Herkules nannte. Zur Diffamierung der Freundin von Antonius als *mima* s. Cic. *Phil.* 2.58.

deutet an, dass nicht nur Kleopatra während der Seeschlacht bei Actium ihre weiche Haut vor Mücken schützte, sondern auch Antonius seine Haut vor den winzigen Insekten hütete, womit Horaz Antonius Verweiblichung unterstellte.³⁴ In Jamben, die sich traditionell für dichterische Invektive gegen eine Person eignen, stellt Horaz Antonius als einen von Kleopatras effeminierten Eunuchen und Sklaven dar, womit er an Aischylos' negative Stereotype über die Perser anspielt, die gegenüber ihrem König oder Königin die Position der Sklaven eingenommen hätten. Die Unterstellung der Effeminierung war ein gängiger Gemeinplatz in der antiken politischen Invektive. In Reden und Schriften unterstellten Autoren ihren politischen Gegnern, sie verhielten sich wie Frauen und seien verweiblicht, um sie zu diskreditieren.³⁵

Die Invektive gegen Antonius aus dieser Epode verwandelte Horaz in seiner *Ode* 1.37 (cf. *Ode* 3.6.13ff.) in eine lyrische Stilisierung Kleopatras. Die *Ode* 1.37 ist ein Siegeslied in alkäischer Strophe, welches die feierliche Stimmung in Rom nach der Eroberung Alexandrias und nach dem Selbstmord von Antonius und Kleopatra zelebriert.³⁶ Das Lied wurde während des mehrtägigen Siegesfestes im Jahr 30 v. Chr. vorgetragen, Horaz gab es im Jahr 23 v. Chr. im ersten Buch seiner *Carmina* heraus. Die Verse 1-6 weisen auf eine öffentliche Siegesfeier hin, bei der Opferungen und Bankette mit Tanz und viel Wein nach dem Vorbild der üppigen Gastmahle der Priester Salier veranstaltet worden sind.³⁷ Die Römer können endlich *pede libero*, „mit dem freien Fuß“ tanzen, womit Horaz verdeutlicht, dass die Einwohner Roms von den Fesseln befreit wurden, welche ihnen Kleopatra (symbolisch) anlegte, indem sie die römische Weltherrschaft angefochten habe.³⁸ Mit *nunc* (jetzt), das mit *antehac* (zuvor) und *dum* (solange) korrespondiert, drückt Horaz aus, dass die Schlacht bei Actium eine große, weltverändernde Zäsur bedeutet.³⁹ Die Zerstörung des Kapitols (v. 6-8: *Capitolio... ruinas*) veranschaulicht die immense Bedrohung für Rom und erinnert an die Rhetorik Octavians, nach der Kleopatra den Römern vom Kapitol aus ihre Gesetze geben wolle, was auf den Topos der Hybris östlicher Herrscher hinweist.⁴⁰ Darüber hinaus charakterisiert Horaz Kleopatra als die Person, die *funus imperio*, das Grab für das Imperium oder die Vernichtung des römischen Reiches vorbereitete. Hyperbolisch verweist Horaz auf die große Bedrohung für Rom und sein Reich, welche Octavian zufolge von Kleopatra ausgegangen sei.

34 Der Gebrauch von Moskitonetzen sei laut Varro, *rust.* 2.10.8 zu verachten.

35 Edwards, 1993, 63-97.

36 Nisbet, Hubbard, 1970, 407.

37 Festus 439L *amplae ... cenae*, Nisbet, Hubbard, 1970, 411.

38 Vgl. Nisbet, Hubbard, 1970, 411.

39 Vgl. Feichtinger, 1996, 96.

40 Vgl. Prop. 3.11.45-7; Ov. *Met.* 15.827-8. Dio 50.5.4 schreibt, dass die Römer damit rechneten, dass Kleopatra einmal über die Römer herrschen würde und erwähnt ihren Eid ὅποτε τι ὁμνῶσι, ποιείσθαι τὸ ἐν τῷ Καπιτωλίῳ δικάσαι: „So wahr ich einmal auf dem Kapitol Recht spreche!“ Vgl. Lucan *Phars.* 10.63; *Anth. Lat.* 462.4; Nisbet, Hubbard, 1970, 412-3. Zur Überheblichkeit des Xerxes s. oben, Anm. 7.

Dass die poetische Charakterisierung von Kleopatra Octavians politischer Invektive gegen Kleopatra und Antonius entstammt, ist zudem aus weiteren negativ konnotierten Begriffen zu schließen. Horaz bezeichnet die furchterregende Kleopatra mit *regina*, Königin, was bei der römischen Leserschaft, die die Königsherrschaft verabscheute, negative Emotionen hervorrief.⁴¹ Horaz erwähnt in der *Ode* nicht Antonius, der an Kleopatras Seite in der Seeschlacht bei Actium kämpfte, womit er Octavians Schweigen über den Bürgerkrieg gegen seinen ehemaligen Verbündeten in den *Res Gestae* widerspiegelt.⁴² Die ungeheure Provokation einer potentiellen Frauenherrschaft über die römischen Bürger, die von den befleckten Männern – wie Antonius, könnten die zeitgenössischen Rezipienten ergänzen –⁴³ begleitet wird, erweist sich lediglich als eine Fiktion, da Kleopatra aus der Seeschlacht bei Actium fliehen musste. Der Ausdruck *contaminato cum grege turpium/ morbo virorum* für Kleopatras Entourage ist sehr abschätzig. *Contaminatus*, „befleckt“ in der *Ode* 1.37, konnotiert die Unreinheit der Männer. Das ist ein weiterer Topos, der aus Ciceros politischer Invektive gegen seinen Erzfeind Clodius bekannt ist.⁴⁴ Horaz legt sehr subtil nahe, dass Kleopatras Begleiter nicht nur effeminiert, sondern auch mit einer ansteckenden Geschlechtskrankheit kontaminiert sind. Wahrscheinlich suggeriert er damit moralisierend ihre Homosexualität.⁴⁵ Horaz bezeichnet Antonius und seine Soldaten in der invektivischen neunten Epode als *spadones*, „Kastraten“,⁴⁶ aber im lyrischen Modus umschreibt er sie mit nicht weniger invektivisch pointierten „unreinen kranken Männern“. Cassius Dio überträgt die poetische Invektive des Horaz aus seiner neunten Epode in seine *Römische Geschichte* (50.5.2), in der er schreibt, dass sich Kleopatra in ägyptischen Städten in einer Sänfte tragen ließ, Antonius und ihre Eunuchen begleiteten sie zu Fuß.

Wie verpönt Kleopatras Machtwille sei und wie entschieden die Königin Ägyptens die Grenzen der Handlungsmöglichkeiten übertrat, welche in der römischen Kultur traditionell den Frauen vorbehalten waren, stellt Horaz mit den folgenden Worten heraus: *Demens* (v. 7, wahnwitzig), *inpotens* (v. 10, zügellos, übertrieben), *ebria* (v. 12, trunken), *furor* (v. 12, Raserei), *mens lymphatica* (v. 14, berauscht) charakterisieren Kleopatra wie eine Mänade in bacchantischer Raserei.⁴⁷ Hier scheint Horaz die weibliche Entsprechung für die wahnsinnige Überheblichkeit von Aischylos' Xerxes zum

41 Nisbet, Hubbard, 1970, 413: „a rex was hateful to the Romans, and it was even worse to be enslaved to a woman“; Benario, 1970, 2. Pfaff-Reydellet, 2010, 51 zufolge schildern Horaz und Propert Kleopatra als Feind der *res publica* und orientalische Despotin, die die Freiheit der Römer gefährdet.

42 Scott, 1929, 137.

43 Feichtinger, 1996, 97.

44 Cicero bezeichnet Clodius mit den Metaphern aus dem semantischen Feld der Unreinheit, s. *har.* 24: *haec lues impura* [sc. Clodius] *pollueret*; 33; 36: *ista labes*; *dom.* 139 und nennt seine „unsauberen“ Handlungen, *dom.* 26; 35; Šterbenc Erker, 2020.

45 Nisbet, Hubbard, 1970, 413, zufolge weist *morbo* auf „sexuelle Perversion“ hin. Zu den Formen und Funktionen moralisierender Diskurse in Rom s. Edwards 1993.

46 Vgl. Fraenkel, 1957, 160; vgl. Becher, 1966, 44.

47 Becher, 1966, 45.

Ausdruck zu bringen.⁴⁸ Die angebliche Verrücktheit Kleopatras ist eine gängige Unterstellung aus der politischen Invektive; Cicero bezeichnete seine Gegner ebenfalls als verrückt oder befleckt.⁴⁹ Der Machtwille einer Frau scheint nur dann erträglich zu sein, wenn er zur Wahnidee erklärt wird, da politische Rollen den römischen Normen zufolge den Männern vorbehalten waren.⁵⁰ Horaz charakterisiert Kleopatras Herrschaftsanspruch als Versuch, das römische Imperium zu stürzen, durch *sperare* (v. 11, hoffen) und mit dem Imperfectum de conatu (Konativ) *parabat* (v. 8, sie versuchte oder sie wollte), um das klägliche Scheitern dieses irrationalen Vorhabens anzudeuten.⁵¹

Wie bereits erwähnt, bezeichnet der Dichter die rasende Kleopatra als trunken (*ebria*), womit er den Vorwurf der Trunksucht, den Octavian gegen Antonius gerichtet hat, auf Kleopatra überträgt.⁵² Ein Epigramm in der *Anthologia Graeca* erwähnt einen Amethystring mit einem Bildnis der Göttin der Trunkenheit (Μέθη), der aber meines Erachtens kein Beispiel für die Trinkfreudigkeit Kleopatras ist, wie einige Altertumswissenschaftler argumentiert haben,⁵³ da das Epigramm genau das gegensätzliche beteuert: ἀλλὰ Κλεοπάτρης ἱερὸν κτέαρ· ἐν γὰρ ἀνάσσης/ χειρὶ θεὸν νήφειν καὶ μεθύουσιν ἔδει (*Anth. Graec.* 9.752,3-4: „Bin nun Kleopatras heiliger Besitz. An der Hand dieser Königin hat auch die Göttin des Trunks nüchtern und sittsam sein“).⁵⁴ Octavian unterstellte Antonius Trunkenheit aufgrund dessen Identifizierung mit Dionysos, dem Gott des Weines. Die theatralische Selbstinszenierung des Antonius an der Seite Kleopatras in Alexandrien als Osiris-Dionysos, welche die ägyptische oder griechische Bevölkerung von den Machthabern regelrecht erwartete, wirkte auf die Römer sehr befremdlich, weshalb es für Antonius notwendig war, sich bei den römischen Bürgern in der Schrift *De ebrietate sua* kurz vor der Seeschlacht bei Actium zu verteidigen.⁵⁵ Im Osten des römischen Reiches wurden Statuen des Antonius als Dionysos errichtet. Der feminine Körper des jungen Dionysos wurde Paul Zanker zufolge als ein Zeichen für Antonius' Verweiblichung angesehen.⁵⁶ Da der römische Senat in Rom und Italien den Bacchus-Kult

48 S. oben, Anm. 7.

49 Zu Kleopatras Verrücktheit s. Nisbet, Hubbard, 1970, 410-413; Cf. Scott, 1929. Zu Ciceros Unterstellungen des Wahnsinns gegenüber seinem Gegner Clodius, s. *Har.* 1.1.

50 Vgl. Feichtinger, 1996, 97; Šterbenc Erker, 2013, 26-7.

51 Ähnlich präsentiert Properz Kleopatras Machtbestrebungen, die alle scheiterten, s. Prop. *Eleg.* 3.11, 41-46, 57-58; Pfaff-Reydellet, 2010, 46.

52 Vgl. Prop. 3.11.55-6; Marasco, 1992.

53 Dazu s. Feichtinger, 1996, 97, Anm. 20.

54 Becher, 1966, 139; Das Epigramm wird entweder Asklepiades oder Antipatros von Thessaloniki zugeschrieben. Becher, 1966, 139-140 hält Kleopatras maßvolle Haltung für überzeugend, zumindest in den Augen griechischer Rezipienten. Nisbet, Hubbard, 1970, 414 stellen allerdings heraus, dass die Datierung des Epigramms in die augusteische Zeit umstritten ist.

55 Antonius' Pamphlet *De sua ebrietate* erwähnt Plin. *NH* 14.148; vgl. Sen. *epist.* 83.25; Marasco, 1992. Valerius Messala Corvinus war zunächst Antonius' Anhänger, später hielt er Reden oder verfasste Streitschriften, deren Titel der Grammatiker Charisius überliefert, *Contra Antonii litteras*, *De vectigalium Asiae constitutione* und *De Antonii statuis*, s. *Inst. Gram.* 1.104, 129 (Keil 2011=1857); ORF⁴ 176 F 16; Kenty, 2017, 458.

56 Zanker 1987, 66.

im Jahr 186 v. Chr. verboten hat, hafteten viele negative Merkmale an den dionysischen Mysterienkulten. An die stereotypen Vorurteile gegen den Bacchuskult, den viele Angehörige der römischen Oberschicht für „fremd“ hielten, knüpfte Octavian in seiner politischen Instrumentalisierung des Sittendiskurses gegen Antonius an.⁵⁷

Octavian instrumentalisierte zudem in seinen Reden Antonius' Redestil als einen weiteren Angriffspunkt gegen seinen ehemaligen Verbündeten.⁵⁸ Octavian präsentierte den üppigen Asianismus des Antonius, der viele rhetorische Figuren und Ausschmückungen verwendete, als Sprache des Ostens.⁵⁹ Asianismus sei zudem Ausdruck moralischer Verdorbenheit gewesen. Octavians Klassizismus und Attizismus in der augusteischen Kunst, die er ausgiebig förderte, waren somit eine ästhetische Reaktion auf den Asianismus des Antonius.⁶⁰ Vor dem Hintergrund von Octavians Vorwürfen, Antonius benehme sich wie ein orientalischer und verweichlichter Mann, wird deutlich, warum Cassius Dio, der im dritten Jh. n. Chr. seine *Römische Geschichte* auf Griechisch verfasste, Antonius als einen Orientalen schildert:

καὶ τό τε στρατήγιον βασιλείον ὠνόμαζε, καὶ ἀκινάκην ἔστιν ὅτε παρεζώννυτο, ἐσθητή τι ἐξω τῶν πατρίων ἐχρήτο, καὶ ἐπὶ κλίνης ἐπιχρύσου δίφρου τε ομοίου καὶ ἐν τῷ κοινῷ ἐωρᾶτο. συνεγράφετό τε αὐτῇ καὶ συνεπλάττετο, αὐτὸς μὲν Ὅσιρις καὶ Διόνυσος ἐκείνῃ δὲ Σελήνῃ τε καὶ Ἴσις λέγοντες εἶναι. ἐξ οὗπερ καὶ τὰ μάλιστα ἔκφρων ὑπ' αὐτῆς ἐκ μαγγανείας τινὸς γεγονέναι ἔδοξεν. Dio 50.5.2-4.

Sein Feldherrngebäude nannte er Königspalast. Er trug einen orientalischen Dolch am Gurt und kleidete sich ganz gegen die Sitten seines Vaterlandes. Selbst in der Öffentlichkeit erschien er auf einer Kline (als Dionysos) oder auf einem goldenen Thron. Zusammen mit Kleopatra ließ er sich auf Gemälden und in Statuen als Osiris und Dionysos darstellen, wobei sie als Selene und Isis dargestellt wurde. Dies mehr als andere erweckte den Eindruck, er sei durch sie verhext.

Übersetzung nach Paul Zanker.

57 Vgl. Zanker, 1987, 65; Steenblock, 2013, 33-4. Zur negativen Darstellung der Bacchanalien s. Liv. 39.8.3-39; Šterbenc Erker, 2013, 208-244.

58 Plutarch erwähnt einige Unterstellungen aus Octavians Diffamierung, *Ant.* 60.1: Antonius stehe unter dem Einfluss von Drogen und sei nicht mehr Herr seines Verstandes. Kleopatras Krieg und Antonius' wichtigsten Regierungsgeschäfte hätten der Eunuch Mardion, Potheinos, Kleopatras Friseur Eiras und Charmion geführt. Suetonius zitiert ausgiebig aus Antonius' Briefen an Octavian, womit er wortgenau viele Anschuldigungen, die Antonius gegen ihn vorbrachte, für die Nachwelt überliefert. Zur Verleumdung von Augustus' Vorfahren s. Suet. *Aug.* 2.3, 3, 4.2; vgl. Cic. *Phil.* 3.15; Manuwald, 2007, 376-380, 374: "However, most of the charges are based on typical accusations in Roman rhetoric, which need not be completely accurate." Dio 50.2 schreibt, dass Octavian mündlich Antonius verleumdete, worauf Antonius schriftlich antwortete.

59 Suet. *Aug.* 86.2; Zanker, 1987, 71.

60 Zanker, 1987, 72; zum Klassizismus und zur apollinischen Kultur in Rom der augusteischen Zeit s. *ibid.*, 240-255.

Diese negative Darstellung des Antonius ist ebenfalls Octavians Diffamierung seines Gegners als verweiblichten Orientalen verpflichtet, was zeigt, dass Cassius Dios Text keine „Belegstelle“ für Antonius' Effeminierung bietet, sondern davon zeugt, dass Octavians Diffamierung des Antonius noch zwei Jahrhunderte später in der griechischen Historiographie Roms rezipiert wurde.⁶¹ Der Wandel aus der poetischen Invektive des Horaz in Dios Historiographie unterlief aber noch weitere Etappen (dazu unten).

Horaz inszeniert in der *Ode* (1.37.18-20) mit an Homer angelehnten Jagdvergleichen mit eher sanften, friedlichen und leicht bezwingbaren Tieren die Flucht Kleopatras von Actium und wie sie ein Jahr später gefangen genommen wurde, als Octavian Alexandria eingenommen hat.⁶² Zuerst charakterisiert Horaz Kleopatra negativ, als *fatale monstrum* (v. 21), das unheilbringende Monster, ein Wesen, das außerhalb der menschlichen und römischen Ordnung steht, und somit ein Mischwesen sei, weder Tier, noch Mann oder Frau.⁶³ *Monstrum* war ein gängiges Wort aus der römischen Invektive, welches die Überschreitung von jeglichen menschlichen Normen thematisierte.⁶⁴ Zudem ist der Ausdruck aus der religiösen Sprache bekannt, in der *monstrum* auf das Prodigium hinweist, welches die Transgression der Ordnung symbolisiert und in der römischen Religion mit einem Expiationsritual gereinigt werden musste.⁶⁵ Kleopatra überschreite somit in der *Ode* 1.37 mit ihrer irrsinnigen Herrschaftssucht die Grenzen, welche in den Augen der Römer traditionell sowohl ihrem Geschlecht als auch Menschen generell gesetzt waren.

Horaz thematisiert eine weitere Transgression der Normen, welche das Verhalten römischer Frauen bestimmen, wenn er über Kleopatras Tod urteilt, sie sterbe *nec muliebriter* (v. 22), „nicht auf weibliche Art“. In den letzten beiden Strophen schreibt der Dichter Kleopatra männliche Tugenden und Handlungsweisen zu. Im Tod sei sie *ferocior* (v. 29), „kampfesmutiger“, dazu als *privata* (v. 31), nicht mehr als Königin, aber siegreich über den Hochmut des Siegers bei Actium. Anerkennend erwähnt der Dichter die Tapferkeit und Kühnheit der Königin, da sie die Niederlage Alexandriens und ihren Untergang gelassen wahrnimmt (vv. 25-6). Somit verkörpere sie lobenswert als Frau die philosophische Haltung, welche stoische Philosophen den Männern nahelegten.⁶⁶ Kleopatra wird in der *Ode* zwar das Recht abgesprochen, wie ein Mann die

61 Vgl. Zanker 1987, 64.

62 Feichtinger 1996, 97-8.

63 Vgl. August. *Ep.* 16: *Bellum Actiacum... Aegyptia monstra... audeant tela vibrare.*

64 Cf. Cic. *Pis.* fr.1: *monstrum urbis, prodigium civitatis viderem*; Flor. *Epit.* 2.21.3 nennt Kleopatra ein *monstrum*; Nisbet, Hubbard 1970, 417.

65 Fraenkel 1957, 160; Linderski 2007; Wyke 2002, 220.

66 Zudem modelliert Vergil die karthagische Königin Dido nach dem Vorbild dieser *Ode*, s. Nisbet, Hubbard 1970, 419; Benario 1970; Feichtinger 1996, 97; Weeda 2015, 117; vgl. Gurval 1998, 237.

römische Weltherrschaft an sich zu reißen, aber sie darf wie ein Mann mutig Selbstmord begehen (v. 29).⁶⁷

Horaz stellt es als eine Niederlage Octavians heraus, dass er Kleopatra nicht als Gefangene nach Rom bringen konnte, damit er sie im Triumphzug unter anderen Gefangenen aus Alexandria den Römern vorführen würde, da sie sich mit Schlangengift würdevoll das Leben genommen habe (vv. 26-8).⁶⁸ Der Dichter schließt die *Ode* mit der Suggestion, dass sich Kleopatra in den Tod gerettet und dadurch ihre Ehre bewahrt habe. Augustus führte in seinem Triumphzug lediglich Bilder von Kleopatra mit der Darstellung der Todesszene mit Schlangen vor, welche Properz gesehen habe (3.11.53): *brachia spectasti sacris admorsa colubris*: „du hast die von der heiligen Schlange gebissenen Arme gesehen“.⁶⁹ Allerdings unterstrichen mehrere antike Autoren die Unglaubwürdigkeit der Erzählung über Kleopatras Selbstmord durch Schlangengift.⁷⁰ Da sich die ägyptische Königin mutig und in voller Würde das Leben nahm, erscheint Kleopatras Charakter in dieser lyrischen Darstellung, in der Horaz seine persönliche Sicht auf die Königin bietet, sehr ambivalent. Anders als im ersten Teil der *Ode*, der, wie erwähnt, den invektischen Ton aus der neunten *Epode* weiterentwickelt, wird im zweiten Teil der *Ode* die Königin aus der Sicht des Horaz zu einer würdigen Gegnerin Octavians. Die invektischen stereotypen Floskeln und rhetorischen Übertreibungen aus dem ersten Teil der *Ode*, beispielsweise die Irrationalität, die überhebliche Machtsucht und ekstatische Trinkfreudigkeit der östlichen Herrscherrin lassen nicht nur das lyrische Ich auf Octavians politische Invektive, sondern auch auf den Alteritätsdiskurs über die Orientalen aus Aischylos' *Perser* anspielen (s. oben). Horaz vermittelt sehr deutlich seine lyrische poetisch-philosophische Wahrnehmung der Königin, indem er die moralische Überlegenheit der furchtlosen Kleopatra über Octavian hervorhebt.⁷¹ Somit suggeriert der Dichter, der sich an den philosophischen Maßstäben für Männer und Frauen orientiert, im zweiten Teil der *Ode* die Empathie für Kleopatra, wodurch die stereotypen Unterstellungen aus Octavians politischer Invektive gegen die Königin verblassen.

Kleopatra in Vergils Aeneis und Prop. 3.11

Vergil thematisiert Kleopatra in seiner detaillierten Beschreibung (Ekphrasis) des fiktiven Aeneas-Schildes in *Aen.* 8.675-716. Vulkan habe auf Venus' Bitte einen Schild

67 Feichtinger, 1996, 98.

68 Vgl. Prop. 4.6.65-6.

69 Wyke, 2002, 208.

70 Sueton schreibt, dass Menschen an den Selbstmord durch Schlangengift geglaubt hätten, erwähnt aber auch, dass Octavian ihr einen Gegengift verabreichen ließ, womit er seine auktoriale Skepsis wiederum in Frage stellt, s. *Aug.* 17.4; vgl. *Plut. Ant.* 86.1-3.

71 Zur lyrischen Wirklichkeit in den *Oden* des Horaz vgl. Schmidt, 1982, 522.

für ihren Sohn Aeneas anfertigt, auf dem er unter anderen Bildern aus der zukünftigen mythisch-historischen Geschichte Roms auch die Schlacht bei Actium abgebildet habe. Vulkan habe auf der Mitte des Aeneas-Schildes den großen Konflikt zwischen der westlichen Welt (Rom) und den orientalischen Barbaren dargestellt. Augustus und sein Admiral und Feldherr Agrippa, die Italer, die Senatoren, das römische Volk und die Penaten (vv. 678-84) kämpfen auf einer Seite gegen Antonius, der die barbarischen Truppen (*ope barbarica*) als Sieger bei den Völkern des Morgenlandes (*ab Aurore populis*) und am Roten Meer anführe, aber auch die Ägypter, die Streitkräfte des Ostens (*virisque Orientis*) und seine „ägyptische Ehefrau“ (vv.685-8). Kleopatra, deren Name von κλέος (Ruhm) abgeleitet wird, nennt Vergil ironischerweise nicht namentlich.⁷² Dem *Aeneis*-Kommentator Servius zufolge wirkt auf dem Aeneas-Schild Kleopatra als Frau, die an der Schlacht bei Actium teilnimmt, befremdlich.⁷³ Auf ihre Überschreitung von weiblichen Handlungsmöglichkeiten weist Vergil mit *nefas*, „Frevel“ (v. 688) hin. Anstatt mit einer Kriegstrompete ruft Kleopatra zum Kampf, indem sie mit dem Sistrum klappert, einer metallenen Rassel, einem Musikinstrument, das typisch für den in Ägypten verbreiteten Isiskult war. Kleopatra identifizierte sich während ihrer Regentschaft stark mit der ägyptischen Gottheit Isis, um dadurch ihre Herrschaft in Ägypten zu stabilisieren und zu legitimieren.⁷⁴ An der südlichen Außenwand des Hathor-Tempels von Dendera ließ sie sich an der Seite ihres Sohnes Ptolemäus Caesar als die Göttin Isis abbilden. Sie opfert den Göttern und hält in ihren Händen Menit (Rassel) und Sistrum, auf dem Kopf trägt sie eine hohe Federkrone, welche den ägyptischen Königinnen seit der 18. Dynastie Respekt und Würde verlieh.⁷⁵ Kleopatra wurde zudem allein an der nördlichen Außenwand des Tempels von Armant mit Gebetsgestus dargestellt, in der hieroglyphischen Inschrift bezeichnete man sie mit „Herrscherin, Herrin der beiden Länder“ [sc. Ägyptens], die „das ‚Geliebte Land‘ [sc. Ägypten] beschützt, mit vollkommener Klugheit, Abbild dessen, der sie geschaffen hat“. Kleopatra als Herrscherin und Herrin Ägyptens ließ sich zu ihren Lebzeiten kultisch verehren und wurde posthum vergöttlicht.⁷⁶

Octavian richtete seine Religionspolitik gegen seine ägyptischen „Feinde“ Antonius und Kleopatra, indem er den Isis-Kult innerhalb der stadtrömischen

72 Chaudhuri, 2012, 225.

73 Serv. Aen. 8.688: *et nefas non in eo tantum quod Aegyptiam Romanus duxerat, sed etiam quod mulier castra sequebatur, quod in ingenti turpitudine apud maiores fuit.*

74 Kleopatra im Kleid, welches Isis geweiht wurde, habe man die „Neue Isis“ genannt, s. Plut. *Ant.* 54.6; Wyke, 2002, 203-4.

75 Wenzel, 2005, 46.

76 Die Inschrift aus Armant: Lepsius, 1970 (Denkmäler IV), Taf. 64a; Wenzel, 2005, 46-7. Vgl. Wyke, 2002, 202-3. Auf einer Münze aus Zypern ist Kleopatra als stillende Mutter zu sehen, die wie Aphrodite oder Isis das Baby Eros/Horus versorgt, s. BMC Ptolemies, Cleopatra VII, p. 122, nr. 2, und pl. 30.6; Wyke, 2002, 203. Caesar ließ eine vergoldete Statue von Kleopatra im Tempel der Venus Genetrix aufstellen, App. *civ.* 2.102; Dio 51.22.3.

pomerium-Grenze verbieten ließ.⁷⁷ Römische Autoren, welche die Sichtweise der römischen Elite vermitteln, schildern den Isiskult als „fremd“.⁷⁸ Vergil veranschaulicht die kulturelle Kluft zwischen Rom und Ägypten, indem er in einem Hexameter fremdländische Götter erwähnt, im darauffolgenden Vers die römischen, wobei das Verb durch das Enjambement erst im dritten Vers folgt: *Aen.* 8.698-700: *omnigenumque deum monstra et latrator Anubis/ contra Neptunum et Venerem contraque Mineruam/ tela tenent...* „göttliche Ungeheuer jeglicher Art und der Beller Anubis/ schwingen gegen Neptun, Venus und gegen Minerva ihre Geschosse...“ Anubis, der ägyptische Gott mit dem Schakalkopf, war für das römische Publikum eine „fremde“ Gottheit, da römische und griechische Götter anthropomorph dargestellt wurden.⁷⁹ Das *monstrum* aus der Horaz'schen *Ode* 1.37 überträgt Vergil auf die ägyptischen Götter, womit er sie stark abwertet und zudem verdeutlicht, dass bei Actium zwei entgegengesetzte und feindliche Welten gegeneinander kämpften.⁸⁰ Vergil verschweigt, dass Antonius römische Amtsträger, auch Senatoren, begleiteten und er reguläre römische Truppen in die Schlacht führte, welche römische Kommandeure befehligten.⁸¹ Erst durch das Bild der *Discordia* (*Aen.* 8.702), der Göttin der Zwietracht, verdeutlicht Vergil, dass auf dem Aeneas-Schild ein Bürgerkrieg abgebildet ist.⁸²

Jedoch ist die Auseinandersetzung zwischen Westen und Osten in der Ekphrasis viel präsenter: Apollo auf dem Aeneas-Schild habe den Bogen gespannt und schlug die Ägypter, Inder, alle Araber, Sabäer und Kleopatra in die Flucht (vv. 704-9). Vergil nimmt somit Bezug auf den Mythos über das hilfreiche Eingreifen des Apollo bei Actium, der sich erst einige Zeit nach der Schlacht in Rom verbreitete, womit Octavian auf Kleopatras und Antonius' religiöse Selbstdarstellung als Isis und Osiris/Dionysos „geantwortet“ hat.⁸³ Darüber hinaus erwähnt der Dichter die Völker, welche an den Grenzen des römischen Imperiums lebten, wenn er den dreifachen Triumph des Caesars schildert, mit dem er die Ekphrasis des Aeneas-Schildes abschließt. Octavian/Augustus feierte vom 13. bis zum 15. August 29 v. Chr. einen dreifachen Triumph für seine Siege über Illyricum (35-33 v. Chr.), bei Actium (31 v. Chr.) und über Ägypten (30 v. Chr.).⁸⁴ Auf dem Aeneas-Schild sitzt Caesar-Augustus an der Schwelle des Apol-

77 Dio 53.2.4; Beard, North, Price, 1998a, 180, 230; Tiberius' verwies im Jahr 19 n. Chr. die Isis-Anhänger aus Rom, s. Tac. *Ann.* 2.85; Suet. *Tib.* 36, vgl. Beard, North, Price, 1998a, 231; Takács, 2008, 77.

78 Zum „fremden“ Isiskult s. Juv. *Sat.* 6.522-42; Beard, North, Price, 1998a, 214-25, 277, 297; Šterbenc Erker, 2013, 20.

79 Wyke, 2002, 213.

80 Vgl. Binder, 2019, 204: „Ost-West-Gegensatz auf der Götterebene“.

81 Binder, 2019, 202.

82 Ebd., 204.

83 Prop. 4.6 thematisiert Apollos Eingreifen in die Schlacht bei Actium. Diese Elegie beinhaltet zahlreiche Aussagen aus Octavians politischer Profilierung und Selbstdarstellung, aber auch viele ambivalente Aussagen, s. Šterbenc Erker, 2017. In Prop. 4.6.22 wurden die Speere von der Hand einer Frau, d. h. Kleopatra, geschleudert. Zu Antonius, den „Neuen Dionysos“, s. Plut. *Ant.* 60.3.

84 Binder, 2019, 207.

lo-Tempels und betrachtet die besiegten Völker: die Afrikaner, Leleger aus Kleinasien, Carer aus Karien (der südlichsten Landschaft Kleinasiens), Gelonen (ein skythischer Volksstamm), den Fluss Euphrat (wahrscheinlich ist dessen Bild gemeint), Moriner (das keltische Volk von der Küstenregion am Pas de Calais), Daher (ein skythisches Nomadenvolk von der Ostküste des Kaspischen Meeres) und das Bild vom Hauptfluss Armeniens, dem Araxes. Diese eindrucksvolle Aufzählung der Völker und der Flüsse aus den entlegenen Regionen, die an den Grenzen des römischen Reiches lagen, suggeriert, dass Rom die Weltmacht sei, und Augustus, der über die genannten Völker triumphiert, der Weltherrscher.⁸⁵ Diese dritte historische Vorausschau in der *Aeneis* ist, ähnlich wie die zwei vorangegangenen, ein meisterhaftes Beispiel der Panegyrik auf Augustus und somit für die augusteischen Rezipienten als genretypisch zu verstehen: Das Lob auf eine bedeutende Persönlichkeit darf fiktiv sein, da es vor allem darauf abzielt, im Moment der Performanz die Zuhörer zu beeindrucken, das Publikum kann aber nicht alle Inhalte genau überprüfen.⁸⁶ Gerhard Binder weist zu Recht darauf hin, dass die Triumphbilder „keine präzisen historischen Informationen“ vermitteln und Augustus die vorgeführten entlegenen Regionen wie Armenien nie gesehen habe.⁸⁷ In Vergils Epos ist Kleopatra zwar eine sehr befremdliche Figur, die den Kampf des „fremden“ Ostens gegen die römische Welt zusammen mit Antonius anführt. Die Schilderung Kleopatras ist allerdings ein Teil der historischen Vorausschau, die durch die Panegyrik auf Augustus geprägt ist, bei welcher ähnlich wie in der politischen Invektive die fiktive Komponente überwiegt. Die epische Erzählweise der *Aeneis* bietet viele unterschiedliche Stimmen und Perspektiven auf die augusteischen Diskurse.⁸⁸ Vergil verdeutlicht durch die Einbettung des Kleopatra-Portraits in die fingierte historische Vorausschau, dass hier nur eine von vielen Stimmen und Perspektiven auf die ägyptische Königin zum Ausdruck kommt. Somit unterstreicht der Dichter nicht nur den zugespitzten Charakter der Konfrontation zwischen Ost und West, sondern stellt auch die Fiktivität der Vorwürfe und Unterstellungen heraus, die in diesem starken Gegensatz ausgedrückt werden. Darüber hinaus lässt ein Vergleich mit den angeblich verweiblichten Phrygiern und den Rutulern, Vorfahren der Römer, auf die Fluidität der Zuschreibungen der Fremdheit in der *Aeneis* schließen. Turnus beschimpft den Trojaner Aeneas als einen „phrygischen Halbmann“, es sei lächerlich, dass er und seine Begleiter sich mit dem abgehärteten latinischen Volk der Rutuler anlegten, die ein eisernes Leben führten (*Aen.* 9, 603–620). Turnus'

85 Binder, 2019, 208–9.

86 Für den Fall, dass die Abstammung eines Kaisers nicht gut angesehen ist, empfiehlt Menander Rhetor in seinem rhetorischen Handbuch, die göttliche Herkunft seiner Familie zu erwähnen, sodass die Zuhörer gezwungen sind, diese Nobilitierung ohne nähere Prüfung zu akzeptieren, s. Men. Rhet. 2.12–13; vgl. Weber 2003, 303.

87 Binder 2019, 207–8.

88 Zur „Two-Voices-Theorie“ und die *Aeneis* s. Parry, 1963; zu den „Further Voices“ in der *Aeneis* s. Lyne, 1987.

Begleiter Numanus verhöhnt in einer Schmährede Aeneas und dessen Sohn Iulus Ascanius als verweiblichte Phrygier, indem er die Lebensweise und Ausdauer der Rutuler, welche die römischen Werte spiegeln, als im genauen Gegensatz zum Leben der verweichlichten und effeminierten Phrygier schildert (*Aen.* 9.603–20). Allerdings weist der Phrygier Ascanius die Vorwürfe der Unmännlichkeit zurück, indem er den Verspotter Numanus mit einem Pfeil zu Boden streckt (*Aen.* 9.632–4). Die durch Geschlechterstereotype markierte Auseinandersetzung lässt darauf schließen, dass die Vorwürfe der Fremdheit und Effeminierung lediglich Unterstellungen sind.⁸⁹

Properz transformiert in den *Elegien* 3.11 und 4.6 die Schlacht bei Actium in ein elegisches Thema. Am Anfang seiner *Elegie* 3.11 verteidigt die Dichter-Persona den eigenen Sklavendienst (*servitium amoris*) in den *Elegien* (v. 1–4).⁹⁰ Die Dichter-Persona führt Parallelen für sein *servitium amoris* an: Eine Reihe mythischer Frauen aus fremden Kulturen habe einen Mann unterjocht und zu ihrem Sklaven gemacht (3.11.9–28: Medea, Penthesilea, Omphale, Semiramis).⁹¹ Diese mythischen Figuren aus dem Orient präfigurieren Kleopatra, die im v. 39 die elegische Bühne betritt, um zugleich diffamiert zu werden als *incesti meretrix regina Canopi* „die königliche Dirne vom blutschänderischen Kanopos“. Kanopos war nur drei Meilen von Alexandrien entfernt und berüchtigt für ihre Vergnügungsviertel. Hier steht die Stadt metonymisch für Ägypten, das Attribut dazu für die inzestuösen Geschwisterehen alexandrinischer Könige.⁹² Die Schlacht bei Actium verwandelt Properz in ein Beispiel dafür, wie übel eine weibliche Herrschaft über einen Römer (Antonius) enden kann. Kleopatra ist das letzte Beispiel von dominanten weiblichen Figuren in 3.11. Sie wolle Rom erniedrigen, indem sie den Römern ihre Gesetze diktiert (s. unten 3.11.45–6). Kleopatra sei wie in der Horaz'schen *Ode* 1.37 unfähig, ihr maßloses Verlangen und ihre Begierde zu kontrollieren, da sie sich dem Luxus und der Trunkenheit hingibt. Sie sei *et, famulos inter femina trita suos* (vv. 30–31), „das Weib, das unter ihren Dienern von Hand zu Hand ging“ und sie lobe zwar Augustus (v. 55), aber nur wenn sie betrunken sei (v. 56), was ihr Lob fragwürdig erscheinen lässt.

Properz arbeitet ähnlich wie Vergil den Gegensatz von Okzident und Orient heraus, indem er auf die fremdartigen Götter Ägyptens verweist:

89 Šterbenc Erker, 2013, 261–2.

90 Pfaff-Reydellet, 2010, 48. Properz verfasste das dritte Buch seiner *Elegien* zwischen 25 und 23 v. Chr., vgl. *ibid.* 43, Anm. 1.

91 Pfaff-Reydellet, 2010, 53–4. Vgl. Kirichenko, 2021, 87: „Propertius begins to distance himself from the madness of elegiac love by projecting it onto the defeated enemies of Rome – Marc Antony implicitly cast in 3.11 as a typical elegiac lover forfeiting his Roman masculinity to Cleopatra, who in turn emerges as a larger-than-life version of Cynthia, vulgarized as a crazed whore threatening to enslave the entire male world of Rome.“

92 Pfaff-Reydellet, 2010, 55.

ausa Iovi nostro latrantem opponere Anubim,
et Tiberim Nili cogere ferre minas,
Romanamque tubam crepitanti pellere sistro,
baridos et contis rostra Liburna sequi,
foedaque Tarpeio conopia tendere saxo,
iura dare et statuas inter et arma Mari!
Prop. 3.11.41-46.

Sie [i. e. Kleopatra, die *meretrix regina*] hat es gewagt, den bellenden Anubis
unserem Jupiter entgegenzustellen
und den Tiber zu zwingen, die Drohungen des Nil zu ertragen,
die römische Tube mit dem klapperndem Sistrum zu vertreiben,
mit den Ruderstangen einer ägyptischen Barke liburnische Kriegsschiffe zu
verfolgen,
auf dem tarpeischen Fels ihre scheußlichen Mückennetze zu spannen
und Gesetze zu geben zwischen den Statuen und Trophäen des Marius.
Übersetzung nach B. Mojsisch, H.-H. Schwarz, I.J. Tautz

Dieser Gegensatz zwischen West und Ost, der an Kleopatras Rolle in der *Aeneis* erinnert, dient in der Elegie lediglich der Charakterisierung Kleopatras als Frau, die einen Krieg gegen Rom geführt hat (vv. 29-30) und welche die Römer ertragen mussten (v. 49: *mulier patienda fuit*). Die Stadt Rom, die über die ganze Welt gebietet, fürchtete sich vor Kleopatras weiblichen Drohungen (v. 57-8: *... toto quae praesidet orbi, femineas timuit territa Marte minas*). Properz lässt Kleopatra durch die Komposition der Elegie als Kulmination der mythischen Frauen erscheinen, die sich Männer zu Sklaven gemacht haben, da sie versucht hat, nicht nur ihren Ehemann Antonius, sondern auch die Römer zu versklaven.⁹³ Auch hier ist die Bedrohung Kleopatras für das römische Imperium ein wichtiges Motiv.⁹⁴ Da Horaz, Vergil, Properz und weitere Dichter Kleopatra mit denselben Motiven diskreditieren, sind sich die Altertumswissenschaftler

93 Vgl. Pfaff-Reydellet, 2010, 56: „Toutefois, la victoire d’Actium devient ici le meilleur exemple des excès auxquels peut conduire le *servitium amoris*...“ Althilologen sind der Meinung, dass Antonius in vv. 29-32 als Kleopatras Sklave erscheint, ibid. 45; Kirichenko, 2021, 87 und Anm. 114, aber in den genannten Versen schildert Properz Kleopatras Bestreben, als Preis für ihre „abscheuliche“ Ehe mit Antonius (*coniugii obsceni*) Rom zu erobern und die römischen Senatoren ihrer Herrschaft zu verpflichten (*ad dictos in sua regna Patres*, vv. 31-2).

94 Dieses Motiv wird in der Forschung nicht ernst genommen. Wyke, 2002 arbeitet überzeugend den Alteritäts- und Orientalismuskurs in den augusteischen dichterischen Kleopatra-Bildern heraus, scheint sich aber selbst nicht vollkommen von den Parallelen mit diesem Diskurs in der aktuellen Forschung zu distanzieren, in der Octavians Sieg bei Actium als ein unbedeutender Triumph über eine Frau, Kleopatra, interpretiert wird, vgl. Wyke, 2002, 222, 242: „Propertius, in particular, reminds his readers that for Romans a triumph over one woman (*una mulier*) is no real triumph at all (4.6.65-6).“ Meines Erachtens wiederholt Properz in der obigen Stelle den Wunsch Octavians, da die gesamte Elegie ironisch mit Octavians Selbstdarstellung als Sieger bei Actium spielt.

darüber einig, dass diese Autoren Octavians diffamierende Invektive gegen Antonius und seine Verbündete Kleopatra in ihren Werken aufnehmen und verbreiten.⁹⁵ Die orientalistische Diffamierung Kleopatras als fremde Frau, die den Römern die Herrschaft über Rom und das Imperium nehmen will, fußt lediglich auf Octavians Unterstellungen.⁹⁶ Bemerkenswert ist es, dass die augusteischen Autoren Kleopatras Bild als wilde Orientalin, die Rom bedrohe, mithilfe der literarischen Konventionen und Gemeinplätze schildern, die in der jeweiligen literarischen Gattung gängig waren und sie als das Emblem des Bürgerkrieges sehr ambivalent darstellen.⁹⁷

Einige spätere Kleopatra-Bilder

Die Erzählweise und Gemeinplätze, welche in der Biographie von großer Bedeutung waren, beeinflussten Kleopatras Bild in Plutarchs Werk. Plutarch bietet in seinen *Parallelbiographien* eine moralisch-didaktische Schilderung des Individuums mit Augenmerk auf den Charakter und die Seele historischer Persönlichkeiten, wobei er seine Biographien anekdotisch gestaltet.⁹⁸ So bringt in der Biographie Caesars (49) Apollodoros die Pharaonin in einer Decke (στρώματα) versteckt in den königlichen Palast in Alexandrien, um dabei nicht beobachtet zu werden. Plutarch schildert die Liebe als Grund und Ursache für den Gang der Geschichte, das Motiv der Liebe erinnert zwar an die elegische Stilisierung Kleopatras in Prop. 3.11, allerdings ohne *servitium amoris*.⁹⁹ Vielmehr bietet Plutarch eine anekdotische Erzählung darüber, was Kleopatra mit dem schlechten Charakter des Antonius, der leidenschaftlich, habgierig, grundlos zutraulich und langsam im Begreifen gewesen sei, (*Antonius* 24) gemacht habe:

Τοιοῦτῳ δ' οὖν ὄντι τὴν φύσιν Ἀντωνίῳ τελευταῖον κακὸν ὁ Κλεοπάτρας ἔρωσ ἐπιγενόμενος καὶ πολλὰ τῶν ἔτι κρυπτομένων ἐν αὐτῷ καὶ ἀτρεμοῦντων παθῶν ἐγείρας καὶ ἀναβακχέυσας, εἴ τι χρηστὸν ἢ σωτήριον ὁμως ἀντεῖχεν, ἠφάνισε καὶ προσδιέφθειρεν. Plutarch, *Antonius* 25.1.

95 Vgl. Wyke, 2002, 196; Pfaff-Reydellet, 2010, 50: „Les échos d'une ‚propagande‘ mise en place par Octave pour discrediter Antoine et son alliée.“

96 S. oben, Anm. 58.

97 Vgl. Wyke, 2002, 243: „Augustan poetry interrogates (and, in places, subverts) the validating strategies of the regime through its continued display of the troublesome *meretrix regina*, persistently putting a tragic Cleopatra before its readers in order, like a remonstrating Antony, better to disclose the uncomfortable truths of a civil war.“ Zum Wandel des Kleopatra-Bildes im Einvernehmen mit den verschiedenen literarischen Gattungen, s. unten, Fazit.

98 Plut. *Alex.* 1.3.5.

99 Feichtinger, 1996, 105 zufolge schildere Plutarch die Meeresschlacht bei Actium als Wendepunkt der Weltgeschichte und zugleich als Katastrophe eines Mannes und einer Frau, deren Eigenschaften ihre Größe sowohl ermöglichen als auch vernichten und sie somit tragisch machten. So sei ein romantischer Liebestod zustande gekommen, als Kleopatra in der Schlacht bei Actium vorzeitig ihr Schiff beidreht und Richtung Alexandrien segelt.

Bei dem so gearteten Charakter des Antonius kam als letztes Übel über ihn seine Liebe zu Kleopatra, brachte viele Leidenschaften, die noch verborgen in ihm schlummerten, zu hellem Aufflammen, und wenn noch etwas Gutes und Heilsames in ihm sich dem widersetzen wollte, unterdrückte und vernichtete sie das vollends. Übersetzung nach Konrat Ziegler

Plutarch unterstellt Antonius, er habe nicht als der befehlende Admiral, sondern als ein Liebender die Schlacht bei Actium verlassen, als er sah, dass Kleopatra floh (*Antonius* 68). Darüber hinaus sei es Kleopatras Entscheidung gewesen, dass die entscheidende Schlacht bei Actium stattfand:

οὐ μὴν ἀλλ' ἐξενίκησε Κλεοπάτρα διὰ τῶν νεῶν κριθῆναι τὸν πόλεμον, ἤδη πρὸς φυγὴν ὀρώσα καὶ τιθεμένη τὰ καθ' ἑαυτὴν οὐχ ὅπου πρὸς τὸ νικᾶν ἔσται χρήσιμος, ἀλλ' ὅθεν ἅπεισι ῥᾶστα τῶν πραγμάτων ἀπολλυμένων. Plutarch *Antonius* 63.8.

Indes setzte Kleopatra es durch, dass der Krieg zu Meer entschieden werden solle, da sie schon nach Fluchtwegen Ausschau hielt und für ihre Person nicht darauf bedacht war, wo sie für den Sieg von Nutzen sein könnte, wenn die Sache unglücklich ausliefe.

Übersetzung nach Konrat Ziegler

Obwohl Frauen im Mythos strategisch-taktische Überlegungen zugeschrieben werden, um ihre Intelligenz zu veranschaulichen, wirkt Kleopatras Überlegung befremdlich, da sie sich auf ein den Männern vorbehaltenes Terrain der Kriegsführung begab, was für eine Transgression der weiblichen Kompetenzen gehalten wurde.¹⁰⁰ Plutarch schildert Kleopatra als kühle und berechnende Frau, die auf ihren Ehemann Antonius keine Rücksicht nimmt, sondern auf ihren eigenen Vorteil bedacht ist. Das ist eine weitere Transgression der Frauenrolle, da die Ehefrau traditionell ihren Ehemann unterstützen sollte.¹⁰¹

Der antike Orientalismuskursus vermittelte das Bild des luxuriösen und reichen Orients, wo sich dekadente Müßiggänger, welche launisch, despotisch oder grausam sind, der geheimnisvollen und teilweise gewalttätigen Erotik und anderen

100 Homer erwähnt z. B. Andromaches strategische Ratschläge an ihren Ehemann Hektor. Andromache befürwortet eine defensive militärische Taktik, s. *Ilias* 6.433-9; vgl. Nappi, 2015, 39.

101 Columella zufolge sollten sich Mann (*vilicus*) und Frau (*vilica*) bei der Führung eines Landgutes ergänzen, durch die „eingeborene“ Ängstlichkeit soll die Frau sich für das Arbeiten innerhalb des Hauses eignen, der Mann aber für die Anstrengungen außerhalb des Hauses und den Militärdienst, s. Columella, *De re rustica* 12 *praef.* 4-6. Beide sollten fleißig arbeiten und nicht im Luxus leben, *ibid. praef.* 9.1. Columella übernimmt hier Xenophons Modell der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, s. dazu Föllinger, 2002.

Lebensgenüssen hingeben.¹⁰² Kleopatra wurde nach der augusteischen Zeit häufig mit ausschweifendem Luxus assoziiert, z. B. durch Plinius (*NH* 9.58: eine Erzählung darüber, wie Kleopatra eine wertvolle Perle im Essig auflöst), Lucan (*Pharsalia* 10.107-175), Plutarch (*Antonius* 28) und Boccaccio. Die *Oracula Sibyllina* schrieben ihr zudem eine krankhafte Gier nach Reichtum zu.¹⁰³ Boccaccio widmet Kleopatra in seinen *De mulieribus claris* (1361), die 104 berühmte Frauengestalten der Antike umfassten, ein sehr negatives Portrait:

Cleopatra egyptia femina, totius orbis fabula, [...] ad imperandum, per nephas tamen, ipsi regno pervenerit, nulla fere, nisi hac et oris formositate vere claritatis nota, refulsit, cum e contrario avaritia crudelitate atque luxuria omni mundo conspicua facta sit. Boccaccio *De mulieribus claris* 88.1

Kleopatra, eine Ägypterin, verrufen in der ganzen Welt, [...] gelangte durch Frevel zur Königsherrschaft und keine Spur von Ruhm erglänzte, außer vielleicht aufgrund der Schönheit ihres Gesichtes. Im Gegenteil, sie hatte durch Habgier, Grausamkeit und Ausschweifung in der ganzen Welt Aufsehen erregt. Übersetzung nach Barbara Feichtinger

Kleopatra übertritt durch ihre Schönheit, politische Energie, Reichtum, Ressourcen und sexuelle Anziehungskraft die Grenzen, welche die patriarchale Gesellschaft den Frauen setzte.¹⁰⁴ Boccaccio verstärkt Plutarchs Schilderung von Kleopatras kühlen taktischen Überlegungen, mit denen sie den schwachen Antonius für sich gewonnen habe, und schreibt ihr eine Vielzahl sehr negativer Eigenschaften zu, welche auf ihren schlechten Charakter und ihre Unmoral hinweisen. Shakespeare orientierte sich in seiner Tragödie *Antony and Cleopatra* an Plutarchs Darstellung, schilderte Kleopatra also positiver und ließ zahlreiche Ambivalenzen in ihrem Portrait zu.¹⁰⁵

Neuzeitliche und moderne Rezeption von Kleopatra-Bildern

An den antiken Orientalismuskurs knüpfte im 19. Jahrhundert die kulturelle Vereinnahmung Ägyptens in Großbritannien und Frankreich an, um die kolonialistischen Herrschaftsansprüche beider Länder zu rechtfertigen.¹⁰⁶ Saïd bezieht Orientalismus auf ein britisches, französisches und nach dem zweiten Weltkrieg amerikanisches

102 Wenzel, 2005, 66-7.

103 *Oracula Sibyllina* 11.257-9; vgl. Flavius Josephus, z. B. ihre Landgier auf Judäa und das Königreich der Araber, *Bell.* 1.360; *Ant.* 15.92; Becher, 1966, 65, 112, 181.

104 Feichtinger, 1996, 108-9.

105 Ebd., 110.

106 Vgl. Wenzel, 2005, 66.

Kulturunternehmen, zu dem viele Dimensionen und Sphären gehören, z. B. Importgüter aus dem „Orient“, die lange kulturelle Tradition der Kolonialherrscher, Professuren für Orientalistik sowie viele für „den europäischen Hausgebrauch domestizierte östliche Sekten, Philosophien und Weisheitslehren“.¹⁰⁷ Die antiken Elemente des Orientalismus, in dem Irrationalität, Effeminierung eines Mannes und männliche Eigenschaften einer Frau, z. B. Machtbegierde oder strategisch-taktische Überlegungen, zusammenfließen, haben Parallelen mit dem modernen Orientalismus, welchen Diana Wenzel als einen Diskurs zusammenfasst, der im zugespitzten Gegensatz zu den marginalisierten „Orientalen“ steht:

Klassenbezogene, geschlechtliche und rassistische Unterschiede bilden eine Matrix, in deren Mittelpunkt der weiße, bürgerliche Mann steht, der die Norm darstellt und im Gegensatz zu dem ‚Anderen‘ nie hinterfragt und untersucht wird.¹⁰⁸

Obwohl inzwischen auch Konzepte der Männlichkeiten wissenschaftlich untersucht werden,¹⁰⁹ umfasst das obige Zitat treffend den zentralen Gedanken, der dem Orientalismuskurs implizit ist. Stereotype Geschlechterdiskurse in den antiken Texten über Kleopatra überlappen sich mit dem neuzeitlichen Orientalismuskurs. Während Horaz im ersten Teil seiner *Ode* 1.37 Kleopatra mit Wahnsinn und Monstrosität verknüpft, wurden die „Orientalen“ und Frauen im Orientalismuskurs mit denselben Eigenschaften charakterisiert, z. B. mit Irrationalität, Verderbtheit, Triebhaftigkeit oder Faulheit, womit sie als abweichend von den Normen erscheinen, welche weiße Männer verkörpern.¹¹⁰

Edward Saïd hält den Ägyptenfeldzug Napoleons für den entscheidenden Moment der Entstehung des orientalistischen Diskurses, der die Hegemonie des Westens über den Osten legitimiert.¹¹¹ Eine ausführliche Beschreibung des antiken und zeitge-

107 Saïd, 2009, 12. Saïd lehnt sich an Michel Foucaults Diskurstheorie an, nach der Diskurse Träger von Macht sind und deshalb die Machtverhältnisse reproduzieren.

108 Wenzel, 2005, 66. Vgl. das Urteil über die augusteischen Kleopatra-Bilder von Wyke, 2002, 209-10: „The features of these fictive Cleopatras are clearly articulated with the overlapping structures of ancient gender and orientalism—the complex system of signifiers denoting the ethically, psychologically and politically “other” by which the West has sought to dominate and have authority over the East.“

109 Martschukat, Stieglitz, 2018, 36-51.

110 Wenzel, 2005, 66.

111 Man könne vom Orientalismus im eigentlichen Sinne erst ab dem Ende des 18. Jahrhunderts sprechen, s. Saïd, 2009, 11-12: „Ich behaupte nämlich, dass man den Orientalismus als Diskurs auffassen muss, um wirklich nachvollziehen zu können, mit welcher enorm systematischen Disziplin es der europäischen Kultur in nachaufklärerischer Zeit gelang, den Orient gesellschaftlich, politisch, militärisch, ideologisch, wissenschaftlich und künstlerisch zu vereinnahmen—ja, sogar erst zu schaffen.“ Vgl. Meyer-Zwiffelhofer, 2007, 503. Der Autor zeigt allerdings *ibid.*, 578, dass es den Altertumswissenschaftlern, die philologisch arbeiteten und die Hermeneutik des Nationalcharakters anwendeten, gelang, „orientalische Denkmuster aufzuweichen“.

nössischen Ägyptens in Schrift und Bild wurde in den Jahren 1809 bis 1828 veröffentlicht.¹¹² Der Orientalismus des späten 19. Jahrhunderts generierte eine Akkumulation von Menschen und Territorien nicht nur durch die Dominanz der westlichen Armee und der Administration, sondern auch durch ihre visuelle Reproduktion in der westlichen Kultur. Eine Vielzahl an Bildern über den Orient in Form von Fotografien, Gemälden, Filmen und Spektakeln über Ägypten waren besonders in Frankreich und Großbritannien ein Teil des kolonialistischen Projektes des Kartographierens und Klassifizierens, um den Besitz über das Land einzufordern.¹¹³

Als westliche Länder das ottomanische Imperium okkupieren wollten, wurde die Kleopatra-Erzählung erneut aktualisiert. Zahlreiche Maler malten Kleopatra, z. B. stellte Jean-Léon Gérôme, der ab 1856 mehrfach Ägypten besuchte, „Cléopâtre et César“ im Jahr 1866 auf einem Gemälde dar.¹¹⁴ Kleopatra wird aus der Decke ausgewickelt (στρώματα wie Plutarch schreibt, s. *Caesar* 49, kann als Decke oder Teppich verstanden werden). Auf dem Gemälde deuten viele Details auf das Exotische hin, der dunkelhäutige Diener, auf welchen sich Kleopatra mit einer Hand stützt, die exotische Seidenbekleidung Kleopatras, welche ihre entblößten Brüste in Richtung des Betrachters zur Schau stellt, und die ägyptischen Fresken der Wand. Kleopatra schaut mit leicht nach unten geneigtem Kopf zu Caesar, der sie von seinem Tisch aus betrachtet und geschäftig begrüßt. Maria Wyke deutet die Anhäufung des Exotischen auf dem Gemälde als westliche Aufforderung, das mysteriöse und antike Ägypten zu besitzen.¹¹⁵ Diese Interpretation scheint die Münze zu bestätigen, welche Napoleon schmieden ließ, bevor er Ägypten im Jahr 1798 angegriffen hat. Darauf entschleiert ein römischer General die halbnackte Kleopatra. Das imperialistische Projekt und die geographischen Eroberungen werden Maria Wyke zufolge als sexuelle Bemächtigung des weiblichen Körpers dargestellt.¹¹⁶

Das Spiel mit den Machtdiskursen, die um Kleopatra kreisen, setzte sich im Film fort. Vor dem ersten Weltkrieg wurde Film als neues Medium nicht akzeptiert, weshalb man Shakespeares Dramen verfilmte, um zu zeigen, welche große Rolle der Film für die Bildung haben kann. Diesem Ziel haben die Regisseure den Unterhaltungswert untergeordnet und bedienten dabei die Interessen der Produzenten.¹¹⁷ Beispielsweise wurde Guazzonis *Marcantonio e Cleopatra* (1913) in den Cines-Studios produziert,

112 Wenzel, 2005, 74 mit weiterer Literatur.

113 Beispielsweise konnte man sich in der Egyptian Hall in London einen panoramischen Ausflug den Nil entlang ansehen, s. Wyke, 1997, 80.

114 Wenzel, 2005, 76.

115 Wyke, 1997, 82.

116 Ibid. 80. Wyke argumentierte zunächst zugunsten der These, dass sich Orientalismus in Filmen über Antike auf die kolonialistischen Bilder des 19. Jahrhunderts stützte, s. Wyke, 1997, 79, thematisierte aber in einem späteren Aufsatz die Ansätze für den Alteritäts- und Orientalismuskurs in der augusteischen Literatur, s. Wyke, 2002.

117 Wyke, 1997, 77.

deren Besitzer die Banco di Roma war, die in Nordafrika viel investiert hat.¹¹⁸ Parallel zu der imperialistischen Vereinnahmung der archäologischen Überreste aus dem antiken Rom, die die territoriale Expansion Italiens nach Afrika zu rechtfertigen suchte, inszeniert Guazzonis *Marcantonio e Cleopatra* ein ähnliches Projekt.¹¹⁹ In Italien war Imperialismus bis zum ersten Weltkrieg sehr aktuell, da sich seit der Vereinigung Italiens der Staat als der legitime Nachfahre des antiken Roms verstand.¹²⁰ Diese Idee stärkte die nationale Identität und bestätigte die Bedeutung des Staates in Europa, allerdings war die Annahme einer historischen Kontinuität anachronistisch.¹²¹ Die Filmgesellschaft Cines drehte mehrere Filme, um die antiken römischen Eroberungen mit dem damaligen Italien in Verbindung zu setzen. Maria Wyke analysiert, wie Italien als das Land der Nachfahren antiker Römer seine territorialen Ansprüche in Afrika rechtfertigte, z. B. bei der Annektierung von Libyen, und das damalige italienische Imperium als Wiederauferstehung Roms propagierte.¹²²

Die Filmindustrie fand in Kleopatra eine Narration mit einem großen kulturellen Prestige, das erotische Darstellungen des weiblichen Körpers legitimierte. Viele Themen und Motive in den Kleopatra-Filmen knüpften an den Orientalismus des 19. Jh. an, welchen Maria Wyke als einen Diskurs des Begehrens und des Imperialismus deutet.¹²³ Kleopatra-Darstellerinnen wurden in zahlreichen Filmen durch ihre angeblichen orientalischen Charakteristika propagiert und verkörperten die ägyptische Königin als das Sinnbild einer transgressiven weiblichen Sexualität.¹²⁴ Zu der Zeit, als Tonfilme gedreht wurden, agierten viele Frauen öffentlich, weshalb die Regisseure Hollywoods ihre „Cleopatras“ wie glamouröse Amerikanerinnen inszenierten. Seit 1890 spricht man in Amerika von „New women“, das damit verknüpfte Frauenbild löste das viktorianische Konzept der weiblichen Sphäre auf, die an Familie und Haus gebunden war. Das Filmhaus 20th Century Fox bediente sich der filmischen Kleopatra-Bilder, um die Verbraucher zu lenken. Maria Wyke argumentiert, dass Cecil B. DeMille in seinem *Cleopatra*-Film (1934) Kleopatra als Aphrodite/Isis, die Antonius als Dionysos/Osiris verführen möchte, inszeniert, um eine historische Rechtfertigung für eine weibliche Figur zu bieten, die sich selbstbewusst der Bewunderung männlicher

118 Zum Film s. Wyke, 2002, 250; Wenzel, 2005, 163-175. Zum Interesse der Banco di Roma an der Situation in Libyen, dessen osmanische Provinzen Italien in Folge des Krieges gegen die Türkei kontrollierte, ibid. 165.

119 Wyke, 1997, 78.

120 Ebd., 78-79.

121 Ebd., 78.

122 Ebd., 78-9; Wenzel, 2005, 165.

123 Wyke, 1997, 86.

124 Wenzel, 2005 kommt in ihrer Analyse von acht Filmen, in denen Kleopatra als historische Persönlichkeit vorkommt, zu dem Schluss, dass Kleopatra in allen Filmen als exotische fremde konstruiert wird, die als Symbol für den Orient gelten kann. Für die Liste der Kleopatra-Verfilmungen von 1903-2003, s. ibid. 296-297.

Kinobesucher zur Schau stelle.¹²⁵ Darüber hinaus lockten Warenhäuser mit orientalischen Dekorationen:

Framed within a consumer gaze, Cleopatra and the Orient undergo a slippage in signification. By a metonymic process, they supply showcased products and those tied in offscreen with the sheen of a mysterious and venerable eroticism and luxury. For the consuming spectator, mastery of the Orient involves not occupation but consumption.¹²⁶

Durch ihre Kaufkraft scheinen die amerikanischen Frauen die orientalische Schönheit Kleopatras auf sich bezogen zu haben, da sich die ägyptisierende Verkaufsstrategie offenbar durchgesetzt hat; davon zeugt die Cleopatra Beauty Cream Seife, die aktuell noch immer verkauft wird.

Elizabeth Taylor, die die Hauptrolle in *Cleopatra* (1963), einem klassischen Hollywood-Monumentalfilm des Regisseurs Joseph L. Mankiewicz spielte, verkörperte eine schöne, intelligente und gebildete Herrscherin,¹²⁷ welche sich in eine romantische Frau verwandelt, um dem männlichen Charme von Caesar und Antonius zu unterliegen und sich für die Liebe aufzuopfern.¹²⁸ Der starke Caesar und die schwache Kleopatra bedienen die traditionellen Geschlechterrollen, welche das breite Publikum ins Kino lockten. Sowohl die filmische Kleopatra als auch die Filmdarstellerin Taylor verkörperten nicht nur Schönheit, sondern propagierten die Rolle auch als Modell für Konsum, Erfolg und Sex.¹²⁹ Darüber hinaus stellt Anja Bettenworth heraus, dass im Gegensatz zu dem Kleopatra-Film, den Mankiewicz in der Zeit des Hays Codes, der selbstaufgelegten moralischen Zensur der Hollywood-Studios, gedreht hat, die jüngsten filmischen Darstellungen Erotik und Sexualität in den Mittelpunkt der Darstellung von Kleopatras Selbstmord stellen.¹³⁰ Der Sexualität Kleopatras wurde aber, wie Bettenworth argumentiert, in der antiken und europäischen Literatur keine dermaßen zentrale Rolle wie im Film *Augustus* (2004) des Regisseurs Roger Young zugeschrieben.¹³¹

Die zeitgenössische Filmgeschichte, Politik und Gesellschaft nahmen Einfluss auf die Inszenierung von Kleopatra-Bildern im Film und übertünchten viele Aspekte der

125 Wyke, 1997, 98. Zur Filmanalyse und dem Vergleich von einigen Filmszenen mit den antiken Texten s. Wenzel, 2005, 198-217.

126 Wyke, 1997, 98.

127 Wenzel, 2005, 242.

128 Vgl. die erste Begegnung von Kleopatra und Caesar, wobei Kleopatra die erotische Verführung als Waffe benutzt, J. L. Mankiewicz, *Cleopatra*, 17:35-29:40.

129 Wyke, 1997, 102. Der Film war ein Publikumserfolg, aufgrund der enormen Drehkosten brachte er zunächst große finanziellen Verluste für die Produktionsfirma Fox ein, s. Wenzel, 2005, 218, welche aber langfristig ihre Kosten wieder eingespielt hat. Zur Filmanalyse s. *ibid.*, 217-242.

130 Bettenworth, 2015.

131 *Ibid.* 145.

historischen Kleopatra, da sich die Regisseure nach den Vorstellungen über die ägyptische Königin als schöne, exotische Verführerin richteten und keineswegs neue Erkenntnisse aus der Ägyptologie in ihr Werk einfließen ließen.¹³²

Fazit

Der Aufsatz stellt Imperialismus, Orientalismus und Kleopatra als historische Persönlichkeit vor, um anschließend die Konstruktion Kleopatras in der augusteischen Literatur als Fiktion der politischen Invektive zu analysieren, deren Bilder Octavian aus eigenen politischen Interessen in seine Reden und Pamphlete verwoben hat. Die Stränge der römischen Diskurse um Kleopatra als fremde Frau im Spannungsfeld von Ost und West wurden herausgearbeitet, um aufzuzeigen, wie der römische Imperialismus an den Alteritätsdiskurs des Aischylos in seiner Tragödie *Perser* anknüpfte und die Kleopatra-Bilder prägte. Spätere Autoren rezipierten die durch die politische Invektive geprägten augusteischen Darstellungen, wodurch Kleopatra beispielsweise in Cassius Dios Rezeption als Beleg für die Wirkmächtigkeit des Orientalismuskurses des Octavian/Augustus nachvollziehbar wird.

Die literarischen Kleopatra-Bilder weisen viele stereotype Darstellungen auf. Darüber hinaus prägte die jeweilige literarische Gattung die Darstellungsweise und Perspektiven auf Kleopatra. Während Horaz in seiner neunten *Epode* Octavians politische Invektive gegen den verweiblichten Antonius relativ treu verarbeitet und diesen diffamierenden Ton auch in der ersten Hälfte der *Ode* 1.37 weiterführt, flicht der Dichter eine zu dem lyrischen Modus passende persönliche philosophische Würdigung Kleopatras in der zweiten Hälfte der *Ode* ein. Vor allem im Schlussteil gerät der Gegensatz zwischen Kleopatras Wahnsinn und ihren römischen Tugenden ins Wanken, weil Horaz Kleopatra im Angesicht des Todes als starke Frau und vom stoischen Ideal bestimmte Herrscherin präsentiert, welche bei der Leserschaft Sympathie weckt. Es bleibt allerdings ambivalent, ob Horaz durch seine persönliche philosophische Schilderung Kleopatra als würdige Gegnerin des Octavians schildert oder als tapfere Herrscherin, die Octavian zu Unrecht verunglimpfte.

Vergil bietet in der Ekphrasis des Aeneas-Schildes ein vielschichtiges und vielschichtiges Bild des Gegensatzes zwischen West und Ost. Einerseits charakterisiert Vergil Kleopatra stereotyp als Isis, eine negativ konnotierte „fremde“ Göttlichkeit aus dem Osten, andererseits wird den östlichen Ländern des römischen Imperiums eine positive Konnotation verliehen, wenn der Triumphator Augustus die Darstellungen der kleinasiatischen Regionen unter den von ihm unterjochten Ländern im Triumphzug beobachtet. Die Fluidität der Zuschreibung von Fremdheit wird noch gesteigert,

132 Vgl. Wenzel, 2005, 24, 294. Zur verführerischen Kleopatra in der Forschungsgeschichte s. Wyke, 2002, 198-9.

wenn die Leser in Betracht ziehen, dass Kleopatra, die Fremde aus dem verruchten Osten, lediglich eine Figur in der *fiktiven* Herrscherpanegyrik ist. Somit unterstreicht der Dichter nicht nur den zugespitzten Charakter der Konfrontation zwischen Ost und West, sondern auch die Fiktivität und Fluidität von Vorwürfen und Unterstellungen, die in diesem starken Gegensatz ausgedrückt werden.

Properz scheint in seiner *Elegie* 3.11 zahlreiche Argumente gegen Kleopatra-*metrix*, etwa ihre Trinkfreudigkeit und ihre Neigung zum Luxus, aus Octavians politischer Invektive zu übernehmen. Jedoch findet in der *Elegie* ein bedeutender Perspektivwechsel statt, da der Dichter Kleopatra als Gipfel mythologischer Vorbilder für das elegische Motiv des *servitium amoris* darstellt, dem sich auch die Dichter-Persona verpflichtet fühlt.¹³³ So scheint Properz Octavians Anschuldigungen gegen Kleopatra nur deshalb zu wiederholen, um das zentrale Motiv der *Elegie* zu veranschaulichen, womit er Octavians Vorwürfe gegen Kleopatra in seiner elegischen Welt, in der die Liebe über alles geht, entkräftet. Spätere Autoren konstruierten Kleopatras Bild im Einvernehmen mit ihren Interessen, Fragestellungen sowie den Konventionen, Themen und Motiven ihrer jeweiligen literarischen Gattung, wobei stets die Argumente aus Octavians Invektive mitschwingen.

Antike Autoren schildern Kleopatra somit als eine sehr ambivalente und vielschichtige Frauenfigur. Seit der Neuzeit spielte Kleopatra eine wichtige Rolle im Orientalismuskurs, welcher die Bilderwelten, Wissenschaft und Kulturgeschichte prägte. Durch den Orientalismuskurs, der die kolonialistische Vereinnahmung Ägyptens rechtfertigte, gelang es Saïd zufolge der europäischen und amerikanischen Kultur nach der Aufklärung, sich den „Orient“ gesellschaftlich, politisch, militärisch, ideologisch, wissenschaftlich und künstlerisch anzueignen. Kleopatra-Filme, in denen die ägyptische Königin als exotische Fremde in Szene gesetzt wurde, entwickelten die eindimensionale Vereinnahmung Kleopatras weiter, wobei die Regisseure Kleopatras große sexuelle Anziehungskraft inszenierten, um damit noch wirkungsvoller die stereotypen Geschlechterrollen und den zugespitzten West-Ost Gegensatz visuell zu vermitteln und dadurch einen Kassenschlager nach dem andern zu erzielen. Obwohl die augusteischen Autoren Kleopatra sehr differenziert und ambivalent darstellen, ist die letzte antike Königin Ägyptens seit der Neuzeit zu einer konstruierten Figur geworden,¹³⁴ die häufig im Dienste der orientalistischen Machtdiskurse, des nationalstaatlichen Imperialismus und im letzten Jahrhundert auch der Käuferlenkung steht.

133 Vgl. Wyke, 2002, 195.

134 Tran, 2020, 323 interpretiert frühneuzeitliche Abbildungen Kleopatras als „eine Offenheit und Unbestimmbarkeit der bildlichen Referenzialität sowie der Bildgenese, die schließlich einen Grund für das ostentative Fragen nach der ‚echten‘ Kleopatra anbietet.“ Der Aufsatz ist im Rahmen des Projektes „Empire and Transformation of Genres in Roman Literature“ (J6-2585) entstanden, welche die Slovenian Research Agency (ARRS) fördert.

Bibliographie

- Beard, M., North, J., Price, S., *Religions of Rome 1: A History*, Cambridge 1998a.
- Beard, M., North, J., Price, S., *Religions of Rome 2: A Sourcebook*, Cambridge 1998b.
- Becher, I., *Das Bild der Kleopatra in der griechischen und lateinischen Literatur*, Berlin 1966.
- Benario, J. M., Dido and Cleopatra, *Vergilius* 16, 1970, 2-6.
- Bettenworth, A., Cleopatra's suicide in Modern Cinema and its Literary Tradition, *Gender Studies in den Altertumswissenschaften: Frauenbild im Wandel* (ed. Šterbenc Erker, D.), Trier 2015, 143-155.
- Binder, G., *Aeneis: ein Kommentar* 1-3, Trier 2019.
- Boyd, B.W., Virtus Effeminata and Sallust's Sempronia, *Transactions of the American Philological Association*, 117, 1987, 183-201.
- Chaudhuri, P., Naming *nefas*: Cleopatra on the shield of Aeneas, *Classical Quarterly* 62.1, 2012, 223-226.
- Edwards, C., *The Politics of Immorality in ancient Rome*, Cambridge 1993.
- Erskine, A., *Roman imperialism*, Edinburgh 2010.
- Feichtinger, B., Die eine und die vielen: Identität und Variation im literarischen Kleopatra-Bild von der Antike bis zu Shakespeare, *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 37, 1996, 89-111.
- Föllinger, S., Frau und Techne: Xenophons Modell einer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, *Gender Studies in den Altertumswissenschaften: Möglichkeiten und Grenzen* (eds. Feichtinger, B., Wöhrle, G.), Trier 2002, 49-63.
- Fraenkel, E., *Horace*, Oxford 1957.
- Goldhill, S., Battle Narrative and Politics in Aeschylus' Persae, in *Greeks and Barbarians* (ed. Harrison, T.), Edinburgh 2002 [1988], 50-61.
- Gruen, E. S., *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton 2010.
- Gurval, R. A., *Actium and Augustus: The Politics and Emotions of civil War*, Ann Arbor 1998.
- Hall, E., *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989.
- Hekster, O., Hercules, Omphale, and Octavian's 'Counter-Propaganda', *BABesch* 79, 2004, 171-178.
- Kenty, J., Messalla Corvinus: Augustan Orator, Ciceronian Statesman, *Rhetorica* 35.4, 2017, 445-474.
- Kirichenko, A., *Callimachus Romanus*. Propertius' Love Elegy and the Aetiology of Empire, *Inventing Origins? Aetiological Thinking in Greek and Roman Antiquity* (eds. Klooster, Jacqueline J. H. J., Wessels, A. B.), Leiden, Boston, 2021, 65-100.
- Koortbojian, M. *The Divinization of Caesar and Augustus: Precedents, Consequences, Implications*, New York 2013.

- Kunst, Ch., Eheallianzen und Ehealltag in Rom, *Frauenwelten in der Antike: Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis* (eds. Wagner-Hasel, B., Späth, T.), Darmstadt 2000, 32-52.
- Lepsius, C. R., *Denkmäler aus Ägypten und Aethiopien* IV, Osnabrück 1849 (=1970).
- Linderski, J., *Fatalis: A missing Meretrix*, in: *Roman Questions II. Selected Papers*, Stuttgart 2007, 332-336.
- Luan Tran, H., *Vor-Bildliches Sterben: Der Tod der Kleopatra als bildtheoretisches Motiv in der Frühen Neuzeit*. Berlin 2020.
- Lyne, R.O.A.M., *Further Voices in Vergil's Aeneid*, Oxford 1987.
- Malitz, J., Autobiographie und Biographie römischer Kaiser im 1. Jhdt. n. Chr., *Propaganda Selbstdarstellung - Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n. Chr* (eds. Weber, G., Zimmermann, M.), Stuttgart 2003, 227-242.
- Manuwald, G. *Cicero, Philippics* 3-9. Berlin 2007.
- Marasco, G., Marco Antonio "nuovo Dionisos" e il De sua ebrietate, *Latomus* 51, 1992, 538-548.
- Martschukat, J., Stieglitz, O. (eds.), *Geschichte der Männlichkeiten*, Frankfurt/Main, New York 2018.
- Meyer-Zwiffelhofer, E., Orientalismus? Die Rolle des Alten Orients in der deutschen Altertumswissenschaft und Altertumsgeschichte des 19. Jahrhunderts (ca. 1785-1910), *Getrennte Wege? Kommunikation, Raum und Wahrnehmung in der alten Welt* (eds. Rollinger, R. L., Wiesehofer, J.), Frankfurt am Main, 2007, 501-594.
- Nappi, M., Women and war in the *Iliad*: rhetorical and ethical implications, *Women & War in Antiquity* (eds. Fabre-Serris, J., Keith, A.), Baltimore, 2015, 34-51.
- Nisbet, R. G. M., Hubbard, M., *A commentary on Horace, Odes, Book I*, Oxford 1970.
- Parry, A., The Two Voices of Virgil's Aeneid, *Arion* 2, 1963, 66-80.
- Pausch, D., *Virtuose Niedertracht: Die Kunst der Beleidigung in der Antike*. München 2021.
- Pfaff-Reydellet, M., Quand l'élégie s'aventure à faire l'éloge du prince. Cléopâtre chez Properce (III.11): personnage historique ou domina élégiaque?, *Dialogues d'histoire ancienne. Supplément* 4.1, 2010, 43-57.
- Rauhala, M., *Instituting Impiety: Dynamics of religious prejudice*. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Rüpke, J., *Acta aut agenda: Relations of Script and Performance, Rituals in Ink: A Conference on Religion and Literary Production in Ancient Rome, Held at Stanford University in February 2002* (eds. Barchiesi, A., Rüpke, J., Stevens, S.), Stuttgart, 2004, 23-43.
- Säid, E. W., *Orientalismus*, Frankfurt/Main, 2009.
- Schmidt, E. A., Lyrische Wirklichkeit bei Horaz, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 56.4, 1982, 515-538.
- Schuller, W., *Kleopatra: Königin in drei Kulturen. Eine Biographie*. München 2006.

- Scott, K., Octavian's Propaganda and Antony's *De Sua Ebrietate*, *Classical Philology* 24.2, 1929, 133-141.
- Steenblock, M., *Sexualmoral und politische Stabilität: Zum Vorstellungszusammenhang in der römischen Literatur von Lucilius bis Ovid*, Berlin 2013.
- Šterbenc Erker, D., *Religiöse Rollen römischer Frauen in "griechischen" Ritualen*. Stuttgart 2013.
- Šterbenc Erker, D., Das Theophiliemotiv in Properz 4, 6 als Modell für Ovids *Fasti*, *Paideia, rivista di filologia, ermeneutica e critica letteraria* 72, 2017, 331-361.
- Šterbenc Erker, D., Unreinheit, Autorität und Politik in Ciceros *De haruspicum responso*, *Reinheit und Autorität in den Kulturen des antiken Mittelmeerraumes* (eds. Eckhardt, B., Clemens, L., Zimmermann K.), Würzburg 2020, 199-221.
- Takács, S. A., *Vestal virgins, sibyls, and matrons: women in Roman religion*. Austin, Texas 2008.
- Weber, G., Augustus und die Träume, in: *Propaganda - Selbstdarstellung - Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhrs. n. Chr.* (eds. Weber, G., Zimmermann, M.), Stuttgart 2003, 297-316.
- Weeda, L., *Vergil's Political Commentary in the Eclogues, Georgics and Aeneid*, Warschau, Berlin 2015.
- Wenzel, D., *Kleopatra im Film: Eine Königin Ägyptens als Sinnbild für orientalische Kultur*, Remscheid 2005.
- Wyke, M., *The Roman mistress: ancient and modern representations*, New York, Oxford 2002.
- Wyke, M., Cleopatra: Spectacles of Seduction and Conquest, in: Dies. *Projecting the Past. Ancient Rome, Cinema, and History*, London, New York 1997, 73-109.
- Zanker, P., *Augustus und die Macht der Bilder*. München 1987.

Kleopatra, Imperialismus und Orientalismus: Ungezähmte Orientalin, tapfere Herrscherin oder elegische Herrin?

Schlüsselwörter: Kleopatra VII., Orientalismus, Imperium, Octavian, Marcus Antonius, politische Invektive, Rezeption der Antike

Im Aufsatz werden die literarischen Bilder der Kleopatra VII analysiert, der Königin des antiken Ägypten, welche die Verbündete des Antonius in seiner Auseinandersetzung mit Oktavian war. Oktavian hat Antonius und Kleopatra in der Schlacht bei Actium im Jahr 31 v. Chr. besiegt und Alexandrien im darauffolgenden Jahr erobert. Er propagierte Antonius als den verweiblichten Ehemann der Orientalin Kleopatra, der vermeintlich in Ausschweifung und außerordentlichem Luxus gelebt und eine drohende Gefahr für das römische Imperium und den Westen verkörpert habe. Darüber hinaus werden die Transformationen untersucht, die Kleopatras Bild in verschiedenen literarischen Gattungen in der Antike unterlief, seine Rezeption in der Renaissance-Malerei und im modernen Film. Dabei wird der Orientalismusbegriff von Edward Saïd in Bezug auf Aischylos' Perser nuanciert, um herauszustellen, dass er die Perser nicht nur als mit griechischen Sitten vertraut darstellt, sondern auch als Barbaren. Weiter wird diskutiert, wie Oktavian durch seine politische Invektive gegen Antonius das Bild von Kleopatra beeinflusst hat.

Augusteische Dichter arbeiteten in ihre Gedichte einige Reflexe von Oktavians Bild der ägyptischen Königin im Einvernehmen mit den Tropen ihrer jeweiligen literarischen Gattung ein. Horaz stellt in der Epode 9 Kleopatras Ehemann Antonius in einer der Invektive ähnlichen Weise als ihren Sklaven und Eunuchen dar. Im ersten Teil der Ode 1.37 suggeriert Horaz, Kleopatra sei ein Monster und eine verruchte Königin, wohingegen er im zweiten Teil betont, dass sie ihre Niederlage mit der Würde einer guten Herrscherin angenommen habe. Römische Elegiker schildern Kleopatra passend zu den Tropen der Liebeselegie als elegische Herrin und Antonius als ihren Sklaven. Vergil inszeniert in seiner Aeneis den Zusammenprall zwischen Kleopatras Osten und dem Westen, welcher durch Augustus repräsentiert ist, aber der epische Erzählrahmen der Episode, die Ekphrasis von Aeneas' Schild, betont ihren fiktiven Charakter und hebt die Fluidität der stereotypen Zuschreibung von Fremdheit und Weiblichkeit hervor. In der europäischen Malerei und in Filmen eignete man sich stereotype und orientalisierende Kleopatra-Bilder an. Seit der Neuzeit ist Kleopatra zu einer konstruierten Figur geworden, die häufig im Dienste der orientalistischen Machtdiskurse, des nationalstaatlichen Imperialismus und im letzten Jahrhundert auch der Käuferlenkung steht.

Kleopatra, imperializem in orientalizem: nepokorjena orientalka, pogumna vladarka ali elegična gospodarica?

Ključne besede: Kleopatra VII., orientalizem, imperij, Oktavijan, Mark Antonij, politična invektiva, recepcija antike

Članek obravnava literarne podobe Kleopatre VII., kraljice antičnega Egipta, ki je bila Antonijeva zaveznica v vojni proti Oktavijanu. Oktavijan je premagal Antonija in Kleopatro v bitki pri Akciju leta 31 pr. n. št. in leto zatem zavzel Aleksandrijo. Oktavijan je v svoji politični invektivi propagiral Antonija kot poženščenega soproga Kleopatre, orientalka, ki živi luksuzno, v vsem pretirava in naj bi predstavljala nevarnost za rimski imperij in Zahod. Pričujoči članek raziskuje preobrazbe Kleopatrine podobe v različnih literarnih žanrih in njeno recepcijo v renesančnem slikarstvu in v modernem filmu. Poleg tega članek preveri veljavnost koncepta orientalizma, ki ga Edward Saïd pripisuje Ajshilovim *Peržanom*, in raziskuje, kako je Oktavijanova politična invektiva proti Antoniju oblikovala podobo Kleopatre kot monstrozne orientalka.

Avgustejski pesniki so reflektirali Oktavijanovo podobo egipčanske kraljice in opisovali Kleopatro v skladu s tropi literarnega žanra, v katerem so pisali. Horacij v deveti *Epodi* opisuje Kleopatrinega soproga Antonija v stilu politične invektive kot njenega sužnja in evnuha. Horacij opisuje v prvem delu *Ode* 1.37 Kleopatro kot pošastno in pobesnelo kraljico, v drugem delu pa poudari, da se je dostojanstveno soočila s svojim porazom, s čimer jo predstavi kot dobro vladarico. V skladu s tropi elegične poezije predstavljajo rimski elegiki Kleopatro kot elegično gospodarico in Antonija kot njenega sužnja. Vergilij v *Eneidi* opisuje spopad med Kleopatrinim Vzhodom in Zahodom, ki ga predstavlja Avgust, vendar z epskim okvirjem poudari fiktivnost te pripovedi in to, da so stereotipne trditve o tujosti in ženskosti fluidne. Poznejše recepcije poudarjajo Kleopatrin orientalizem, ki sta instrumentalizirala evropski imperializem in orientalizem, pojava, značilna za 19. stoletje. Slikarstvo in film sta si ravno tako prisvajala stereotipne in orientalistične podobe Kleopatre, da bi reproducirale razmerja moči in vzpodbudile konzum dobrin z njeno podobo.

Cleopatra, Imperialism and Orientalism: Untamed Oriental Woman, Courageous Ruler or Elegiac Mistress?

Keywords: Cleopatra VII, Orientalism, empire, Octavian, Marc Antony, political invective, reception of classical antiquity

This paper explores literary images of Cleopatra VII, the queen of ancient Egypt, who was an ally of Antony in his struggle against Octavian. Octavian defeated Antony and Cleopatra at Actium in 31 BCE, and conquered Alexandria in the next year. In his political invective Octavian propagated Antony as the effeminate husband of an Oriental Cleopatra living in extraordinary luxury and excess, who presented an imminent danger to the Roman Empire and the West in general. The paper investigates the transformation of Cleopatra's image in various literary genres in antiquity and their reception in Renaissance painting and in modern film. It considers Edward Saïd's *Orientalism* in relation to Aeschylus' *Persae*, and discusses how Octavian's political invective against Antony shaped the image of Cleopatra.

Augustan poets reflected on Octavian's image of the Egyptian queen and depicted Cleopatra in accordance with the tropes of their genre. Horace depicts Cleopatra's husband Antony in the manner of an invective as her slave and eunuch in the *Epode* 9. In the first part of his *Ode* 1.37, Horace depicts Cleopatra as a monstrous and mad queen, but in the second part he stresses that she faced her defeat with dignity as a good ruler. Roman elegists present Cleopatra according to the tropes of love elegy as an elegiac mistress and Antony as her slave. Vergil in the *Aeneid* depicts the clash between Cleopatra's East and West, represented by Augustus, although the poet's framing of the episode underlines its fictive character and emphasizes the fluidity of the stereotypical allegations of foreignness and femininity. Later receptions expand on Cleopatra's Oriental character, which was instrumentalized by the emerging European Imperialism and Orientalism of 19th century. Stereotypical and orientalising images of Cleopatra were appropriated in painting and film to reproduce power relations, as well as to incite consumption of goods related to the image of the Egyptian queen.

O avtorici

Darja Šterbenc Erker je docentka za rimsko književnost na Filozofski fakulteti, kot raziskovalka je zaposlena na Oddelku za klasično filologijo na Humboldtovi univerzi v Berlinu. Ukvarja se z literaturo in religijo, zgodovino rimsko-grške religije in študiji spola v antiki. Trenutno dela na raziskovalnem projektu *Religija v Svetonijevih Življenjepisih cesarjev* in vodi projekt *Ambivalenca in distanca v reprezentacijah preteklosti* v okviru programu izmenjave DAAD Ostpartnerschaften med Humboldt univerzo v Berlinu in Filozofsko fakulteto UL. Kot gostujoča profesorica je delovala na Humboldt univerzi v Berlinu, v Frankfurtu in na Dunaju.

E-naslov: darja.sterbenc.erker@staff.hu-berlin.de

About the author

Darja Šterbenc Erker is Assistant Professor of Roman Literature at the Faculty of Arts, and a researcher at the Department of Classical Philology, Humboldt University Berlin. Her research interests include literature and religion, the history of Roman-Greek religion and gender studies in antiquity. She is currently working on a research project on *Religion in Suetonius' Lives of the Emperors* and is leading a project on *Ambivalence and Distance in Representations of the Past* in the framework of the DAAD Ostpartnerschaften exchange programme between Humboldt University Berlin and the Faculty of Arts at UL. She has held visiting professorships at Humboldt University Berlin, Frankfurt and Vienna.

E-mail: darja.sterbenc.erker@staff.hu-berlin.de

Varia/Varia

Enrique Baena Peña
Universidad de Málaga

Valores de universalidad y representaciones simbólicas (escritores españoles extraterritoriales): la literatura como discurso persuasivo

Frente al pensamiento estructurante e interior, en lo extraterritorial, en lo ectópico (Albaladejo, 2011, 141-153), el devenir de la autoconciencia estética en la tradición hispánica del siglo XX, especialmente en el círculo del exilio en México, supuso, a la hora de las consideraciones críticas, un enriquecimiento considerable del juicio y la interpretación; en primer término, debido a los permanentes replanteamientos de los criterios explicativos, aunando tradición y modernidad, junto a la empatía que evitaba toda desconfianza que pudiera suscitar en los propios creadores; y, en segundo lugar, gracias al desplazamiento funcional con que se entendía la idea de la evolución de las formas líricas y prosísticas, como espacio de mediación con el pensamiento, valorando en esa unión los hitos y precedentes explicativos en la construcción de las poéticas contemporáneas.

Para María Zambrano, pero también para Emilio Prados o Manuel Altolaguirre, el universo de representación simbólica perdió todo carácter de estatismo y de clausura hasta desvelar sus vínculos claramente emancipadores, tanto en su génesis poética como en su proyectarse sobre la realidad del mundo sensible (Romero de Solís, 1981, 188-189); de la misma forma, ocurre en ellos un proceso creativo y de pensamiento que había dejado de ser exclusivista, y que no ofrecía desgajamientos en la figura del creador ante actitudes antagónicas de pasividad frente a actividad, o de interioridad frente a exterioridad.

Se afirmaba, pues, la unicidad en la poesía y se restablecía una forma de heroísmo intelectual, es decir, de radicalidad y de sentimentalidad, de voluntad en la forma y en el sentido, pero también de hechizo y de sueño, a expensas de lo que no es el orden común, fuera de todo gregarismo y mezclando hipótesis y avanzadilla, o adelantando situaciones y emociones no tratadas, y en todo ello creando categorías de futuro y asombro por lo evidente de su existencia y por lo común de su percepción.

Valores de universalidad que, desde el origen, suministran el asombro en el presente de su vigencia, señalando la senda de lo que puede realizarse (Baena, 2004, 127). Se trata, de igual manera, de un tránsito del ser temporal, que para José Gaos, significaba, en efecto, con el futuro al frente, la posibilidad, la referencia de lo no terminado, o lo que, de manera infinita, apoya permanentemente el desarrollo histórico y esencial de lo humano (Anthropos, 1992, 106).



DOI:10.4312/ars.16.1.167-180

Sin duda, la contemporaneidad exige incesantemente plantearse cuestiones sobre el fluir del tiempo, como historia y memoria, pero a la vez como detenimiento, es decir, perspectiva ante lo no sucedido. En esta consideración la palabra de María Zambrano, la razón poética, y la poesía de José Moreno Villa o Prados asumen su verdadera mitologización como metáfora de todo discurso: de lo que atrae, pero también de lo que arrastra presencias y ausencias, esto es, lo que provoca la herida trágica al traspasar el umbral de la temporalidad y de la propia comunicación. En el exilio, además, se allega el problema del *diálogo*, la palabra en simbiosis, la que necesita socráticamente ser entendida y respondida: una clave principal del discurso persuasivo.

La luz del ser proviene del diálogo; así lo entendía García Bacca: un salto cualitativo de lo racional, y paralelamente, Gaos, quien lo definirá como el plano de voces significativas cuya comunicación permite que la memoria colectiva actúe desde el universo abstracto, a través del poema o del mito, hasta la instantaneidad que surge del latido de la voz. Una poética compartida de humanismo moderno, pensamiento y literatura que, pasado el primer arranque, tiene su desarrollo en México, como se ha indicado. El mismo Gaos, y también García Bacca, entre tantos otros, y María Zambrano, o más joven, Adolfo Sánchez Vázquez, en el círculo de *Litoral*, configuran una línea donde la razón poética y simbólica acabó siendo dominante, en concordancia con los propios poetas: Luis Cernuda, Juan Larrea, Emilio Prados, Manuel Altolaguirre, junto a otros nombres reconocidos conformaron la búsqueda que afirmará el nuevo humanismo en sus objetivos y que, a la vez, contrarrestará la crisis de identidad que, desde los más jóvenes —Rivas, José Pascual Buxó o Luis Rius—, clamaba por resolverse (Naharro-Calderón, 1991, 25).

La poesía, la escritura, comienza a generar una actitud metafísica cuyo principio reside en lograr la aproximación a la totalidad del ser para enfrentarse a la totalidad del mundo. Aquí reposa la nueva metáfora del compromiso: importa recoger la realidad en su integridad, completa y sin fronteras, objetiva y subjetiva, singular y común. Pero eso comportaba un vértigo inicial, la nada simbólica que permitirá abrirse expansivamente a la palabra creadora, conseguir dialogar con su tiempo a través de los intersticios, de los lugares indeterminados, para decir lo que no se ha dicho, que es, sin embargo, lo que debe ser dicho. Y aquí, de nuevo la fabulación del ser en el tiempo y de la necesidad absoluta de la voz dialogante, o sea, la pérdida del espacio convertida en libertad temporal, y la soledad ante el otro metamorfoseada en el deseo del encuentro, que, en suma, no es sino la existencia angustiada hecha esperanza.

Era el reto del futuro, una tarea creadora que se emprendía en aquellos momentos y que debía ser abordada por pensadores, escritores y poetas (Albaladejo, 2019). Todo recomenzaba pero partiendo de ideas, partiendo de juicios personales, del conocimiento y la experiencia fuera de todo dogmatismo, es decir, lleno de compromisos en torno al convencimiento, lo verdadero y su persuasión. Este era el terreno de la estética, donde uno de los más jóvenes poetas y pensadores, tan vinculado a la poesía, y en sus orígenes

a Málaga, Adolfo Sánchez Vázquez, introducía la mirada neohumanista desde planteamientos dialécticos. Sus lecciones sobre el arte griego sobreviviendo a su tiempo, así como la percepción del arte contemporáneo, igualmente superando toda mediatización ideológica, según afirmaba en *Las ideas estéticas de Marx* (1965), en realidad estaban proclamando la ruptura con toda epistemología normativa, es decir, fundando perspectivas donde no cabían enfoques unilaterales a la hora de contemplar un objeto como el artístico, mudable e insospechado. Ahora también, además desde su perfil de poeta, la estética se hará temporalidad, la obra en sí estaba cerrada, pero su valor estético, en cambio, abierto gracias al devenir histórico (Valle-Castillo, *Anthropos*, 1985, 34-35).

En *Andalucía e Hispanoamérica, crisol de mestizajes* (1982), Manuel Andújar —igualmente en el círculo original de la ciudad de Málaga— revela la misma universalidad con la que Sánchez Vázquez trata el campo de la teoría del arte fundiendo el viejo mundo con el nuevo mundo. Si en sus textos de artístico-estética conviven Aristóteles y Octavio Paz, Kant y Vicente Huidobro, o Croce y Alejo Carpentier, es decir, si en su circunstancia la España abandonada se continúa en el México solidario y de ahí se extiende al continente de habla hispana, ello ocurre en términos trascendentales, los mismos con los que Andújar en su *narratio* imagina una Andalucía paradisíaca a la manera de don Quijote en su discurso a los cabreros. La Edad de Oro que se vislumbra en el antiguo Sur peninsular, en los albores históricos, donde comenzó el más puro de los mestizajes a lo largo de la ribera mediterránea; una situación luego extendida hasta entronizar con mozárabes y mudéjares. Todo ello, y bajo ese clima de mestizaje en el Sur, revierte, según Andújar, en las formas de colonización entre españoles e indios, hasta llegar a la manera con que su propia Generación contribuye al mestizaje espiritual, donde, en sus mismos términos, intervinieron idénticos principios humanistas que les sirvieron para unirse con la causa del pueblo en la España republicana (Maestro, 1987, 37).

El tema mexicano está en varias de las novelas de Andújar, entendiendo siempre en su narrativa la misma fuerza moral en torno a las ideas del mestizaje primigenio que se da, de modo más o menos principal, en el resto de poetas y escritores y novelistas que compartieron con él aquel exilio: el mundo americano fue visto con un sentido y expresividad que apuntaba no sólo al ámbito que les daba refugio, sino también a la empatía de sentirse ante una experiencia donde la realidad se hacía múltiple. María Zambrano captó indeleblemente esta complejidad, que alcanza lo universal para poder absorber lo concreto, en su ensayo sobre San Juan de la Cruz; un texto muy significativo a este propósito que comenzó a escribir en Barcelona cuando ya el exilio era el destino anunciado para su biografía y claves intelectuales. Escribe Zambrano:

San Juan de la Cruz sale de la vida de España, de la de Castilla, y casi cuesta trabajo reconocerlo por su transparente universalidad. Hay que atravesar la

transparencia de esa universalidad para llegar a la raíz misma de donde saliera; hay que recorrer el mismo camino que en su trascender de todo («toda ciencia trascendente») recorriera, para tocar la necesidad que queda bajo su alto vuelo, la necesidad de su libertad, la sustancia donde prendiera esta llama que después parece haberla consumido enteramente. Y así nos encontramos ante dos sucesos: el vuelo, el trascender de una criatura mediante la mística y la poesía, y el que esta misma criatura, esta misma mística y esta misma poesía nos sirvan de clave, de señal inequívoca de la sustancia que lo engendrara, de la vida que lo forzó a tan alto vuelo (1986, 186).

Lo que estaba en juego, en un principio, era también el problema de la tolerancia ante lo intolerable, una clave cuyo fondo es la propia persuasión. Es evidente que, en la respuesta de esta escritura, de este discurso, ninguno de los dos términos excluye la necesidad de descartar al otro. Ocurre, en efecto, una identidad nacional pero al tiempo existe la identidad cultural. Para ser conducido a lo universal, imagen de lo múltiple y uno de los mitos más constantes en el exilio, no sirve el fenómeno identitario con lo propio salvo que se dé el deseo de sumergirse tanto como sea posible en el sustrato cultural que a uno le identifica. Son las expectativas de María Zambrano cuando alude a la libertad sanjuanista, engendada desde la propia vida que lo forzó a la búsqueda; una metáfora igualmente del exiliado, según la cual parece disiparse la misma existencia en aras de las formas creadoras, del texto que es identidad supracultural: «La existencia de San Juan es un no existir; su ser es al fin haber logrado no-ser» (1986, 187).

San Juan, Cervantes...: con sus referencias se comprende cómo la audiencia universal no estriba en el cosmopolitismo superficial sino en aquellos autores que más profundamente se han fijado en su propia cultura. ¿Quién más español que Cervantes y más de nuestras raíces que San Juan? No existe incompatibilidad, pues, entre la identidad cultural y la universalidad, todo lo contrario. En cambio, sí hay discordancia entre la identidad cívica y la idiosincrasia de la pertenencia cultural. Es lo que María Zambrano sugiere en el *marcharse* de San Juan, logrado por la doble vía de la mística, del Carmelo, y de la poesía:

Lo que ha conseguido en toda su pureza la mística de San Juan es algo negativo: eliminar, borrar, separar. Ascetismo es renuncia. Pero bien pronto sentimos que algo cruel sucede bajo la transparencia de su prosa purísima, algo que denota mayor actividad y que recuerda por analogía un proceso: el alma se ha devorado a sí misma, transformándose en alguna otra cosa (1986, 187).

El correlato con que interpretamos las palabras de María Zambrano, remite insistentemente a la metamorfosis que sufre el exiliado; la soledad del místico es su misma

soledad; la necesidad de escapar de ella, atravesándola, como una crisálida, su encierro, su alma —siguiendo a Zambrano—, concierne igualmente al exiliado; la trascendencia que se encuentra en todo, habla a la vez del místico y del *transterrado*; no es posible la comunicación cotidiana con los seres y las cosas; se ha producido la reclusión de la mirada, lo que impele a buscar una salida. Parecería que no existiera o que sólo fuera la finitud, sin embargo, hay un más allá de la inmediatez, o en igual sentido, una penetración a la realidad más oculta de las cosas. Por eso el escenario fuera de la soledad nunca está vacío ni para el místico ni para el exiliado: la creación poética, el pensamiento creador, desvelarán el encuentro puro del sujeto con la presencia plena de la realidad. Así aflora la deseada lucidez, es decir, la línea clara de una visión singular que muestra las sustantividades como poesía, e igualmente, lo lírico en el mundo fenomenológico.

Este camino que conduce a la poesía, que nace de la admiración, que no persigue el poder ni el afán de dominio, remite a la unidad, que es el sueño del filósofo, aunque sólo ocurra en lo poético. La poesía se hace así en aquellas circunstancias un todo. Sin embargo, esa totalización no es abstracta, no es ninguna esencia esencial y ucrónica, no está fuera del tiempo, tampoco es un universal, o sea, no es lo indiferente o lo equivalente. En *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Heidegger se manifiesta en estos términos, y García Bacca, de pensamiento tan afín a Zambrano, que lo edita, traduce y comenta, subraya la historicidad al entender que la poesía como esencia está enraizada, no se realiza en todos por igual, hay nombres propios, aunque sean casos ejemplares y discontinuos, privilegiados y sueltos; filósofos y poetas, esencias pero históricas, chispazos: Platón, Aristóteles... Heidegger; Esquilo, Sófocles... Hölderlin... A. Machado... No obstante, la poesía es anterior a la filosofía primera; García Bacca así lo entiende haciendo manifiesto del mito de lo poético:

La llamada *Metafísica* surge en un *Poema*: el de Parménides... Y fue este poeta-filósofo quien dio nombres fundadores y fundamentales al Ser, y quien inventó las palabras *Ser*, *Pensar*, *Identidad*... *Dichtung ist das stiftende Nennen des Seins* (Heidegger). Poetizar es nombrar una palabra para el oficio de hablar del Ser... Por de pronto Parménides, hace ya sus buenos 2.500 años, dio cima a la faena inversa: levantar a estado poético la palabra fundamental de la metafísica: la de Ser (1991, 47-48).

También, García-Bacca habla de lo divino, *totheion*, como la atmósfera en la que se impregnan todas las cosas, donde viven, se mueven y son de verdad, he ahí su carácter persuasivo. Con ello traza la recuperación de un horizonte en cuya esfera la palabra alcanza el estatus poético, o sea, si la poesía primordial fue un dar nombre a los dioses, traerlos a un ámbito donde no estaban siendo, a las palabras, ahora, en la senda de

Hölderlin, la poesía no sólo adquiere la virtud nominativa para el hombre, además, metafóricamente, hace que lo humano dialogue con los ideales: los dioses nos ponen a hablar de ellos, nos dan que hablar.

El gran silencio que evoca Antonio Machado, y a través de su poética, reclamado por García Bacca como forma de poder atender las señas, la luz y las figuras imaginarias que nos hablan de lo divino, remite a considerar que la palabra es muda, algo que declara la negación positiva y original del silencio; o en otros términos, esta afirmación, pedir silencio a la palabra, está desvelando el punto central del mito sobre la poesía, lo que esta creatividad busca, es decir, la palabra en el cenit de su esplendor, la palabra que posea sus recursos propios, la de la connotación y el aura. Y ésta no es sino la palabra poética. En la senda de la modernidad mallarmeana, el escritor y pensador del exilio procede, como los humanistas, con el «saber callar a tiempo». La dignidad del poema, de la narración, obliga tanto al encuentro con las sombras de las palabras, y con su reverso, los silencios, como con las indeterminaciones..., la conciencia de los límites (García Bacca, 1991, 72-73).

Esta clave de poética, desvelando su naturaleza verdaderamente contemporánea, también refuerza la contradicción expresiva y existencial en la que se mueve el círculo que tratamos: una España peregrina, desposeída de sus vínculos. El clamor del silencio, que es el deseo del puro diálogo, constituye asimismo una razón simbólica, es decir, lo que anunció Parménides, el no-ser, que es también indecible, cuando no impensable. Ese es el ciframiento: para transformar lo real ocurre su negación dialéctica, configurándose una distinta perspectiva, desde la nada, *ab origine*, cuyo objetivo se justifica en construir la pluralidad. Aquí reside el carácter primordial del silencio engastado en el no-ser. Es lo que ocupa también, como un claro precedente, a la metafísica machadiana: para el poeta, el no-ser es la propia creación divina.

De esta manera, la creación y el pensamiento trasladados al exilio por *Litoral*, el grupo allegado aparece, desde México, como un eje nuclear en muchos sentidos, y así ocurre una forma híbrida donde la profecía se une a los mitos culturales de la tradición clásica, y la filosofía a los códigos expresivos de la literatura. Se trata, pues, de una obra, producida en buena parte desde la nada, es decir, donde lo importante es lo por hacer, y que, sobre todo, se construye con la palabra desnuda, el modelo supremo de creación. Adviene, igualmente, un modo de procedimiento mediante el que parece darse una revisión valorativa de las cosas.

Cuando José Bergamín publica *El pozo de la angustia* en 1941, el universo de ideas arriba descrito está iniciándose. En sus tesis de teología negativa, según apunta Carlos Gurméndez, el mundo demoníaco se constituye en la realidad, es materia viva, pero en su lógica está la base de la destrucción de todo lo establecido, de tal forma que sin esta destrucción no existiría ni la creación ni la aparición de lo nuevo:

Sin el impulso demoníaco —añade Gurméndez—, el Tiempo descansaría en sí mismo, se inmovilizaría. No se puede pensar el demonio sin Dios, pues aquél carecería de sentido. «Si Dios es el que es y el Demonio no quiere ser como Dios, tendrá que ser todo lo contrario», dice Bergamín. El Diablo, al crear desde su negación, se identifica con el mismo Dios. «Yo soy Aquel que, negándolo todo, todo lo afirmo», se enorgullece el Mefistófeles de Goethe. Toda creación es imposible sin la colaboración y la presencia enérgica del Demonio (Bergamín, 1985, 9).

Negar para ponerse a afirmar comporta también un dramatismo metafísico, algo que recuerda *La agonía del cristianismo* de Unamuno. Sin embargo, en la visión de Bergamín, lo demoníaco, siendo lo misterioso, una sombra del hombre, es también su enajenación; no se trata, por tanto, de la inmortalidad del alma, sino del compromiso individual que, esperanzado, busca la transformación del mundo.

Así pues, lo que buscaba Bergamín en aquel momento era denunciar cualquier recogimiento, sin entregarse a ninguna verdad absoluta que sólo conduce al naturalismo, al realismo o al positivismo. San Pablo y Pascal se reúnen con las teorías marxistas, en consecuencia, se rechaza toda dialéctica materialista para situarse en un espiritualismo, ahora sí, materialista; una unidad de contrarios, una cristianización de la dialéctica (Gurméndez, 1997, 23).

El énfasis que pone Bergamín en esta dialéctica le hace conservar intacta la fe en la historia, que transmite persuasivamente, aunque tiene una fase previa, es decir, el lamento por los mitos desaparecidos, algo que comparten muchos de los poetas españoles desterrados. Manuel Durán, uno de ellos, en «La calzada de los poetas: un paseo lírico por la ciudad de Méjico [sic.]» (Naharro-Calderón, 1991, 213-226), anota cómo la necesidad de recuperarlos, en forma de paraíso perdido, edad de oro o patria idealizada, representó una de las misiones más importantes, en principio para aquel grupo humano. Uno de esos mitos desaparecidos, hacia donde tendían todas las ideas buscando el reequilibrio, fue el de la justicia. León Felipe, quizás, es el exponente más claro de esta desolada crítica.

El mismo Cernuda, tan vinculado a Altolaguirre, en *Variaciones sobre tema mexicano*, habla con orgullo al oír la lengua española al otro lado del mundo; signos del alma idénticos, las palabras, en España y México, son las que mantienen vivo el destino de lo español aunque dejara de existir (1979, 103-104). Pero, junto a ese elogio, ocurría el extrañamiento. También Cernuda señalaba su inquietud ante las actitudes de recelo que veía. Marielena Zelaya señala las circunstancias adversas que en ocasiones sufrieron estos creadores: «[...] el despegue que notan a veces los refugiados no es totalmente imaginario. Entre los intelectuales mexicanos, sobre todo de derechas, hubo cierto recelo y hostilidad hacia ellos» (Zelaya Kolker, 1985, 27).

No sólo la vida del exiliado se debatía en contrariedades de este carácter, más aún, la ruptura drástica que ellos mismos encarnaban, como pérdida, sobre el mundo contemporáneo en España, obligaba a muchos de ellos a una empresa regeneradora en la que el material de la memoria se fundía con la conciencia esencializada sobre la cultura propia, por un lado, y con la presencia de la mexicana, por otro, desembocando todo ello en las formas filantrópicas que sobreviven al éxodo y la tragedia. Tal vez Emilio Prados, referente en *Litoral* de la obra de Zambrano, sea el ejemplo más señero, junto con Moreno Villa, de estas actitudes donde se procura siempre la tentativa de salvaguardar no sólo el compromiso ético, sino la libertad para continuar el camino de la creación. Escribe Prados, según recoge Francisco Chica, lo siguiente al poco de llegar a México:

Yo ya no quiero [...] volver a ocuparme de otra cosa más que aquello que vaya unido a las exigencias humanas de mi poesía [...] Si puedo rehacer de nuevo mi vida será para trabajar lejos de toda política, de toda lucha inútil y sólo para dar lo más bueno que de mí pueda salir (1999, 136).

El testimonio es ciertamente desgarrador, pero, como argumenta Chica, se trata de una firme actitud: «La decisión de retirarse a su propio mundo, y la radical apertura al ser en que desemboca su ontología última» (1999, 137). Ocurre, así, en su poética, el retraimiento a la síntesis, a una actividad creadora que, en línea con el pensamiento de sus coetáneos en el exilio, constituye una escritura que, siendo virtual en su primera época, en este momento se hace fundacional en lo que se refiere al mito, a la unificación de los símbolos y a la utopía de la conciencia singular que se expande a lo colectivo y que representará su mundo lírico creado en México:

Prados es capaz, reorientándose a sí mismo mediante el redescubrimiento de la naturaleza, de recobrar su perdida niñez y su amado *Sur* y de integrarlos en sus nuevos yo y paisaje de manera que el yo, por medio de este proceso, renazca simbólicamente [...] La necesidad de regenerarse en tierra extraña inspira la poesía de este ciclo, y es el impulso que motiva su concepción y da forma a su expresión. Es obvio que el interés del poeta por los mitos de resurrección debe de haber comenzado en sus primeros años de exilio (Harriet Greif, 1999, 154-155).

José Moreno Villa, vinculado al grupo y también nacido en Málaga, como Prados, comparte con éste una mirada afectista, entrañada en el nuevo país, que funda asimismo la simbiosis de lo hispano en tierra mexicana. En efecto, todo el universo creativo de Moreno Villa se cifra a partir de este momento, no ya en una esfera metafísica, en un renacimiento, sino en la comprensión de la voz secreta que lo une a aquel contexto

cultural. Una metamorfosis similar a la de Prados aunque con resultados distintos: Moreno Villa buscará alentar con la memoria el descubrimiento y enriquecimiento del propio yo que, ahora, con su autobiografía *Vida en claro*, publicada en 1944, le permitirá depuradamente integrarse más en el mundo mexicano, reconstruyendo para ello no sólo su poesía anterior (la antología completa de su obra, *La música que llevaba*, aparece en 1949), sino lo que considera una continuidad, una progresión y fusión, en lo más profundo, desde el pasado hasta el presente. Escribe Moreno Villa citando su propia poesía:

Había nacido para casarme, pero no en un lugar cualquiera, ni siquiera en mi patria, sino en México, lugar a donde me trajeron las olas en un momento inesperado. Y nací para dejar sobre esta bendita tierra el fruto de la semilla.

No vinimos acá, nos trajeron las ondas. / Confusa marejada, con un sentido arcano, / impuso el derrotero a nuestros pies sumisos. // Nos trajeron las ondas que viven en misterio. / Las fuerzas ondulantes que animan el destino. / Los poderes ocultos en el manto celeste... // Fue la borrasca humana, sin duda, pero tú, / que buscas lo más hondo, sabes que por debajo / mandaban esas fuerzas, ondulantes y oscuras, / que te piden un hijo donde no lo soñabas, / que es pedirte los huesos para futuros hombres (1976, 258-259).

Esta misma clave identitaria, entre un antes y un después, dos mundos comunicados simbólica y emocionalmente, se da igualmente en los poetas próximos al círculo de *Litoral*, en la poesía de Juan Larrea o en la de Pedro Garfías. Una magnitud, a veces visionaria, pero teórica e intelectual de Larrea, por ejemplo, que representaba un esfuerzo por superar la tragedia vivida, denunciando la catástrofe civil española y, al mismo tiempo, buscando enlazar ambos universos más allá de la inmediatez histórica (1979, 16); una tarea, esta última, que, paralelamente, era similar al itinerario depurado que, en *Vida en claro*, realiza Moreno Villa sobre sí mismo, conforme a las claves citadas.

Como en *El recordatorio español* (1979) de Larrea, una de las vindicaciones históricas más persuasivas acerca de las responsabilidades del conflicto bélico en España, asimismo la da Juan Rejano en su poemario *Memoria en llamas*, escrito entre París y México en 1939; ahí traza, en efecto, con vehemencia una perspectiva dramática y fúnebre de la España que se había visto obligado a abandonar. También, en este sentido, guarda concomitancias con la poesía de Prados, donde la metáfora de la muerte alcanza una presencia generalizada. A pesar de la intensidad con que emplea los términos líricos que sugieren la destrucción, el poeta conserva las formas estróficas, preserva la palabra y frena la voz, hasta surgir en la última parte la elegía del paisaje, del tiempo o del hombre en aquel orbe perdido.

No obstante, importa destacar cómo, asentado en México, en los años 1940 y 1941, el poeta, desarrollando sus formas clásicas, el soneto sobre todo, según señala Aurora de Albornoz (1988, 12-13), inicia una senda que emparenta su poética con Moreno Villa o Prados, al indagar en el yo, ante las nuevas circunstancias, una búsqueda que recorre el pasado, consolidando la palabra lírica mediante imágenes que constituyen la sustancia de la experiencia vivida, de los lugares del recuerdo, o del niño que se quedó en ellos:

Dormido vives, como muerto creces / en este amargo seno suspendido, /
donde escucho y no siento tu latido / y sé que eternamente te estremeces. //
Porque vuelvas a mí clamo mil veces / y mil veces quisiera verte hundido; / si
contigo nací, ¿porqué ha nacido / sabiendo que en mí estás y en mí pereces?
// Huye lejos, ocúltate en el viento, / desenlaza tu vida de la mía / y déjame
acabar mi desaliento. // Tú nunca has de morir, yo viviría / anudando a tu
sombra mi lamento, / como el mar a la roca, noche y día (Albornoz, 1988, 70).

Al igual que Prados, más tarde, en *Circuncisión del sueño*, Juan Rejano conseguirá en esta primera época del exilio en México formular una revelación: los tiempos de muerte que pueden ser elevados a vida gracias a la memoria. Así se explican los poemas que componen *Fidelidad del sueño*, libroque parece resumirse en el último terceto del soneto transcrito, es decir, el yo niño que revive desde la memoria y que cobija el lamento del yo poético. Pero en realidad se trata de un examen al pensamiento lógico cuyo camino es el sueño, creando un espacio poético unido donde la vigilia y el soñar permiten las revelaciones, el significado de la propia vida que se desvela, pero también de la muerte encontrada. De este modo, vida y muerte para el poeta *transterrado* se configuran como una parábola, donde actúa el mito literario de lo onírico, reflejando más allá de su historia y angustias personales el tránsito a la conciencia que se entrega a un *continuum* interior, desde donde brota la poesía como un hecho previo a la percepción lúcida, como el signo silencioso que todo lo crea, dándose en su seno la forma misma del morir-vivir (Blanco Aguinaga, 1999, 231-239).

Esta antinomia da expresión no sólo a la penumbra de la existencia sino también a la plenitud del ser, tras su eclipse. Un testimonio de persuasión. Son dominios, desde muy pronto en el mito y la poética de este círculo en México, de iluminaciones y neoplatonismo. Y dentro de este terreno, las formas afectistas, como el amor, que encadena la escritura y su afán de universalidad en este grupo de filósofos y creadores, cuando no de creadores filósofos. Antonio Machado, cuya obra completa se publica también en México en 1940, desde su impulso, parece, sin proponérselo, dar una de las más sutiles caracterizaciones anteceditas de este discurrir en uno de los sonetos que atribuye a Abel Martín: Si un grano del pensar arder pudiera / no en el amante, en el amor, sería / la más grande verdad lo que se viera (1940, 365). Estos versos nos sitúan, finalmente, en el recuerdo de iluminaciones que dan contenido a la modernidad; en

ellos se nos traslada que el pensar ardiendo en amor ha dado luz a la más grande verdad; la que adviene en la fusión del pensar, del amor y de la misma verdad, o también, en lo que relaciona el mundo de la Idea, del Bien y de lo Verdadero; es decir, no es posible un estado de pensar ajeno a la propensión del arder amoroso, a la pasión por la verdad que sólo ocurrirá en ese proceso de ardimiento: el gran legado de la poética histórica del hispanismo creativo y filosófico estudiado.

Bibliografía

- Albaladejo, T., «Sobre la literatura ectópica». En: Adrian Bieniec, Szilvia Lengl, Sandrine Okou, Natalia Shchylebska (eds.), *Rem tene, verba sequuntur! Gelebte Interkulturalität. Festschrift zum 65. Geburtstag des Wissenschaftlers und Dichters Carmine/Gino Chiellino*. Dresden, 2011, pp. 141-153.
- Albaladejo, T., «European crisis, fragmentation and cohesion: The contribution of ectopic literature to Europeanness». *Journal of European Studies*, 49, 2019, pp. 1-16.
- Albornoz, A. de, «Estudio preliminar» a Juan Rejano, *La mirada del hombre*, Barcelona 1988.
- Andújar, M., *Andalucía e Hispanoamérica, crisol de mestizajes*, Sevilla 1982.
- Baena, E., *El ser y la ficción. Teorías e imágenes críticas de la literatura*, Barcelona 2004.
- Bergamín, J., *El pozo de la angustia*, Barcelona 1985, [Prólogo de C. Gurméndez].
- Blanco Aguinaga, C., *Emilio Prados: vida y obra*, Málaga 1999.
- Bozal, V., *Mímesis: las imágenes y las cosas*, Madrid 1987.
- Cernuda, L., *Variaciones sobre tema mexicano*, Madrid 1979.
- Chica, F., *El poeta lector. La biblioteca de Emilio Prados*, Arncroach 1999.
- Dorfles, G., *El intervalo perdido*, Barcelona 1984.
- García Bacca, J. D., «Comentario primero. Poesía y metafísica». En: Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona 1991 [1944]. Ed. y trad. J. D. García Bacca.
- Gurméndez, C., «El pensamiento cristiano de José Bergamín». *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, 172, 1997, pp. 49-55.
- Harriet Greif, K., *Historia de nacimientos. La poesía de Emilio Prados*, Málaga 1999.
- Jiménez, J., *Imágenes del hombre. Fundamentos de la estética*, Madrid 1986.
- Larrea, J., *Ángulos de visión*, Barcelona 1979.
- Machado, A., *Obra completa*, México 1940.
- Maestro, J., «Una aproximación al pensamiento crítico de Manuel Andújar». *Anthropos*, 72, 1987, pp. 32-38.
- Meschonnic, H., *Les états de la poétique*, París 1985.
- Moreno Villa, J., *Vida en Claro. Autobiografía*, México-Madrid 1976.
- Naharro-Calderón, J. M. (coord.), *El exilio de las Españas de 1939 en las Américas: ¿A dónde fue la canción?*, Barcelona 1991.

- Romero de Solís, D., *Poíesis*, Madrid 1981.
- Sánchez Vázquez, A., *Las ideas estéticas de Marx*, México 1965.
- Valle-Castillo, J., «Sánchez Vázquez, maestro de la estética marxista», *Anthropos*, 52, 1985, p. 26.
- VV.AA., *Anthropos: Boletín de información y documentación*, 1992, p. 130-131. [Dedicado a: José Gaos: una filosofía de la filosofía].
- Zambrano, M., *Senderos*, Barcelona 1986.
- Zelaya Kolker, M., *Testimonios americanos de los escritores transterrados de 1939*, Madrid 1985.

Valores de universalidad y representaciones simbólicas (escritores españoles extraterritoriales): la literatura como discurso persuasivo

Palabras clave: autoconciencia literaria, extraterritorialidad, universalidad, simbolismo, persuasión

A partir de las vanguardias, la quiebra estética del universo cerrado dio carta de naturaleza de modo agudo a la autoconciencia literaria. Asimismo, frente a una invención unívoca, lo extraterritorial asumió un papel renovador en el propio desarrollo de esta autoconciencia. Afloran en ello raíces de universalidad y de representaciones simbólicas, a partir de las propias lejanías espaciales. Una inmensa capacidad del imaginario donde no solo se desvela la utopía, junto a los procesos de persuasión, sino también el abismo de la escritura y su carácter fragmentario. Proyecciones que alentaron en el círculo de escritores tratados la rehumanización, que daba entrada a otra época, a un camino de futuro fundado en la expresividad existencial, su realización en lo histórico y los sincretismos entre poesía, filosofía, ensayo y narratividad. María Zambrano, Emilio Prados, Manuel Altolaguirre, José Gaos, José Moreno Villa, Juan David García Bacca, Luis Cernuda, Manuel Andújar, José Bergamín o Adolfo Sánchez Vázquez, entre otros, componen el conjunto de los autores que desde el exilio en México protagonizaron uno de los capítulos más relevantes de la autoconciencia literaria y estética contemporánea en el orbe hispánico.

Vrednosti univerzalnosti in simbolične predstave (ekstrateritorialni španski pisatelji): književnost kot prepričevalni diskurz

Ključne besede: literarno samozavedanje, ekstrateritorialnost, univerzalnost, simbolizem, prepričevanje

Od avantgarde dalje je estetski prelom zaprtega univerzuma zelo jasno izpostavil literarno samozavedanje. Prav tako je spričo enoznačnega pojmovanja ustvarjanja pogled ekstrateritorialnega prevzel prenovljeno vlogo razvoja samozavedanja. V njem se porajajo korenine univerzalnosti in simbolnih predstav, ki izhajajo iz same prostorske oddaljenosti; tudi neizmerna zmogljivost imaginarija, v katerem se ne razkriva le utopija, skupaj s postopki prepričevanja, ampak tudi brezno pisanja in njegov fragmentarni značaj. Projekcije, ki so v krogu obravnavanih pisateljev spodbudile ponovno humanizacijo, so naznanile drugačno dobo in prihodnost, utemeljeno na eksistencialni ekspresivnosti ter realizaciji zgodovinskega in sinkretičnega med poezijo, filozofijo, esejem in naracijo. María Zambrano, Emilio Prados, Manuel Altolaguirre, José Gaos, José Moreno Villa, Juan David García Bacca, Luis Cernuda, Manuel Andújar, José Bergamín in Adolfo Sánchez Vázquez so med drugim avtorji, ki iz izgnanstva v Mehiki predstavljajo vodilne ustvarjalce znotraj španskega kroga enega najrelevantnejših poglavij o literarnem samozavedanju sodobne estetike.

Values of universality and symbolic representations (Extraterritorial Spanish writers): Literature as persuasive speech

Keywords: literary self-consciousness, extraterritoriality, universality, symbolism, persuasion

From the avant-garde onwards, the aesthetic breakdown of the closed universe gave literary self-consciousness a new lease of life. Likewise, in contrast to a univocal invention, the extraterritorial took on an innovative role in the very development of this self-consciousness. The roots of universality and the symbolic representations that emerge from within it start from spatial remoteness itself. An immense capacity of the imaginary where not only utopia is revealed, together with the processes of persuasion, but also the abyss of writing and its fragmentary character. Projections that encouraged a rehumanization in the circle of writers examined in this paper, which gave way to another era, to a future path based on existential expressiveness, its realization

in the historical and the syncretisms among poetry, philosophy, essay and narrative. María Zambrano, Emilio Prados, Manuel Altolaguirre, José Gaos, José Moreno Villa, Juan David García Bacca, Luis Cernuda, Manuel Andújar, José Bergamín and Adolfo Sánchez Vázquez, among others, make up the group of authors who, from their exile in Mexico, played a leading role in one of the most important chapters of contemporary literary and aesthetic self-awareness in the Hispanic world.

O avtorju

Dr. **Enrique Baena Peña** je redni profesor za literarno teorijo in primerjalno književnost ter predstojnik filološkega oddelka in vodja raziskovalne skupine za literarne študije Univerze v Málagi v Španiji. Prav tako je gostujoči profesor na različnih evropskih univerzah, mentor na UNED (Nacionalni univerzi za študij na daljavo) in direktor iberoameriške raziskovalne mreže s področja literarne teorije in literarnih študij. Objavil je več knjig: *El ser y la ficción* (*Bit in fikcija*), *Metáforas del compromiso* (*Angažirane metafore*), *Umbral del imaginario* (*Meje imaginarnega*), *La invención estética* (*Estetski izum*), *Estudios de Teoría y Literatura Comparada* (*Študij literarne teorije in primerjalne književnosti*) in *Los poetas y el espíritu del tiempo* (*Pesniki in duh časa*); prav tako je avtor številnih drugih publikacij, delov monografij in člankov. Je tudi organizator kongresov, drugostopenjskih študijskih programov itd. ter član različnih fundacij, mecenških organizacij, mednarodnih komisij in Kraljeve španske akademije s podružnicami.

E-naslov: ebaena@uma.es

About the author

Dr. **Enrique Baena Peña** is a University Professor of the Theory of Literature and Comparative Literature, Director of the Department of Philology and principal investigator of the literary studies research group at the University of Malaga (Spain). He is also a visiting professor at various European universities, tutor professor at UNED and director of the Ibero-American Network of research in theory and literary studies. His publications include the books *Being and Fiction*, *Commitment Metaphors*, *Thresholds of the Imaginary*, *Aesthetic Invention*, *Studies of Theory and Comparative Literature* and *The Poets and the Spirit of the Time*, as well as numerous chapters of books and articles, as well as editing a number of volumes. He is also a member of various foundations, patronages, international juries and royal Spanish academies.

Email: ebaena@uma.es

Mihaela Culea
Andreia Irina Suci
University of Bacău

Typographical Artifices in Nicola Barker's H(A)PPY

1. Introduction

H(A)PPY, Nicola Barker's twelfth novel (2017a), presents the narrative of Mira A. in a post-apocalyptic world subject to constant surveillance. As in other dystopias, technology has a monitoring role, which is felt as intrusive and abusive. In *H(A)PPY*, people are surveilled by means of a Graph, which reads the signals from a Sensor wired to their brains, with words marked in different colours when they are emotionally charged (Excesses of Emotions (EOE) (Barker, 2017, 15) and recorded in an Information Stream. The Young are kept "in Balance", so as to maintain the perfection of "The System", yet with a glitch in it – Mira A, who rebels and looks for individualism and the manifestation of the personal self.

Though there are at least four possible strands of textual analysis, including discussions of the work's dystopian features, the question of personal identity in a virtualized reality, or the multimodal dimension in which language, image and sound work together so as to offer an enhanced sensorial experience, this article deals with the use of typographical elements, such as typefaces, fonts, colours, patterns, layout, or blank pages, which *create meaning in an inventive manner*.

This article's specific objective concerns the ingenious *typographical* devices relating to the arrangement and appearance of the printed matter. The book creates a striking effect connected to its form – the reader feels more as if they are surfing a website instead of leafing through a conventional book. The typographical artifices are subversions of tradition and deviations from the norm, have expressive and communicative functions and, though they may seem disorienting, once the code (see 3.1) has been understood and accepted, they enable the reader to plunge into the story, proving the expanding possibilities of fictional representation and narrative communication.

2. Context and conceptual framework

In the post-millennial context, writing fiction after 2000 takes place against a backdrop of marked transformations and experimentation in response to a massive increase in communication media, advances in digital technology, changes in the human brain



DOI:10.4312/ars.16.1.181-192

under these influences and the increased political manipulation of the public, including social media discourse (Bateman, 2008; Gibbons, 2012; Herzongenrath, 2012; Krauth, 2016; Boxall, 2019; Guignery & Drag, 2019; Watkins, 2020), a fact which prepared the ground for writing dystopias and urged changes in the fiction writing process in terms of the manner of transmitting information.

Daring experiments in narrative form have also impacted the design of printed matter. Barker's "typographical trickery" (Tonkin, 2017) may not no longer be an avant-garde move (the technique dates back to George Herbert's pattern poems or Laurence Sterne's *Tristram Shandy*), but her use of "expressive typography enacts the breakdowns and breakthroughs of Mira A's mutiny" (ibid.). In Bringhurst's words, typography "is a craft by which the meanings of a text [...] can be clarified, honoured and shared, or knowingly disguised" (Bringhurst, 2004). In the novel we analyse, Barker's innovative use of typography can be understood against the background of the semiotic principles of typographical meaning (identified by Nørgaard, 2009, 146-157) and other distinctive typographical features (van Leeuwen, 2006, 148-152), such as those related to typeface: weight, expansion, slope, curvature, connectivity, regularity or flourishes. Some other elements that can be added to already existing classifications will be the focus of our analysis in this article, such as colour, capitalization, italicization, spacing, font, positioning on the page, overlapping, framing (of words in bubbles, for example), or direction.

It is clear from the title and page 1 of the novel that the book addresses the reader on multiple levels: the coloured words, the bracketed "A" from the title and the author's recommendation to listen to a guitar concert while reading are proof enough of the self-declared multimodality.¹ There is an interplay of all these elements: "on the page, type breaks up, symbols and pictures form themselves in the gaps, fonts jostle, and change case and colour to indicate a shift in the intensity of mood" (Clark, 2017). The book is like a "live-wire", a "visual marvel" and is a "well-needed stimulant in the fiction market" (Martiny, 2018).

The use of typographical artifices suggests that meanings are to be sought by, as the protagonist tries to do herself, "trying to accrue meaning from this deluge of information" (Barker in Coccozza, 2017). The textual discontinuity resulting from the experiments with graphical forms reflects the main character's confusion while facing the flood of information streams. As if typographically anticipating the end of narrative as we have traditionally known it, the work proposes alternative modes of expression (music, pictorial representation) and concurrently revives the printed book in which words "spiral, loop, morph and shatter" (Tonkin, 2017). Typographical innovations come as deviations from the norm, and the new "language" created is likely to be a new language for the future reader, but also a satire targeting both the Information Age we are swallowed by and the emotionally underdeveloped "Generation Snowflake" (Darlington, 2020).

1 The multimodal features of the novel will be the focus of a forthcoming article.

3. Typographical artifices in the novel

Our study is intended as a qualitative textual analysis of the novel with the aim of identifying and analysing its typographical artifices and their functions. The creation of a rich collection of typographical artifices responds to the exigent demands of a public used to being stimulated visually, and attempts to render the complexity of the aesthetic, emotional and mental processes in a variety of modes of expression. A close reading of the novel reveals twenty such modes, which will be analysed in turn, while reviewers and critics of the novel have only spoken of three: colour, font, and the bracketing from the title (also adding a discussion of images, which are closer to the aspect of multimodality). The discussion below, regarding the typographical artifices, is based on our direct identification of their use in the novel and the interpretation is our own.

3.1. A striking typographical artifice is the use of colours in the book. We are not told at the beginning why some words are coloured, and can only assume from the first pages that they are words marking important concepts in a cultural, historical, or other context: “Plagues”, “God”, “History”, “The Past”, (Barker, 2017, 1). It is only on pages 13 and 15 that we are told about the EOE – excesses of emotions that the Graph records as coloured words. The flat lining of black on the page is given a sensory emotional edge, because the Graph registers (in various shades of pink or purple) emotions (see p. 133). This ‘pinkening’ is visually rendered in various shades of red, conveying difference(s) of perception and emotional intensity. In this “polychromic sculpture” (Martiny, 2018), sometimes one and the same word is coloured differently depending on the intensity of emotion (see the noun “strive” on page 61 where the word changes colour intensity from red, to purple, magenta, violet and then aubergine, rendering Mira A’s attempt to find balance in her life). Some other coloured (key)words are: “sin”, “suffering”, “malfunction”, “melancholy”, “imperfect”, “frustration”, “ego”, etc. or “Kite”, some sort of carer-cum-abuser of Mira A.

Green and blue are used to mark another dimension of the world Mira A. attempts to escape to or live in. Used only rarely, as isolated words, in the first part of the novel (marking words or syntagms such as “God” (Barker, 2017a, 1), “psychological implosion” (id., 8), they become much more present in the latter half of the novel.

According to Justine Jordan, the coloured words can be grouped according to their meaning: abstract words such as ‘history’ or ‘fame’, negative words: ‘suffering’ or ‘pain’, dangerous words: ‘dangerous’ or ‘love’ (Jordan, 2017). We observed that such highlighted words mark highly relevant experiences for the character: emotions, past/history, pain, abuse, disease, frustration, loss, falseness, sin, dysfunctionality, imperfection, rebellion, identity, or the unknown.

These colours enforce the idea that people are different, they feel or experience the outside world so differently in manner and intensity and they cannot be all be “coloured” (or regarded) in the same uniformized way.

3.2. Regarding layout artifices, words are positioned in a 'stream' which is not fluid, but has interruptions/ pauses, blocks, just as a person's flow of thought can be. The textual pauses enable the reader to visualize the mental gap, delay or block of one's flow of thoughts; it could also represent the attempt to mask an abuse, as it happens on pages 50–51 of the novel, when interruptions of several lines mark Kite's abuse of Mira A., an obscure episode, not clearly explained at this point in the text.

The text also turns into a wave-like pattern of reversed words (the text should be read from right to left and turn around the mirror-like reflection), thus inviting readers to shift perspective. It slows down the pace of reading (literally, through the effort required to decode the message), forcing readers to delve into the words and their meaning (Barker, 2017a, 169, 172) and ask themselves questions about what is being delivered to them.

3.3. The Typeface varies extensively – over 20 fonts are used – so as to record the character's movement/escape or the reader's immersion into another dimension, or to illustrate the variety of thoughts/messages we receive from others. Different fonts become the visual illustration of different voices from within the character or from outside. Readers are made aware of the torrent of internal urges, but also of the external streams/waves of information poured onto us as motivator, interference or inhibitor of the inner voices.

3.4. The size of the typographical elements varies according to the character's need to cry out or the intensity of the "voice" of The System that will "cry" to its subjects, and this marks the importance and impact of certain words and feelings for the Mira A. The size of the letters makes readers feel that they zoom in and see the character from nearby, or that words are given an aural corporeality/grasp and emerge from the page into the reader's ear. The auricular stimulation announced at the beginning of the novel is thus supplemented at the typographical level.

3.5. The intensity of the character's "cry" is highlighted by punctuation marks (and colours). Three exclamation marks enable us to "hear" the character's more clearly. The word "pain", repeated five times on the page, each time followed by three exclamation marks conveys the character's suffering, and the visual (through colour and size) is joined by the auditory, suggested by the triple screamer (Barker, 2017a, 267). A simple question mark, isolated on one line, makes us feel privy to the character's bewilderment, confusion and loss of meaning.

The occasional lack of punctuation marks renders fluidity of thought and a sense of coherence; in other cases, exclamation marks or ellipses (three dots) are used extensively, suggesting hesitation, breaks in mental flow, revolt, confusion, pain, and so on.

Barker uses asterisks with extreme care for messages such as: "*TERRIBLE DISCIPLINE*" (used 23 times, capitalized) to mark the Graph's call for Mira A. to change. But the syntagm also appears without asterisks (and Mira A. is perfectly aware of

having lost her asterisks, on page 111 she states: "I have lost my asterisks. But I try not to think about this (even positively) because I don't want to give them the incentive to return.") to indicate her awareness, outside the mere submission to the authority of The System. Asterisks are also used to replace Kite's painful name, and in general they signal Mira A.'s skill in discerning those painful aspects for people like her: coercion and absurd discipline, or other forms of abuse.

3.6. Frequency of word use or occurrence helps reinforce the idea transmitted by means of typography and colour, and is a strong visual illustration of Mira A.'s being trapped within The System. The System wishes to record and educate the thoughts of the young, so Mira A. seeks to get out of the identity-crushing programme, a struggle which is illustrated typographically through these repetitions which look like glitches in a system or wounds on a person. On pages 129-135 (unnumbered), a series of questions are repeated between 18 and 27 times per page, as follows: "This awful feeling of shame when I approach the guitar. What is it? Guilt? *Sin*?" (18 times on p. 129 and 27 times on p. 133); "The Graph is pinkening and purpling. I can't control it. Pinkening and purpling." (26 times on p. 130); "I must turn away from these thoughts. Just turn away from them. I must. I *must*." (27 times on p. 131 and 27 times on p. 134); "Is there still an oscillation? But if the flaw has been corrected, if... if... then why...?" (25 times on p. 132); "Can there be no end to these words and words and words and words and words?" (27 times on p. 135). Repetitions have a marked visual effect and convey the character's deep tension, uncertainty and personal effort to escape, and also people's technological transformation into mere robot-like creatures reproducing messages instilled into them propagandistically. The book's pages look like software algorithms, but also like staves on which musical notes are trying to produce an original piece.

There are pages filled with one and the same word. On page 115, three quarters of the page are filled with the repetition of "words", as the character tries to articulate an idea but gets lost in the very "word". She then manages to escape from this entanglement by arranging the words in the shape of a guitar and lets her "creative wisdom" (lent from the divine Creator) manifest itself unencumbered and undetected. Trapped again on page 117, with half a page of repeating "words", escape is still found, away from the coercive power of language itself.

Also employed with the novel's mantra – "The tuning fork is in your heart" – repetition indicates the permanent struggle to find this tuning fork and its perfect frequency. One of the strongest sections of the novel on a visual level (pp. 271-276) etches into the reader's retina Mira A.'s words cut into the green wall, which are to be (finally) reconstructed into a meaningful message.

3.7. The author resorts to figures in order to find the appropriate frequency of the readers' brains, introducing them into the technical dimension of surveillance. In The System people are not given names, as this would generate "a kind of tiny,

psychological implosion, a connection, a dangerous synergy that bounces between the letters and the information and the image and the meaning" (id., 8). The individuals are given mere numbers, a recurring artifice in dystopias (see Yevgeny Zamyatin's *We* or Ayn Rand's *Anthem*). Augustín Barrios is given the number 91.51.9.81.81.1.2 (id., 9.) Mira A.'s guitar is given 41.51.91.21.51.8.3.9.41. (id., 11) Musical pieces are given numbers: "8.3.1.2, 41.5.22.51.8.02.5.5.2, 02.81.1.62.51.31" (id., 72), an author is coded as "8.3.1.2" (id., 81), and a kora player and a harpist are called "8.3.41.9.6–41.9.81.02.1.3 and 1.02.9.5.11–12.51.11.3.5.91" (id., 82). The effect is that of depersonalizing individuals, of not recognizing them as meaningful identities. These figures may not be that striking visually because they are written in regular typeface, but between pages 232 and 244 the author introduces, marked in large font, the figure 8, marking the 8 Hz that is the planet's frequency, as discovered by the physicist Otto Schumann. Barker explains this (p. 233) through Mira A.'s "voice", and what follows is an attempt to find harmony and be in tune with the frequency of the Earth. Mira A. even manufactures a tuning fork because her perception of sound tuned at 440 Hz (the frequency which serves as a tuning standard) is not satisfactory to her, and she retunes the newly printed tuning fork at 432 Hz, which resonates with Schumann's frequency, slows the heart rate, has calming effects and marks Mira A.'s attempt to find her own peace and quiet beyond the "harmony" imposed by The System.

3.8. Cutthroughs (shapes made by cutting through the page) represent a series of graphic markings from pages 129 to 135 (unnumbered pages), indicating some kind of force that censors ideas, thoughts, and emotions. They could also be read as attempts to wipe out some thoughts/aspects of reality and rewrite them in the blank space which is newly created – from the outside, or from the inside.

3.9. Overlappings (the longest series is on pp. 271–276) are obtained by repeating and overlapping words which the Mira A. tries to "etch" so as to escape from "the jungle of words" (Barker, 2017a, 270). Paradoxically, this creates a new jungle, created out of her own will (using the words "claiming", "unknown", "earthbound", "purification", "other's hearts", "exorcism", "dreams", all coloured in green). Imitating the multilevel thinking process, words overlap with each other or even with images, graphs, and drawings. In a state of dream, when the Graph "allows greater leeway" (id., 40), the character herself decodes a "jungle of words" for us, filling up a message using the prompts on the pages where we identified the overlappings:

"I am claimed by hope. I step into The Unknown. My earthbound spirit is purified. I seek other's hearts as I walk through the Green Cathedral towards the entrance. I will keep moving forward so long as there are words, and I watch them dancing ahead of me [...]" (id., 279)

3.10. Capitalization is ingeniously used, too. When deliberately not used it renders fluidity of thought; when used in the middle of words, it expresses confusion, disruption of thought/normality (the abuse of a woman in the second narrative is marked graphically in her half-page account by intermingling capital letters chaotically in the middle or at the end of words, on pp. 196–197). A whole message is also delivered in capitals so as to mark Mira A.'s cry or her message to the world beyond The System's reach: *"I CAN'T BEAR IT! I CAN'T BEAR IT! I MUST TELL THE SOTRY OF MYSELF! [...] I MUST! I MUST!"* (Barker, 2017a, 195). All-caps writing is also used in the official transmissions from The System, marking the official and imperative nature of the messages.

3.11. Spacing is used between the letters of the same word, between words in the same sentence or between paragraphs, suggesting pauses in the flow of thought or a disruption of the fluid recording by the Graph. For Mira A., it creates a new space of thinking outside the dimension recorded by the Graph; for the reader it creates a pause in the flow of the narrative and a time to reflect. The fragmentation thus created (see pp. 248–249) visually replicates the fragmentation of contemporary thought, where individuals live gapped lives.

3.12. Indentation is not constant and corresponds to the shifting of voices or lack of control. It introduces a dimension outside the conventional space as an attempt to escape the post-apocalyptic reality, a breaking of the pattern, a way to mark (the need for) difference.

3.13. Italicization marks a propagandistic refrain, historical rendering (the secondary narration), a lyrical tone of narration or change from an inner voice to an outer, imposed one. It also occurs within a word: in chapter 3, Mira A. *"oscillates"* several times, is aware of this and wonders about its cause, marking a deep fracture of thought and representation. There is a shift between (temporal, stylistic) levels which is more obviously rendered graphically, and this helps the reader understand what is happening. Aware of this typographical exploitation, Mira A. herself wonders on page 56: *"Why is that italicized? Is that the way I'm thinking?"*

3.14. Marking words in bold conveys an increased dysfunctionality or deviation from the mainstream of a menacing and/or abusive System: *"NO ONE HAS SHOWN DEFINITELY THAT THE COSMOVISION OF AN ARCHAIC SOCIETY IS BETTER OR WORSE THAN THAT OF A MODERN SOCIETY. IT IS JUST DIFFERENT . . ."* is Mira A. being spoken to by The System that shudders after she fails to understand the initial transmissions not marked in bold. (Barker, 2017a, 265).

3.15. Orientation/direction of writing – the reader is witness to a convoluted story in which words meander as thoughts wander, twist and turn in the character's mind. Words seem to follow the music we are encouraged to listen to while reading, and

appear to transform in strings of musical notes that twist and turn, jump and slide or collapse. The words that look like an “ornate hanging vine” (id., 270) symbolically show Mira A.’s attempt to break loose from the “chains/manacles/shackles” of an imposed way of thinking. She manages to escape from all this by “etching” around her some messages that help her pull herself out, not (only) from “the Manacles of the Past”, but from those of an immobile present, into a future with potentialities. She feels suspended between the outer and interior worlds, past and present, the words of the others/The System and her own words, making her way out into a less ominous future.

3.16. Truncation is subtly used. Mira A. analyses the manner in which she tells her story and, simultaneously, subverts the idea of narration and undermines “All Certainty. All that is Present. All that is in This Moment. All confidence. All H(A)PPI...” (id., 141). “H(A)PPI...” stands for incomplete or false “happiness”, for self-deception. Emotions are forbidden, as The System has managed to fracture all that is blissful, leaving people experience remnants of genuine feelings.

3.17. Bracketing letters in the title and the name of the author marks word incompleteness, multidimensionality, and disruption of meaning. The “A” bracketed in the title suggests that there is a problem with emotional states (cf. Hinchliffe, 2019, 6), because of repression. It also marks the marring of the concept of “happiness” and of the quality of being happy. The “A”’s bracketed in the author’s names indicate constraints on her authorial identity while also creating a closer connection between the author and the character in the novel that is supposed to be h(a)ppy. This device suggests a forced tightening of meanings of concepts as if by a vice: the objects (or metaphorically, identity, thoughts, imagination) are firmly held tight and immobile.

The bracketed “A”’s are “the first indications that the narrative she [Mira A.] is relating is not in harmony with The System – that without her conscious knowledge, a quiet rebellion is building within” (Jordan, 2017). Barker wanted to have the “A” upside down – (V) (cf. Cocozza, 2017), which was considered technically impossible by the publisher and Amazon. The disruption could have been stronger than the mere bracketing, showing a greater shift recorded in the contemporary world towards digitalization and a more increased topsy-turviness.

3.18. The dispersion of words on the page also indicates dysfunctionality, a breach of a normal flow, a gap, break, delay or fragmentation. Chapter 15 (entitled “Silence”) has in its first 14 pages only one word per page and also 4 and ¾ of blank pages (Barker, 2017a, 181–194). Within this typically contemporary fragmentation, the reconstruction of meaning is a very strenuous undertaking. The messages “Must Not Speak! Must Stay Quiet!” (Barker, 2017a, 181–188; page numbers are not recorded, see section 3.20 in the article) reconstructed after turning a new page for each different word, with a blank page between the two reconstructed sentences, reveal the dysfunctionality and incoherence of a dictatorial system, which abuses and breaks one’s flow of thoughts.

3.19. Word and meaning fragmentation is also signalled by Barker in her own presentation of the book on YouTube – she reads the title of the novel (Barker, 2017b) spelling each and every letter – H-A-P-P-Y. This suggests, we consider, the loss of the essence of humanism and the unfolding of our life in a world of (arbitrary) signs without meaning and coherence. Hope is not lost, however, at the end of the novel, where the cathedral is “a homage to the potential of words” (Watkins, 2020, 201).

3.20. Eliminating page numbers indicates an interruption of the flow of words/thoughts/ideas and the stepping into another flow/dimension in which there are no recordings, thus helping the character to escape the dystopian world she is a prisoner of. We are taken to an atemporal and aspatial dimension of pure thought and feeling, without any exterior interferences where Mira A. can freely find (her)self.

All these devices, taken together, have multiple functions: (1) to mark the changes in the character's way of thinking or feeling; (2) to indicate the entanglement of words we are sometimes in, with the given/forced meanings of messages, but also the escape that words themselves can offer; (3) to point to the loss of an old balance and a potential reinstating of disorder or a new way of conditioning – we are conditioned to read in a certain manner, the character from the novel is also constrained to lead her life, while these artifices also mark a break from the norms of creating fiction; (4) to suggest the new corporeality of the book as artistic object in the digital world and the writer's need to exploit new artistic potentialities; (5) to satirize the abuse of form over content, of the visual over the written as a result of digitalization which has created new types of readers and expectations from a book.

Conclusions

Our article has attempted to supplement existing criticism of the novel by identifying and analysing twenty typographical artifices in the text and to associate functions with them in order to expand the possibilities of understanding the novel's meanings.

What is striking in Barker's novel is the dimension the idea of fragmentation reaches: this collage of typographical means is taken to a whole new level and is a perfect match with the fragmented story of searching for and regaining an identity. In line with much of metamodern fiction, we may trace the (somewhat optimistic) suggestion that – though broken and fragmented – personal identity may emerge freely as a fusion of already existing components and can be remade from pieces to shape a new, liberated self.

References

- Barker, N., *H(A)PPY*, London 2017a.
 Barker, N., *Nicola Barker reading from her novel 'H(A)PPY'*, available at <https://www.youtube.com/watch?v=j9fyHIJkHHw>, 2017b, access date April 21 2021.

- Bateman, J., *Multimodality and Genre: A Foundation for the Systematic Analysis of Multimodal Documents*, London 2008.
- Boxall, P. (ed.), *The Cambridge Companion to British Fiction 1980–2018*, Cambridge 2019.
- Bringinghurst, R., *The Elements of Typographic Style. Version 3.0*, Point Roberts and Vancouver 2004.
- Clark, A., Nicola Barker: 'I Find Books about Middle-class People so Boring – I Feel like Stabbing Myself', review in *The Guardian*, 22nd July 2017, <https://www.theguardian.com/books/2017/jul/22/nicola-barker-books-interview-love-island-happy>, access date May 7 2021.
- Cocozza, P., After the End of the World, Humans Never Age in Nicola Barker's New Book 'H(A)PPY', review in *Newsweek*, 7th February 2017, <https://www.newsweek.com/happy-nicola-barker-books-book-review-apocalypse-science-fiction-630924>, access date April 7 2021.
- Darlington, J., Free Speech and Digital Discourse in Nicola Barker's *H(a)ppy*, *Lublin Studies in Modern Languages and Literature*, Vol 44, No 2/2020, Lublin, 99–112.
- Gibbons, A., *Multimodality, Cognition, and Experimental Literature*, London 2012.
- Guignery, V.; Drag, W. (eds.), *The Poetics of Fragmentation in Contemporary British and American Fiction*, Wilmington and Malaga 2019.
- Herman, D., *Basic Elements of Narrative*, Malden and Oxford 2009.
- Herzongnath, B. (ed.), *Travels in Intermedia[lity]. ReBlurring the Boundaries*, New Hampshire 2012.
- Hinchliffe, J., Health, Happiness and the (Post) Human. An Exploration of Biometrics, Biopolitics and the Body in Juli Zeh's *The Method* (2009) and Nicola Barker's *H(a)ppy* (2017), *Roundtable. Roehampton Journal for Academic and Creative Writing*, vol. 2, issue 2/ 2019, 1–15.
- Jordan, J., *H(a)ppy* by Nicola Barker review – visionary satire of a new information age, *The Guardian*, 14th of July, <https://www.theguardian.com/books/2017/jul/14/happy-nicola-barker-review-science-fiction-dystopian-vision>, access date February 7 2021.
- Krauth, N., *Creative Writing and the Radical. Teaching and Learning the Fiction of the Future*, Bristol, Buffalo 2016.
- van Leeuwen, T., Towards a Semiotics of Typography, *Information Design Journal*, 14(2), 2006, 139–155.
- Martiny, E., Review. *The Book of Joan* by Lidia Yukavitch/*H(A)PPY* by Nicola Barker, *The London Magazine*, 22nd October 2018, <https://www.thelondonmagazine.org/review-the-book-of-joan-by-lidia-yukavitch-happy-by-nicola-barker/>, access date April 2 2021.
- Nørgaard, N., The semiotics of typography in literary texts: A multimodal approach, *Orbis Litterarum*, vol. 64 (2)/2009.

Tonkin, B., 'H(A)PPY' by Nicola Barker – everybody hertz, *Financial Times*, 21st July 2017, <https://www.ft.com/content/3a758f6e-67de-11e7-9a66-93fb352ba1fe>, access date May 5 2021.

Watkins, S., *Contemporary Women's Post-Apocalyptic Fiction*, London 2020.

Tipografski izumi v H(A)PPY Nicole Barker

Ključne besede: tipografski izumi, digitalna doba, nadzor, pobeg, identiteta

V romanu H(A)PPY Nicole Barker se posameznikov upor in pobeg iz virtualnega, nadzorovanega in uniformiranega sveta mojstrsko odraža tudi s pomočjo tipografije. Enako kot posameznik, ki kljubuje tej novi realnosti, besedilo spodkopava pripovedne in tipografske norme ter vabi bralce, da se udeležijo potovanja dešifriranja kod in znakov. Članek raziskuje tipografske oblikovne eksperimente, ki prispevajo k besedilni interpretaciji na ravni drugih pripovednih elementov. Identificira in analizira dvajset inovacij v zvezi s tipografijo, s katerimi avtorica razširi možnosti razumevanja večpomenskosti romana.

Typographical Artifices in Nicola Barker's H(A)PPY

Keywords: typographical artifice, digital age, control, escape, identity

In Nicola Barker's novel H(A)PPY the individual's struggle to resist and escape from a virtualized, monitored and uniform world is masterfully reflected typographically. Just as the individual defies this new reality, the text also subverts narrative and typographical norms, inviting readers to partake in a journey of deciphering codes and signs. This article explores the typographical experiments with form, which assist the textual interpretation at the level of other narrative components. It identifies and analyses twenty artifices connected to typographical innovation in the novel in order to expand the possibilities of understanding the novel's multiple meanings.

O avtoricah

Mihaela Culea je docentka na Filozofski fakulteti Vasile Alecsandri Univerze v Bacăuu. Doktorirala je iz angleške književnosti in kulture. Raziskuje predvsem angleško književnost razsvetljenstva, britansko kulturno zgodovino, kulturne študije in analizo diskurza.

Email: culea.mihaela@ub.ro

Andreia Irina Suci je docentka na Filozofski fakulteti Vasile Alecsandri Univerze v Bacăuu. Doktorirala je iz angleške književnosti in kulture. Raziskuje predvsem sodobno britansko fikcijo in dramo, distopični roman ter postmodernost.

E-naslov: suciu.irina@ub.ro

About the authors

Mihaela Culea is an Assoc. Prof. at the Faculty of Letters, Vasile Alecsandri University of Bacău. With a doctoral degree in English literature and culture, her research interests include Enlightenment English literature, British cultural history, cultural studies, discourse analysis.

Email: culea.mihaela@ub.ro

Andreia Irina Suci is an Assoc. Prof. at the Faculty of Letters, Vasile Alecsandri University of Bacău. Holding a doctoral degree in English literature, her current research interests include contemporary British fiction and drama, the dystopian novel, postmodernity.

Email: suciu.irina@ub.ro

Matic Kocijančič
Univerza v Ljubljani

Od nacistične *Antigone* do »antifašistične« etike svetosti. Razvoj Heideggerjeve interpretacije Sofokla in njen vpliv na Tineta Hribarja

WALTER: *Fucking Nazis.*

DONNY: *They were Nazis, Dude?*

DUDE: *They were nihilists, man. They kept saying they believe in nothing.*

WALTER: *Nihilists ... Fuck me. I mean, say what you want about the tenets of National Socialism, Dude, at least it's an ethos.*

– Brata Coen, *Veliki Lebowski*

1 Uvod

Izid t. i. *Črnih zvezkov* – Heideggerjevih osebnih beležnic, ki poleg bogatih in raznolikih filozofskih in političnih refleksij vsebujejo številne izrazito napadalne zapise o judovstvu – je pred slabim desetletjem ponovno zaostril vprašanja, ki kot temna senca spremljajo Heideggerjevo dediščino, po zaslugi odmevnega dela Victorja Fariasa (Fariás, 1987) še posebej intenzivno od konca osemdesetih naprej: kako ustrezno misliti Heideggerjev nacizem v razmerju do temeljnih del njegovega filozofskega opusa, ki ga lahko brez večjih pomislekov označimo za najvplivnejši filozofski projekt 20. stoletja? Je Heideggerjeva filozofija s konca dvajsetih in začetka tridesetih prispevala kakršenkoli relevanten delež k zgodnji izgradnji, privlačnosti in ukoreninjenju nacistične ideologije (gl. Gay, 2001, 81–84)? Je bil vpliv morda predvsem obraten – je Heideggerjeva misel nepovratno »kontaminirana« z nacizmom (gl. Rockmore, 1992)? Ali pa gre pri nosilnih stebrih Heideggerjeve filozofije za snov, v kateri lahko le na silo iščemo povezave z najtemnejšimi platmi nacionalsocializma (gl. Escudero, 2015, 40)?

Kakršnokoli že je naše stališče o teh žgočih vprašanjih, ne moremo mimo *Uvoda v metafiziko*, v katerem je Heidegger – leta 1935 ustno in leta 1953 pisno – spregovoril o »notranji resnici in veličini« nacionalsocialističnega gibanja. Vprašanje datacije – in s tem vsaj do določene mere tudi pomena – tega kontroverznega citata ostaja odprto, predvsem v navezavi na pojasnilo v oklepaju, ki »notranjo resnico in veličino« nacizma opredeli kot »srečanje planetarno določene tehnike in novoveškega človeka [mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung (nämlich mit der Begegnung



DOI:10.4312/ars.16.1.193-204

der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen)]« (Heidegger, 1995: 199; Heidegger, 1983: 208). Heideggerju sta ga v znamenitem intervjuju v *Spiegeln* zastavila Rudolf Augstein in Georg Wolff, ki ju je zanimalo, ali je celoten paragraf – ki je po duhoviti oceni Jamesa Phillipsa »skoraj tako nerazumljiv kot nacionalsocializem« (Phillips, 2005, 30) – zapisal in izrekel že leta 1935 ali pa je besede v oklepaju dodal kot naknadno pojasnilo leta 1953. Heidegger je odgovoril, da je bilo vse to že v originalnem rokopisu in da ustreza njegovemu takratnemu razumevanju tehnike, vendar da fraze med predavanji ni izrekel, ker se mu je zdelo – v tem pojasnilu odmeva prej citirano mesto (Heidegger, 1983, 233) iz Heideggerjeve korespondence (intervju je sicer nastal dve leti pred pismom, leta 1966, objavljen pa je bil, na Heideggerjevo izrecno zahtevo, postumno, leta 1976) –, da je inteligenčen del občinstva za ustrezno razumevanje ne potrebuje, medtem ko so le »butci, ova-duhi in vohljači« [die Dummen und Spitzel und Schnüffler] izjavo razumeli drugače (in jo tako ali tako *želeli* razumeti drugače). Ob spodbudi avtorjev intervjuja je nato zatrdil, da bi isto opredelitev brez težav pripisal tudi komunizmu in »amerikanizmu«; skratka, že leta 1935 naj bi šlo za kritično opredelitev nacizma (gl. Augstein in Wolff, 1976). Takšna apologija odlomka se je pravzaprav pojavila kmalu po objavi *Uvoda v metafiziko*. Heideggerja je pred obtožbami mladega Jürgena Habermasa – zanj je bilo polemično soočenje s tem delom ena ključnih epizod v njegovi filozofski formaciji – branil Christian Lewalter (1953, 6), ki je v odlomku razbiral subtilno kritiko nacizma kot simptoma tragičnega modernega trka človeka in tehnologije, pri čemer naj bi »veličina« nacizma označevala njegovo destruktivno grožnjo. Tej interpretaciji je takrat pritrdil sam Heidegger, ki je zapisal, da se v celoti strinja z Lewalterjevo sodbo (gl. Habermas, 1998, 187). Ta pojasnila, če bi jih potrdil rokopis, do določene mere zvenijo prepričljivo – fraza »srečanje planetarno določene tehnike in novoveškega človeka« se v heideggerjanskem horizontu še zdaleč ne sliši kot kompliment. Vendar pa v tej zgodbi nič ne gre brez zapletov; v izvirnem rokopisu, ki ga hranijo skrbniki Heideggerjeve zapuščine, manjka – brez ustreznega pojasnila – le ena stran: ravno tista, na kateri naj bi bila kontroverzna izjava. Obstaja tudi več pričevanj – med njimi naj bi bilo še posebej kredibilno pričevanje Rainerja Martena –, da je Heidegger obrazložitev v oklepaju dodal kot kompromis po intervenciji urednikov, ki so želeli celoten stavek o nacionalsocializmu črtati, čemur naj bi se Heidegger uprl (Phillips, 2005, 30). Med sodobnimi raziskovalci Heideggerja zato prevladuje stališče – ki ga je v spremni besedi zavzela tudi urednica *Gesamtausgabe* Petra Jaeger (Heidegger, 1983, 234) –, da je Heidegger vrstice v oklepaju izvirniku najverjetneje dodal pozneje.¹

1 Razprava je nastala v okviru raziskovalnega programa P6-0239, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

2 Interpretacije in prevodi Heideggerjevega pojma »Gewalt«

Dejstvo, da je v kontroverznem *Uvodu v metafiziko* tudi Heideggerjeva prva obsežna interpretacija Sofoklove *Antigone*, zato močno zaznamuje sodobno recepcijo te interpretacije, pri čemer se vprašanje njenih vzporednic z nacističnim obdobjem zastavlja predvsem glede njene osredotočenosti na *nasilje* [Gewalt], v kateri nekateri razlagalci vidijo implicitno apologijo sočasnega (in neizbežno naraščajočega) totalitarnega nasilja Tretega rajha (prim. Pearson Geiman, 2001, 162). Četudi je razumljivo – in v luči zadnjih zvezkov *Gesamtausgabe* neizbežno –, da imamo ob branju te interpretacije v zavesti njen zgodovinskopolični kontekst, je vendarle treba poudariti, da gre v prvi vrsti za filozofski tekst, ki v svoji interpretativni moči in hermenevtičnem vplivu bistveno presega še tako kompleksno zastavljeno vprašanje Heideggerjevega nacizma. Za Steinerja, ki je monografijo o antigonskem mitu napisal pred objavo *Hölderlinove himne »Ister«* in se zato ob svojem vrednotenju Heideggerjevega branja *Antigone* v največji meri naslanja na *Uvod v metafiziko*,² so npr. »ta opažanja – skupaj s prevodi Hölderlina, ki so v njih predpostavljena in ponotranjena – najbolj živo soočenje (kar jih poznamo) med sofoklovskim zborom in zahodno imaginacijo po Atenah« (Steiner, 1996, 174). Dejstvo, da Steiner v tej visokoleteči sodbi previdno uporabi izraz »sofoklovski zbor« in ne govori o Sofoklovi *Antigoni* kot besedilni celoti, priča o ključni posebnosti Heideggerjeve interpretacije, ki jo – v svoji bistveno manj navdušeni analizi tega branja – izpostavi Jacques Taminiaux, da namreč Heidegger »popolnoma prezre širši vsebinski lok [plot] *Antigone*« in *nasilno* izolira znamenito prvo zborovsko pesem, ki jo nato bere kot samostojen »metafizični dokument« (Taminiaux, 2005, 33–35). Heidegger v njem prepoznava temeljno duhovno sorodnost z izročilom predsokratikov, predvsem Parmenida in Heraklita, ki ju obravnava kot osrednja predstavnika izvirnega filozofskega impulza, »pesniškega mišljenja«, v katerem misel in pesnjenje še nista zapadla v usodno ločitev,³ vzporedno z »ločitvijo 'biti in mišljenja'« (Heidegger, 1995, 146) ter ločitvijo (oziroma »razhodom«) *lógos*a in *phýsis* (ibid., 180), ki naj bi jo povzročila vznik zahodne metafizike in njen prvoborec Platon – slednji v obeh Heideggerjevih interpretacijah *Antigone* (v sozvočju s Heideggerjevim širšim opusom) Kreontu izmakne vlogo vodilnega negativca.⁴

2 Steiner je ob pisanju že vedel, da je v pripravi objava druge Heideggerjeve interpretacije *Antigone*, zato je v svoji knjigi večkrat opozoril, da je njegova interpretacija začasna (Steiner, 1996, 68, 174).

3 Heidegger svojo obravnavo *Antigone* napove takole: »Mišljenje Parmenida in Heraklita je še pesniško, kar tu pomeni: filozofsko in ne znanstveno. A ker ima v tem pesnečem mišljenju mišljenje prvenstvo, ubira tudi mišljenje o biti človeka svojo lastno smer in mero. Da bi to pesniško mišljenje zadovoljivo osvetlili iz njemu pripadajoče nasprotni strani in na ta način pripravili razumevanje zanj, povprašajmo zdaj neko misleče pesnjenje Grkov in sicer tisto pesnjenje, v katerem se je pravzaprav ustanovila bit in (pripadajoča) tubit: tragedijo« (Heidegger, 1995, 146).

4 Taminiaux opozarja, da je celotna Heideggerjeva interpretacija *Antigone* v največji meri prežeta z očitno – četudi samosvojo, po Taminiauxovi sodbi predvsem pomanjkljivo – apropiacijo Platonove dediščine (Taminiaux, 2005: 35–41), v odločilnem segmentu *Hölderlinove himne »Ister«* pa se Heidegger v svoji argumentaciji celo izrecno zateče k Platonu, ko poskuša dokazati sovpadanje ognjišča/*hestije* (gr. *hestia*) in biti (gl. Heidegger, 1986, 82–83).

Ironično, a pomenljivo je, da Heidegger k tragiški osvetlitvi teh »ločitev« pristopi tako, da sam (pro)izvede problematično ločitev zborske pesmi od preostanka drame. Ta ločitev ni brez posledic. Osrednje vprašanje njegove interpretacije zborske pesmi v *Uvodu v metafiziko* je pomen besede *deinón* (δεινόν), ki v pesmi zavzema ključno mesto, z uvodno vrstico: πολλὰ τὰ δεινὰ κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει [v. 334]. Heidegger *deinón* prevaja kot *unheimlich* (Hribar to – v skladu z ustaljenim slovenskim prevodom – prevaja kot »nedomačno«), s čimer svojo *interpretacijo* Antigone implicitno poveže s svojo širšo tematizacijo pojma *Unheimlichkeit*, po Derridajevi oceni ene od ključnih, pogosto spregledanih dimenzij Heideggerjevega opusa (Derrida, 1993, 275–276).⁵ Drugi temeljni prevod, ki ga Heidegger ponudi za *deinón*, je »nasilno«. Iz zborske pesmi tako izpelje opredelitev nasilja kot bistvene razsežnosti človeka. Beseda *Gewalt* lahko sicer poleg negativno zvenečega nasilja označuje – pomensko precej nevtralnjšo – *silo* in Heidegger se vseskozi igra s pomikanjem po tem pomenskem horizontu.

Slovenski prevodi *Antigone*, ki *deinón* v veliki večini prevajajo kot »silno«, se zato prikladno ujemajo z ambivalenco Heideggerjeve na-silne terminologije:

Sovrè (Sofokles, 1962, 234): »Veliko silnega krije svet, / a nič ni silno tako ko človek.«

Hribovšek (Sofokles, 2014, 43): »Mnogo silnega na svetu biva, / silnejšega kakor človek ni.«

Golar (Sophokles, 1924, 21): »Mnogo je silnega, pa nič / silnejšega kot človek ni.«

Albrecht (Sofoklej, 1941, 107): »Silna so čuda tega sveta, / čudo vseh čud pa je človek!«

Izstopa le Gantarjev prevod (Sofokles, 1992, 18): »Mnogo je nedoumljivih skrivnosti, / in vendar – ni globlje skrivnosti kot človek.« Hribovšek se na drugem ključnem mestu – »Govor in mišljenje mu je dano« (Sofokles, 2014, 43) – razlikuje od drugih slovenskih prevodov (ki govorijo o človekovi »iznajdbi/izumu/izmišljenju« »jezika/govora« in »misli/mišljenja«) in je s tem v sozvočju s Heideggerjevo razlago zborske pesmi, v kateri problematizira koncept *iznajdbe* jezika:

To, kako daleč je človek tuj svojemu lastnemu bistvu, izdaja mnenje, ki ga ima človek o sebi kot o tistem, ki da je iznašel in ki da je bil sposoben iznajti govorico in razumevanje, grajenje in pesnjenje.

5 Za obširno analizo tega pojma pri Heideggerju gl. Withy, 2015.

Kako naj bi človek sploh mogel iznajti to, kar ga obvladuje in na podlagi česar on sam kot človek sploh lahko je? Popolnoma pozabljamo, če smo mnenja, da pesnik dopušča, da je človek iznašel grajenje in govorico, da se v tem spevu upoveduje tisto silno (δαινόν), nedomačno« (Heidegger, 1995, 158).

Heideggerju (in Hribovšku) tu pritrjuje tudi Jebb, ki v svoji filološki analizi pojasnjuje, da odlomek ne govori o izvoru jezika, temveč o njegovem priučanju (Jebb, 2010, 73).

Golarjev – precej svoboden – prevod pa se v sklepnih vrsticah pesmi (še posebej če izpustimo frazo »če ni plemenit«) bere skoraj tako, kot da bi (že lahko) upošteval Heideggerjevo razlago iz *Uvoda v metafiziko*:

Golar: »Prvi v državi je brez doma, če ni plemenit / drzno k ognjišču ne pridi
mojemu / in ne na moj zbor, / kdor to dela« (Sophokles, 1924, 22).

Heidegger: »[...] na-silni rabijo sili in postanejo ti, ki se pno visoko v zgodovinski biti kot ustvarjajoči, kot tvorci. Na zgodovinskem mestu se vzpno visoko, hkrati pa postanejo ἀπόλις, brez mesta in stanu, samotni, o-samljeni, nedomačni, brez izhoda sredi bivajočega v celoti [...]« (Heidegger, 1995, 154).

Glede ustreznega prevoda – in glede osrednjih pomenskih odtenkov – Heideggerjevega pojma *Gewalt* se mnenja sodobnih interpretov močno razlikujejo.⁶ Tudi Heidegger se do določene mere zaveda spolzkih pojmovnih odtenkov svoje interpretacije in zato opozori, da mu *deinón* »pomeni nasilno v smislu tega, kar uporablja silo; z njo ne samo razpolaga, ampak s silo deluje, je na-silno, saj je uporaba sile temeljna poteza ne samo njegovega delovanja, ampak tudi njegove tubiti. Tu dajemo besedi na-silnost [Gewalt-tätigkeit] bistvenostni smisel, ki že v počelu sega čez običajni pomen besede, po katerem največkrat pomeni toliko kot golo surovost in samovoljo« (Heidegger, 1995, 151). A ravno v tovrstnih Heideggerjevih opozorilih, ki poskušajo zavarovati ontološko poanto pred polemičnimi etičnimi branji, se skriva neizogibna etična razsežnost teh paragrafov: problematični vidiki *Gewalt* naj bi bili problematični ravno v svojem odstopanju od bistva *Gewalt* – torej v tem, da so *premalo* (na)silni?⁷

6 Za izčrpno primerjalno kritiko teh branj gl. de Beistegui, 1997.

7 Če te precej enigmatične vrstice beremo na tak način, se Slavoj Žižek s svojo etiko nasilja pravzaprav izkaže za enega najbolj zvestih dedičev Heideggerjeve interpretacije *Antigone v Uvodu v metafiziko*. Izrazito sorodne opredelitve namreč najdemo v njegovem zloglasnem soočenju s Hitlerjevim »nasiljem« (ob tem pravi, da se nanašajo na celoten nacizem in fašizem): Hitler za Žižka ni problematičen zato, ker je bil nasilen, ampak zato, ker je bil »premalo nasilen« (Žižek, 2008, 151); ni si »upal« poseči po takšnem nasilju, ki bi zares ogrozilo »osnovno strukturo modernega kapitalističnega socialnega prostora«, ampak je raje izbral *manjše nasilje*, genocid nad *namišljenim sovražnikom*, Judovsko populacijo (ibid.).

Druga Heideggerjeva interpretacija *Antigone*, interpretacija iz *Hölderlinove himne »Ister«*, tega poudarka ne vsebuje in se tudi sicer precej razlikuje od prve, sedem let starejše. Če k temu prištejemo še dejstvo, da je postala široko dostopna šele sredi osemdesetih – v desetletju, ki je v svojem izteku z novo zagnanostjo zastavilo problem Heideggerjevega odnosa do nacizma, pa tudi nacističnih stranpoti nekaterih drugih uveljavljenih figur svetovne teoretske scene, najodmevneje Paula de Mana –,⁸ je razumljivo, da se velik del sodobnih raziskovalcev Heideggerjevega branja *Antigone* tega podjetja loteva izrazito primerjalno, ob čemer so še posebej pozorni na tiste razlike med interpretacijama, ki implicitno naslavlja drastične spremembe med letoma 1935 in 1942, tako v širši duhovnozgodovinski stvarnosti kot v Heideggerjevem osebnem položaju, pa naj gre za njegove teoretske, eksistencialne ali političnonazorske vidike.

3 Samodenacifikacija Heideggerjeve misli?

Po oceni Clare Pearson Geiman je tovrsten primerjalni pristop privlačen zato, ker naj bi po eni strani eksplicitno pokazal, da je Heideggerjevo branje *Antigone* leta 1935 prežeto z duhovnonazorskim nastavkom, ki je v nekaterih bistvenih potezah povezan z nacionalsocializmom, po drugi strani pa naj bi presenetljiv kontrast interpretacije iz leta 1942 ponujal vpogled v fascinantno in begajoče predruženje Heideggerjeve filozofije tragedije, ki je na tej točki nikakor ne moremo (več) umestiti v totalitaren kontekst (Pearson Geiman, 2001, 162). Skratka, razbirali naj bi lahko neko samoočiščenje – samodenacifikacijo? – Heideggerjeve misli, ki se odvije na parketu njenega soočenja s Sofoklovo *Antigono*.⁹

Za Hribarja, ki je *Hölderlinovo himno »Ister«* leta 1986 – le dve leti po njeni prvi objavi – vključil v jedro svojega projekta o Antigoni, je takšna primerjalna shema ključna in celo premedla. Hribar ta predavanja razglasi kar za *antifašistična*:

Martin Heidegger [je] že leta 1942 s svojimi antifašističnimi predavanji o Antigoni nanovo zarisal razsežje svetosti življenja in posvečenosti mrtvih (Hribar, 1989, 96).

8 S t. i. afero de Man se je v Sloveniji najbolj poglobljeno ukvarjal Tomo Virk (gl. Virk, 2018, 183, 208–209; Virk, 2017).

9 Spekulacije o razvoju filozofovih političnih pozicij na primeru interpretacij *Antigone* niso edinstvena razsežnost sodobnega preučevanja Heideggerja, temveč zavzamejo vidno mesto tudi v študijah o Heglu in njegovem odnosu do pruske nacionalne ideologije; nekateri (npr. Hribar, 1991, 66) v Heglovem dialektičnem povzdignjenju Kreontovega položaja na Antigonino tragično raven vidijo znak apologetske drže do državne oblasti, drugi v njegovih orisih njunega konflikta zaznavajo angažirani subverzivni impulz (gl. Kain, 2002). Barvito raznolikost teh sodb verjetno lahko pripišemo dejstvu, da lahko – podobno kot pri Heideggerju – tudi pri Heglu govorimo o raznorodnih interpretativnih pristopih k *Antigoni*, ki preslikavajo nekatere širše konceptualne razlike med njihovimi nosilnimi deli (gl. Steiner, 1996, 19–42).

Heideggrova povzdignitev *Antigone* v letu 1942, po zmagi nacionalsocialistične revolucije in sredi druge svetovne vojne, je bila izraz njegovega osebne- ga poguma. Pomeni Heideggrov način odpora proti brezobzirnemu razpolaganju z živimi in mrtvimi (Hribar, 1991, 73).

Ne gre za nezaslišane trditve. Na las podobno, vzneseno vrednotenje najdemo – poleg že omenjene sorodne, a bistveno bolj umirjene poante Clare Pearson Geiman – pri Julianu Youngu, pomembnem poznavalcu Heideggerja in filozofije tragedije:

Heideggerjevo branje *Antigone* je legitimizacija [...] odpora proti nacistični državi in obsodba nacističnega militarizma. Javni značaj tega branja – že s samim izborom *Antigone* kot tematike za javno diskusijo – pa to branje napravi za odporniško dejanje (Young, 1999, 408).

Ta Youngova teza sloni tudi na njegovem razumevanju *Antigone* kot »prve in najbolj cenjene zahodne afirmacije pravice individualne vesti do upora krivičnim zakonom države«, zaradi česar naj bi šlo za »sila nenavadno dramo [...] za diskusijo sredi mračne nacistične Nemčije« (ibid., 406). Skratka, Heidegger naj bi že s samo umestitvijo *Antigone* v središče svojih filozofskih razprav v dobi nacizma – za Younga torej tudi že leta 1935, čeprav v manjši meri kot 1942 – kazal sredinec nemški totalitarni oblasti. Ta predpostavka je eden izmed temeljev Youngovega in Hribarjevega podeljevanja odporniških medalj Heideggerju.

Pa vendar tu oba sodobna filozofa spregledata enega najzanimivejših paradoksov v zgodovini recepcije *Antigone* v 20. stoletju. Četudi drži, da je Antigona za večinski del te recepcije v prvi vrsti zanimiva kot antiavtoritaren lik, bomo v Heideggerjevi interpretaciji zaman iskali kakršenkoli obris te antiavtoritarnosti. Še več: v nacistični Nemčiji – ki v povojnih postavitvah in reinterpretacijah *Antigone* postane eden vodilnih simbolov avtoritarnosti (poleg poznejših komunističnih referenc), proti katerim se bori junakinja – je Sofoklova tragedija uživala nepreseženo popularnost in doživela rekordno število uprizoritev, in to ob eksplicitni podpori nacistične oblasti in njenih kulturnih ideologov (gl. Cairns, 2016, 129). So spregledali njen subverzivni naboj? Ali pa so *Antigono* razumeli bistveno drugače od povojnega časa?

Poleg »krvne povezanosti z bratom« in s tem »nujnosti prednosti krvi« v jedru Antigoninega upora, ki jo – preden jo zavrže v imenu ontološke razlage – izpostavlja Heidegger (1986, 84), je ena izmed možnih razlag nacistične očaranosti nad *Antigono* tudi v tem, da je nacistična družba svojo pozicijo v svetu razumela ravno skozi prizmo nekega antigonskega boja, pri katerem se je »antiavtoritarnost« iz notranje-državne ravni prenesla na globalno raven: ranjena, ponižana Nemčija kot »Antigona« – ki ima *nepisane zakone* na svoji strani – v primežu tiranskega, kreontskega reda mednarodne

skupnosti in njenih služabnikov, pri čemer se bistvo tega »odpora« paradoksalno vzpostavlja ravno na militantno poenoteni državni ravni, ki v svojem zoperstavljenju »Kreontu« ne tolerira nikakršnih notranjih *motečih elementov*, nikakršnih *ismenskih* obotavljanj in dvomov. V tem smislu – v razumevanju države kot prvovrstne nosilke antigonskega duha – se med orisano (spekulativno) razlago nacistične (in delno tudi Heideggerjeve) fascinacije nad *Antigono* ter Hribarjevo *etiko svetosti* odstirajo zanimive povezave; kot je postalo razvidno že v delu *Slovenska državnost*, je namreč za Hribarja ključna platforma za avtentično realizacijo antigonskega duha prav država (prim. Hribar 1989, 123–124, 127).

Interpretacija iz *Uvoda v metafiziko* tako v Hribarjevih tematizacijah *Antigone* nastopa skoraj izključno v vlogi zlobnega dvojčka *Hölderlinove himne »Ister«*, varno zaklenjenega v klet obžalovane zgodovine. Ob tem je sicer treba omeniti, da je Hribar *Hölderlinovo himno »Ister«* predstavil in tematiziral v *Novi reviji* tik pred razmahom polemik o Heideggerjevem nacizmu konec osemdesetih – »l'affaire Heidegger« izbruhne leta 1987 – in da so imele njegove sodbe seveda drugačen prizvok leta 1986, ko jih je prvič predstavil v revijalni obliki, kot so ga imele leta 1991, ko jih je ponovil v knjižni izdaji. Še precej drugačen zven imajo danes, ko poznamo *Črne zvezke*.

Ker so Hribarja in njegove somišljenike njihovi nasprotniki na začetku osemdesetih napadali z zmerljivkami, ki so oznako heideggerjanstva načelno enačile z nazor-skim horizontom manj ali bolj latentnih skrajno desnih predispozicij, je že po tej plati razumljivo, zakaj je ta specifična naracija Heideggerjevega razvoja odnosa do *Antigone*, ki se je na svetovnem knjižnem tržišču pojavila štiri leta po napadu *Tribune* na Dušana Pirjevca in njegove »epigone« (gl. uredništvo *Tribune*, 1980, 8–11), Hribarja navdala s tolikšnim navdušenjem. Ponudila mu je svež primer Heideggerjeve misli, ki se (po nekaterih uveljavljenih interpretacijah) s prvovrstno filozofsko močjo zoperstavlja tem obtožbam – in sicer na terenu tragiške tematike, ki je očitno že nekaj let preraščala v eno temeljnih Hribarjevih fascinacij. Glede na to, da Hribar svoj antigonski projekt zasnuje skupaj s predstavitevjo prevedenega odlomka iz *Hölderlinove himne »Ister«* in da ta odlomek v Hribarjevem programskem antigonskem tekstu *Posvečenost mrtvih* (Hribar, 1986) zavzame vlogo filozofske podstat, je upravičena spekulacija, da brez objave teh predavanj v *Gesamtausgabe* sredi osemdesetih – pa tudi z njihovo bistveno zgodnejšo ali celo le nekoliko poznejšo objavo – v slovenskem filozofskem in še zlasti politično-zgodovinskem diskurzu mit o Antigoni ne bi zavzel tako vidne vloge.¹⁰

10 Hribarjeva tematizacija *Antigone*, ki jo je v temeljnih potezah oblikovalo njegovo branje *Hölderlinove himne »Ister«*, je bila namreč ključna sila pri vzpostavitvi specifične atmosfere, ki obdaja Antigonin mit v slovenski recepciji in na katero reagirajo vse nadaljnje tematizacije tega mita pri nas. Pretiravali bi, če bi rekli, da je npr. Žižkova fragmentirana obravnava *Antigone* čisto v vseh svojih pojavitvah reakcija na Hribarja, vendar je očitno – kar sem predstavil v članku o Žižkovi interpretaciji (Kocijančič, 2017) –, da je ravno Žižkov spopad z Antigono v svojih bistvenih potezah ena najočitnejših reakcij na to specifično slovensko recepcijo, ki ji je osnovne parametre določilo Hribarjevo branje »novega« Heideggerja sredi osemdesetih.

Pri Hribarjevi posvojitvi Heideggerjeve »druge Antigone« pa vendarle ne gre le za nazorsko motivirano odločitev, ki bi slonela zgolj na fascinaciji nad njenim odmikom od interpretacije *Uvoda v metafiziko* in nad etično-političnim potencialom »antifašističnega« Heideggerja. Dejstvo je, da je filozofska materija, ki jo je Hribar odkril v Heideggerjevih predavanjih iz leta 1942, radikalno zaznamovala Hribarjevo razumevanje *Antigone* in tragedije kot take ter postavila temelje za njegov izvirni etiški sistem, ki mu ostaja zvest vse do danes. Ali je to, kar je v teh predavanjih uzrl, res v njih, pa je že drugo vprašanje.

Viri in literatura

- Augstein, R. in Wolff, G., Nur noch ein Gott kann uns retten, *Der Spiegel*, 31. 5. 1976, 193–219.
- Cairns, D., *Sophocles: Antigone*, London 2016.
- de Beistegui, M., *Heidegger and the Political*, London 1997.
- Derrida, J., *Spectres de Marx*, Pariz 1993.
- Escudero, J. A., Heidegger's Black Notebooks and the Question of Anti-Semitism, *Gatherings: The Heidegger Circle Annual* 5, 2015, 21–49.
- Gay, P., *Weimar Culture: the Outsider as Insider*, New York 2001.
- Geiman, C. P., Heidegger's Antigones, v: *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics* (ur. R. Polt in G. Fried), New Haven 2001, 161–182.
- Fariás, V., *Heidegger et le nazisme*, Lagrasse 1987.
- Habermas, J., Martin Heidegger: On the Publication of the Lectures of 1935, v: *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* (ur. R. Wolin), Cambridge 1998, 186–197.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe 40: Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt ob Majni 1983.
- Heidegger, M., 'Zakon mrtvih ... temeljni zakon živih', prev. T. Hribar, *Nova revija* 45, 1986, 75–86.
- Heidegger, M., *Uvod v metafiziko*, prev. A. Košar, Ljubljana 1995.
- Hribar, T., Posvečenost mrtvih, *Nova revija* 45, 1986, 98–106.
- Hribar, T., *Slovenska državnost*, Ljubljana 1989.
- Hribar, T., *Tragična etika svetosti*, Ljubljana 1991.
- Jebb, R. C., *Sophocles: The Plays and Fragments, Volume 3: The Antigone*, New York 2010.
- Kain, P. J., Hegel, Antigone, and Women, *Owl of Minerva* 33, 2002, str. 157–177.
- Kocijančič, M., Kreontova nova oblačila, *Primerjalna književnost* 40 (1), 2017, 135–149.
- Lewalter, C. E., Wie liest man 1953 Sätze von 1935?, *Die Zeit*, 13. 8. 1953, 6.
- Phillips, J., *Heidegger's Volk: Between National Socialism and Poetry*. Stanford 2005.
- Rockmore, T., *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. Berkeley 1992.
- Sofoklej, *Edip Kralj – Antigona*, prev. F. Albrecht, Ljubljana 1941.

- Sofokles, *Antigona; Kralj Ojdipus*, prev. K. Gantar, Ljubljana 1992.
- Sofokles, *Antigone*, prev. I. Hribovšek, Ljubljana 2014.
- Sofokles, *Kralj Oidipus; Oidipus v Kolonu; Antigona; Filoktetes*, prev. A. Sovrè, Ljubljana 1962.
- Sophokles, *Antigone*, prev. C. Golar, Ljubljana 1924.
- Steiner, G., *Antigones: How the Antigone Legend Has Endured in Western Literature, Art, and Thought*, New Haven 1996.
- Taminiaux, J., Plato's Legacy in Heidegger's Two Readings of *Antigone*, v: *Heidegger and Plato: Toward Dialogue* (ur. C. Partenie in T. Rockmore), Evanston 2005, 22–41.
- Uredništvo *Tribune* (F. Milošič et al.), Proti narodnemu socializmu, *Tribuna* 29 (16), 1980, 8–11.
- Virk, T., *Etični obrat v literarni vedi*, Ljubljana 2018.
- Virk, T., Paul de Man in etična literarna veda, *Primerjalna književnost*, 40 (3), 2017, 1–19.
- Withy, K., *Heidegger on Being Uncanny*, Cambridge 2015.
- Young, J., Poets and Rivers: Heidegger on Hölderlin's 'Der Ister', *Dialogue* 38 (2), 1999, 391–416.
- Žižek, S., *In Defense of Lost Causes*, London 2008.

Od nacistične Antigone do »antifašistične« etike svetosti. Razvoj Heideggerjeve interpretacije Sofokla in njen vpliv na Tineta Hribarja

Ključne besede: Martin Heidegger, Sofokles, *Antigona*, Tine Hribar, nacizem

Martin Heidegger je svoje branje Sofoklove *Antigone* razgrnil v dveh znamenitih sklopih predavanj na Univerzi v Freiburgu; prvi sklop, ki ga je študentom predstavil leta 1935, je osemnajst let pozneje s popravki in dopolnitvami objavil v knjigi *Uvod v metafiziko* (*Einführung in die Metaphysik*); drugega, ki ga je naslovil *Hölderlinova himna »Ister«* (*Hölderlins Hymne »Der Ister«*), je lahko leta 1942, sredi vojne vihre, podal le v okrnjeni različici, v natisnjeni celoti pa je svetovni javnosti postal dostopen šele leta 1984.

Članek preučuje razloge, zakaj je razkritje Heideggerjeve druge obravnave *Antigone* – ki s prvo vzpostavlja intriganten interpretativni kontrast – odigralo ključno vlogo v osrednjem filozofskem projektu Tineta Hribarja in s tem v širši slovenski recepciji mita o Antigoni od druge polovice osemdesetih let do danes.

From the Nazi *Antigone* to the "Anti-Fascist" Ethics of Holiness: The Development of Heidegger's Interpretation of Sophocles and its Influence on Tine Hribar

Keywords: Martin Heidegger, Sophocles, *Antigone*, Tine Hribar, Nazism

Martin Heidegger set out his reading of Sophocles' *Antigone* in two noted lecture series at the University of Freiburg. The first series, which he presented to students in 1935, was published eighteen years later with corrections and additions in the book *Introduction to Metaphysics* (*Einführung in die Metaphysik*); the other, which he titled *Hölderlin's Hymn "The Ister"* (*Hölderlins Hymne "Der Ister"*), could only be presented in an abridged edition amid the storms of war in 1942, and a full printed edition only became available to international readers in 1984.

This paper explores the reasons why the disclosure of Heidegger's second treatment of *Antigone* – which forms an intriguing interpretive contrast to the first – played a key role in the central philosophical project of Tine Hribar and thereby also in the broader Slovene reception of the *Antigone* myth from the second half of the 1980s to the present.

O avtorju

Matic Kocijančič (1989) je raziskovalec na Oddelku za primerjalno književnost in literarno teorijo Univerze v Ljubljani, vodja Arhivske zbirke Slovenskega gledališkega inštituta in urednik *Slovenskega gledališkega letopisa*. V svoji doktorski disertaciji je obravnaval mit o Antigoni v povojni slovenski književnosti, filozofiji in družbenopolitičnem diskurzu. Leta 2007 je prejel nagrado Borštnikovega srečanja za esej o dramati Daneta Zajca. Več let je deloval kot glavni gledališki kritik revije *Pogledi* in filmski kritik revije *Ekran*. Leta 2015 je izšel njegov knjižni prvenec, *Knjiga pohval in pritožb*, v katerem so zbrane njegove gledališke, filmske in literarne kritike. Pred kratkim je pod njegovo uredniško taktirko izšel mednarodni zbornik ob stoletnici smrti Ivana Cankarja, *V sanjah preleti človek stoletje*.

E-naslov: matic.kocijancic@ff.uni-lj.si

About the author

Matic Kocijančič (1989) is a researcher at the Department of Comparative Literature and Literary Theory, University of Ljubljana; head of the Archive of the Slovene Theatre Museum; and editor of *Slovenski gledališki letopis* [Slovene Theatre Annual]. In his doctoral dissertation, he dealt with the Antigone myth in post-war Slovene literature, philosophy and socio-political discourse. In 2007 he received the Maribor Theatre Festival Award for his essay on the plays of Dane Zajc. For several years, he was the main theatre critic of the *Pogledi* journal and the film critic of the journal *Ekran*. His first book, *Knjiga pohval in pritožb* [Book of Complaints and Praise], a collection of his theatre, film and literary criticism, appeared in 2015. He has recently edited an international collected volume on the centennial of Ivan Cankar's death, *V sanjah preleti človek stoletje*.

Email: matic.kocijancic@ff.uni-lj.si

Maša Krajnc
Univerza v Ljubljani

Medijski desni populizem v Sloveniji v primerjalni globalni perspektivi

1 Uvod

Z raziskovanjem populizma se znanstveniki ukvarjajo že več kot pol stoletja (Allcock, 1971), a za raziskovanje ostaja pomemben še danes, saj kot družbeni fenomen ne zamira, temveč se ohranja in v zadnjih letih stopnjuje. Posamezni tipi se med sabo ne razlikujejo le glede na čas, kulturno okolje in okoliščine vznika, temveč jih zaznamuje tudi ideološka opredeljenost akterjev populističnih strategij. Med različnimi vrstami je navadno najbolj izključujoč desni populizem, ker družbe ne ločuje le na ljudstvo in elite, temveč tudi po horizontalni ravni. Iz ljudstva izloča tujega drugega (Wodak, 2020, 25), v vlogo katerega postavlja notranje ali zunanje »sovražnike«.

V prispevku raziskujem desni populizem v Sloveniji, pri čemer izhajam iz teze, da si mnogo značilnosti deli z globalnimi populizmi, a ohranja regionalno specifično ideološko ozadje. Pri analizi izhajam iz teorije populizma in mednarodnih ter slovenskih raziskav, ki jih povezujem s kritično diskurzivno analizo člankov spletnega portala Nova24TV. Rezultate preučitve poimenovanj, udeleženskih vlog in metafor v teoretski kontekst postavljam v zadnjem delu prispevka.

2 Populizem in njegove pojavnosti

Prve definicije populizma so nastale že v 50. letih 20. stoletja (Allcock, 1971, 372) in ga opredeljevale kot »ver[o], da je ljudstvo ne le enako svojim vladarjem; ampak pravzaprav boljše od svojih vladarjev« (Shils, 1954, v Allcock, 1971, 372), s čimer je bilo že izvirno opozorjeno na paradoks – populizem se bori za demokracijo in jo hkrati spodkopava. Temelji namreč na radikalnem razumevanju demokracije kot vladavine ljudstva in na zavračanju reprezentativne posredne demokratične strukture.

Definicijska neskladja so se pojavila že ob začetkih raziskovanja fenomena in se ohranjajo še danes, ko avtorji populizem razumejo na tri različne načine: kot ideologijo, kot nabor idej in kot slog, retoriko oziroma diskurz (Norris, 2020, 697). Sama v prispevku izhajam iz zadnje opredelitve, saj je tovrsten pristop skladen z mojo



DOI:10.4312/ars.16.1.205-218

metodologijo. Hkrati se, kot ugotavlja tudi Norris (2020, 698), populizem ne more uvrščati med politične ideologije zaradi manka vsebinskega jedra, teoretične podlage in koherentnega nabora praktičnih načel ter politik, niti ne predstavlja nabora idej, saj bi to pomenilo, da so populistične ideje avtentične in iskreno izražene, pa se nasprotno pojavljajo v paru s številnimi ideologijami, ob tem pa nimajo praktičnih implikacij, temveč služijo le kot diskurzivno orodje.

Konsenz velja o tem, da populizem družbo ločuje po vertikalni dimenziji – na ljudstvo in elite, pri čemer ljudstvo prikazuje kot moralno dobro, elite pa kot moralno zlo (Mudde, 2004, 543) – koruptivne, okoriščevalske ter osredotočene na lastno korist. Kot edino legitimno avtoriteto populisti poudarjajo voljo ljudstva (Norris, 2020, 699), sebe pa predstavljajo kot tiste, ki bodo njegovo voljo udejanjili. Katere skupine bodo v vlogi ljudstva in elit, je odvisno od posameznega populista. Z raziskovanjem vloge izraza *ljudstvo* je bilo dokazano, da se pomen besede prilagaja kontekstu (Canovan, 1999, 314) – njegova izrazna oblika nima empiričnega referenta, temveč je le diskurzivna politična konstrukcija (Mouffe, 2018, 62).¹

Vsebinsko izprazenjen populizem je zmožen »kameleoničnosti« – povezovanja z raznolikimi celostnimi ideologijami (Mudde, 2004, 544). Najpogostejše je asociiran s skrajnim desnim polom (Mudde, 2004, 549), ki populizmu pridaja nacionalistično in avtoritarno dimenzijo (Bonikowski, 2018; Mouffe, 2018; Mudde, 2000b; Wodak, 2015, 2000) ter družbo dodatno deli po horizontalni dimenziji. »Grešni kozli«, ogrožajoči status quo, postanejo različne (navadno etnično, nacionalno ali religiozno definirane) skupine, sploh manjšine (Wodak, 2015, 4).

Populistična avtoritarnost pomeni verjetje v strog družbeni red, v katerem so kršitve avtoritete močno kaznovane, a le če so na mestu avtoritete populisti sami (Mudde, 2007, 21). Glavni ukrepi desnih populistov so povezani s poskusi preprečitve netradicionalnih načinov življenja (npr. omejevanje enakosti med spoloma), a do izjem prihaja, ko so liberalni pogledi oblikovani kot obramba nacionalne kulture pred napadom populistično vzpostavljenega drugega (Norris in Inglehart, 2019, 8).

Zadnje je Farris (2019) zaznala v želji desničarskih strank Zahodne Evrope od sredine prvega desetletja novega tisočletja naprej, da bi modernizirale svojo javno podobo in z diskurzom enakosti spolov (ter enakosti istospolno usmerjenih) uspešneje upravičevale svoje protimigrantske in protiislamske politike. Prikazovanje islama kot civilizacijske grožnje, krščanstva pa kot matrice liberalnih vrednot je pri zahodnoevropskih populistih prepoznal tudi Brubaker (2017), ki je dinamiko konceptualiziral kot odmik od tipičnega nacionalizma k civilizacionizmu.

1 Izraz ljudstvo ima sicer lahko jasno določen pomen, opisano pragmatično funkcijo, in s tem manko referenta, pa pridobi v kontekstu populističnega diskurza.

3 Zahodne postindustrijske družbe

Vzpon populizma, značilnega za zahodne postindustrijske družbe, je po Norris in Inglehartu (2019, 32) povezan s spremembo kulturnih vrednot, do katere je prišlo v drugi polovici 20. stoletja. Zaradi visoke povojne ekonomske in fizične varnosti so se vrednote premaknile od bolj materialističnih k postmaterialističnim, ki poudarjajo individualne svobodne odločitve ter samoizražanje. Vrednotni premik je del širših kulturnih sprememb, ki so se najizraziteje manifestirale leta 1968 (prav tam, 33). Posamezne skupine – starejši, moški, nevisokošolsko izobraženi, ruralne skupnosti, belci – so se na spremembo odzvali s »tiho revolucijo« oziroma kulturnim »backlashem«. Konservativne vrednote so namreč izgubile kulturno hegemonijo, zaradi česar so se njihovi nosilci znašli v položaju manjšin; občutili so tesnobo in ogroženost (prav tam, 43), ki ju je v 30. letih okrepilo zmanjševanje ekonomske in fizične varnosti sploh manj izobražene polovice populacije (Fukuyama, 2018).

Na jezo oškodovanih so se odzvali in jo dodatno spodbudili populistični voditelji. Nosilcem tradicionalnih vrednot so ponudili preproste rešitve in »grešne kozle«: »outsiderje« (feministke, LGBTY-skupnost, aktiviste, priseljence, rasne ali etnične manjšine) ter elite (politike, medije, intelektualce) (Norris in Inglehart, 2019, 54).

Kritiki kulturološko razlago Norris in Ingleharta priznavajo kot pravilno, neujiemanje z empiričnimi podatki pa vidijo v povezovanju vrednotnega premika z generacijskimi spremembami. Schäfer (2021) s podrobnejšo analizo njenih empiričnih podatkov opozarja, da so razlike v gojenju domnevno avtoritarnih vrednot med starostnimi skupinami zanemarljive.

4 Vzhodne postsocialistične družbe

Ugotovitve o zahodnem populizmu pogosto niso prenosljive na vzhodnega, saj ta izhaja iz drugačnih družbenozgodovinskih okoliščin – komunistične dediščine in procesa tranzicije. Mudde (2000a) je razlikoval med predkomunističnim, komunističnim in postkomunističnim tipom desnega populizma na Vzhodu. Njegova dognanja je presegel Pirro (2015, 14), ki je ugotovil, da so po letu 2000 tipi strank postali manj jasni. Identificiral je različne – predkomunistične (klerikalizem in iredentizem), komunistične (državni protekcionizem) ter postkomunistične (izključevanje etničnih manjšin, korupcija in evroskepticizem) – probleme, unikatno značilne za vzhodne populistične težnje (prav tam).

Pelinka (2013, 14) je naštetemu dodal etnonacionalizem kot naslednika socializma, saj je bil prvi do tranzicije v letih 1990 in 1991 zatiran. Njegova interpretacija je nasprotna Kuzmaničevi (2005), ki je »volkish populizem« obravnaval kot predhodnika nacionalizma. Po tem avtorju se v 90. letih niso vzpostavile nacionalne države in stranke, ampak volkish populistične skupnosti; vzpostavljene (kvazi)demokracije so služile le zamenjavi elit (prav tam, 18).

Brubaker je leta 2015 opozoril še na priseljevanje z begunsko krizo, ki je pri vzhodnih in zahodnih populistih spodbudilo antimuslimansko retoriko in identitarno krščanstvo (Brubaker, 2015, 15). Na Vzhodu se je pojavilo predstavljanje islama kot grožnje v kontekstu moralne panike, protislovne z majhnim številom muslimanov v regiji (prav tam, 19). Za vzhodni populizem (z izjemami) nista značilni liberalna drža in sekularna krščanska retorika, saj ta ni vsebinsko izpraznjena ter še vedno deluje kot religijska praksa. Antimuslimanska drža je posledično bolj v vlogi zagotavljanja varnosti kot vzpostavljanja identitete, populizem pa ostaja izrazito nacionalističen in ne širše civilizacionističen, kot je značilno za države Zahodne Evrope (prav tam).

5 Populizem v Sloveniji

Glavna vzroka za vzpon populizma v Sloveniji sta prehod v demokracijo in kapitalistično gospodarstvo ter dinamično spreminjanje družbe (Fink Hafner, 2019, 46). Za slovenski prostor je značilno, da je sodobni populizem vzniknil vzporedno z vzponom skrajne desnice (Pajnik, Kuhar in Šori, 2016, 137), zato je označen kot ekstremističen – z ustvarjanjem drugega je oblikoval nove sovražnike, ki jih je prejšnji režim iskal v kapitalističnem in imperialnem Zahodu (Rizman, 1998, 251).

Nove sovražnike so populistii iskali znotraj dveh kontekstov. Ustvarjanje slovenske nacionalne identitete je potekalo s poskusi njene diferenciacije z Balkanom kot primitivnim in povezovanja z Evropo kot nasprotno demokratično ter progresivno; hkrati je potekala retradicionalizacija slovenske družbe, do katere je prišlo s spremembo sistema po letih prejšnje represije, ki je zatirala konservativne in religiozne akterje (Pajnik, Kuhar in Šori, 2016, 139). Izključevani so bili torej predvsem migranti, prebivalci nekdanje Jugoslavije, Romi, muslimani, pripadniki LGBT-skupnosti in drugi. Ksenofobijo sodobnega oziroma »modernega« populizma (po tipologiji Danice Fink Hafner) so dodatno okrepili prihodi vojnih beguncev s področja Jugoslavije (Fink Hafner, 2019, 47).

Za populista v obdobju po osamosvojitvi sta najpogostejše označena Zmago Jelinčič s stranko SNS (prav tam) in Janez Janša s stranko SDS (Rizman, 1998, 259).² Rizman (1998) populistično oznako zadnjega upravičuje s politikovim ideološkim preobratom iz »bivšega predanega komunista in ortodoksnega marksista« v »skrajnega protikomunista« (prav tam, 259). Po avtorjevih besedah se je v 90. letih prikazoval kot žrtev prejšnjega (avtoritarnega) in sedanjega (demokratičnega) sistema, kar je ena od strategij, ki jih Wodak (2020) pripisuje desnim populistom. Kvalitativna raziskava na podlagi

2 Populistične težnje v Sloveniji so izražale tudi druge politične stranke, a se v prispevku osredotočam na desni populizem. Fink Hafner (2019) poleg pojavnosti populistov v času osamosvojitve identificira drugo in tretje okno za populistično udejstvovanje. Leto 2000 je ponudilo priložnosti »postmodernim populistom«, ko je priložnost paradigmatike inovacije izkoristil Janez Drnovšek, s podaljšanim reševanjem mednarodne finančne in gospodarske krize leta 2008 ob hkratnem zlomu strankarskega sistema prvega desetletja po tranziciji ter številnih deglobalizacijskih in globalizacijskih procesih pa so se pojavile moderne stranke, številne med njimi populistično sredinsko usmerjene (SMC, LMS) (prav tam, 36).

intervjujev avtorjev Pajnik, Kuharja in Šorija (2016) je pokazala, da stranka SDS diskurzivno ustvarja drugega, ter njen populizem označila kot etnonacionalističen (prav tam, str. 158), diskurzivna analiza raziskovalcev Frank in Šorija (2015) pa dokazuje, da stranka izraža ksenofobne ter rasistične ideje in »družbene probleme artikulira skozi rabo nacionalističnih, nativističnih in esencialističnih argumentov« (prav tam, str. 89). Pajnik (2018) je opozorila na prenos populističnega diskurza SDS na novo platformo spletnih medijev, pri čemer lahko govorimo o medijskem ali spletnem populizmu (Pajnik in Sauer, 2018).

6 Metodologija

Trenutno pojavnost desnega populizma v Sloveniji sem raziskala s kritično diskurzivno analizo, s katero sem analizirala 24 člankov spletnega portala Nova24TV. Istimenska medijska hiša javno priznava svojo desno politično profiliranost (Tomašič v Potič, 2015), hkrati pa je lastniško povezana s stranko SDS, katere člani predstavljajo dvotretjinski delež ustanovnih delničarjev in del članov upravnega odbora (Cirman, Modic in Vuković, 2017).

Spletni portal je bil za analizo izbran zaradi s procesom mediatizacije družb skladnega prenosa precejšnjega dela populističnega izražanja na medijske platforme. Nova24TV doseže številne bralce, kar dokazujejo podatki Alexe (2019, 2020), ki je portal po obiskanosti uvrstila na prvo mesto. Objava na spletu hkrati omogoča dolgoročno dostopnost besedil in ne zahteva simultane spremljanja vsebine. Od televizijskega poročanja je primernejša tudi zaradi višje stopnje premišljenosti uporabe jezikovnih sredstev pri pisanih besedilih.

Preučila sem članke, ki se odzivajo na tri odmevne dogodke, pomembne za slovenski družbenopolitični prostor, na katere se je spletni portal izstopajoče obširno odzival: protivladni protesti³, vladna prekinitev financiranja Slovenske tiskovne agencije (STA)⁴ in spor s Sophie in 't Veld⁵. Dogodki so se pripetili v obdobju desetih

3 Nastopu mandata vlade s predsednikom Janezom Janšo so v začetku leta 2020 sledili protivladni protesti, ki so potekali v več slovenskih mestih, najboljširnejši pa so bili v Ljubljani. Protestniki so se v različno velikih zasedbah zbirali vsak petek, vsega skupaj stopetkrat.

4 Vlada je z začetkom decembra 2020 prenehala s financiranjem STA. Agenciji je izplačilo zavrnil predstavnik vlade, Urad Vlade Republike Slovenije za komuniciranje (Ukom), rekoč, da direktor STA krši pogodbo in Ukumu ne želi izročiti vse potrebne dokumentacije. Direktor Bojan Veselinovič ni želel pristati na pogoje Ukoma, dokumentacijo je bil pripravljen izročiti le vladi kot edini družbenici STA. Kljub pogajanjem vlada za leto 2021 z STA ni sklenila pogodbe o financiranju (STA, 2021b). Direktor Bojan Veselinovič je septembra 2021 odstopil (Eržen in Urbančič, 2021).

5 V pogovoru s skupino Evropskega parlamenta za spremljanje spoštovanja demokracije o slovenskih razmerah na področju medijev je Janez Janša želel namesto ustnega nastopa in odgovorov na vprašanja skupine predvajati videoposnetek. Evropska poslanka in vodja skupine Sophie in 't Veld predvajanja ni dovolila, a dopustila možnost za predvajanje na koncu razprave. Takratni predsednik vlade in vodja skupine sta se o razlogih za nemogočnost predvajanja posnetka pregovarjala približno petnajst minut. Janez Janša je odločitev Sophie in 't Veld zatem označil za cenzuro in jo pozval k odstopu (STA, 2021a).

mesec, v času vlade Janeza Janše. Izbrani članki se nanje odzivajo v roku enega tedna.⁶

Za kritično diskurzivno analizo sem uporabila Faircloughov (1989) pristop, ki jezik razume kot področje udejanjanja oblasti. Avtor trdi, da na diskurz vplivajo tri vrste družbenih pogojev: družbena situacija, v kateri se besedilo neposredno pojavi, socialne institucije, ki vzpostavljajo družbene norme in tako zajemajo širšo matrico za diskurz, ter raven družbe kot celote (prav tam, str. 25). Skladno s tem analizo diskurza vidi kot trinivojsko: deskripcija (predmet preučevanja je besedilo), interpretacija (razlaga odnosa med besedilom in interakcijo) ter pojasnitev (razlaga odnosa med interakcijo in družbenim kontekstom) (Fairclough, 1989).

7 Rezultati

Analizo prve ravni diskurza sem opravila s tremi raziskovalnimi orodji: analizo načina poimenovanja, analizo osebkovih udeleženskih vlog in analizo metafor. Drugo raven sem opravila vzporedno s prvo – s podkrepitevijo pridobljenih podatkov s pojasnitvami. Tretjo raven predstavljajo ugotovitve, predstavljene v sklepu, v katerem rezultate povežem s teorijo populizma in jih tako pojasnujem na najvišji – družbeni ravni.

7.1 Načini poimenovanja

S prvim orodjem sem analizirala rabo ključnih besed in njihovih kontekstualnih ter uslovarjenih sopomenk. Med najbolj ekspresivne izraze za davkoplačevalce sodi stavč-na zveza *državljeni, ki se zavedajo, da brez dela ni jela*. V nasprotju s prvo skupino so primerljivo negativno poimenovani: akademiki (*levičarski elitisti, elitisti, izbranci, od katerih je večina prisesana na javni denar preko političnih in osebnih povezav, nasledniki komunistov*), mediji (*avtonomni in neodvisni člani medijskega kartela, družbeno-politični delavci propadajočih medijev, mediji levih tajkunov, levičarska trobila, glasilo Socialnih demokratov, levičarski tednik*), sodstvo (*krivična vrhovna tožilka, nekdanji šef Udbe*), kulturniki in nevladne organizacije (*nevladniki, radikalni nevladniki, primitiven posameznik*) ter mednarodne institucije (*z našim denarjem preplačani birokrati, ki so bili rojeni v blaginjo, evropski levosučni politiki, bruseljski cenzorji, samooklicani varuhi svobode, bruseljska cenzorka, liberalka, samooklicana varuhinja svobode, prepričana socialistka in levičarka, ideološka žlahta Tanje Fajon, odlična Stalinova propaganda politikomisarka*). Med ključne besede uvrščena besedna zveza »komunistična elita« je v določenih primerih kontekstualno pomensko prekrivna z zadnjimi skupinami.

6 Datumi dogodkov: prekinitev financiranja STA: 30. 10. 2020, razprava z vodjo skupine Evropskega parlamenta za spremljanje spoštovanja demokracije: 26. 3. 2021, petkovi protesti: 8. 5. 2020 (datum izbran zato, ker je bila udeležba takrat še v porastu in je dosegla najvišje številke do takrat).

Najpogostejše rabljeni izrazi zanjo so bili: *predstavniki slovenske tranzicijske eminence, levičarski elitisti, nasledniki komunizma, nasledniki komunistov, komunisti, nekdanji sodelavci komunistične tajne službe Udbe*. Migranti so bili poimenovani kot *biciklisti, opazni na dragih kolesih*, a zaradi vsebine izbranih člankov niso bili pogosto omenjeni. Zadnje je vplivalo tudi na manko neposrednega sklicevanja na etnične manjšine ali priseljence, povedna pa je pogosto rabljena prirejena različica priimka direktorja STA Bojana Veselinoviča – Bojan *Veselinović*. Raba č-ja je v funkciji povezovanja posameznika s priseljenci z območij nekdanje Jugoslavije – »bitji s pol strešice« (Kuzmanić, 1999) –, ki so torej reprezentirani kot nosilci negativnih lastnosti, ker pripadnost tej skupini v besedilih deluje diskreditirajoče.

7.2 Udeleženske vloge

Med izbranimi ključnimi besedami sem najpogostejše rabljene v besedilih analizirala še z vidika pomenske sestave povedi. Zadnje odražajo udeleženske vloge, ki razkrijejo razmerja, v katera sporočevalec vstopa med sporočanjem, in sporočilne funkcije, ki jih želi s sporočanjem uresničiti (Kunst Gnamuš, 1981, 37). Razpredelnica prikazuje število pojavitev posamezne ključne besede ali njenih kontekstualnih in uslovarjenih sopomenk v posamezni osebkovi udeleženski vlogi. S tem hkrati razkriva, ali so avtorji člankovakterjem pripisali aktivnost ali pasivnost.

Tabela 1: Raba udeleženskih vlog v člankih

	Mediji (66)	Nevladniki (10)	Sodstvo (35)	Akademiki (37)
Vršilec dejanja	28	2	24	13
Nosilec dogajanja	19	2	1	10
Pobudnik				1
= aktivni	47	4	25	24
Nosilec stanja	13	4	7	9
Nosilec vednosti	2		2	4
Prejemnik	3	2		
Prizadeto	1		1	
= pasivni	19	6	10	13

Rezultati kažejo, da so kot najaktivnejši prikazani mediji in sodstvo, kot nekoliko manj aktivni pa akademiki. Izstopajo predvsem nevladne organizacije, ki so večinoma postavljene v pasivne vloge. Tako je najpogostejše izraženo, da niti ne delajo veliko niti financiranja svojega delovanja ne »vršijo« same. Primer:

–[v]ečina nevladnih organizacij je namenjenih samim sebi in jim pri vsem tem gre samo za denar. Ena izmed takšnih je tudi Pekarna Magdalenske mreže, ki je prejela preko tri milijone davkoplačevalskega denarja.

7.3 Metafore

Sporočila, ki so v besedilih izražena posredno, razkriva tudi vpogled v ekspresivno rabo jezika. Pri analizi metafor sem upoštevala vse besede in besedne zveze, ki niso rabljene v izhodiščnem pomenu.⁷ 50 zaznanih metafor sem kategorizirala na podlagi sestavine metafore (prva in druga kategorija), denotativnega pomena metafore (tretja in četrta kategorija) ter pomena, ki ga metafora pridobi v kontekstu (peta in šesta kategorija).

Kategoriji besedne sestavine

Denarna metaforika	<i>črpanje denarja (iz državnega proračuna), črpanje sredstev (iz državnega proračuna), zaustavitev finančne pipice, denar se steka, denar se pretaka, odlivanje in prilivanje denarja (iz agencije), denarno ožemati (državo)</i>
Militantna metaforika	<i>premagati (virus), boj (za privilegije), kriti hrbet, rušenje (župana)</i>

Pri denarni metaforiki se pojavljajo konceptualne metafore tipa »A je B« (Lakoff in Johnson, 1980, 108–109) – »denar je tekočina«. Shemi, aktivirani s konceptom tekočine, sta: shema tekočega gibanja, fluidnosti in shema vsebovanja (Richardt, 2003, 269). V našem primeru se prva jezikovno uresniči v obliki glagolov (*odlivati, prilivati, črpati*), druga pa v obliki predlogov (*iz*), ki implicirajo, da je bila tekočina prej nekje zajeta (npr. v državnem proračunu). Raba opisanih metafor je problematična, ker so večino- ma že same negativno konotirane (npr. če se denar nekam *steka* ali *odliva*, to pomeni, da nekam nenadzirano prehaja), dodaten negativen predznak pa jim doda vsebinski kontekst. Rabljene so namreč v povezavi z javnim sektorjem (medijskimi institucijami (sploh STA), nevladnimi organizacijami, kulturniki).

V večini primerov je negativno konotirana tudi militantna metaforika, ki uokvirja naše razumevanje opisanega dogodka kot vojne in tako vzbuja negativna čustva ter pritegne pozornost (Flusberg, Matlock in Thibbodeau, 2018, 2).

7 Vključila sem torej: 1. Idiomatske besede oz. lekseme v rabi neprvih pomenov, pri čemer so ti pomeni v odnosu do izhodiščnega lahko nastali z metaforičnim, metonimičnim, sinekdohičnim pomenskim prenosom ali pomensko vsebovanostjo. Obravnavala nisem vseh tovrstnih leksemov, temveč le najbolj ekspresivne in povedne za namene raziskave. 2. Frazeološke enote, ki vključujejo tudi pregovore. Tudi pri frazeoloških enotah lahko gre za metaforični ali metonimični prenos, ni pa nujno.

Kategoriji inherentnega pomena

Proračunska metaforika	<i>biti prisesan na državne jasli, biti prisesan na javni denar, raztegovanje meha, rediti se ob proračunskem koritu</i>
Demokratična metaforika	<i>spodkopavati demokracijo, načenjati demokratični sistem, hram demokracije, hlapčevstvo</i>

Prvi proračunski metafori sta pomensko povezani s pripravo za krmljenje živine, s katero si delita vlogo – bivanjsko oskrbovanje. Pisec z rabo metafor pretirava, razpoložljiva sredstva predstavlja kot na razpolago vsem, prejemnike pa enači z živalmi, ki so neučakane in sredstva dobijo neupravičeno. Zadnje ponazarjata tudi glagolski metafori, ki spadata v isto pomensko polje kot samostalniški: *biti prisesan* in *rediti se*.

Demokraciji so pisci naklonjeni: parlament vidijo kot *hram demokracije*, na drugi strani pa obsojajo tiste, ki jo želijo *spodkopati* ali *načeti*. Kot protipol ji postavljajo *hlapčevstvo* v pomenu podrejenosti in odvisnosti v političnem smislu (kot »gospodarja« navajajo *JLA* in *Bruselj*).

Kategoriji kontekstualnega pomena

Metafore za »neljudstvo«	<i>petokolonaši, oproda, siva eminenca, ideološka zlahtnica, svete krave, ideološke igrice, mreža ideologije, (denar) iz ozadja, mrak enoumja – razsvetljenje (medijev), levičarska trobila</i>
Metafore za delovanje »neljudstva«	<i>pribijati na križ, pozivati k linčanju, greti pisarniški stolček, nositi odgovornost na svojih ramenih, lizati si rane, kolcati se po starih časih, kolcati se po oblasti, biti brez dlake na jeziku, iti močno v nos, prodajanje zraka, pranje možganov, prigarati z lastnimi žulji, živeti na tujih žuljih, zapiranje vrat, v katerem grmu tiči zajec, brez dela ni jela, dve plati medalje, diabetes, pasja zvestoba</i>

Rezultati analize metafor kažejo, da je teh v člankih veliko, kar je za publicistična besedila pričakovano. Na ravni pomena metafore služijo predvsem kot populistično orodje ločevanja družbe na več delov. To najbolje izraža militantna metaforika, ki implicira vojno stanje, za katero sta značilni vsaj dve nasprotujoči si skupini borcev. S perspektive piscev ima prav le stran ljudstva, medtem ko grožnje predstavljajo elite in osovraženi drugi. Nevarnost, ki naj bi jo zadnji predstavljali, je najizraziteje ponazorjena z metaforami, povezanimi z denarjem, državnim proračunom in demokracijo.

8 Sklep

Rezultati kažejo, da je slovenski desni populizem kulturno specifičen in odraža zgodovinske posebnosti okolja svojega vznika – njegovi glavni motivi izhajajo iz socialistične dediščine Slovenije ter njenega osamosvajanja. Empirični del raziskave izkazuje

tri dimenzije, ki desnim populistom služijo za ločevanje konstruiranega ljudstva od elite in tujih drugih. Dimenzije so v praksi pogosto prekrivne zaradi skupne ideološke podlage.

Prva dimenzija družbo ločuje na podlagi nacionalnosti. Populistično so nagovorjeni Slovenci, sploh tisti, ki se opredeljujejo kot kristjani. Tovrstno oblikovanje ljudstva je rezultat ustvarjanja slovenske nacionalne identitete, ki je potekalo s poskusi njene diferenciacije z Balkanom (Pajnik, Kuhar in Šori, 2016, 139), z druge perspektive pa se je povečalo z begunsko krizo leta 2015 (Brubaker, 2017, 15). Posledično so v vlogo tujih drugih postavljeni priseljenci, sploh iz držav nekdanje Jugoslavije, in imigranti. Hkrati z nacionalnostjo nastopa krščanstvo, ki služi ustvarjanju prave slovenske nacionalne identitete, učinkuje razločevalno do drugih religij in predstavlja nasprotje socialističnemu režimu, ki je religijo zatiral.

Kot najizrazitejše se kaže populistično ločevanje po dimenziji komunizma, ki konstruira elite. Te so enačene s komunisti – pripadniki komunistične ideologije, povezanimi z bivšo državo. V njihovo vlogo populisti postavljajo tiste, ki so v Jugoslaviji zasedali pomembne položaje, njihove družinske člane in vse druge vplivne posameznike, ki jih je mogoče uvrstiti na levi del ideološkega kontinuuma. Domnevna škodljivost »komunistov« je neposreden odraz odzivanja desnih populistov na slovensko socialistično dediščino in proces tranzicije, saj so elite enačene z nasprotniki osamosvojitve. Jugoslovanski politično-gospodarski sistem je prikazan kot kontinuirana grožnja, populisti sami pa kot predstavniki in odrešitelji ljudstva ne le v trenutni situaciji, temveč tudi v obdobju osamosvojitve ter z osamosvojitvijo samo.

Populistično izključevanje po dimenziji kulture od ljudstva ločuje del civilne družbe – kulturnike, nevladne organizacije, aktiviste, intelektualce, znanstvenike in medije. Dimenzija je sorodna slogu populističnega ločevanja na Zahodu, ideološka osnova in vir populizma v Sloveniji pa ostajata drugačna. Ločevanje družbe pri nas ne izhaja iz kulturnih sprememb, temveč iz regijsko specifičnih zgodovinskih okoliščin, pri čemer se desni populisti poslužujejo kulturnega revizionizma v navezavi na slovensko osamosvojitve. Boj med liberalnimi in konservativnimi vrednotami se v našem prostoru torej prek istega populističnega sloga pojavlja v obliki boja med komunisti in antikomunisti.

Identificirane dihotomije jasno odgovarjajo na raziskovalna vprašanja: nagovorjeni so antikomunisti, Slovenci in kristjani, pri čemer je najintenzivnejši nagovor prvih, ki je v vlogi vzpostavljanja prave identitete Slovencev. Nasprotno so izključeni domnevni komunisti, priseljenci in migranti. Kategorija komunistov poleg političnih nasprotnikov in posameznikov na visokih položajih vključuje tudi dele civilne družbe.

Medtem ko sta sloga ločevanja po dimenzijah nacionalizma in komunizma neposreden odziv na zgodovinsko dediščino Slovenije in sta kot taka samonikla, je slog ločevanja po dimenziji kulture prevzet z Zahoda. Kljub prevzetosti sloga je tudi ta

del populizma prežet s kulturno-zgodovinskimi specifikami, saj temelji na antikomunistični ideologiji. Identificirane dimenzije torej zgolj opredeljujejo populistične sloge – kažejo, katere skupine so postavljene v vlogo ljudstva, elit ali drugih, s populizmom združena zgodovinsko določena ideološka podlaga pa je tista, ki konstruirane in prisilne igre vlog pojasnjuje.

Viri in literatura

- Alexa, 2019. Top Sites in Slovenia: By Country, <https://web.archive.org/web/20190719101147/https://www.alexa.com/topsites/countries/SI>, 2. 2. 2021.
- Alexa, 2020. Top Sites in Slovenia: By Country. Dostopno na: <https://web.archive.org/web/20200619101133/https://www.alexa.com/topsites/countries/SI>, 2. 2. 2021.
- Allcock, J. B., Populism: A Brief Biography. *Sociology* 5 (3), 1971, 371–387.
- Bonikowski, B., Populism and nationalism in a comparative perspective: a scholarly exchange, *Nations and Nationalism* 25 (1), 2018, 1–24.
- Brubaker, R., Between Nationalism and Civilizationalism: The European Populist Moment in Comparative Perspective, *Ethnic and Racial Studies* 40 (8), 2017, 1191–1226.
- Canovan, M., Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy, *Political Studies* 47 (1), 1999, 2–16.
- Cirman, P., Modic, T., Vuković, V., Orbanovi mediji v lastništvo Nova24TV, 4. 4. 2017. Necenzurirano.si, <https://necenzurirano.si/clanek/preiskovalne-zgodbe/orbanovi-mediji-v-lastnistvo-nova24tv-752620>, 1. 2. 2021.
- Eržen, B. in Urbančič, V., Veselinovič odstopil kot direktor STA, opozicija zahteva sklic izredne seje DZ, 30. 9. 2021. Delo, <https://www.delo.si/novice/slovenija/veselinovic-po-pogovorih-z-urbanijo-odstopil-z-mesta-direktorja-sta/>, 15. 5. 2022.
- Fairclough, N., *Language and Power*, London 1989.
- Farris, S. R., *V imenu pravic žensk: Vzpon femonacionalizma*, Ljubljana 2019.
- Fink Hafner, D., *Populizem*, Ljubljana 2019.
- Flusberg, J. S., Matlock, T., Thibbodeau, P., War metaphors in public discourse, *Metaphor and Symbol* 33 (1), 2018, 1–18.
- Frank, A. in Šori, I., Normalizacija rasizma z jezikom demokracije, *Časopis za kritiko znanosti* 43 (260), 2015, 89–103.
- Fukuyama, F., Why populism: The Populist Surge, *The American Interest* 13 (4), 2018, <https://www.the-american-interest.com/2018/02/09/the-populist-surge/>; 27. 4. 2021.
- Kunst Gnamuš, O., *Pomenska sestava povedi*, Ljubljana 1981.
- Kuzmanič, T., *Bitja s pol strešice: Slovenski rasizem, šovinizem in seksizem*, Ljubljana 1999.
- Kuzmanič, T., An attempt to distinguish nationalist from volkish populist movements, practices and ideologies – the yugoslav case, v *Nation-states and xenophobias: in the ruins of former Yugoslavia* (ur. Pajnik, M. in Kuzmanič, T.), Ljubljana 2005, 9–22.

- Lakoff, G. in Johnson, M., *Metaphors we live by*, Chicago 1980.
- Mouffe, C., *For a Left Populism*, Croydon 2018.
- Mudde, C., Extreme-right Parties in Eastern Europe, *Patterns of Prejudice* 34 (1), 2000a, 5–27.
- Mudde, C., *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge 2007.
- Mudde, C., *The ideology of the extreme right*, Manchester 2000b.
- Mudde, C., The Populist Zeitgeist, *Government and opposition* 39 (4), 2004, 541–563.
- Norris, P. in Inglehart, R., *Cultural Backlash*, Cambridge 2019.
- Norris, P., Measuring populism worldwide, *Party Politics* 26 (6), 2020, 697–717.
- Pajnik, M. in Sauer, B., *Populism and the Web: Communicative Practices of Parties and Movements in Europe*, Abingdon, New York 2018.
- Pajnik, M., Kuhar, R., Šori, I., Populism in the Slovenian Context: Between Ethno-Nationalism and Re-Traditionalisation, v: *The rise of Far Right in Europe: Populist Shifts and »Othering«* (ur. Lazaridis, G., Campani, G., Benveniste, A.). London 2016, 137–161.
- Pajnik, M., *Media Populism on the Example of Right-Wing Political Parties' Communication in Slovenia*, *Problems of Post-Communism* 66 (1), 2018, 1–12.
- Pelinka, A., Right-Wing Populism: Concept and Typology. v: *Right-Wing Populism in Europe: Politics and Discourse* (ur. Wodak, R., Khosravini, M., Mral, B.). London 2013, 3–22.
- Pirro, A. L. P., *The Populist, Radical Right in Central and Eastern Europe: Ideology, impact, and electoral performance*, New York 2015.
- Potič, Z., SDS danes ustanovila medijsko hišo, 7. 7. 2015. Delo, <https://old.delo.si/novice/politika/sds-danes-ustanovila-medijsko-hiso.html>, 1. 2. 2021.
- Richardt, S., Metaphors in expert and common-sense reasoning, v: *Text, context, concepts* (ur. Zelinsky-Wibbelt, C.), The Hague 2003, 243–298.
- Rizman, R., Radikalna desnica na Slovenskem, *Teorija in praksa* 35 (2), 1998, 249–270.
- Schäfer, A., Cultural Backlash? How (Not) to Explain the Rise of Authoritarian Populism, *British Journal of Political Science*, 2021, 1–17.
- STA, Sophie in 't Veld: Storili bomo vse, da Slovenija ne pride do točke, kjer sta Madžarska in Poljska, 29. 3. 2021a. *Dnevnik*, <https://www.dnevnik.si/1042952168>, 15. 5. 2022.
- STA, Vprašanje izvedbe financiranja STA, 1. 3. 2021b. Delo, <https://www.delo.si/novice/slovenija/vprasanje-izvedbe-financiranja-sta/>, 15. 5. 2022.
- Vezovnik, A., Kritična diskurzivna analiza v kontekstu sodobnih diskurzivnih teorij, *Družboslovne razprave* 24 (57), 2008, 79–96.
- Wodak, R., *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, London 2015.
- Wodak, R., The Trajectory of Far Right Populism – A Discourse-Analytical Perspective, v: *The Far Right and the Environment: Politics, Discourse and Communication* (ur. Forchtner, B.), London 2020, 21–37.

Medijski desni populizem v sloveniji v primerjalni globalni perspektivi

Ključne besede: desni populizem, politika, nacionalizem, komunizem, ideologija, diskurz

Populizem je globalni fenomen, zaznan tudi v slovenskem prostoru, ki pod pretvezo, da družbi zagotavlja demokracijo, ravno to omejuje. Temelji na ločevanju družbe na ljudstvo in elite, desni populist pa izključujejo še tujega drugega. Opisano diskurzivno strategijo akterji udejanjajo različno, v odvisnosti od regionalnih značilnosti okolja vznika posameznega populizma. To dokazujem z analitičnim pregledom glavnih konceptov populizma in njegovih pojavitev na Vzhodu ter Zahodu in z rezultati kritične diskurzivne analize 24 izbranih člankov spletnega portala Nova24TV. Ugotavljam, da je slovenski desni populizem regijsko specifičen in zgodovinsko uokvirjen. S tremi dimenzijami ločevanja družbe – nacionalizma, komunizma in kulture – populizem odraža slovensko socialistično dediščino ter proces njenega osamosvajanja.

Right-wing media populism in slovenia in a comparative global perspective

Keywords: right-wing populism, politics, nationalism, communism, ideology, discourse

Populism is a global phenomenon, one also found in Slovenia, which, although nominally democratic, actually limits democracy. It separates society into two parts: the people and the elites, while the right-wing populists also exclude the 'other'. The discursive strategy described here is implemented differently by its agents, depending on the regional characteristics of each form of populism. I demonstrate this with an analytical overview of the main concepts of populism and its phenomena in the East and West, as well as with the results of a critical discursive analysis of 24 articles from the web portal Nova24TV. I conclude that Slovenian right-wing populism is region-specific and historically framed. Through the three dimensions of the separation of society – nationalism, communism, and culture – populism reflects Slovenia's socialist heritage and its process of gaining independence.

O avtorici

Maša Krajnc magistrska študentka družboslovnih znanosti na Univerzi v Amsterdamu in diplomantka slovenistike ter sociologije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Raziskovalno jo zanimajo neenakost, delo in socialna država.

E-naslov: masa.krajnc.99@gmail.com

About the author

Maša Krajnc has a bachelor's degree in Slovene Studies and Sociology from the Faculty of Arts, University of Ljubljana. Her research interests include politics, nationalism, globalization and social inequalities.

Email: masa.krajnc.99@gmail.com

Tatia Oboladze
Tbilisi State University

Wine, Opium, and Hashish in Georgian and European Symbolism

Introduction

In the 1910s, the first symbolist group of 13 poets, The Blue Horns,¹ emerged in Georgian literature with clearly stated purposes and aesthetic positions. *The Blue Horns (Tsisperi Qantsebi)* was the first organized literary group. The main goal of the symbolist poets was renewal of Georgian literature and its inclusion into the Western context. This group of young poets made attempts to broaden the area of thought and to modernize Georgian literature with their art and their public activities. They declared Tbilisi as a cultural centre, and thus rejected the status of a cultural periphery (Oboladze, 2018). Georgian symbolists regarded Charles Baudelaire, Stephane Mallarme, Richard Wagner, Friedrich Nietzsche, and others as the leading authorities for forming their creative positions and worldview. By mentioning their names and texts, dedicating their verses to them, and translating their works, Georgian symbolists clearly outlined the cultural area of their art and declared Georgian literature as part of European modernism.²

Theory of Myth

One of the universal signs of symbolist aesthetics determining the substance of each variation of this movement (French, Georgian, Russian, etc.) is the reconstruction of myth. Symbolism not only starts with the actualization of universal characters, images, motifs, and literary myths (such as Salome, Medea, Narcissus, Satan, etc.), but new mythology is also created. Valerian Gaprindashvili and Grigol Robakidze are the key theorists of Georgian symbolism who declared the renewal of the traditional mythological pantheon. Their theory of myth was closely linked to German thinkers, more precisely to those of Wagner and Nietzsche.

1 The appearance of the journal *Tsisperi Qantsebi* provoked a mostly negative reaction. The related manifesto and criticism of authorities of Georgian literature were unacceptable for the public. Although officially the group *Tsisperqantselebi* existed until 1931, its active creative period with the short period of Georgia's independence, 1918-1921.

2 The article was supported by the Joint Rustaveli-DAAD fellowship programme, 2021.



The group of the young poets regarded Gr. Robakidze as one harbinger of symbolism, and Nietzsche as the other. As early as 1911, Robakidze presented a lecture entitled *Friedrich Nietzsche* in a Georgian theatre, and was actually the first to familiarize the wider society with the German philosopher's views.

Nietzsche's concept about the Dionysian and Apollonian dichotomy turned out to be especially significant for Georgian symbolists. Apollo – the god of light – is associated with the concept of an individual's ego, rationalism, chastity, while Dionysus – the god of the subconscious and the god of wine and feasting – is associated with the destruction of the ego (Robakidze, 2012, 218). Each artist is one of either Apollonian dreams or Dionysian narration. Only in Greek tragedy were these two concepts harmonically combined (Nietzsche, 2016, 61). The modern individual, who has rejected the Dionysian concept, has lost the mythic sensibility and turned into the "eternally hungry" individual (Nietzsche). The main challenge of modernism and its primary goal is reviving these lost ties and activating the mythic sensibility in art. Robakidze wanted to renew what he saw as the stale Georgian literature, employing actualization of the mythic flow. For him, myth was the "voice of internal experience; myth is the word of the universe. That is why those desiring to be the mediator between the humans and the world of divine substance should talk in the language of mythos" (Robakidze, 2014, 142). Because of this, he can be seen as the apologist for Dionysian art in the desacralized art of his time. "My emblem is Dionysus's medallion", states the poet in *Automedallion (Meotsnebe Niamorebi [Dreamer Gazelles]*, 1922 N7). Unlike Nietzsche, for Robakidze the key substance should be sought not in the ancient world but rather in Georgian, Caucasian mythology. The desacralized story can be dealt with by "returning" to myth. Though Robakidze's ideas are fed by Nietzsche's philosophy, he has adapted these to his own purpose, aesthetics, and specific Georgian culture, and created his unique mythic theory. He was interested in the East, "saturated" with its mythos. He considered Georgia as a "piece of the East" (Robakidze, 2014, 395), and for him the renewal of Georgian culture meant returning to these traditions. Robakidze's theory of the myth comprises a harmonic combination of two incompatible fundamentals – paganism and Christianity, Nietzsche's dichotomy of Apollo and Dionysus, as the idea of the polarity of classical thinking greatly influenced the formation of German symbolism, in particular the art of Stefan George. His theory of myth is close to Robakidze's views, and in both cases we can see the synthesis of different (oriental, biblical, Greek, Roman, etc.) mythological traditions (Grigorian, 2009, 151-152).

Another German thinker that determined the substance of symbolism and greatly influenced the art of The Blue Horns is Richard Wagner. Symbolism inherited two key elements from Wagner – significance of music and the myths. Wagner regarded myth as the only means for restoring the ancient tradition and approaching poetry and music, and his' art is a manifestation of the revival of the lost power of the myth (collective subconscious) (Marchal, 2011, 123).

Based on German myths, Wagner has created his own. He rewrote the history of humanity, as in his myth humans have replaced the dead gods. Wagner's myth tells us about mankind ruined by the gods and saved by humans (Grauby 1994, 62-63). Like Wagner, The Blue Horns also replace the ancient gods with humans, in this case with poets, while they replace the ancient heroes with literary characters (Hamlet, Ophelia, etc.). "While before, in poetry there was Apollo, now there is Gautier, while there were the Medusa and the Girl, now there are Edgar and Maldaror... Before the poets were inspired by the Hellenic and Roman gods and heroes, now they are inspired by the fantastic names of the past poets" (Gaprindashvili, 1990, 445).

In Wagner's and the symbolists' theories, the central issue is a reconstruction of myth, but fundamental to this is the definition of the purpose of "myth rehabilitation". For Wagner, myth had the function of protector of the national genius, i.e. for him myth is the instrument for the conservation of the national idea. In contrast, for the symbolists myth is universal, transnational. Hence, for the (French) symbolists myth is a phenomenon on a broader scale, and its reconstruction does not serve a narrow, national purpose. In this respect, the position of The Blue Horns is closer to Wagner's theory of myth regarding the political and cultural situation of Georgia³, and myth was associated with the re-determination of identity in the Georgian symbolist space. In the art of The Blue Horns, myth was accepted as a universal instrument for creating a new Georgian identity.

While Robakidze felt that it was important to "weld" the Christian and pagan, the symbolist poet Gaprindashvili believed that it was important to create a new mythology, one more valuable and closer to symbolist aesthetics. It turned out that the ancient and Christian mythology, determining the substance of European art, was not "sufficient" anymore.

Gaprindashvili, one of the leading theorists of Georgian symbolism, offered a thorough discussion of the key characteristics of symbolist mythology. In his keynote article *Declaration (New Mythology)* he stated the group's aim was to separate from traditional mythology and create new myths from actual images. "Pagan and Christian mythology has lost its ties with our minds, and the poets sought the other subjects for their art. No one believes in the old myths, and at the same time, we desire the myth, we long for the myth" (Gaprindashvili, 1990, 543-544). In his' opinion, the "material" for the new mythology was diverse – the poet's biography, literary characters, etc.

The Georgian symbolist group created a new pantheon and brought into the "masquerade of the new mythology" their "French and German brothers". "Possibly, this

3 From 1802 Georgia found itself within the Russian Empire, in the 1910s (1918-1921) it obtained independence for a few years, but from 1921 was forced to become one of the members of the Soviet Republic. The primary objective of The Blue Horns was to restore and re-conceptualize the national identity via modernizing Georgian literature.

could be the new example in world poetry, when the poets had the desire to transform their friendship into the fairy tale, where the poets transformed close relations into the poetry and made universal lyrics from the personal emotions (*Chaldea, Tbilisi Backbone*). Intimacy is the factor giving *The Blue Horns* a special place in the world of poetry (Gaprindashvili, 1990, 546). For example, Tabidze's sonnet *Valerian Gaprindashvili*, Iashvili's sonnet *Titsian Tabidze*, and Iashvili's poem *To Ali Arsenishvili*, among others.

Thus, in the Georgian symbolist space a particularly interesting and original theory of myth was developed. Robakidze and Gaprindashvili considered the Western model of the such a theory (i.e. the views of Nietzsche and Wagner) only partly. The specific nature of their theory was determined, on the one hand, by the combination of different mythological flows (pagan and Christian, Western, Eastern, etc.) and on the other by the renewal of the mythological pantheon as dictated by trends tailored to the symbolist way of thinking and the creation of the new mythology. Both ways of myth revival served the main purpose of *The Blue Horns*. We suggest that at the same time as the modernization of Georgian literature, the identity of Georgian culture was re-defined.

The Myth of Opium and Hashish

In all invariants of symbolism, a reflection of "drug experience" is omnipresent. The most important and complex theme of symbolism is the creation of the myth of opium and hashish, along with the recreation of the myth of Dionysus/Bacchus (the god of wine and fertility).

Western civilization has known and consumed hashish and opium since ancient times, though they were consumed for different purposes. Opium, as a panacea, was used for the treatment of many diseases (a sleeping pill in *Othello*, analgesic in the tenth story of *Decameron* by Boccaccio; sedative in Mary Shelley's *Frankenstein*), and hashish was conceptually associated with spiritualism and mysticism, as it was used in India, China, and Persia, and mostly in the religious and mystical rituals (see *La Fountain's Fables*, among others) (Mickel, 2017, 35-48). While there is a long-standing tradition of opium and hashish consumption in Europe, for the Western world both means of intoxication were regarded as a purely oriental phenomenon, part of oriental culture.

The introduction of opium and hashish in French art is associated with the "discovery of the East" that started in the 17th century (in the reign of Louis XIV). From this period, the political, trade, and missionary relations with the East started to deepen. The new wave of expeditions and colonization in the late 18th and the early 19th centuries were naturally followed by making cultural ties, introducing new concepts into the art, and so on.

Many quite different cultures were unified into the concept of the "East" for Europe, and this idea was directly linked to something new, strange, and remote. In the

Western thinking model, the oriental culture, mythos and traditions were regarded as something exotic and phantasmagoric, and the Western world recognized the East as a source of occultism and mysticism. Unlike Europe, attempting to approach the "mystical" Eastern world, make cultural-worldview ties through direct acceptance of certain traditions and concepts, Georgia regarded itself as and organic part of the East. Sh. Apkhaidze, one of the representatives of the Georgian symbolist school, determined the place and significance of Georgia as follows: "We believe in Messianism of Georgia: welding of the Western and Eastern culture. Symbolism has this mission in art and if the exhausting Western world needs revitalization by the oriental mysticism and magic countries, indeed experienced doctor – Georgia will be able to do this" (Apkhaidze, *Prospects of Georgian Poetry*, 1919). Maestro of *The Blue Horns*, Gr. Robakidze stated much the same: "The East is amazing [...], and Georgia is a part of the East! And we should not forget our cradle. Western Europe is indeed valuable, but we cannot leave the East for Europe. It would be better to celebrate their marriage with a Georgian feast" (Robakidze, 1917, 177). Indeed, *The Blue Horns* unified two traditions – "I placed the Hafiz rose into the Prudhome vase. // I plant Baudelaire's flowers of evil in Besik's garden" (Titsian Tabidze *from the book Chaldean Cities*) and created a new artistic paradigm. Thus, as the inseparable part of the exotic world, Georgian symbolists regarded returning to one's own roots as the precondition for introducing the new poetics – symbolism.

In the symbolist thinking space, intoxication with opium and hashish (primarily with wine) was regarded as the means for getting rid of worldly boredom, disorder, routine and passing to the transcendent world. "Surprised only by Wilde's necktie, / drunk with Hashish, the old, Persian smell" (Paolo Iasvhili *Self-portrait*). The imagined world is the antipode of the surrounding reality, and, at the same time, it is preferable. It is preferable, as achieving one's goals, the realization of which is restricted by reality, is possible only in such an imagined world (Tsipuria, 2016, 425). There are many ways of moving to the alternative reality – travel, art, wine consumption, etc., separately or all at once. As Charles Baudelaire wrote: *Il faut être toujours ivre.... Pour ne pas sentir l'horrible fardeau du Temps qui brise vos épaules et vous penche vers la terre, il faut vous enivrer sans trêve. Mais de quoi ? De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise. Mais enivrez-vous* (Baudelaire, 1980, 197).

The consumption of drugs was not only demonstrated in close relation to the oriental culture and philosophy, but it was also regarded as a manifestation of artistic freedom and creative rebellion, and it became an integral part of the subculture. In the opinion of Max Milner, the main danger of narcotic intoxication is that the "individual has the illusion, as though they can understand the mystic symbolic language of the world and imagine themselves as the god" (Milner, 2000, 120). The popularity of narcotic drugs is evidenced by the existence of clubs of hashish consumers in 19th century France.

One of the main lines in the art of Charles Baudelaire is the reflection of different forms of intoxication and their impact. Together with the positive content, opium and

hashish acquire also have negative connotations. On the one hand, they are means for escaping from one reality and passing into another, while on the other they can ruin a person, because of the loss of free will. For this reason Baudelaire calls drugs the brilliant instruments of Satan (Baudelaire, 1980, 154).

To clarify the artistic-aesthetic function of opium and hashish in the symbolist texts, the most important information is provided in Baudelaire's *Artificial Paradises* (*Les Paradis Artificiels*, 1860). For us, the most interesting is the first part of *Artificial Paradises*, the *Poem of Hashish* (*Le Poème du Haschisch*), as it is based on the poet's personal experience. It thoroughly describes the condition of the human body and mind at a time of narcotic intoxication, and the internal transformation experienced due to its effects.

The condition of narcotic intoxication is complex and includes several phases. First of all, intoxication intensifies any emotions, whether positive or negative. An individual can feel, hear and see the things that could not be felt, heard and seen while sober. Strengthening of the senses grows into hallucinations, i.e. the perception of something that does not exist objectively at a given time. Individuals intoxicated with narcotic drugs begin the construction of the new reality, saturated with the new, unusual associations. The deformation of the things and exaggeration of the senses are the common effects of such intoxication, as we can read in the poem "Le Flacon" (Baudelaire, 1980, 35–36). At this time certain analogies and hidden links are created, similarities are found (let us recall Baudelaire's *Correspondences*). Baudelaire's synaesthesia is associated, whether directly or indirectly, with the consumption of drugs and experience gained under their effects. The poet transformed this psychological phenomenon into an artistic category. In such conditions, time and space are perceived differently. Time flows differently (e.g. *Les Sept vieillards*, and we can find similarities with Paolo Iashvili's *Peacocks in the City*, Shalva Karmeli's *Des Essents*). Gaprindashvili's poem *In the Fire Mirror* is entirely saturated with phantasmagoric dreams, passing into the world of hallucinations and shadows.

A glass palace – dreamt with evil hashish,
Chimeras are standing in the doorway as cruel guards.
I am climbing the turquoise stairs with hidden fear.
Will any lover help me?
(Gaprindashvili, *In the Fire Mirror*, 1990, 46)

In *Bohemia*, Gaprindashvili associated opium and hashish with bohemia. As the poet admits, bohemia creates the new psychology and aesthetics of opium, alcohol, hashish, horror, evil, and ugliness (Gaprindashvili, *Bohemia*).

The creation of the myth of opium and hashish in the symbolist texts can be explained by the aesthetics of this school – striving to the extramundane world, preferred over the material world and a desire to culturally approach the exotic East. The creation

of this myth is particularly significant for Georgian literature, as the formation of opium and hashish as artistic categories is associated with the names of Georgian symbolists.

The Myth of Wine

For Western civilization, the cult of wine and mysteries related to Dionysus, the god of wine, is part of the cultural identity. Indeed, wine is the symbol of "divine cognition and immortality" (*Illustrated Encyclopedia of the Symbols*, 2012, 102). Wine has a long and rich history indeed, and it plays a significant role in all spheres of human life – social (feasts), religious (Eucharist) and cultural.

Wine and Bacchus are associated with the cult of Dionysus: "Orgies, night, sounds of music ... dance: ecstasy with the lark" (Robakidze, 2012, 216). Robakidze attempted to find evidence for the presence of the cult of Dionysus in Georgia. In a series of articles published in 1917, *Cult of Dionysus and Georgia*, the maestro of The Blue Horns regards White St. George Day and related rituals as the vestiges of the cult of Dionysus (as seen on the August 14, in the village of Atskuri, Kakheti). In addition, he found traces of the cult of Dionysus in almost all regions of Georgia. "Generally, there was the cult of Dionysus in Georgia, for sure, but with time, the other cult was added to it, or it has gradually disappeared" (Robakidze, 2012, 224).

While the concept of wine is not something strange for Georgian literature, in the symbolist aesthetics wine was taken as a particularly significant concept and acquired additional meaning – it became an artistic category, it was aestheticized. The French (Baudelaire) and German (Nietzsche) influence can be seen here in relation to the wine.

Similar to in Georgia, in the French symbolist paradigm wine is preferable to the other means of intoxication (opium, hashish). Baudelaire demonstrates a different attitude to the wine, too. This opinion can be evidenced by the cycle dedicated to wine in the *Flowers of Evil*, which is no coincidence. Also, in the essays included in *The Artificial Paradises*, Baudelaire compares opium, hashish and wine, and favours the latter. Primarily this is because, unlike hashish, which ruins and destroys human will, wine makes people stronger (Baudelaire, 1860, 55). Wine socializes the individual while hashish is an antisocial substance and pushes a user to loneliness and self-reflection. Wine makes the individual more productive and active, while hashish makes him lazy. Two different methods of intoxication have different impacts on the individual, not only for mental and emotional states but also concerning physical health. For Baudelaire, hashish is "une arme pour le suicide" ("a weapon for suicide"), while wine is the elixir (Baudelaire, 1980, 227).

Robakidze, the leader of *The Blue Horns*, shared Baudelaire's opinion and further developed, regarding intoxication with wine as ecstasy and "holy madness". In his opinion,

in a drunk condition the soul leaves the body and shares itself with the divine (Robakidze, 2012, 216–217). Robakidze associates wine and Dionysus with the aesthetics of the mask, while both of them imply turning into the "other". "The mask is the other's face... Dionysus was the first who showed it to the world. Dionysus assumes any other image. And he manages to suit every image excellently" (Robakidze, 2014, 404). Here we should recall that in Jung's theory the mask is one of the four universal archetypes, and plays a significant role in the process of individualization. Aestheticization of the mask is associated with symbolist ideas. Different things – a veil, window, mirror, wine, and narcotic drugs – play the mask's role in symbolist texts. Intoxication allows the poet to transform into the other. In a certain sense, intoxication is the carnival condition, where a character can put on any mask and turn into any person. According to Bakhtin's definition: "The mask is connected with the joy of change and reincarnation...The mask is related to transition, metamorphoses, the violation of natural boundaries, mockery and familiar nicknames. It contains the playful element of life. It is based on a peculiar interpretation of reality and image, characteristic of the most ancient rituals and spectacles" (Bakhtin, 1984, 39–40). Baudelaire's poem *Le Vin de chiffonniers*, where the drunk lyrical character declares that he is the king, the drunkard turned into the king acts like a king:

Il prête des serments, dicte des lois sublimes,
Terrasse les méchants, relève les victimes,
Et sous le firmament comme un dais suspendu
S'enivre des splendeurs de sa propre vertu (Baudelaire, 1980, 79).

In French and Georgian symbolist aesthetics, while different narcotic drugs have significant artistic functions, wine is seen as different from the other stimulants. The primacy of wine cannot be explained only with the physiological and psychological reactions and impacts. Here, cultural memory plays the main role, together with social memory. Dionysus is the god of wine, and the myths related with him along with the Dionysian tradition are from an ancient civilization and part of the substance of the European cultural identity. The sacral significance of wine is demonstrated in the art of the symbolists and the texts dedicated to it.

Wine awakens the creative stimulus, gives the artist the ability of expression, and gives creative freedom. Similar to the poet, wine fulfils the function of a medium between two realities. The concept of the "daydream" – a temporary escape from worldly life – is associated with wine.

A November imp came to me,
It held a glass of wine in the hand,
It was yawning ...and with short jaws

was asking me: You will follow me, won't you? ...

Where we were going I do not know this,

We were moving like frightened Kviri.

Silence was riding behind us on horseback,

Silence was hugging sadness.

(T. Tabidze, *Prince Magog*, 2015, 69).

In symbolist aesthetics, wine has numerous functions. It is a way to get rid of the spleen, a source of inspiration for a lyrical character. "Verse confusément le bienfait et le crime, / Et l'on peut pour cela te comparer au vin" (Baudelaire, *Hymne à la Beauté*). Its only negative property is ephemerality. With sunrise, the condition of intoxication ends, and with daybreak an intolerable soberness begins, e.g. in the poem *L'Âme du vin*. Or:

Night will dampen and soot the weary city;

I will leave the poisonous streets and, together with others,

will enter a café, I, covered with mist, I will find a place,

Perhaps I will be able to buy oblivion for a trouble.

(K. Nadiradze, *I Will Leave the Streets*, 1971, 294).

In Nadiradze's poem *Honeymoon Journey to the Moon*, wine is directly linked with hope – "Dark tavern will look like paradise// and the night again will join the ill travellers, // and again the night as the crucifix will be the saviour" (Nadiradze 1971, 268). Or "be as black as you can, miserable// life, I keep the tight rein on you, // to turn this hell into the paradise" – wrote Tabidze in his *Self-Portrait* (Tabidze, 2015, 73). Or "I killed neurasthenia with wine/and drove away from the pain of sins (Karmeli, *Duel with the World*, 1921).

Conclusion

In the symbolist thinking model, opium and hashish were directly associated with the exotic East and creative liberty. They were considered an effective way of escaping from the claws of the material world, the chaos of being, and passing into an imaginary world. Psycho-active substances were regarded as the precursors for going deeper into oneself, the introduction of the micro-cosmos. With the symbolist artistic space (Charles Baudelaire in French and The Blue Horns in Georgian literature) is linked, on the one hand, the creation of the new myth of opium and hashish and, on the other the actualization of the myth of wine and Dionysus, the god of wine. In both French and Georgian symbolist texts, wine is of special artistic significance, as it is an inseparable part of identity for Western civilization. And for The Blue Horns wine was a sacral substance, the reservoir of centuries-old cultural memory. Such a broad sense of wine

can explain how in the poetic texts of the Georgian symbolists, unlike those of the French symbolists, wine is closely related to such specific concepts of their art, such as the national identity, tradition, and one's ancestors.

References:

- Apkhaidze, S., "Kartuli Poesiis Perspektivi. Jur. Meotsnebe Niamorebi" [Prospects of Georgian Poetry]. *Magazine* [Dreamer Gazelles], 1919, N1, <http://niamorebi.ge/afkhaidze/4654/>
- Bakhtin, M., *Rabelais and His World*, transl. Helene Iswolsky, Bloomington 1984.
- Baudelaire, Ch., *Les Fleurs du Mal*, Robert Laffont, coll. Bouquins, Paris 1980, 3-130.
- Baudelaire, Ch., *Du vin et du hachisch*, Robert Laffont, coll. Bouquins, Paris 1980, 213-228.
- Baudelaire, Ch., *Les Paradis Artificiels*, Robert Laffont, coll. Bouquins, Paris 1980, 229-305.
- Gaprindashvili, V., *Leqsebi, Tserilebi* [Poems, Essays], Tbilisi 1990.
- Grauby, F., *La Creation Mythique a L'Epoque du Symbolisme (Histoire, analyse et interpretation des mythes fondamentaux du Symbolisme)*, Paris 1994.
- Grigorian, N., *European Symbolism. In Search of Myth (1860-1910)*, 2009.
- Illustrated Encyclopedia of the Symbols*, Tbilisi, 2012.
- Karmeli, Sh., *Dueli Kveyanastan* [Duel with the World], 1921, <http://niamorebi.ge/karmeli/%e1%83%93%e1%83%a3%e1%83%94%e1%83%9a%e1%83%98-%e1%83%a5%e1%83%95%e1%83%94%e1%83%a7%e1%83%90%e1%83%9c%e1%83%90%e1%83%a1%e1%83%97%e1%83%90%e1%83%9c/>
- Marchal, B., *Le Symbolisme*, Paris 2011.
- Michel, E. J., *The Artificial Paradises in French Literature*, Chapel Hill 2017.
- Milner, M., *Imaginaire des drogues. De Thomas de Quincey a Henri Michaux*, Paris 2000.
- Nadiradze, K., *Leksebi* [Poems], Tbilisi, 1971.
- Nitsshe, F. *Tragediis Dabadeba*, 2016 [The Birth of Tragedy, translated into Georgian by G. Meskhi], Tbilisi 2016.
- Oboladze, T., "Georgian Symbolism: Context and Influence". *International Journal of Applied Linguistics & English Literature*, Vol.7, Issue 2, 2018.
- Robakidze, G., *Shesavali. Jur. Leila*. [Introduction. Leila], 1917.
- Robakidze, G., *Dionises Kulti da Sakartvelo*. [Cult of Dionysus and Georgia], Vol.3, Tbilisi 2012, 214-225.
- Robakidze, G., *Omi da Kultura* [War and Culture], Tbilisi 2014.
- Tabidze, T., *Poezia, Targmanebi*. [Poetry, Translations], Tbilisi 2015.
- Tsipuria, B., *Kartuli Teksti Sabchota/Postsabchota da Postmodernistul Konteqstshi* [Georgian Text in Soviet/Post-Soviet and Postmodern Context], Tbilisi 2016.

Vino, opij in hašiš v gruzijski in evropski simboliki

Ključne besede: gruzijska književnost, simbolizem, teorija mita, opoj, vino, opij, hašiš

Pričujoči članek obravnava prepoznavanje kulturnih povezav med gruzijsko in evropsko (predvsem francosko in nemško) simboliko. Naš cilj je ugotoviti vlogo in mesto gruzijske simbolike v kontekstu svetovne književnosti ter preučiti kulturno-estetske povezave, ki so vplivale na umetnost gruzijske simbolistične skupine, na proces oblikovanja njenega estetskega okusa in svetovnonazorskega položaja. V prispevku smo se osredotočili na nastanek simbolistične teorije mita, na njeno specifičnost in na motivacijo, ki je pripeljala do nastanka novega mita. Poleg tega obravnavamo temo vina, opija in hašiša v gruzijskem in evropskem kulturnem prostoru ter analiziramo konceptualni smisel oziroma funkcijo tega novega mita.

Wine, Opium, Hashish in Georgian and European Symbolism

Keywords: Georgian literature, symbolism, theory of myth, intoxication, wine, opium, hashish

The subject of the article "Wine, Opium, Hashish in Georgian and European Symbolism" is the identification of the cultural links between Georgian and European (primarily French and, German) symbolism. Our goal is to determine the role and place of Georgian symbolism in the world literature context and study the cultural-aesthetic ties that have influenced the art of the Georgian symbolist group, the process of forming their aesthetic taste and worldview. In this article, we focus on the genesis of the symbolist theory of the myth, its specific nature and the motivation for the creation of a new mythology. In addition, we consider the theme of wine, opium and hashish in Georgian and European cultural areas, and analyse the conceptual sense and function of this new mythology.

O avtorici

Tatia Oboladze je doktorska študentka na Univerzi Ivane Javakhishvili v Tbilisiju. Deluje tudi kot raziskovalka na področju gruzijske književnosti na Inštitutu TSU Shota Rustaveli.

E-naslov: tatia.oboladze@gmail.com, tatia.oboladze@tsu.ge

About the author

Tatia Oboladze is a PhD Student at the Ivane Javakhishvili Tbilisi State University. She is also a Researcher at the TSU Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature.

Email: tatia.oboladze@gmail.com, tatia.oboladze@tsu.ge