

La interferència del cristianisme en la transmissió del món antic

Josep M. Escolà

Universitat Autònoma de Barcelona

RESUM

En aquest article l'autor dona compte de quines foren les actituds dels autors llatins cristians envers els clàssics grecollatins que els precediren, què van reaprofitar i què van descartar, quins autors van imitar i quins gèneres clàssics van adaptar per a la nova producció literària cristiana.

ABSTRACT

This essay reports on the attitudes of the Latin Christian authors towards the Greek and Latin classics who preceded them, what they reused or discarded, which authors they imitated and which classic genres they adapted for the new Christian literary production.

Arran de les discussions sobre el preàmbul de la frustrada Constitució europea, la premsa informava sobre els esforços dels representants de Polònia i Espanya perquè s'hi inclogués una referència als orígens cristians d'Europa; per aquest motiu s'emprava una metàfora del món vegetal i es parlava de les «arrels» cristianes del continent europeu. Cal dir, però, que s'estava emprant uns termes metafòrics desencertats. Si admetem aquesta metàfora, no hi ha cap dubte que, si volem parlar d'arrels, aquestes són grecollatines, perquè Grècia i Roma són a l'inici del llarg procés de la formació d'Europa; és més tard quan apareix el cristianisme. En tot cas, si volem mantenir la comparació, podem dir que l'arbre que generen les arrels del món clàssic accepta un empelt que, amb el temps, esdevé tan productiu o més, segons les èpoques, que el tronc original.

La història d'Europa no és el mateix que la història del cristianisme —concretat majoritàriament en el catolicisme en l'Occident—, confusió que només es pot donar si un no és capaç d'alliberar-se d'uns condicionaments ideològics mediatitzats per unes determinades conviccions religioses.

D'aquí que, a l'hora d'escollir el títol d'aquesta exposició, m'ha semblat que el mot que millor interpreta el paper del cristianisme en la transmissió del

món antic és el d'*interferència*. El cristianisme interfereix en un procés sociopolític i cultural, que, de no haver estat així, hagués desembocat en un món molt diferent, almenys, en el continent europeu. Aquesta interferència, però, es concreta de diferents maneres: els líders de la nova religió aprofiten, manipulen, combaten, l'entorn on va arrelant la nova doctrina, però mai aconseguixen —en general, tampoc ho pretenen— eclipsar i anul·lar els antecedents culturals amb què es troben.

L'entorn cristià, en el qual s'ha desenvolupat i avui encara continua immers el món europeu, ha afavorit sovint una tendència simplificadora de la història: els cristians són perseguits i martiritzats per cruels emperadors fins que Constantí, per una inspiració divina, es converteix al cristianisme, i llavors l'Església passa a ocupar una posició de privilegi davant les altres religions perquè se li atorga la patent de la veritat. L'aparició, a la segona meitat del segle XIX, de novel·les com *Els últims dies de Pompeia*, *Quo vadis*, *Ben-Hur*, i la seva adaptació al cinema també col·laboren en l'exaltació dels màrtirs cristians a mans dels malèvols perseguidors romans.

És evident, però, que, sotmetent el tema a una visió crítica i seriosa des de la perspectiva històrica, es comprova que el que succeeix en l'època esmentada és molt més ampli i complex que una simple oposició de «bons i dolents». Cal tenir en compte i analitzar el context sociopolític en què apareix i es difon el cristianisme, les diferents etapes d'aquest procés que es desenvolupa des del segle II al IV, que comporta una confrontació entre món pagà i món cristià, amb diferent ritme segons els territoris (Roma-Cartago-Gàl·lia-Hispània). També mereix una atenció especial la complexitat del segle IV, testimoni de diversos moviments polítics i culturals, en el qual, després de la conversió de Constantí, hi haurà una revifalla de l'antiga religió sota el patrocini de l'emperador Julià; Teodosi, però, amb les seves lleis, tancarà aquest segle decisiu a favor del cristianisme.¹

L'evangelització d'Occident es va iniciar difonent les idees cristianes mitjançant la llengua grega: Pau escriu als Romans en grec; Climent de Roma, tercer successor de Pere, escriu en grec als Corintis (a. 96/97). L'entorn cultural té com a llengua oficial el grec fins a la meitat del segle II, llengua en la qual s'escriu tota la literatura cristiana que coneixem fins a l'any 180.

Al segle III apareixen les primeres escoles cristianes: Orígenes en promoció a Alexandria vers l'any 217. Paral·lelament, es comencen a traduir

1. Són molt interessants al respecte els llibres de Momigliano i Quacquarelli citats a la bibliografia.

del grec al llatí els textos cristians. Les obres més antigues de llatí cristià són traduccions de textos bíblics. La difusió de la nova doctrina i l'afany dels seus seguidors per conèixer-la suscita la necessitat i el desig de traduir-ne els textos. Trobem molts testimonis d'aquest afany com, per exemple, el de sant Agustí, que diu en la seva obra *De doctrina christiana* II.11.16: «ut enim cuique primis fidei temporibus in manus uenerit codex graecus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere uidebatur, ausus est interpretari». El bilingüisme grec-llatí de molts cristians els permetia convertir-se en traductors, encara que la literalitat presideix aquestes primeres traduccions.

Una conseqüència immediata d'aquest fet és la necessitat d'un lèxic nou per tal d'expressar en llatí els nous conceptes del cristianisme. Aquí tenim el primer exemple del que anomeno interferència, en aquest cas, en l'evolució semàntica de la llengua llatina: préstecs agafats del grec, principalment (*angelus, apostolus, baptisma, charisma, ecclesia, episcopus, martyr, propheta*), també de l'hebreu (*sabbatum, pascha*), la creació de neologismes (*carnalis, spiritalis*), innovacions semàntiques de termes llatins ja existents (*oratio, sacramentum, confessio, gentes*), seran els mitjans lingüístics amb els quals els cristians que parlen llatí adaptaran la doctrina cristiana a la seva llengua.²

Davant d'alguns problemes de correcció que sorgeixen, sant Agustí, tot i que és capaç d'escriure un llatí ben correcte, proclama la preeminència del missatge sobre la correcció de la llengua. Així ho podem llegir a *Sermones* 299.6: «Christus saluator... Nec quaerant grammatici quam sit latinum, sed christiani quam uerum». De manera semblant es manifesta a *Com. in psalmos* 138.20: «melius est reprehendant nos grammatici quam non intelligant populi».

Aquesta devoció que sorgeix pels textos sagrats fa que les Sagrades Escriptures esdevinguin, fins i tot, norma lingüística, tal com en dona testimoni també sant Agustí, *De doctrina christiana* II.14.21:

tanta est uis consuetudinis etiam ad discendum ut qui in scripturis sanctis quodammodo nutriti educatique sunt, magis alias locutiones mirentur easque minus latinas putent quam illas quas in scripturis didicerunt neque in latinae linguae auctoribus reperiuntur.

2. El professor Joan Bastardas recull i comenta aquests fenòmens en l'interessant article «El latín de los cristianos. Estado actual de su problemática», *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, VII/2 (1973), p. 5-17.

L'extensió i la posterior disgregació de l'Imperi afavorí l'aparició de diferents centres culturals. Un d'aquests, el nord d'Àfrica, que no ha estat greçitzat, acull les primeres manifestacions escrites cristianes en llengua llatina: de l'any 180 són les *Acta martyrum Scillitanorum*; l'any 202, a Cartago, es redacta la *Passio Perpetuae et Felicitatis*. Són textos que no encaixen en cap gènere literari perquè no pretenien res més que deixar constància d'uns fets dramàtics, però donen fe d'una capacitat d'expressió escrita i pública dels seguidors de la religió cristiana.

La necessitat d'afirmar-se dels seguidors de la nova religió i, alhora, de defensar-se dels atacs dels seus contraris contribueix a l'aparició dels apologetes. Tres eren els objectius de l'apologètica cristiana primitiva:

- defensar el cristianisme contra els atacs dels seus contraris,
- aclarir els conceptes erronis sobre el cristianisme,
- fonamentar i justificar la fe cristiana demostrant la inferioritat de les conviccions i creences dels contraris.

De fet, alguns il·lustrats no cristians ja qüestionaven els déus dels mites, actitud que proporcionava un camp adobat per a la recepció d'un sol déu.

Justí, martiritzat l'any 165, escriu a Roma, però en grec encara, dues apologies. És també el nucli de Cartago d'on sorgeixen els primers apologetes que escriuen en llatí: Minuci Fèlix i Tertul·lià.

Minuci Fèlix exerceix d'àrbitre entre el cristià Octavi i el pagà Cecili en la seva obra *Octavius* —dialogada a l'estil de Ciceró—, en la qual contraposa el monoteisme cristià al politeisme pagà. Amb aquest fi aprofita exemples del món grecollatí en els quals la dualitat ha comportat discòrdies i els oposa als avantatges d'una autoritat o d'un govern unitaris; així, per exemple, escriu en l'obra esmentada, 18.6:

Quando umquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore discessit? Omitto Persas de equorum hinnitu augurantes principatum et Thebanorum par, mortuam fabulam, transeo. Ob pastorum et casae regnum de geminis memoria notissima est. Generi et soceri bella toto orbe diffusa sunt. (7) Vide cetera: rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus... Qui uniuersa, quaecumque sunt, uerbo iubet, ratione dispensat, uirtute consummat.

Com es pot veure, contraposa les desavinences dels germans tebans, Etèocles i Polinices, de Ròmul i Remus, de Pompeu i Cèsar, a l'autoritat única

que governa les abelles, els ramats, etc. Heus ací ja un exemple d'utilització del cabal literari del passat clàssic com argument de tesis cristianes.

També Cebrià, el bisbe de Cartago, utilitza aquest argument a *Quod idola dii non sint* 8:

Unus igitur omnium Dominus est Deus: neque enim illa sublimitas potest habere consortem, cum sola omnem teneat potestatem. Ad diuinum imperium etiam de terris mutuemur exemplum. Quando umquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore desiit? Sic Thebanorum germanitas rupta, permanens rogis dissidentibus etiam in morte discordia. Et Romanos geminos unum non capit regnum, quos unum uteri cedit hospitium. Pompeius et Caesar affines fuerunt, nec tamen necessitudinis foedus in aemula potestate tenuerunt. Nec hoc tu de homine mireris, cum in hoc omnis natura consentiat. Rex unus est apibus, et dux unus in gregibus, et in armentis rector unus: multo magis mundi unus est rector, qui uniuersa quaecumque sunt uerbo iubet, ratione dispensat, uirtute consummat.

Sembla força clar que Cebrià té present el text de Minuci. I l'obra de Minuci Fèlix es veu influenciada per l'estoïcisme llatí a través de Ciceró i Sèneca. La influència d'aquesta filosofia és evident en molts autors cristians. De fet, l'humanisme d'inspiració estoica de Sèneca tingué força repercussió en alguns autors cristians; fins i tot facilità la invenció i la circulació d'una correspondència entre Sèneca i sant Pau, la falsedat de la qual Lorenzo Valla s'encarregarà més endavant de demostrar.

Minuci Fèlix practica la *contaminatio*: sovint extreu, abreuja, però no copia frases senceres, d'altres autors. Quan parla de la providència divina a l'*Octavius* 36.4, empra idees i imatges que pot haver llegit tant en textos cristians com en alguns autors llatins clàssics.

Magis pauper ille est qui, cum multa habeat, plura desiderat. (5) Dicam tamen quemadmodum sentio: nemo tam pauper potest esse quam natus est. Aues sine patrimonio uiuunt et in diem pecua pascuntur: et haec nobis tamen nata sunt, qui omnia, si non concupiscimus, possidemus.

Així, la idea de la nostra indigència quan naixem la trobem en la carta de sant Pau *Ad Timotheum* 6.7: «nihil enim intulimus in hunc mundum»; i en el text de Sèneca, *De prouidentia* 6.6: «nemo tam pauper uiuit quam natus est». La imatge dels animals que no acumulen riquesa recorda un passatge de l'Evangeli de Lluc, 12.24: «considerate coruos, quia non seminant neque me-

tunt, quibus non est cellarium neque horreum; et Deus pascit illos»; i també la trobem en una obra atribuïda a Sèneca, *De remediis fortuitorum* 10.1: «“Pauper sum”. Nihil deest auibus, pecora in diem uiuunt». També s’expressa de forma semblant Ciceró a l’obra *De natura deorum* II.63.158: «ut ipsas bestias hominum gratia generatas esse uideamus». Finalment, l’última idea del text de Minuci, la llegim en l’obra de Valeri Màxim, IV.4, *praef.*: «omnia nimirum habet qui nihil concupiscit».

De fet, Minuci Fèlix, que es manifesta obert a extreure dels autors clàssics el que és acceptable per la doctrina cristiana, proporciona molts exemples de la seva actitud, especialment, en l’*Octavius*. Per exemple, quan exposa la idea que Déu és a prop de tot, 32.7-9:

In sole adeo rursus intende: caelo adfixus, sed terris omnibus sparsus est; pariter praesens ubique interest et miscetur omnibus, nusquam eius claritudo uiolatur. Quanto magis deus auctor omnium ac speculator omnium, a quo nulum potest esse secretum, tenebris interest, interest cogitationibus nostris quasi alteris tenebris.

Aquí pot molt bé inspirar-se altra vegada en diferents textos de Sèneca: *Epist.* 95.47: «ubique et omnibus praesto est»; *Epist.* 83.1: «quid enim prodest ab homine aliquid esse secretum? Nihil deo clusum est; interest animis nostris et cogitationibus mediis interuenit»; *Epist.* 41.1: «non sunt ad caelum eleuandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat: prope est a te deus, tecum est, intus est.»

En un altre passatge de la mateixa obra, *Octavius* 17.11, Minuci Fèlix destaca la dignitat de l’ésser humà que mira cap al cel: «Ipsa praecipue formae nostrae pulchritudo deum fatetur artificem: status rigidus, uultus erectus, oculi in summo uelut in specula constituti et omnes ceteri sensibus uelut in arce compositi...».

Aquesta exaltació humanista, il·lustrada amb la imatge de l’elevació i l’orientació de l’esperit humà vers el cel, apareix en Ciceró, *De nat. deor.* II.56.140:

Qui primum eos humo excitatos celsos et erectos constituit ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent. Sunt enim ex terra homines non ut incolae atque habitatores sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet. Sensus autem interpretes ac nuntii rerum in capite tamquam in arce mirifice ad usus

necessarios et facti et conlocati sunt. Nam oculi tamquam speculatores altissimum locum optinent ex quo plurima conspicientes fungantur suo munere.

Cebrià agafa el tema de Minuci —defensa de la fe davant les acusacions dels pagans— en *Ad Demetrianum* 16:

Quid te ad falsos deos humilias et inclinas, quid ante inepta simulacra et figmenta terrena captivum corpus incuruas? Rectum te Deus fecit et cum cetera animalia prona et ad terram situ uergente depressa sint, tibi sublimis status et ad caelum adque ad Dominum susum uultus erectus est.

Tertul·lià, apologeta força agressiu amb el seu estil, oposat a tenir en compte els autors no cristians, és un innovador en l'aspecte semàntic del lèxic. A partir d'ell, algunes paraules adopten un nou significat, tal com es pot veure en *De corona* 11.1-4 quant als termes *sacramentum*, *stationes*, *militia Christi*.

Novacià, que és el primer autor que escriu sobre teologia en llatí, a la meitat del segle III, en el *De Trinitate* presenta una descripció de la natura dividida en tres parts, inspirada en Cic., *De nat. deor.* II.39. En el capítol 8 de la mateixa obra parla del carro del món, imatge que trobem en Plató, *Fedre* 246e: «l'excels conductor del cel, Zeus, ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα —auriga en el seu carro alat—, és qui camina primer ordenant-ho i preocupant-se de tot».

Lactanci, africà, deixeble d'Arnobi, convertit al cristianisme, fou cridat per Constantí per tal d'educar el seu fill Crisp (a. 317). Escrigué diverses obres, entre elles, *De opificio Dei*. Ja el mot *opificium*, terme arcaic, cristianitzat per Lactanci (tant podia referir-se al demiürg platònic com al déu creador cristià), ens situa sobre l'actitud de Lactanci respecte als autors clàssics. Continuador d'una tradició estoica, coneixedor del *De natura deorum* ciceronià, defensa aprofitar els arguments dels escriptors antics sovint vàlids per a la causa cristiana. Així ho llegim en *Institutiones diuinae* I.5.1-2:

Sed omittamus sane testimonia prophetarum, ne minus idonea probatio uideatur esse de his quibus omnino non creditur. Veniamus ad auctores et eos ipsos ad ueri probationem testes citemus, quibus contra nos uti solent, poetas dico ac philosophos. Ex his unum deum probemus necesse est...(3) Poetae igitur quamuis deos carminibus ornauerint et eorum res gestas amplificauerint summis laudibus, saepissime tamen confitentur spiritu uel mente una contineri regique omnia.

Hi ha poetes i filòsofs que defensen la unitat d'un déu que governa el món. Lactanci defensa la superioritat, fins i tot estilística, de la Bíblia. El *carmen De aue phoenice*, obra que alguns autors atribueixen a Lactanci, és també un exemple de l'apropiació d'un tema pagà per part dels cristians. El mite de l'au que reneix de les pròpies cendres, transmès des d'Heròdot a Ovidi, al·ludit també per Plini el Vell i Marcial, esdevé símbol de la resurrecció entre els cristians.

El segle IV és un segle dens d'idees i de successos. El cristianisme ja ha revolucionat la societat i el cercle imperial. L'emperador Constantí, amb l'edecte de Milà, any 313, reconeix oficialment la religió cristiana. Això comporta la progressiva extensió del cristianisme entre els grups de poder, als quals accediran aviat els bisbes, i el pas d'una actitud defensiva a una posició de privilegi i de monopoli ideològic a favor dels cristians. Aquí ens podríem preguntar sobre si Constantí accelera el procés o els esdeveniments empenyen Constantí, però ens allargaríem massa. Més endavant, any 341, Constantí promulgarà una llei que prohibeix els sacrificis públics: «cesset superstitio, sacrificiorum aboletur insania». Tot i així, a la segona meitat d'aquest segle IV hi haurà una reacció pagana sota els auspicis de l'emperador Julià l'Apòstata (361-363). Nicòmac Flavià tradueix al llatí la *Vida d'Apol·loni de Tiana*, que era una paròdia de la vida de Jesús. En un poema anònim, *Carmen ad senatorem*, l'autor recrimina un senador que s'ha convertit del cristianisme al paganisme. Aquesta reacció, però, durarà poc. Una llei de Teodosi, el 24 de febrer de l'any 391, prohibeix tota cerimònia pagana a Roma; el 16 de març del 391, s'estèn a Alexandria la mateixa llei. Es produeixen actes violents contra llocs de culte pagà, com la destrucció del Serapèon d'Alexandria. Fírmic Matern, un cop convertit al cristianisme, en la seva obra *De errore profanarum religionum*, exhorta els emperadors perquè confisquin tots els béns dels temples pagans i obliguin a abjurar de la vella religió els qui encara hi creuen.

El canvi de segle, doncs, confirma la supremacia sociopolítica dels cristians. Aquesta realitat és corroborada per diverses fonts; així ho testimonia la legislació a través del *Codex Theodosianus* 9.16.2: els politeistes podien «seguir celebrant els ritus d'una il·lusió passada ja de moda» sempre que no obliguessin els cristians a participar-hi («nec enim prohibemus *praeteritae usurpationis* officia libera luce tractari»). També en el mateix *Codex* 15.5.5: en el nou ordre romà «no hi ha lloc per a l'error del neci paganisme» («Si qui etiam nunc uel Iudaeae impietatis amentia uel stolidae paganitatis errore adque insania detinetur, aliud esse supplicationum nouerint tempus, aliud uoluptatum»).

El politeisme, per tant, passa a ocupar un lloc marginal en la societat. Així ens ho certifiquen també les cròniques d'aquesta època:

L'any 416, Orosi, en la *Historia contra paganos*, a *Prologus* 9, parla del paganisme com la religió pròpia d'un obstinat grup de camperols:

Praeceptas mihi uti aduersus uaniloquam prauitatem eorum qui alieni a ciuitate Dei ex locorum agrestium conpitis et pagis pagani uocantur siue gentiles quia terrena sapiunt, qui cum futura non quaerant, praeterita autem aut obliuiscantur aut nesciant, praesentia tamen tempora ueluti malis extra solitum infestissima ob hoc solum quod creditur Christus et colitur Deus, idola autem minus coluntur, infamant.

També al·ludeix al caràcter marginal de l'antiga religió en altres passatges de la mateixa obra, *Prologus* 7,10: «Roma ipsa etiam, quamuis ad aduentum Domini Iesu Christi perfecto prouheretur imperio, tamen paululum et ipsa in occurso numeri huius offendit». I a *Prologus* 7,19: «Christianis tamen temporibus propter praesentem magis Christi gratiam ab illa incredulitatis confusione discretis».

Isidor de Pelusi, sacerdot cristià, en una de les seves cartes, cap a l'any 420, escriu: «la religió dels grecs, predominant durant anys i anys a costa de tantes penalitats, de tantes riqueses malbaratades i tants fets d'armes, ha desaparegut ara de la faç de la terra».

Fins aquí ens hem fixat més en l'aspecte sociopolític de la difusió del cristianisme. Preguntem-nos ara quina és l'actitud dels cristians en l'aspecte cultural. La resposta ja es pot avançar: és diversa.

Els autors cristians poden veure la cultura clàssica com un perill, com, per exemple, Jeroni, que escriu en una de les seves cartes, *Epist.* 21.13:

at nunc etiam sacerdotes Dei omissis euangelis et prophetis uidemus comoedias legere, amatoria bucolicorum uersuum uerba cantare, tenere Vergilium et id, quod in pueris necessitatis est, crimen in se facere uoluntatis.

En la carta següent, aborda el problema de la relació del cristianisme amb la tradició dels clàssics, parlant d'un somni en el qual s'ha sentit censurat per dedicar atenció a autors no cristians, *Epist.* 22.30: «et ille, qui praesidebat: 'mentiris', ait, 'ciceronianus es, non christianus; ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum'».

D'altres, en canvi, més positius, cerquen utilitzar-la en benefici propi de la seva pròpia religió, com sant Agustí, *De Doctrina Christiana* 2.40.60:

Philosophi autem qui uocantur, si qua forte uera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tanquam iniustis possessoribus in usum nostrum uindicanda...debet ab eis auferre christianus ad usum iustum praedicandi euangelii.

És curiosa l'expressió d'arrabassar allò que pugui convenir a la fe cristiana a uns autors pagans que ho posseeixen injustament. Resulta també il·lustratiu veure la diferent reacció i interpretació d'un mateix fet històric per part d'un autor no cristià, Claudià, i d'un autor que sí que és cristià, Prudenci. La victòria del general Estilicó i l'emperador Honori (any 402) és celebrada per Claudià en el *De bello gotico*, i, arran d'aquest fet, canta l'eternitat de l'Imperi en el temple d'Apol·lo al Palatí. Prudenci, en canvi, exalta aquesta mateixa victòria, convençut de l'existència de Déu (*Contra Symmacum* 2.745: «hic Christus nobis Deus adfuit et mera uirtus»).

Si parem esment a la literatura que genera el cristianisme, es pot dir que assistim a un bateig de diferents gèneres, és a dir, els autors cristians continuaran, en gran part, la tipologia d'obres literàries establerta i l'adaptaran d'acord amb els seus principis ideològics.

L'èpica és un dels gèneres on es fa més evident aquest bateig en forma d'una nova orientació: la reelaboració del text bíblic en vers, anomenat paràfrasi bíblica, esdevé «mediatrice entre l'Écriture et l'aristocratie lettrée. Elle tente de traduire le message chrétien en un langage mieux approprié à la culture de son public ...elle établit entre Virgile et l'Écriture une sorte de complicité efficace».³ Aquesta poesia és típica de l'època de la conversió de les aristocràcies occidentals al cristianisme, sota les dinasties constantiniana i valentiniana. El nivell social dels autors cristians, sobretot dels poetes, incideix en l'entorn facilitant-ne l'acceptació.

Un exemple molt clar d'aquesta poesia bíblica és l'obra de Juvenc, poeta hispànic del segle IV, *Euangeliorum libri*, de la qual copiem aquests versos de la *praefatio* 19-27:

Nam mihi carmen erit Christi uitalia gesta,
 diuinum populis falsi sine crimine donum
 nec metus, ut mundi rapiant incendia secum
 hoc opus; hoc etenim forsan me subtrahet igni
 tunc, cum flammiuoma descendet nube coruscans

3. J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, París, 1981, p. 144.

iudex, altithroni genitoris gloria, Christus.
 Ergo, age! sanctificus adsit mihi carminis auctor
 spiritus, et puro mentem riget amne canentis
 dulcis Iordanis, ut Christo digna loquamur.

El poeta cristià introdueix el tema de la seva composició emprant els recursos propis del gènere èpic, però ara les gestes a narrar són les de Crist, l'heroi protagonista, i la font d'inspiració és el *sanctificus spiritus* en lloc de les muses. Un altre tret diferencial és que a l'autor no li preocupa la permanència de la seva obra (*nec metus ut mundi rapiant incendia secum / hoc opus*), circumstància que, en canvi, era important per als clàssics. Només cal recordar l'oda 3.30 d'Horaci o el final de les *Metamorfosis* d'Ovidi.

La *imitatio* formal dels clàssics, sobretot, de Virgili en el poema èpic és evident al llarg dels quatre llibres. En dono només un exemple, en el qual Crist substitueix el traïdor Sinó del tan conegut llibre segon de l'*Eneida*. Llegim a *Euang.* 4.588:

iamque e concilio Christum post terga reuinctum
 praesidis ad gremium magno clamore traebant.

Aquests versos recullen els d'*Aen.* 2.57:

ecce manus iuuenem interea post terga reuinctum
 pastores magno ad regem clamore traebant.

Un altre poeta, també hispànic, Prudenci, de la segona meitat del segle IV, tot i que la seva producció literària és més variada i no se centra en el tema bíblic, també se serveix de l'hexàmetre en algunes composicions de caire èpic. Ell mateix manifesta clarament la finalitat de la seva tasca poètica: lloar Déu, instruir els germans en la fe i aconseguir la salvació eterna. Els combats narrats per Virgili li serveixen com a material al·legòric que aplica al combat que mantenen els vicis i les virtuts en l'ànima humana en la seva *Psycomachia*. Serveixen d'exemple els dos primers versos:

Christe, graues hominum semper miserate labores
 qui patria uirtute cluis propriaque

inspirats clarament en *Aen.* 6.56:

Phoebe, grauis Troiae semper miserate labores
Dardana qui Paridis direxti tela manusque.

Més clara encara és la *imitatio* de Virgili en el vers 149 de l'*Hamartigenia* del mateix Prudenci: «inproba mors, quid non mortalia pectora cogis?», gairebé igual a *Aen.* 4.412: «inprobe amor, quid non mortalia pectora cogis?».

En el gènere epistolar, les cartes (*epistulae*) esdevenen tractats, principalment, de contingut pastoral. Gregori Nazianzè en donà les característiques estilístiques: brevetat adequada, claredat, encant. Ja hem fet al·lusió abans als diàlegs, que prenen Ciceró com a model, tal com hem vist en Minuci Fèlix. També coneixem diàlegs d'autors cristians grecs com Gregori de Nissa, que escriu el *Dialogus de anima et resurrectione*, imitació del *Fedó* de Plató.

La historiografia d'aquesta època es concreta, sobretot, en cròniques. Eusebi de Cesarea (260/4 - c. 340), pare de la cronografia cristiana, rebutja les dades cronològiques que no es puguin confrontar amb la Sagrada Escriptura, actitud que marca un patró a seguir pels cronistes posteriors.

La biografia esdevé un gènere edificant, presentant com a exemplars les accions de l'home de Déu. S'inicia amb la *Vita Antonii*, escrita en grec per Atanasi. Jeroni escriu *De uiris illustribus*, seguint el model de Suetoni. Aquí trobem els inicis del que posteriorment serà el gènere hagiogràfic.

La importància donada pels cristians a la vida espiritual condueix al floriment d'una literatura autobiogràfica. En trobem tant d'autors grecs, Gregori Nazianzè, *De Vita sua* (1.949 trímetsres iàmbsics), com d'autors llatins, sant Agustí, *Confessions*.

El panegíric, que en el món clàssic se centrava en la figura de l'emperador, ara passa a enaltir, especialment, el màrtir, *homo Christi*.

L'epitalami cristià s'allunya de la tradició pagana i n'instaura una altra, en la qual es fa èmfasi dels valors espirituals a aconseguir a partir de les noces. N'és un exemple l'epitalami que Paulí de Nola dedica a les noces de Julià i Tícia, en díctics elegíacs, *Carmina* 25.1:

Concordes animae casto sociantur amore,
uirgo puer Christi, uirgo puella dei.
Christe deus, pariles duas ad tua frena columbas
et moderare leui subdita colla iugo.

El poeta, després d'invocar Crist perquè presideixi la casta unió, foragita els déus pagans que simbolitzen la luxúria, *Carmina* 25.9:

absit ab his thalamis uani lasciua uulgi,
Iuno, Cupido, Venus, nomina luxuriae

El gènere de la poesia lírica serà productiu, sobretot, en himnes litúrgics i en són els principals representants Hilari de Poitiers i Ambròs de Milà.

L'epigrafià ens ofereix exemples de continuïtat d'alguns tòpics clàssics, però, ara, amb motius cristians.⁴ És el cas de la inscripció Diehl 3863 = *Corpus Inscriptionum Latinarum* V, 5415, en la qual es vol protegir el sepulcre amb el tòpic jurament amenaçador, però aquí perquè el difunt pugui ressuscitar quan vingui Crist per al judici final:

Adiuro uos omnes, Christiani, et te, custode beati Iuliani, per Deo et per tremenda die iudicii, ut hunc sepulcrum nunquam ullo tempore uiuletur, sed coseruetur usque ad finem mundi, ut posim sine impedimento in uita redire, cum uenerit qui iudicaturus est uiuos et mortuos.

Un altre exemple és el tipus d'inscripció biogràfica, freqüent des dels inicis de l'epigrafià, acabada, però, amb una referència a la fe cristiana, com la que trobem a *Carmina Latina Epigraphica* (CLE) 1874:

Fuit mihi natibitas Romana
nomen si quaeris Iulia bocata so,
que uixi munda cum byro meo Florentio
cui demisi tres filios superstetes,
mox gratia(m) dei percepi suscepta in pace neofita.

El tòpic de la dualitat cos-ànima, conegut a partir de Plató, present en nombroses inscripcions gregues i llatines, segons el qual cadascuna de les parts té el seu propi destí després de la mort, varia lleugerament pel que fa al destí de la part espiritual que ara es concreta en el cel cristià, tal com llegim a CLE 591:

Terrenum corpus, caelestis spiritus in me
quo repetente suam sedem nunc uiuimus illic
et fruitur superis aeterna in luce Fabatus.

4. Aquest tema, l'he tractat més àmpliament en l'article «El mensaje doctrinal en la poesía epigráfica latinocristiana», *Revista de Estudios Latinos*, núm. 4 (2004), p. 153-161.

Un exemple d'innovació que aporta el cristianisme és l'actitud davant la mort, que, des de la perspectiva cristiana, no venç sinó que ella és la vençuda. Així, a CLE 1359, se'n diu:

Deposuit corpus tumulo sed laude perennis
Aurelius penetrans regna beata poli,
qui mortem uicit meritis mundumque relinquens
immensum Christi possidet imperium.

El papa Damas crea uns clixés de metàfores que marcaran unes pautes en aquest camp, afavorits per la difusió del culte als màrtirs. L'*Epigrama* 31 constitueix l'*elogium S. Tiburtii*:

Tempore quo gladius secuit pia uiscera matris
egregius martyr, contempto principe mundi,
aetheris alta petit, Christo comitante beatus.
Hic tibi sanctus honor semper laudesque manebunt.
Care Deo, ut foueas Damasum, precor, alme Tiburti.

Podem veure-hi la confluència de metàfores paganes i bíbliques: el triomf, el trofeu (importants en la tradició romana), l'ascens cap al cel. El quart vers és de clara influència virgílica: *Ecl.* 5.78 i *Aen.* 1.609: «semper honos nomenque tuom laudesque manebunt».

També em sembla molt interessant l'*Epigrama* 8, on Damas parodia el valor militar tradicional a fi de fer més evident el valor dels màrtirs:

Nereus et Achilleus martyres
militiae nomen dederant saeuumq. gerebant
officium, pariter spectantes iussa tyranni,
praeceptis pulsante metu seruire parati.
Mira fides rerum: subito posuere furorem,
conuersi fugiunt, ducis inopia castra relinquunt,
proiciunt clipeos, faleras telaq. cruenta,
confessi gaudent Christi portare triumphos.
Credite per Damasum possit quid gloria Christi.

Una inscripció funerària, conservada al museu de Badajoz, després d'elogiar els mèrits del difunt Pascenci, acaba amb una exhortació als lectors,

la qual, d'acord amb la reconstrucció que he proposat⁵, «d[is]cite iustitiam m[oniti] et n[on]l[ite] c[ontemnere] deum», és un calc evident del vers de Virgili, *Aen.* 6.620, «discite iustitiam moniti et non temnere diuos».

Una altra manera amb la qual el cristianisme interfereix en la transmissió del món antic es dona quan s'apropia d'un text clàssic, el porta al seu terreny i li atribueix un sentit cristià. Un exemple d'això, molt conegut, és la interpretació que fa de la quarta *Bucòlica* de Virgili: converteix el poeta llatí en un profeta en identificar el nounat i l'edat d'or que porta amb ell amb la vinguda del messiàs.⁶

Aquesta mateixa actuació s'aplica, a vegades, a personatges mítics del món antic atorgant-los un sentit al·legòric amb orientació cristiana. Pot servir d'exemple el cas de l'heroi Ulisses que dona molt joc a diferents interpretacions al·legòriques i exemplars de les seves aventures. Destaca, entre aquestes, el passatge d'Ulisses i les sirenes. La travessa de la vida mortalment perillosa i que, al mateix temps, condueix cap al port de la pàtria és representada, per al cristià, pel viatge de tornada d'Ulisses que, entre l'Hades i Ítaca, ha de superar la prova definitiva de l'illa de les sirenes.

La metàfora de la vida com una navegació és molt antiga. L'al·legoria tardohel·lènica ja estava familiaritzada amb el simbolisme d'aquest mite a què s'hi apuntarà la interpretació cristiana. La litúrgia cristiana presenta aviat la imatge de la nau de l'Església com, per exemple, en el *Liber Sacramentorum*: «Exaudi nos, domine Deus noster, et Ecclesiam tuam inter mundi turbines fluctuantem clementi gubernatione moderare, ut tranquillo cursu portum perpetuae securitatis inueniat». Aquesta imatge, la trobem també aviat en autors cristians com Climent d'Alexandria. De fet, és l'adaptació de la nau de l'Estat de la qual ens parla Arquíloc.

Climent d'Alexandria escriu en *Protrèptic* IX, 86.2: «En canvi, els altres, que estan abraçats al món com les algues a les roques del mar, valoren poc la immortalitat i, com l'ancià d'Ítaca, no desitgen la veritat ni la pàtria del cel i menys encara l'única llum vertadera, sinó el fum», text que recorda l'*Odissea* I.57 s. També el text *Protrèptic* XII, 118.2: «Fugim, companys de navegació, fugim d'aquestes ones que vomiten foc. Hi ha una illa malvada que acumula ossos i cadàvers» fa referència a l'*Odissea* XII.45-46.

5. Cfr. J. M. ESCOLA, «La literatura latina en la interpretación de inscripciones: dos ejemplos», a *La filología latina: Mil años más*, P. P. CONDE i I. VELÁZQUEZ (ed.), Madrid, 2005, p. 685-689.

6. Cfr. P. COURCELLE, «Les exégèses chrétiennes de la quatrième églogue», *Opuscula selecta*, París, 1984, p. 294-319.

Els Pares de l'Església consideren tradicionalment Homer com un dels seus, el vident que predià el missatge futur del Logos amb els seus ulls cecs. Segons Basili, *Ad adolescentes* 4 (PG 31, 572 B), el cant de l'Odissea és un himne a la virtut. Tot i així, també, s'hi escoltaren veus crítiques a la manera de Plató com la de Minuci Fèlix, *Octavius* 23.2: «et Plato ideo praeclare Homerum illum inclytum laudatum et coronatum de ciuitate, quam in sermone instituebat, eiecit». Els apologetes del segle II consideraren Homer com a paradigma del «paganisme». Per a Justí, en canvi, Plató ja era inspirat per l'esperit de Déu, quan feia fora Homer de la República (*cf.* Justí, *Apologia* II.10).

Al segle III, els Pares de l'Església, impregnats de l'esperit humanista de la interpretació neoplatònica d'Homer, arribaren a lloar el príncep dels poetes. També la figura d'Ulisses, que havia merescut un judici negatiu per part de Plató, posteriorment té una valoració positiva entre alguns autors llatins com, per exemple, Horaci: «rursus, quid uirtus et quid sapientia possit,/ utile proposuit nobis exemplar Vlixen» (*Epist.* I.2.17). Un canvi similar es dona en la valoració per part dels autors cristians, tal com es veu en l'obra de Climent d'Alexandria, *Stromata* VI.11.89.1:

Al meu parer, la majoria d'aquells que es diuen cristians s'assemblen als companys d'Ulisses perquè s'apropen a la doctrina (Logos) sense tenir sentit de l'educació més refinada... reunir gran quantitat de reflexions (tretes de la saviesa hel·lènica) útils per als seus oients. Ara bé, no haurà de romandre aquí i quedar-s'hi sinó que haurà de tornar a casa, a la vertadera filosofia.

El mite de les sirenes i Ulisses era el més conegut dels homèrics i els oients el rebien de bon grat, com en donen testimoni la ceràmica, els sarcòfags, etc., d'època grega tardana. És freqüent que l'escena representi les sirenes i Ulisses lligat al pal. Referències a aquest tema i altres de manera habitual mostren la presència del mite en els Pares de l'Església, fruit de la seva formació humanista, que alhora els oferia un món fèrtil per al simbolisme teològic. Ens ho corrobora l'exemple de Jeroni, *Capitulationes libri Josue, praefatio*, PL 28, 464B: «Ens hem d'afanyar a arribar a la pàtria, i, per això, haurem de navegar passant entre les sirenes, sense escoltar els seus cants mortífers».

Traductors alexandrins del text de la *Septuaginta*, en sis passatges dels llibres sagrats hebreus, troben un animal misteriós que, en hebreu, vol dir 'xacal' o 'femella de l'estruc'; ells, en canvi, el tradueixen amb la paraula grega *sirenes*, fet que indica l'influx de la formació hel·lenística. El camp semàntic del «terror que inspiren» és compartit tant per l'àmbit profà com per l'àmbit

cristià (*Job* 30.29: «ἀδελφὸς γέγονα σειρήνων / frater fui draconum; *Is.* 13.21-22: καὶ ἀναπαύσσονται ἐκεῖ σειρήνες / et sirenes in delubris uoluptatis»). Jeroni, *Commentarius in Isaiam* (PL 24.216B): «dulci et mortifero carmine» porten l'ànima cap a l'abisme). La Bíblia i Homer, doncs, s'uniren per introduir en la teologia dels Pares la doble figura demoníaca de les sirenes *sapientes* i temptadores.

Ulisses, llest i lligat al pal, representa el model del cristià espiritualment madur que, sense córrer cap perill, s'enfronta a les doctrines dels herètics, escoltant-les, però sense seguir-les. Hipòlit, *Refutació* VII.13.1-3, diu sobre això el següent:

L'ensenyament dels heretges s'assembla a un mar agitat per la violència dels vents. Els oients haurien d'evitar-los i anar en cerca del port a recer, ja que es tracta d'un mar ple de monstres i perills, com pot ser, per exemple, el mar de Sicília, en el qual es troben éssers fabulosos: el Ciclop, Escil·la i la muntanya de les sirenes... Les sirenes enganyaven els navegants amb els seus cants melodiosos i intentaven atreure'ls amb les seves veus agradables. Ulisses manà que els seus companys es tapessin les orelles amb cera. Ell es va fer lligar al pal i passà pel costat de les sirenes escoltant el seu cant i sense patir cap mal. El meu consell: travesseu les opinions de les heretgies tapant-vos les orelles amb cera, si sou massa febles, i sense escoltar el que us pugui induir cap a la voluptuositat; o bé, deixeu-vos lligar a la creu de Crist confiant amb fe que, encara que escolteu, no us deixareu confondre, segurs amb la força d'aquell al qual esteu lligats.

També Jeroni, *Commentarius in Michaeam* I.1, adverteix sobre aquest aspecte: «[Haeretici] et lugebant quasi filiae Sirenarum: dulcia enim sunt haereticorum carmina et suavi uoce populos decipientia». El mateix Jeroni torna a utilitzar aquesta metàfora quan vol referir-se a l'heretgia de Jovinià, que és com un cant de sirenes, *Aduersus Iovinianum* I.4: «Audite, quaeso, uoluptuosissimum concionatorem, immo quasi sirenarum cantus et fabulas clausa aure transite».

Les sirenes, a vegades, simbolitzen Satan i els seus dimonis. Tot i així, en la interpretació cristiana, predominà la imatge de la sirena que atrau al plaer, sobretot, en el segle iv. Amb aquest sentit hi al·ludeix Ambròs en el *Commentarium in Psalmos* 43.75: (sobre *Ps.* 43.20): «Ita ergo saeculi uoluptas nos quadam carnali adulatione delectat ut decipiat». Sidoni Apol·linar, *Epist.* 9.6, parla d'un jove que es va tancar les orelles amb «cera odísseica» davant una temptació eròtica i, així, escapà a les arts de prostitutes de les sirenes aduladores.

El papa Innocenci, *Sermo de Sanctis* 22 (PL 217.555CD), diu «el món és com una dolça sirena que fa naufragar el navegant enmig del marejol».

Màxim de Torí, *Homilia* 49, estableix el paral·lelisme entre Ulisses lligat al pal major de la nau i Crist clavat a la creu: «Ex quo enim Christus Dominus religatus in cruce est, ex eo nos mundi inlecebrosa discrimina uelut clausa aure transimus».

Malgrat els nombrosos exemples que podem trobar d'aquest ús del mite per part dels cristians, a vegades, algun autor, com és el cas d'Ambròs, mostra certa recança de fer-ho. En l'obra *Expositio Euangelii secundum Lucam* IV.2, el bisbe de Milà es disculpa per parlar des de la trona d'un mite pagà, però, tot seguit, no dubta a servir-se'n:

Non claudendae igitur aures, sed reserandae sunt, ut Christi uox possit audiri, non corporalibus, ut Ulysses, ad arborem uinculis alligandus, sed animus ad crucis lignum spiritalibus nexibus uinciendus ne lasciuiarum moueatur illecebris... quid sibi uult puellarum figura nisi euiratae uoluptatis illecebra; saecularis suauitas, dum mulcet animum, uitam obruit et corporis quibusdam scopolis sensum mentis illidit.

Es pot continuar amb altres casos d'aquesta utilització del mite amb finalitat didàctica: Ícar, Faetont, Ifigènia, etc., però ens aturem aquí. Cal, però, afegir que també hi hagué autors cristians que s'oposaren rotundament a mantenir la tradició pagana, com Martí de Braga que, amb els seus sermons virulents, aconseguí esborrar la denominació llatina dels dies de la setmana a la Lusitània. En aquest cas, hauríem de parlar d'una interferència censora i destructiva.

En resum, he intentat il·lustrar el paper del cristianisme en la transmissió del món clàssic, centrant el tema en l'època clau en què la nova doctrina aconsegueix el seu nou estatus de privilegi, que li permet incidir de manera important en el procés de l'esmentada transmissió. Aquesta influència continuarà al llarg del temps tal com ens ho mostra la història.

BIBLIOGRAFIA

- BROWN, P. *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona: Crítica, 1997.
DANIÉLOU, J. *Los orígenes del cristianismo*. Madrid: Cristiandad, 2006.
DROBNER, H. R. *Manual de patrología*. Barcelona: Herder, 1999.

MOMIGLIANO, A. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

QUACQUARELLI, A. *Reazione pagana e trasformazione della cultura (fine IV secolo d.C)*. Bari, 1986. (Quaderni di vetera christianorum; 19)

RAHNER, H. *Mitos griegos en interpretación cristiana*. Barcelona: Herder, 2003.