

LAS PALABRAS DE VIRGILIO O DE CRISTO EN LOS VERSOS DE JUVENCO, DE PROBA Y DE PRUDENCIO: ALGUNOS EJEMPLOS*

JUAN MANUEL DANZA

ABSTRACT

The words of Virgil or Christ in the verses of Juvenius, Proba and Prudentius: some examples

This paper offers a review of some Christian authors who used Virgil as a pagan model with the purpose of portraying Christ's life as a classical hero. Our working hypothesis is that Juvenius and Proba made the allusions and references to Aeneas' heroic qualities to announce the victorious new archetype of Christ as the only example of virtue. This process defined as 'Virgilisation of Christ's life' was fundamental for Prudentius' poetic task.

Keywords: epic; Christian poetry; Juvenius; Proba; Prudentius

*Felices los que guardan en la memoria
palabras de Virgilio o de Cristo, porque
éstas darán luz a sus días.*

Jorge Luis Borges

Introducción

El análisis presentado en este artículo ha sido dividido en cuatro partes, que constituyen una unidad escalonada de las diferentes instancias que atravesó en su conformación la producción literaria cristiana hasta consagrar definitivamente la figura de Cristo y la de sus santos mártires dentro del paradigma del héroe épico. En la primera sección, repasaremos las estrategias de conversión empleadas por Tertuliano, Minucio Félix y Lactancio para apropiarse del *exemplum* antiguo y asimilarlo a la nueva idiosincrasia cristiana. En la segunda parte, señalaremos la importancia del *Euangeliorum libri quattuor* de Juvenio

* Este trabajo ha sido desarrollado en el Centro de Estudios de Filología Clásica Antigua y Medieval del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur y forma parte de mis actividades como becario posdoctoral de CONICET. Asimismo, ha sido posible gracias a dos proyectos de investigación financiados por la ANPCyT (PICT 2016 N° 1012) y por la SGCyT de la UNS (PGI 24/I 271), dirigidos por la Dra. María Luisa La Fico Guzzo.

como el primer intento de representar el modelo de Cristo a la manera del héroe clásico mediante la imitación de la configuración emocional y la transferencia de los valores representados por el paradigma heroico de Eneas. En el tercer segmento, estudiaremos el *Cento Vergilianus* de Proba, en especial aquellos fragmentos donde la poetisa utiliza algunas referencias explícitas a las cualidades heroicas de Eneas para definir el nuevo arquetipo de Cristo, profundizando de este modo la tarea de Juvenco. Finalmente, en el último apartado veremos cómo Prudencio retoma y, al mismo tiempo, amplía algunas de las estrategias desplegadas por los autores de la tradición cristiana al reemplazar la figura de los dioses antiguos por la de Cristo y asignarles a los santos mártires cristianos cualidades de los héroes retratados en la *Eneida*.

El *exemplum* clásico y sus usos en los escritores apolo­géticos cristianos

Desde Aristóteles, la retórica antigua empleó la palabra παράδειγμα para describir la cita de ejemplos como un instrumento persuasivo basado en la inducción.¹ El procedimiento consistía en la cita de un hecho histórico (como prueba), o bien en la comparación, según la invención del orador, de una situación particular con determinado tema del mundo cotidiano, del mito o de la fábula.²

De acuerdo con los preceptos aristotélicos, en el mundo latino, tanto Cicerón³ como Quintiliano⁴ emplearon la palabra *exemplum*, pero la ubicaron como un caso particular dentro de la *similitudo*.⁵ La diferencia más significativa con respecto a los predecesores griegos radica en que los romanos señalaron la importancia del *exemplum* retórico no sólo con relación a los hechos, sino también a personajes que se asentaban en la historia.⁶ La reformulación condujo a la asimilación de los *exempla* con verdaderos modelos de conducta, que representaban el ideal de los grandes protagonistas de la historia de Roma, y cuyo poder persuasivo radicaba, justamente, en la alusión a las *res praeteritae*, que sustentaban los valores distintivos y constitutivos del *mos maiorum*. En este sentido, Quintiliano reparó en la distinción entre los *exempla quae conscripta sunt historiis* (*Inst.* XII, 4, 1) y los *quae sunt a clarioribus poetis ficta* (*Inst.* II, 4, 2), mostrando que los modelos autoritativos de los mayores, encarnados en la historia, constituían las pruebas más apropiadas para persuadir a la audiencia (*Inst.* X, 27).

En esta línea, Curtius (1955: 94) se refiere al *exemplum* como la “historia que se inserta a manera de testimonio”; para señalar luego que a esta clase de historia debe añadirse “una nueva forma del ejemplo retórico, que tendría gran importancia en el futuro: el personaje ejemplar (*eikón*, imago), esto es, la encarnación de cierta cualidad en una figura”.

¹ Cf. Arist. *Rh.* I, 2, 7.

² Cf. Arist. *Rh.* II, 20, 2–3.

³ Cic. *Inv.* I, 30, 49: *Exemplum est, quod rem auctoritate aut casu alicuius hominis aut negotii confirmat aut infirmat.*

⁴ Quint. *Inst.* V, 11, 6: *Vocamus exemplum, id est, rei gestae aut ut gestae utilis ad persuadendum id quod intenderis commemoratio.*

⁵ Cf. Cic. *Inv.* I, 30, 46–49; Quint. *Inst.* V, 11, 5–6. Asimismo, véase Lausberg (1999: 349 [s.v. *exempla*]).

⁶ Cf. Cic. *De orat.* II, 40, 169.

Por otra parte, el *exemplum* supuso también una importancia fundamental para la literatura cristiana, porque además de ser el recurso argumental prototípico para utilizar como prueba, fue la técnica empleada por Cristo, a través del uso de parábolas, para difundir su doctrina. Sin embargo, la construcción literaria de la figura de Cristo como personaje ejemplar fue forjándose poco a poco en distintas etapas. Comenzó a partir de las obras de los primeros apologistas cristianos, en el s. II, y decantó, a través de diversas transformaciones ideológicas, políticas, culturales y estéticas, recién en el s. IV: primero, en las obras de Juvenco y Proba, y posteriormente en las de Prudencio.⁷

Los apologistas cristianos recurrieron a los mismos *exempla uirtutis* que pertenecían al repertorio de los oradores griegos y romanos, pero con un nuevo propósito. De acuerdo con el estudio de Carlson (1948: 93): “the Christians from Minucius Felix and Tertullian to Augustine not only employed argument by example to add conviction to their doctrines but even borrowed many of the examples which Roman writers and speakers had cited, turning them to their new purposes”.

Por lo general, se apropiaban de los actos paradigmáticos de heroísmo que perseguían un ideal superior, como puede advertirse en el ejemplo de Marco Atilio Régulo, quien había decidido entregarse voluntariamente a su enemigo, incluso sabiendo que iba a morir torturado, sólo para no traicionar la elevada concepción de su *fides*.⁸ En este sentido, inicialmente la producción literaria cristiana no rechazó los modelos de virtud paganos, sobre todo cuando resultaban útiles para fortalecer sus propios valores y motivar la imitación de una conducta adecuada para los nuevos modelos heroicos: hombres, mujeres, niños, mártires y santos fueron formados según el antiguo paradigma de la *fortitudo*.

La Iglesia disponía, tanto en el *Antiguo Testamento* como en el *Nuevo*, de ilustrativas historias y admirables modelos de virtud. No obstante, no resulta probable que la doctrina fuera capaz de ejercer el mismo poder persuasivo y exhortativo que aseguraban las historias de los personajes ejemplares de la tradición clásica, que, además, estaban consagradas por los retóricos y conformaban una parte del conocimiento común. Los apologistas recurrieron a ejemplos paganos, porque la asimilación de esa herencia cultural les aseguraba la exitosa divulgación de su doctrina. A su vez, dicha estrategia cristiana produjo la consagración de sus propios fieles como figuras heroicas, gracias a una reconfiguración basada en los modelos antiguos, como consecuencia de un proceso iniciado en la educación brindada por las escuelas tradicionales, que garantizaba la familiaridad popular con una nutrida colección de *exempla*.⁹

Tertuliano fue el primer escritor cristiano que estableció comparaciones entre el santo y los tipos ideales de la Antigüedad,¹⁰ e incluso fue el primero que propuso semejanzas

⁷ Cf. Florio (2011: 184–191).

⁸ Para el cuadro de virtudes encarnadas por Régulo y sus usos en la literatura romana, cf. Litchfield (1914: 28). Al respecto, Sáez (2011) dedica un repaso del ejemplo de Régulo en la apologética cristiana desde Tertuliano hasta Agustín.

⁹ Seguimos los postulados del artículo de Carlson (1948) y, en esta línea, también el juicio de Florio (2011: 180): “Es muy probable que todos ellos [los apologistas cristianos], a partir de Tertuliano, hayan advertido que los modelos de las Escrituras –incluido Cristo– eran desconocidos por el pueblo al que dirigían sus arengas. Si fue esta la razón, solo puede concluirse que tuvieron clara conciencia del imaginario vigente, lo que los llevó a adecuar su mensaje a un nuevo sistema de códigos que fuera conocido sin tropiezo por los destinatarios, favoreciendo, de este modo, su recepción.”

¹⁰ Fredouille (1997: 12): “Tertullien est, à notre connaissance, le premier écrivain chrétien qui ait joué utile de situer le saint parmi les types idéaux de l'Antiquité.”

entre los héroes antiguos y los mártires.¹¹ A esta empresa también se sumó Minucio Félix, quien, al implementar la misma estrategia que su antecesor, enfatizó una sutil –aunque profunda– diferencia, puesto que los mártires ya no eran hombres, dotados de formación militar y preparados para soportar el dolor, sino también niños, que, como nuevos integrantes del ejército de Cristo, podrían resistir el dolor gracias a la inspiración divina:

Vos ipsi calamitosos uiros fertis ad caelum, <ut> Mucium Scaeuolam, qui, cum errasset in regem, perisset in hostibus, nisi dexteram perdidisset. et quot ex nostris non dexteram solum, sed totum corpus uri, cremari sine ullis eiulatibus pertulerunt, cum dimitti praesertim haberent in sua potestate! uiros cum Mucio uel cum Aquilio aut Regulo comparo? pueri et mulierculae nostrae cruces et tormenta, feras et omnes suppliciorum terriculas inspirata patientia doloris inludunt. (Min. Fel. 37, 5)

Mediante esta astuta comparación, Minucio Félix no sólo eleva las características de los jóvenes mártires cristianos a la misma estatura de los héroes nacionales romanos, hasta entonces concebidos como ejemplo de conducta para los ciudadanos de la República y del Imperio, sino además hace que el modelo cristiano supere al pagano, ya que sufren la misma tortura, pero son sólo niñas y niños, no militares adultos.

En *Diuinae institutiones*, Lactancio continúa con el progresivo ascenso de los ideales heroicos del cristianismo, al recurrir a la cita de los modelos ejemplares del paganismo para demostrar la superioridad del coraje de los mártires:¹²

Latrones et robusti corporis uiri eiusmodi lacerationes perferre non queunt, exclamant et gemitus edunt; uincuntur enim dolore, quia deest illis inspirata patientia. nostri autem, ut de uiris taceam, pueri et mulierculae tortores suos taciti uincunt et exprimere illis gemitum nec ignis potest. eant Romani et Mucio glorientur aut Regulo, quorum alter necandum se hostibus tradidit, quod captiuum puduit uiuere, alter ab hostibus deprehensus cum uideret mortem se uitare non posse, manum foco iniecit, ut pro facinore suo satisfaceret hosti quem uoluit occidere, eaque poena ueniam quam non meruerat accepit. ecce sexus infirmus et fragilis aetas dilacerari se toto corpore urique perpetitur non necessitate, quia licet uitare si uelint, sed uoluntate, quia confidunt deo. (Lact. Inst. V, 13, 12–14)

Si bien Lactancio se distancia de los fines puramente epidícticos que perseguían los primeros apologistas, su exposición tiene una significación particular, porque se apega a una conciencia combativa,¹³ basada en la utilización de la retórica clásica para fines cristianos,¹⁴ es decir, en contra de la misma cultura que la había desarrollado y trans-

¹¹ Florio (2011: 179): “Tertuliano fue uno de los primeros en comparar a los héroes antiguos con los mártires cristianos en tres textos: *Ad Martyras* [4-6], *Ad Nationes* y *Apologeticum*. En el primero se trata de una exhortación a los cristianos, incitándolos a seguir el ejemplo de los héroes de la historia pagana. En *Ad Nationes* se dirige a los romanos perseguidores, recordándoles que muchos héroes de la historia romana habían muerto voluntariamente y que ello les había valido un notable reconocimiento. Por lo tanto, el mismo honor se les debía a los mártires cristianos, que soportaban la muerte sin haberla buscado (*Nat.* 18.1-4). En *Apologeticum* [50.10], en cambio, la defensa de la gloria debida a los mártires se ahonda, también a través y a expensas de la comparación con los héroes paganos.” Los corchetes nos pertenecen.

¹² Al respecto, cf. Florio (2011: 180).

¹³ Cf. por ejemplo, Lact. *Mort. pers.* 16, 1–11.

¹⁴ Lact. *Inst.* I, 1, 10; cf. Roberts (2004: 47).

mitido. En este sentido, se advierte que el empleo de los modelos heroicos de la Antigüedad, que habían sido clasificados según tipos fijos, resultaba ya, de alguna manera, incompatible con la nueva cosmovisión del mundo, capaz de prescindir de esa doble dependencia pagano-cristiana. Por lo tanto, mediante el desempeño de sus mismas prácticas discursivas, su objetivo parece consistir en demostrarle a la aristocracia romana que los cristianos podían arrogarse la exclusividad de los ejemplos éticos, morales y heroicos representativos de aquella cultura de sustrato.

Tanto la apropiación de estos ejemplos antiguos, como su conversión y la reutilización de los mismos argumentos, pero ahora esgrimidos contra los paganos¹⁵ se enmarcan en un programa de renovación cultural, cuya práctica discursiva anticipa el entramado épico desde el que se anunciará la victoria del nuevo arquetipo cristiano. Esta modalidad devino un antecedente y, al mismo tiempo, una característica perceptible en la épica tardoantigua de vertiente didáctica, especialmente en aquella que despliega su batalla ideológica en el campo del combate intelectual, con la finalidad de imponer un nuevo pensamiento único,¹⁶ que si bien comienza a observarse en las obras de Juvenco y de Proba, cristaliza finalmente en la poesía de Prudencio.

La obra de Lactancio se presenta, en este horizonte, como el primer eslabón de una cadena de reformulaciones, que se extenderá hasta anclarse en el fondo de la épica cristiana; ya que este apoloquista llega incluso a apropiarse del discurso de la épica didáctica, cuando asimila la figura de Epicuro, en tanto personaje histórico, para elogiar las virtudes de Cristo:¹⁷

Item si ab uno deo inspirati omnes et animati sumus, quid aliud quam fratres sumus, et quidem coniunctiores, quod animis, quam qui corporibus? itaque non errat Lucretius, cum dicit: denique caelesti sumus omnes semine oriundi omnibus ille idem pater est. (Lact. Inst. VI, 10, 6–7)

A partir del ascenso del cristianismo al poder, este modo explícito de citar la obra de Lucrecio,¹⁸ será sustituido por otra clase de evocaciones de naturaleza silente, donde el nombre del filósofo epicúreo desaparece y solo la obra de Virgilio pasa a ocupar ese lugar de privilegio en términos de citación explícita.

A pesar de los cambios en las prácticas pedagógicas, durante el transcurso del período imperial al tardoantiguo,¹⁹ la enseñanza ética de los hechos paradigmáticos de los héroes tradicionales pervivió a través de la figura de Eneas. Gracias al valor educativo

¹⁵ Florio (2011: 30): “buscar en la historia y en las mitologías paganas modelos que encarnaran los nuevos ideales tenía un sentido marcadamente utilitario; en cuanto a sus finalidades evangélicas, aquellos ideales carecían de valor o lo tenían, en estos primeros tiempos, en calidad de armas tomadas al enemigo para ser usadas luego en su contra.”

¹⁶ Según Athanassiadi (2010: 39), el pensamiento único es el horizonte hacia donde se dirige la religión cristiana que, a partir del s. IV, “meut tous les mécanismes de la vie publique et régit tous les aspects de la vie privée de l’Empire ; c’est l’arène des conflits verbaux et physiques d’une société en train de se convertir à un nouveau genre de vie et de pensée et de se calquer un imaginaire orienté vers « l’autre monde ».”

¹⁷ Cf. Florio (2011: 21–22).

¹⁸ Las palabras subrayadas proceden de Lucr. II, 991–992.

¹⁹ Para las cuestiones relacionadas con el sistema educativo a finales del siglo III y durante el siglo IV, seguimos a Kaster (1988) y Vössing (2002).

de la poesía de Virgilio, la *Eneida* conformó el canon poético por excelencia, y consagró un modelo máximo de virtud, encarnado en el tipo heroico de su protagonista,²⁰ cuya reputación fue conocida y citada por poetas y oradores tanto paganos, como cristianos. No obstante, estos últimos, lógicamente, aprovecharon dicha circunstancia para utilizar y apropiarse –en términos casi exclusivos y adaptados a sus fines cristianos–²¹ del modelo heroico de Eneas como *exemplum* de tres rasgos particularmente relevantes en el marco de la nueva religión: *pietas*, *fortitudo* y *clementia*.

La *pietas*, cualidad heroica que Virgilio asignó a Eneas como atributo distintivo (*insignem pietate uirum*, *Aen.* I, 10) no sólo estableció una diferencia sustancial con respecto a todo el panteón heroico y divino de la Antigüedad grecorromana,²² sino que también dio lugar a la posibilidad de homologar su figura con la experiencia religiosa de los cristianos²³ y, por sinécdoque, con Cristo.²⁴

Las figuras de Eneas y de Cristo podrían resultar asimismo semejantes en cuanto a su condición de *homines noui*.²⁵ El *homo nouus*, en tanto portador de una virtud adquirida por sus propios méritos, y no meramente heredada de sus antepasados, representaba un

²⁰ Por su parte, en sus comentarios exegéticos de la obra de Virgilio del s. IV, Servio y Donato privilegiaron la recuperación de una lectura interesada por los pasajes históricos, cuya trama permitiera reconstruir el cuadro ejemplar la historia de Roma. Para ambos comentaristas, la función pedagógica de *Eneida* no residía en su contenido científico o filosófico, sino en su finalidad laudatoria, puesto que toda la obra podía leerse como una *laus Aeneae*: por un lado, elogiaba las hazañas de los héroes nacionales y, por otro, inscribía implícitamente “a Augusto en la historia de Roma como *parens patriae*”. Cf. De Gaetano (2009: 50–54).

²¹ Cf. Litchfield (1914: 28). Lactancio había notado que el modelo de Eneas representaba uno de los ejemplos más grandes de piedad, cf. *Lact. Inst.* V, 10, 2.

²² Curtius (1955: 250) comenta “que la virtud moral (*iustitia, pietas*) sustituye en Eneas a la ‘sabiduría’, y crea, junto con la destreza en las armas, un equilibrio al parecer sin conflictos.” Por su parte, dice Campuzano (1981: 23): “Si el héroe homérico se destaca por su valor guerrero o intelectual, por las fuerzas de sus armas o de su pensamiento, el héroe virgiliano lo es por su virtud moral, a la que se subordinan los demás rasgos heroicos: la valentía, el valor marcial, la inteligencia. Eneas es, por cuanto constituye la representación de los valores morales de su pueblo, de la *magnanimitas* y de la *pietas* romanas, una idealización, un héroe ideal; pero por su actuación no libre, comprometida y, sobre todo, consciente de ese compromiso, de la misión que está obligado a encarnar, a llevar a término, llega a ser mucho más humano, mucho más real que el ‘natural’ héroe homérico, ‘románticamente’ colérico o astuto.” En esta misma línea, acerca de Eneas, puntualiza Florio (2002a: 112): “el evidente deseo de precisar esa cualidad [*uirtus*] de su carácter implica (...) distinguirlo tajantemente de Aquiles y sutilmente de Odiseo.”

²³ Fontaine (1981: 73): “Enée est l'*exemplum* de la race romaine, au sens d'une certaine attitude spirituelle. Il sauve le « petit reste » des Troyens, traverse de cruelles épreuves et descend aux enfers, revient vivant de ce pays des morts, accomplit un dessein divin et, fondateur d'une race nouvelle réalise les prédictions prophétiques. Bref, il est déjà, sans qu'il faille en exagérer la « lecture » chrétienne, le héros souffrant d'une geste de salut. Il a son heure des ténèbres, quand la divinité semble l'abandonner, il prie avant d'agir, et se remet entre les mains de la divinité qui le guide. Son itinéraire n'est plus, comme celui d'Ulysse et des héros homériques de la guerre de Troie, celui d'un « retour en sa chère patrie » ; mais l'avancée vers un temps promis à un peuple élu des dieux, le commencement absolu d'une nouvelle Troie. Il vit dans la foi et l'espérance, et dans une pietas où il y a quelque trace d'une préfiguration naturelle de la charité. Il n'est pas si difficile à un chrétien du IV^e siècle de relire ainsi, dans l'*Énéide*, quelques-unes de ses expériences religieuses. Ce que fera d'ailleurs Jérôme en 374 (*ep.* 3,3), quand il s'embarquera vers l'Orient monastique ; il exprime alors ses sentiments par le vers qui dépeignait Enée quittant, dans le déchirement, les rives où Didon était en train de se donner la mort, pour accomplir enfin sa dernière navigation vers les rives de la nouvelle Troie : « maria undique et undique caelum » (*Aen.* 5,9). Jérôme justifiait ainsi, après coup et sans y penser, l'entreprise poétique de Juvenecus.”

²⁴ Cf. Šubrť (1993: 11).

²⁵ Para esta idea, véase el artículo de Florio (2012).

tipo social distinto, carente de linaje familiar y desposeído de herencias simbólicas, tales como bienes suntuarios y estatuas funerarias de sus ancestros (*imagines*), que reflejaran la trayectoria histórica de su linaje en lo concerniente a la ocupación tradicional de cargos públicos. Este modelo tiene su antecedente literario en la *Guerra de Yugurta*, obra en que Salustio, mediante una arenga militar construida discursivamente con una impronta epidíctica, registra la voz de Mario: *mihi noua nobilitas est* (Sall. *Iug.* 85, 25). El concepto de *homo nouus* resultó particularmente significativo para el estudio del nuevo paradigma heroico cristiano. El reconocimiento del mérito atribuido a un hombre desconocido, que exhibe una notable virtud marcial, y cuya fuerza se alimenta de una insobornable integridad moral, de ninguna manera pudo pasar inadvertido a los escritores cristianos, que transfirieron esa cualidad heroica a la esfera de sus propósitos ideológicos, y la establecieron como principal característica de sus nuevos tipos heroicos.²⁶ Indudablemente, dicho aspecto cobra también una gran relevancia en relación con la génesis literaria de impronta cristiana, puesto que esos nuevos héroes debían insertarse en una épica también nueva.

Otro rasgo insoslayable del prototipo virgiliano, que modifica categóricamente el papel representado hasta entonces por el héroe épico, se encuentra también vinculado con el concepto de *pietas*, tanto en términos de devoción hacia la divinidad como de reconocimiento y obediencia a la tarea asignada por el *fatum*.²⁷ La completa entrega a una empresa extraordinaria (*terris iactatus et alto*, *Aen.* I, 3), el padecimiento de conflictos y la superación de pruebas (*multa quoque et bello passus*, I, 5), el cumplimiento de una misión divina (*dum conderet urbem*, I, 5) y su aceptación como parte de un orden superior (*Italiam non sponte sequor*, IV, 361), el difícil tránsito físico y espiritual del héroe (*iter durum*, VI, 688), y la culminación de la fundación vinculada con sus acciones (*ferrum condit aduerso sub pectore*, XII, 950) representan los rasgos de conducta prototípicos del modelo heroico encarnado por Eneas,²⁸ que hubieran alcanzado un mayor grado de convergencia con la idiosincrasia cristiana, de no haber sido por el episodio final de la obra, donde el héroe, dominado por el *furor*, da muerte a Turno.²⁹

No obstante la condena a las acciones violentas de Eneas, los primeros escritores cristianos no desestimaron la renovación del género épico realizada por Virgilio, al asimilar los códigos preexistentes y configurar un nuevo modelo heroico sumamente cercano al de su nueva fe. A su vez, notaron que esta estrategia de reformulación de la epopeya

²⁶ Cf. Florio (2012).

²⁷ De acuerdo con Šubrť (1993: 12): “This new role affects decisively the image of an epic hero. His heroic self abides the command of the mission which is imposed on him and whose characteristic feature becomes *pietas* which can be understood in the sense of devotion as well as in the sense of submission.”

²⁸ El modelo de heroico encarnado por Eneas posee trazos que lo identifican con el ideal estoico; así lo había notado tempranamente Bowra (1933: 11): “Aeneas is a Stoic, but like all Stoics he has to go through a period of probation.” En esta misma línea comenta Curtius (1955: 251): “Eneas, por su parte, no es en modo alguno una figura sin tachas; Virgilio le hace pasar por una depuración en el sentido estoico (*exercitatio*; cf. III, 182 y V, 725).”

²⁹ Cf. por ejemplo, el juicio de Lact. *Inst.* V, 10, 9–10: *Quisquamne igitur hunc putet aliquid in se uirtutis habuisse, qui et furore tamquam stipula exarserit et manium patris per quem rogabatur oblitus iram frenare non quierit? nullo igitur modo pius, qui non tantum non repugnantes, sed etiam precantes interemit.* Al respecto, resulta oportuno el comentario de Galinsky (1988: 339): “Even to an orthodox Stoic, then, the essence of the final scene, i.e., Aeneas’ not relenting, was irreproachable. Aeneas is criticized for his anger not by the Stoic Seneca, but by the Christian Lactantius, who had his own reasons. Besides, Aeneas’ anger is anything but irrational.”

precedente desarrollada por el autor de la *Eneida*³⁰ había gozado de un éxito inusitado, capaz de conmover por igual a paganos y cristianos. Y, como resultado de tal observación, consideraron necesario transferir el método compositivo consagrado por aquella creación épica pagana y adaptarlo a las necesidades de su tiempo. Así fue como, hacia el año 330 y bajo el reinado de Constantino, tuvo lugar la versificación del *Nuevo Testamento* en hexámetros dactílicos, emprendida por Juvenco, acaso como consecuencia de la misma búsqueda espiritual que, al intentar aunar esos dos mundos disímiles, había comenzado ya con la lectura de la *Égloga* IV en clave cristiana.³¹

Juvenco y la redefinición del heroísmo épico en el *Euangeliorum libri quattuor*

Juvenco³² fue el primero que compuso una epopeya bíblica,³³ titulada *Euangeliorum libri quattuor*, en la que confluyeron las tradiciones épica y bíblica. La tarea iniciada por el presbítero, mediante la yuxtaposición de un nuevo contenido (la materia bíblica) a la antigua forma (el hexámetro), junto con la imitación del lenguaje virgiliano,³⁴ supuso el doble objetivo de diseñar un nuevo personaje ejemplar y, a su vez, establecer los códigos de la nueva literatura cristiana en ciernes.³⁵

³⁰ Conte (2007: 40): “Homer bears for Virgil a value and function completely different from that of other epic predecessors, whether the Alexandrians and Apollonius, or the poets of Roman historical epic. Among such secondary influences I include even Ennius himself, although he is an indispensable model for the elaboration of a Roman national character, and it is true that Ennius is a primary ingredient in the distillation of an idiom, such as that of the Aeneid, that seeks to synthesize an archaic colouring within a stylistic mixture at once modern, noble, and elevated. For Virgil, to rediscover Homer meant above all rediscovering the epic code itself; but his ambition was not to imitate Homer in the sense of creating his double, but rather to reformulate him so that the new work *replaced* Homer’s work according to the needs of his own time. This is why the intertextuality that binds the Aeneid to the Homeric poems is constitutive, structural, inherent, coeval with its conception, coexistent with the process of composition.” Sobre la operación realizada por Virgilio, en cuanto a la transformación del código y la norma épicas, véase también Conte (1981: 148–150).

³¹ Lactancio es el primer escritor cristiano que lee la *Égloga* IV de Virgilio en clave alegórica y la interpreta como una profecía de la llegada de Cristo a la tierra, cf. Lact. *Inst.* VII, 24, 10–11; sobre las interpretaciones cristianas de la *Égloga* IV, véase el artículo de Courcelle (1957).

³² Para un estudio completo sobre épica en Juvenco, cf. Green (2006: 1–134).

³³ Acerca de la historia de la epopeya bíblica, su definición y desarrollo, ver Deproost (1998), quien la considera un género literario y propone la utilización de ese término para designar los poemas cristianos que poseen metros y recursos épicos, con el fin de transmitir, a la manera heroica, el mensaje de los *Evangelios*.

³⁴ Sobre los procedimientos de imitación en Juvenco, cf. Borrell (1991); Roberts (2001: 262–263) califica a Juvenco como el fundador del género de la épica bíblica y justifica del siguiente modo el propósito poético subyacente tras su adopción del hexámetro: “By comparison, no style was more prestigious than Virgilian epic. In recasting a harmonized version of the Gospels in Virgilian hexameters – and Virgilian language is frequent in his poem – Juvencus aspired to enlist the prestige of epic idiom in the service of the Christian message.”

³⁵ Al respecto, Florio (2009: 114) explica cómo Juvenco “comprendió que el cristianismo tenía un héroe y una gesta heroica, pero carecía de un poema que los representara en el espíritu de la comunidad” y, al mismo tiempo, sostiene que su epopeya bíblica inicia “el camino para construir una literatura cristiana capaz de reemplazar la pagana”. En esta misma línea, Marrón (2011: 31) considera “sintomático que, desde esta nueva matriz cristiana, el género [épico] haya resurgido apropiándose del hexámetro como rasgo formal identitario, pero a la vez polemizando con el estatuto de verdad de los tópicos abordados por la tradición [pagana precedente].”

En los 27 versos de su prefacio, se enmarca la concepción poética y espiritual del poeta, perceptible no sólo en la adscripción del poema al género épico –mediante alusiones a Homero y a Virgilio (*hos celsi cantus, Smyrnae de fonte fluentes, / illos Miniciadae celebrat dulcedo Maronis*, 9–10)–, sino también en la consagración de su poesía a Cristo, en términos de un canto de alabanza (*Christo digna loquamur*, 27).³⁶

A su vez, en la segunda parte del prefacio, Juvenco establece, desde su perspectiva cristiana, una nueva configuración del género épico, construida a partir de la presentación de los hechos de la vida de Cristo (*Christi uitalia gesta*, 19) como un *ἔπος* histórico y verdadero.³⁷ Esta concepción de la poesía épica, asociada a la noción de historia,³⁸ agregó un valor especial al sistema literario cristiano de la tardía Antigüedad, puesto que se convirtió en el principal argumento para desacreditar el prestigio alcanzado por la poesía antigua. Por otra parte, en esta instancia paratextual, Juvenco legitima las *res gestae* como aspectos constitutivos del relato histórico-épico cristiano (germen que ya se hallaba en los preceptos de la antigua retórica y en la precedente tradición apologética) y, al mismo tiempo, por oposición, deslegitima los temas míticos de la épica tradicional, al considerarlos falsos (*mendacia*, 16).³⁹

La representación poética de la vida de Cristo, entendida no sólo como una gesta verdadera, sino también inscrita en la historia, impuso a Juvenco la necesidad de recurrir a una técnica compositiva orientada tanto a la adaptación de los hechos narrados en la *Biblia*, como a la asimilación y posterior inclusión del código épico propuesto en la *Eneida*. De este modo, logró ampliar el paradigma del héroe clásico –cuyo principal exponente romano era Eneas–, e incluir la figura ejemplar de Cristo.⁴⁰ Las posibilidades poéticas ofrecidas por este nuevo arquetipo,⁴¹ con respecto a los modelos heroicos de la

³⁶ Para una análisis sobre algunas de estas reflexiones metapoéticas inscritas en el prefacio de Juvenco y su relación con las estrategias desplegadas por Proba y Prudencio, cf. Danza (2021a: 38–40).

³⁷ Cf. Gualandri (1992: 27).

³⁸ Al respecto, Marrón (2011: 67, n. 40) indica que, según Jerónimo, en Juvenco es posible advertir “la asimilación de la épica cristiana a la versificación de los hechos históricos”, cf. Hier. *Epist.* 70, 5: *Juuen-cus Presbyter, sub Constantino historiam Domini Saluatoris uersibus explicauit: nec pertimuit Euangelii maiestatem sub metri leges mittere*.

³⁹ De acuerdo con Evenepoel (1993: 45): “From Juvenco on, the truth of what the Christian poet writes is opposed to the lies of pagan poetry. The Christian author defends himself saying: what I write may be poetry, but it is true.” Sin duda los autores cristianos establecieron una línea tajante entre la dimensión ficticia de la poesía pagana y la verdad evangélica que transmitían sus obras (cf. Cullhed 2015: 474), véase por ejemplo Iuven. praef. 15–19: *quod si tam longam meruerunt carmina famam, / quae ueterum gestis hominum mendacia nectunt, / nobis certa fides aeternae in saecula laudis / immortale decus tribuet, meritumque rependet / nam mihi carmen erit Christi uitalia gesta*; Aug. *Conf.* I, 22: *poetica illa figmenta*; Sedul. *Carm. pasch.* I, 17–22: *Cum sua gentiles studeant figmenta poetae / grandisonis pompare modis, tragicoque boatu / ridiculoue Geta seu qualibet arte canendi / saeua nefandarum renouet contagia rerum / et scelerum monumenta canant, rituque magistro / plurima Niliacis tradant mendacia biblis*; y Arator *Ad. Parth.* 41–44: *Cantabas placido dulcique lepore poetas / in quibus ars fallax, pompa superba fuit. / sed tamen ad ueros remeabas, optime, uates / quorum metra fides ad sua iura trahit*. Para un comentario más amplio de estos mismos ejemplos sobre la preocupación de los autores cristianos por definir los límites de la ficción en la tardía Antigüedad, cf. Rossi (2021).

⁴⁰ En palabras de McGill (2016: 13): “Juuenco’s purpose is not to turn Jesus into a classical epic hero but to redefine epic heroism so that it includes the Jesus of the Gospels.”

⁴¹ A los fines de nuestro análisis resulta conveniente tomar de la psicología el término ‘arquetipo’ para caracterizar la figura de Cristo. En palabras de Jung (1972: 142–143): “Cristo vivió una vida concreta, personal y única, que en todos sus rasgos esenciales tenía a la vez carácter de arquetipo. Este carácter reconocese por las múltiples relaciones entre los detalles biográficos y temas míticos de amplia difusión. Tales relaciones innegables explican por qué la investigación de la vida de Cristo choca con tantas

Antigüedad,⁴² resultaron sustantivamente superiores, ya que el *exemplum* antiguo denotaba “la encarnación de cierta cualidad en una figura”,⁴³ mientras que el cristiano, además, pasó a connotar la encarnación histórica del héroe, ya no sólo con respecto al ámbito de un pueblo en particular, sino con respecto a toda la humanidad. Así como Virgilio había introducido la figura de Eneas en la historia de Roma, estableciendo una continuidad entre sus orígenes míticos y el gobierno de Augusto, Juvenco transforma a Cristo en un héroe encarnado en la historia del mundo, es decir, predestinado a trascender incluso los límites cronológicos y geográficos del Imperio Romano.

Sin embargo, resulta sintomático que, en la convergencia entre el tratamiento de la materia bíblica y el código épico, Juvenco no establezca una comparación entre Eneas y Cristo, salvo en raras oportunidades, y, al mismo tiempo, omita referencias directas mediante designaciones típicas del héroe latino, como *pius* o *fortis*.⁴⁴ Si bien este hecho, podría deberse a una alineación del poeta con las críticas de los escritores apologistas en contra de la figura de Eneas,⁴⁵ consideramos que el lector puede recuperar una relación cualitativa entre Eneas y Cristo, a través de una interpretación que vincule las emociones de ambos héroes.

A continuación, entonces, para fundamentar esta hipótesis, comentaremos la intertextualidad del verso *tristi compressit corde dolorem* (Iuvenc. I, 410) que alude a la expresión *premit altum corde dolorem* (Verg. *Aen.* I, 209) con el objetivo de señalar que, en el diseño de la figura de Cristo, Juvenco incluye trazos que remiten a dos cualidades típicas de Eneas: *pietas* y *fortitudo*, de una manera no explícita.

En el marco de la explicación del proceso de recepción de la epopeya antigua en el poema bíblico de Juvenco, Herzog⁴⁶ muestra que la apertura de la dimensión emocional se produce a través del ‘esquema afectivo de la épica’ (*epische Affektschema*): Cristo, de una manera diferente a la narrada en los *Evangelios*,⁴⁷ comprime en su pecho el dolor por causa del encarcelamiento de Juan (Iuvenc. I, 410), del mismo modo que Eneas delante

dificultades en su empeño por extraer de los relatos de los Evangelios una vida individual despojada del mito. En los propios Evangelios los relatos de hechos, la leyenda y el mito hallanse entrelazados en un toque que precisamente constituye el sentido de los Evangelios. Este carácter de totalidad se pierde tan pronto se intenta separar con el escalpelo crítico lo individual y lo arquetípico. La vida de Cristo no es ninguna excepción, pues no pocas grandes figuras históricas han realizado de modo más o menos patente el arquetipo de la vida heroica con sus peripecias características.”

⁴² Sobre el heroísmo en la epopeya bíblica, cf. Deproost (1998), y particularmente en Juvenco, cf. Deproost (2000).

⁴³ Cf. Curtius (1955: 94).

⁴⁴ Este aspecto ha sido comentado por Green (2006: 65): “Allusions to Aeneas in Juvencus seem to be surprisingly rare. Christ is never *pius* – at this time the word could refer to divine as well as human beings – or *fortis*.”

⁴⁵ Cf. Green (2006: 66).

⁴⁶ Cf. Herzog (1975: 148–149).

⁴⁷ Cf. Šubrt (1993: 13–14), especialmente: “The most striking manifestation of the convergence of the biblical and the epic methods of presenting a hero of Juvencus’s paraphrase is represented, though, by the process of enriching the character of Jesus with an emotional dimension”; al respecto, comenta Bažil (2009: 163–164): “Juvencus avait déjà fait une tentative dans ce sens, par exemple en concevant le personnage de Jésus comme un héros antique, doté d’une certaine force émotionnelle s’ajoutant aux qualités qu’il possède dans les Évangiles.” De acuerdo con la opinión de McGill (2016: 13): “The poet does alter the Gospel Jesus by enriching his emotional responses to some events and by focusing more on his psychological state. Yet this is to develop the human dimension of Jesus and the drama of his story, not to make him more epic in appearance.”

de sus compañeros (Verg. *Aen.* I, 209). No obstante, Šubrt⁴⁸ considera que no podemos hablar solamente de una recepción superficial de los clichés afectivos, sino también de un cambio sustancial del personaje y de su historia. De acuerdo con McGill,⁴⁹ como lectores podemos ir más allá de la *imitatio* para estudiar la comparación entre Cristo y Eneas como dos héroes que reprimen su angustia privada para cumplir con el deber público, aunque ese deber sea diferente en cada caso. En suma, podemos preguntarnos si la transferencia de emociones de Eneas a Cristo permite también el traspaso de las cualidades distintivas del héroe virgiliano a la nueva cosmovisión cristiana.

Una vez superada la tempestad,⁵⁰ Eneas consuela a sus compañeros, al anunciarles la misión y el destino de su viaje,⁵¹ pero cuando Virgilio describe los contradictorios sentimientos del héroe, pone en tensión los rasgos de la *pietas* y de la *fortitudo*, que subyacen tras su comportamiento:

*Talia uoce refert, curisque ingentibus aeger
spem uoltu simulat, premit altum corde dolorem.* (*Aen.* I, 208–209)

Según vemos, es posible distinguir dos planos, ya que existe una distancia entre aquello que Eneas dice y lo que siente. En el orden retórico, la estrategia discursiva adoptada por el héroe,⁵² como conductor del destino de su pueblo, consiste en brindar esperanza a su comunidad y arengar a su gente para continuar con la misión asignada. No obstante, la voz narrativa permite al lector comprender que Eneas transmite una esperanza fingida, ya que soporta internamente el dolor y la angustia de no saber si podrá cumplir o no ese destino. Por un lado, esta profunda contradicción revela que la angustia experimentada por el héroe surge como consecuencia de su *pietas*, al considerar la posibilidad de no poder cumplir con el mandato divino encomendado. Por otro lado, el sufrimiento soportado por Eneas expone el carácter especial de su fortaleza heroica, que, en este caso, no es de orden marcial –como se verificará en la segunda mitad de la *Eneida*– sino moral.⁵³ Esta dimensión de la *fortitudo* es la que subyace en el retrato de Virgilio cuando muestra el poder de Eneas de controlar sus emociones frente a sus compañeros.

El pasaje evocado mediante el sintagma virgiliano, presente en el texto de Juvenco, muestra una apertura de la dimensión emocional de Cristo, como resultado de la asimilación de los sentimientos de Eneas, sustentados en el sistema de valores de la *pietas* y la

⁴⁸ Cf. Šubrt (1993: 13).

⁴⁹ McGill (2016: 137): “the reader could take matters further and compare Jesus and Aeneas: the heroes stifle their private anguish to do their public duty, although, of course, that duty is very different for each.”

⁵⁰ Cf. Verg. *Aen.* I, 50–179.

⁵¹ Verg. *Aen.* I, 204–207: *Per uarios casus, per tot discrimina rerum / tendimus in Latium; sedes ubi fata quietas / ostendunt; illic fas regna resurgere Troiae. / durate, et uosmet rebus seruare secundis.*

⁵² Connolly (2010: 412): “The act of dissembling following Aeneas’ first speech to his men on the shores of Carthage makes us ask whether he believes in ends at all. For him, talk of goals and fulfillment is useful strategic rhetoric. These opening words establish his self-distancing from his destiny, a self-distancing enhanced by his repeated statements of ignorance and confusion about his mission, which together reveal his ambivalence toward, even an embryonic disavowal of, his fated role as the founder of community living a life defined by perfect obedience to the law of Jupiter and the fates.”

⁵³ El término *fortitudo* presenta una acepción vinculada con la fuerza moral. Según Gaffiot (2000: 689): “courage, bravoure, vaillance, intrépidité, énergie”.

fortitudo. La analogía parece indicar que ambos héroes deben deponer su dolor personal para cumplir con las obligaciones que les han sido asignadas.

La información que puede inferirse de la narración de los *Evangelios* (cf. *Matth.* 4, 12–17; *Marc.* 1, 14–15; y *Luc.* 4, 14–15) es que cuando Cristo supo que Juan había sido arrestado, se dirigió hacia Galilea, donde comenzó su misión como predicador. Pero el texto bíblico es totalmente silente con respecto a los sentimientos o las emociones de Cristo. La inclusión de tales reacciones forma parte de la estrategia poética de Juvenco, quien al realizar la paráfrasis bíblica, en especial, del episodio de *Matt.* 4, 12–17, añade giros y sintagmas que, en principio, aluden al dolor que experimenta Eneas ante la angustia de sus compañeros (*premit altum corde dolorem*, Verg. *Aen.* I, 208–209):

*Ille ubi Iohannem cognouit carceris umbris
immersum, tristi compressit corde dolorem,
finibus et statuit Zabulonum ponere sedes,
ut dictum Esaiae concurreret ordine longo ...* (Iuven. I, 409–412)

No obstante, en el verso I, 410, Juvenco coloca el adjetivo *tristi* delante del módulo *compressit corde dolorem*, estableciendo, de este modo, una relación con el famoso pasaje del canto sexto de la *Eneida*, en que los héroes buscan la rama de oro:

*Nec non Aeneas opera inter talia primus
hortatur socios paribusque accingitur armis.
atque haec ipse suo tristi cum corde uoluit.* (Verg. *Aen.* VI, 183–185)

La doble alusión presentada en el hemistiquio de Juvenco para describir las emociones de Cristo es producto del engarce de dos sintagmas de la *Eneida*, que remiten a las emociones del héroe, directamente vinculadas con el bienestar de sus compañeros y, por lo tanto, con el cumplimiento de su *pietas* y con el ejercicio de la *fortitudo*. Por otra parte, a partir de la lectura del pasaje virgiliano al que remite el verso de Juvenco podría establecerse una convergencia entre el encierro de Juan y la muerte de Miseno. Si bien esta relación no está dada por una intertextualidad explícita, emerge de la selección análoga en las secuencias narrativas de los pasajes tomados de la *Eneida* por el poeta cristiano. De hecho, si atendemos a la construcción formal del verso *Ille ubi Iohannem cognouit carceris umbris* (Iuven. I, 409), veremos que contiene una serie de marcas que imitan el discurso virgiliano: *Hunc ubi uix multa maestum cognouit in umbra* (Verg. *Aen.* VI, 340).⁵⁴ Con la repetición de la conjunción *ubi* y del verbo *cognouit*, Juvenco replica el fraseo que había utilizado Virgilio para retratar el modo de conocimiento de Eneas y, de esta manera, consigue enriquecer la descripción del proceso intelectual de Cristo. Además, al colocar el adjetivo *umbris* junto a *carceris*, el poeta parece ensanchar los límites de la narración bíblica, porque la sonoridad, manifiesta en la parte final del hexámetro, conecta el relato con la atmósfera del libro sexto de la *Eneida*, de tal manera que el encierro de Juan evoca el padecimiento de Palinuro en las sombras del inframundo.

Hasta aquí hemos visto que la construcción de la semejanza entre la figura de Cristo y de Eneas surge de la mixtura de dos contextos disímiles –el bíblico y el épico–, por lo

⁵⁴ Por su parte Borrell (1991: 121) señala otra referencia a Virgilio: *Ille ubi complexu Aeneae colloque pendit*, *Aen.* I, 715.

tanto, el incremento del trazo emocional de la narrativa del *Evangelio* proviene principalmente de la *Eneida*⁵⁵ y, en particular, de pasajes que muestran la dimensión emocional de Eneas en estrecha relación con dos de sus cualidades heroicas, *pietas* y *fortitudo*.

Antes de finalizar este apartado, convendría detenernos en dos sintagmas del citado pasaje de Iuvenc. I, 409–412: *ponere sedes* (I, 411) y *ordine longo* (I, 412), que refieren a dos secciones de la *Eneida*,⁵⁶ en las que, nuevamente, se advierte el accionar del héroe en relación con su *pietas*. En el primer caso, cuando Juvenco narra la decisión de Cristo de establecerse en la tierra de Zabulón: *statuit Zabulonum ponere sedes* (I, 411), retoma las últimas dos palabras de un verso de Virgilio, con el que Eneas había elevado una plegaria a Apolo de Thymbra, realizándole las siguientes preguntas: *quem sequimur? quoue ire iubes? ubi ponere sedes?* (Verg. *Aen.* III, 88). En el segundo, Juvenco repite la operación poética, esta vez extrayendo las últimas dos palabras de una oración del discurso de Venus, en el que la diosa anuncia a su hijo que las naves de sus compañeros esparcidas por la tormenta se encuentran ahora a salvo y que los doce cisnes, al formarse en una larga fila para elegir tierra (*nunc terras ordine longo*, Verg. *Aen.* III, 395) presagian la reunión de estas naves dispersas.

En líneas generales, Eneas y Cristo son agentes que responden a un plan providencial, no obstante la diferencia sustancial entre ellos radica en que el héroe cristiano, debido a su condición de Hijo de Dios, encarnado en Jesús, cumple una misión inherente a sí mismo, que se revelará gradualmente a través de sí,⁵⁷ y por el contrario, Eneas depende, a causa del imperioso cumplimiento de su *pietas*, de la aceptación de una misión impuesta, que supera su capacidad de voluntad y entendimiento.

A partir de esa divergencia podría considerarse que el modelo heroico de Cristo presenta cierta superioridad con respecto al paradigma de Eneas, incluso el uso contrastivo del sintagma *ponere sedes* que realiza Juvenco parece llevarnos hacia esta conclusión, en particular si consideramos que la decisión de Cristo de establecerse en Zabulón para el cumplimiento de la profecía de Isaías podría interpretarse como una respuesta a las preguntas que Eneas había elevado a Apolo: *ubi ponere sedes?* (Verg. *Aen.* III, 88). En este marco, con la frase *ordine longo*, Juvenco vuelve a equiparar las acciones de Cristo con un pasaje de la *Eneida*, donde el héroe pone en práctica su virtud o se muestra en pleno cumplimiento de sus *pietas*. Asimismo, estas referencias le permiten a Juvenco producir una lectura tipológica en clave épica, puesto que el ordenamiento de las aves que Venus interpreta como el reencuentro de Eneas con sus compañeros, ahora se utiliza para indicar el cumplimiento del plan divino de acuerdo con el orden extendido de las cosas anunciadas en el Antiguo Testamento.

⁵⁵ En este punto acordamos con la perspectiva de Herzog (1975: 150–155) y Šubrt (1993: 14) y nos distanciamos del juicio de Mc Gill (2016: 69, n. 30), que si bien reconoce que “Juvencus clearly wanted to increase the emotional force of the Gospel narrative when adapting Jesus as he did”, interpreta que “this shows an interest in heightening dramatic power. Yet this is to develop the human dimension of Jesus and the drama of his story, not to make him more epic in appearance.”

⁵⁶ Estas referencias a Virgilio son señaladas por Borrell (1991: 121).

⁵⁷ Cf. Šubrt (1993: 11–12); y Mc Gill (2016: 137): “It is also the case that Aeneas and Jesus are both instruments of divine providence. Yet Aeneas has his mission imposed on him from without and shows *pietas* through submission to it, whereas Jesus, as Christ, is his mission and is gradually revealed through it.”

El *Cento Vergilianus* de Proba o la virgilianización de Cristo

Pasados treinta años de la publicación de la obra de Juvenco, en tiempos del emperador Juliano (362), Proba⁵⁸ vuelve a poner en escena el modelo estilístico de Virgilio para narrar la vida de Cristo, pero como una variante distinta de la epopeya bíblica.⁵⁹ La poetisa escribe el *Cento Vergilianus de laudibus Christi*, utilizando la técnica compositiva del centón, que consiste en la “selección y reorganización”⁶⁰ de citas, en este caso extraídas únicamente de textos virgilianos (*Églogas*, *Geórgicas* y, en mayor medida, *Eneida*) con el propósito de presentar una nueva versión literaria de los episodios más importantes del *Antiguo* y del *Nuevo Testamento*.

Si bien Proba se sitúa en una posición diferente a la de Juvenco, producto del valor profético conferido a los versos de Virgilio (*Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi*, 23),⁶¹ es posible observar en ambos autores una sólida convergencia en cuanto a la importancia atribuida a las obras del mantuano: no solamente como un modelo estilístico que pretenden emular, sino también como un modelo didáctico, donde se encuentran codificados diversos valores morales y religiosos.

Como notamos en el comienzo de este artículo, Eneas encarna, dentro de la cosmovisión épica del mundo romano, el modelo heroico por antonomasia. Los conceptos *uirtus* y *pietas* formaban parte del sistema de principios morales característicos de la cultura romana y, a su vez, resultaban compatibles con el sistema de valores de la nueva cultura cristiana. Juvenco había dado muestras de que esa afinidad podía derivar en la inclusión de la figura de Cristo dentro de los estándares del héroe clásico. En esta dirección, Proba profundiza la tarea de Juvenco, no sólo porque utiliza la figura de Eneas para configurar el paradigma heroico de Cristo⁶² y, en consecuencia, los modelos cristianos que se siguen a este arquetipo, sino también porque asimila a la cultura cristiana un variado conjunto de elementos de la épica tradicional.⁶³ Un claro ejemplo de este procedimiento puede

⁵⁸ En cuanto a la identificación de la autora del centón, devienen fundamentales los datos aportados por Isid. *Vir. ill. y Orig.* XVIII, 39, 26, al respecto cf. La Fico Guzzo, Carmigniani (2012: 27 y 151).

⁵⁹ Cf. Fontaine (1980: 231).

⁶⁰ Cf. La Fico Guzzo, Carmigniani (2012: 28).

⁶¹ Según las propias palabras de Proba, Virgilio “ha cantado la gesta sagrada de Cristo”. Al respecto, cito los comentarios de Sandnes (2011: 154): “Proba’s view of Virgil as a prophet who with the help of Museus had spoken about Christ here paves the way for Christianizing Virgil. The first part of this line is the very point where Virgil and Christian interpretations converge”; y de La Fico Guzzo, Carmigniani (2012: 33): “Esta expresión manifiesta su valoración del poeta mantuano como profeta inspirado, pero en un contexto pagano que aún no había recibido la revelación cristiana. Proba es, entonces, la encargada de sacar a la luz el mensaje que estaba latente en Virgilio.”

⁶² Seguimos especialmente los aportes de La Fico Guzzo (2018: 120) quien ha demostrado que “Proba configura el nuevo y revolucionario paradigma del héroe mártir, encarnado en la figura de Cristo, a partir de citas virgilianas, que, tal como están presentadas, se revelan abiertamente como núcleos germinales que preanuncian el surgimiento de la nueva manera de ver e interpretar el mundo y de su nuevo héroe.”

⁶³ Bažil (2009: 163–164): “Juvenecus avait déjà fait une tentative dans ce sens, par exemple en concevant le personnage de Jésus comme un héros antique, doté d’une certaine force émotionnelle, s’ajoutant aux qualités qu’il possède dans les Évangiles. Mais Proba approfondit cette tentative: elle fait passer par le « tamis » de la culture chrétienne (pour reprendre l’expression d’Hervé Inglebert) un plus grand nombre d’éléments de la littérature traditionnelle: les formules verbales, en accord avec la technique du centon, et le langage stylistique du genre épique, mais aussi des images et des concepts spécifiques.”

observarse en el episodio de la resurrección de Cristo, donde la dimensión emocional de los discípulos está enriquecida a partir de los rasgos de Eneas:

*Diffugiunt comites et nocte teguntur opaca
multaque dura suo tristi cum corde | uolutant.
quid faciant? | haerent infixi pectore uultus
uerbaque, nec placidam membris dat cura quietem.
tum senior tales referebat pectore uoces
multa putans: | 'ubi nunc nobis deus ille magister?
quem sequimur? quoue ire iubet, ubi ponere sedes?
o dolor atque decus, | tantarum gloria rerum!
iam iam nulla mora est: | et nos rape in omnia tecum –
oramus – | teque aspectu ne subtrahe nostro.' (Proba 638–647)*

A partir del segmento citado, puede advertirse que Proba se apoya en las tentativas de Juvenco al aludir a similares pasajes de Virgilio (*Aen.* III, 88 y VI, 185) a los que se había referido el presbítero con anterioridad (Iuven. I, 410–411). Además, la poetisa parece intensificar el procedimiento desplegado por su antecesor, al enriquecer la dimensión emocional de Cristo a partir de la figura de Eneas, como puede advertirse en la siguiente escena:

*Atque hic ingentem comitum adfluxisse nouorum
inuenit admirans numerum | cunctisque repente
inprouisus ait: 'coram, quem quaeritis, adsum.
uicit iter durum pietas et uiuida uirtus'. (Proba 661–664)*

El verso 661 junto con el primer hemistiquio del verso 662, tomados del final del libro II de la *Eneida* (II, 279–280), remiten a la narración de Eneas, cuando el héroe se sorprende (*admirans*) al descubrir que las filas de sus compañeros habían aumentado en gran número.⁶⁴ La segunda mitad del verso 662 y la línea 663 provienen del pasaje en el que Eneas, emergiendo de la nube que lo cubría, se da a conocer ante Dido.⁶⁵ Proba emplea las mismas palabras utilizadas por Eneas y las inserta en el discurso de Cristo con el que anuncia a sus discípulos que ha resucitado. En el verso 664, la poetisa parece reconocer las cualidades heroicas de Eneas, basadas en la *pietas*⁶⁶ y en la *fortitudo*, cuando coloca también en boca de Cristo el mismo sintagma que había empleado Anquises para describir el tránsito de Eneas por el inframundo (Verg. *Aen.* VI, 688) y lo coordina con un módulo extraído del libro V de la *Eneida* (V, 754), donde el narrador refiere al vigoroso valor que poseen los compañeros de Eneas para la guerra. La *pietas*, que en *Eneida* encabeza una estructura agonística, regida por el valor marcial del verbo *uinco*, ahora se encuentra en relación con la *uiuida uirtus*, cuya presencia en el verso de Proba confirma

⁶⁴ Cf. Courcelle (1984: 217).

⁶⁵ Cf. Courcelle (1984: 117).

⁶⁶ Sobre la importancia de la *pietas* en Proba, resulta pertinente el comentario de Clark, Hatch (1981b: 36): "Proba's stress on *pietas* as the cornerstone of the Christian life, embodied in its founder, cannot but call to the minds of her audience the Virgilian hero for whom *pius* was the distinctive epithet. It also provides a sharp retort to pagans like Julian who habitually accused the Christians of *dussebeia*, *atheotiēta*, *asebeia*".

el matiz semántico de la *fortitudo*, asentado en la fortaleza espiritual de Cristo para vencer a la muerte (*iter durum*).

En comparación con Juvenco, la tarea de Proba resulta más profunda, incluso más extrema –fruto, tal vez, de la utilización de una técnica también extrema–, puesto que su procedimiento incluye, entre otras acciones, el desplazamiento y la sustitución de la figura de Eneas por la de Cristo;⁶⁷ su centón intensifica la cristianización de un ideal heroico, que culmina con la “heroización de Cristo”.⁶⁸

En este marco, producto de una confrontación poética con los modelos antiguos, se alcanza la ampliación del paradigma heroico, que, en definitiva, constituye, a estas instancias, la “heroización de Cristo”,⁶⁹ aunque de acuerdo con la función intertextual que domina el proceso de composición centonal, podríamos hablar de la virgilianización de la vida de Cristo.⁷⁰ Este aspecto puede verificarse con mayor claridad en dos pasajes de la obra de Proba: el “Sermón de la montaña”, y la tempestad y la marcha de Jesús sobre las aguas. Con respecto al primer caso, Bažil⁷¹ señala que el episodio del “Sermón de la montaña” representa un ejemplo de ‘imitación contrastada’, producto de la concentración de versos extraídos del libro VI de la *Eneida*, que describen el descenso al infierno de Eneas acompañado de la Sibila de Cumas. Bažil considera que la imagen tradicional virgiliana enriquece la imagen cristiana, producto de su incorporación en un nuevo contexto ideológico. En cuanto al segundo caso, La Fico Guzzo⁷² observa que el modo en que Proba enlaza las escenas evangélicas de la tempestad y la marcha de Jesús sobre las aguas (531–561) con trozos extraídos de los juegos en honor a Anquises del libro V de la *Eneida* (Verg. *Aen.* V, 104–544) permite la analogía entre Cristo y Eneas como guías y salvadores de su comunidad a través de un poder que viene del padre.

La ampliación del paradigma heroico en la poesía de Prudencio

La obra de Prudencio, de tema cristiano, consagrada a Cristo, constituye una de las producciones poéticas más importantes y representativas de la estética de la Antigüedad tardía, entre finales del siglo IV e inicios del V,⁷³ en particular. De acuerdo con Charlet,

⁶⁷ Clark, Hatch (1981a: 181): “we now see in Proba’s verses the Christian appropriation of the greatest Latin poetry. To be sure, the hero Aeneas has been displaced by the hero Jesus, the Roman state by the Kingdom of God, the Golden Bough by the oaken cross. Yet the Cento, like Virgil’s masterpiece, teaches us that from disaster and suffering is born hope. The distance between Athens and Jerusalem, the Academy and the Church, was not as immense as some had imagined.”

⁶⁸ Cf. Clark, Hatch (1981b: 36).

⁶⁹ Cf. Clark, Hatch (1981b: 36).

⁷⁰ Similares expresiones para definir el procedimiento de apropiación de los versos virgilianos, pueden hallarse en Mariner Bigorra (1976: 291): “virgilianizar los Evangelios” y Egea, Vidal (2014: 392): “Puede decirse que es en la confluencia de dos pretensiones convergentes, la de cristianizar a Virgilio y la de virgilianizar lo cristiano, donde se ha de buscar la causa principal de la aparición de los centones.”

⁷¹ Cf. Bažil (2009: 168–170).

⁷² Cf. La Fico Guzzo (2013).

⁷³ Los datos con los que contamos sobre la vida y la obra de Prudencio son los proporcionados por el propio autor en el prefacio general de su obra. Todos sus poemas fueron editados y publicados por el propio autor en el año 405 d.C.

el autor español recoge las principales “corrientes literarias” de la tradición pagana y cristiana y, al mismo tiempo, realiza una síntesis, producto de su gran autonomía expresiva (evidente en la mezcla de géneros, tonos y formas métricas), mediante la que concibe una poesía auténticamente cristiana.⁷⁴ En este escenario, el diálogo con los primeros exponentes de las paráfrasis épicas de la Biblia adquiere mayor relevancia, en especial, cuando Prudencio utiliza algunos de los procedimientos poéticos vinculados con el revestimiento de la figura de Cristo con las características del héroe clásico, que se habían cristalizado en la poesía de Juvenco y de Proba.

A continuación, señalaremos algunos ejemplos extraídos de la poesía de Prudencio, en los que el autor –según creemos– profundiza y amplía las estrategias de los poetas cristianos precedentes⁷⁵ en su propósito por caracterizar la figura de Cristo a partir de las cualidades propias de los dioses paganos, y por añadir al diseño de los santos mártires cualidades típicas de Eneas y otros acentos heroicos tomados de las representaciones de la épica de Virgilio.

A diferencia de lo señalado en Juvenco y en Proba, donde, a grandes rasgos, el modelo y las acciones heroicas de Eneas resultaban equiparables con la figura y las hazañas de Cristo, en Prudencio se transfieren y asimilan las cualidades de los dioses paganos a las características del dios cristiano. Este aspecto se evidencia en el primer verso de la *Psychomachia*: *Christe graues hominum semper miserate labores*, donde Prudencio remite al comienzo de la súplica que Eneas dirige a Apolo, justo antes de la profecía de la Sibila de Cumas: *Phoebe, grauis Troiae semper miserate labores* (Verg. *Aen.* VI, 56).⁷⁶

La sustitución de los módulos *Phoebe* por *Christe* y *Troiae* por *hominum* se correlaciona con los cambios históricos, políticos e ideológicos que se produjeron en la Antigüedad tardía y, con más intensidad, desde Constantino y Teodosio en adelante.⁷⁷ La primera modificación léxica no solo indica el traspaso de la mentalidad pagana tradicional (*Phoebe*) a la cristiana (*Christe*), sino también el funcionamiento de la nueva idiosincrasia, donde Cristo es la única figura con autoridad divina para acceder al conocimiento. El segundo reemplazo permite advertir un “desplazamiento desde lo particular (*Troiae*) a lo universal (*hominum*), puesto que el pedido de piedad no se dirige a un grupo humano específico (la *Eneida* es una epopeya nacional) sino que abarca a toda la humanidad (universalidad del mensaje de salvación del cristianismo)”⁷⁸

En el prefacio del libro I de *Contra Symmachum*, Prudencio realiza una paráfrasis bíblica (*Act. ap.* 27, 13–44), al relatar el naufragio de Pablo y su tripulación de camino a Malta, en el que sigue el esquema de la tempestad de la *Eneida* de Virgilio. Al respecto,

⁷⁴ Charlet (1980: 208): “le poète espagnol occupe une position privilégiée au confluent des principaux courants littéraires, tant chrétiens que païens (...) c’est ensuite un chrétien, qui réalise la synthèse entre la tradition des paraphrases épiques de la Bible, instaurée chez les latins, comme nous l’avons dit plus haut, par Juvencus, et l’hymnodie liturgique que viennent alors de créer en Occident (...) En fin, Prudence assume très consciemment et de la manière la plus riche l’héritage de la poésie classique, en particulier épique.”

⁷⁵ En esta misma línea de análisis véase Danza (2021a), donde se realiza un relevamiento de los discursos metapoéticos utilizados por Juvenco, Proba y Prudencio.

⁷⁶ La alusión referencial ha sido comentada por numerosos críticos, véase Mastrangelo (2008: 15–36); Florio (2011: 287), en particular véase los trabajos recientes de Hardie (2018) y Danza (2021b).

⁷⁷ Sobre los cambios históricos, políticos e ideológicos que subyacen al reemplazo de Apolo por Cristo, véase el comentario de Florio (2011: 287, n. 44).

⁷⁸ Danza (2021b: 146–147), asimismo cf. Lühken (2002: 46).

la crítica ha sugerido un paralelismo entre la figura evangélica de Pablo y la de Eneas; y otro, entre la figura de Cristo (Prud. *C. Symm.* I, praef. 10–11) y la de Neptuno, cuando interviene para calmar la tempestad (Verg. *Aen.* I, 142–156).⁷⁹ El prefacio se constituye como una estructura que remite a la virgiliana, no solo en su aspecto formal, sino también conceptual. El viaje de Pablo rivaliza con el de Eneas, porque ambos personajes cumplen con una misión divina y poseen objetivos fundacionales afines. Del mismo modo que el héroe troyano había tenido que instalar sus dioses en el Lacio para preparar la futura fundación de Roma, también Pablo deberá instaurar su Dios en la ciudad eterna y refundarla, librándola de los dioses paganos.⁸⁰ Esta representación de Pablo como un héroe que debe desandar los caminos del modelo hegemónico, es decir, como un anti-Eneas, constituye un antecedente de la trama narrativa del libro I de *Contra Symmachum*, porque no resulta casual que Prudencio elija apropiarse del sustrato ideológico subyacente en la *Pharsalia* de Lucano (cuya obra ha sido definida como la anti-*Eneida*) para reflexionar filosóficamente sobre la inexistencia de los dioses paganos e instaurar a Cristo como el único dios verdadero.⁸¹

En tal sentido, la sustitución de los dioses paganos por el dios cristiano representa una polémica ideológica que refleja, al mismo tiempo, la rivalidad estética entre Prudencio y Virgilio. En esta línea, también podemos leer el juego intertextual entre el himno de Eulalia en *Peristephanon: femina prouocat arma uirum* (3, 35) y el sintagma *arma uirum* con que comienza la *Eneida* de Virgilio, en el marco de un debate estético sobre el género épico, asentado en el “reconocimiento del código, su enjuiciamiento, reconsideración del modelo heroico vigente”.⁸²

Como había señalado Charlet,⁸³ en los himnos del *Peristephanon*, Prudencio introduce un nuevo modelo de héroe: el santo, que se encuentra en consonancia con la tradición de la epopeya antigua como puede advertirse en el empleo de la designación a sus héroes con el término tradicional *uir*,⁸⁴ y sobre todo, en la confluencia de los rasgos bélicos y espirituales que encarnan los mártires cristianos.⁸⁵ Asimismo, Prudencio da muestras de

⁷⁹ Este paralelismo entre ambos personajes ha sido estudiado por Rapisarda (1963: 68) y por Buchheit (1996–1997: 325–326). En este sentido, también resulta pertinente el comentario de Dijkstra (2016: 212): “The passage in Prudentius seems illustrative of the shift of Christian theological concerns in the fourth century: whereas Juvenius and Proba were the representatives of a period in which Christian thought was centred on Christ (in their work Aeneas found his Christian equivalent in Jesus), Prudentius’ oeuvre reflects the growing importance of the cult of the saints in his time.”

⁸⁰ Cf. Buchheit (1996–1997: 325–326).

⁸¹ Para un análisis de los procedimientos poéticos desplegados por Prudencio para cuestionar el aparato divino en el libro I de *Contra Symmachum* y su comparación el *modus operandi* implementado por Lucano en *Pharsalia*, cf. Danza (2021c).

⁸² Cf. Florio (2005: 218).

⁸³ Charlet (1980: 209).

⁸⁴ El influjo ejercido por el cristianismo sobre el latín fue tan determinante, que incluso el término *uir* adquirió ambivalencia semántica, pudiendo hacer referencia tanto a un “héroe” como a un “mártir”. Cf. Florio (2011: 192); y Mora-Lebrun (1994: 244).

⁸⁵ Florio (2002b: 273): “El santo mártir (...) es, sin duda, ejemplo miliar de la renovación del arquetipo heroico con la irrupción y consolidación del cristianismo en el discurso literario de la Antigüedad clásica. Este nuevo tipo heroico religa la esfera de lo divino a la de lo humano, al igual que lo había hecho el héroe clásico, y se perfila como un ser que sobrepasa la medida humana, con la particularidad de que el cristianismo hizo accesible esa medida excepcional a cualquiera que profesara sus creencias.”

una apertura de los códigos épicos, al lograr la ampliación del paradigma heroico y colocar como protagonistas de dos de sus himnos los modelos femeninos de Eulalia e Inés.⁸⁶

Consideraciones finales

De acuerdo con el recorrido propuesto en nuestro análisis, entendemos que el proceso de apropiación de los *exempla* de los modelos heroicos antiguos, y su conversión a los nuevos, del cristianismo, evidencia una continuidad que comienza en los escritores apologistas y se extiende hasta los primeros poetas cristianos de la tardía Antigüedad. En algún punto, todos los escritores cristianos parecen seguir la misma dirección al abordar, de modos diversos, un mismo problema: la incorporación del héroe cristiano al modelo clásico.

Sin duda, la asimilación del *exemplum* pagano fue el procedimiento más adecuado que encontraron los escritores apologistas para diseñar el arquetipo del nuevo héroe cristiano, con la pretensión de superar el modelo clásico. Por su parte, Juvenco, Proba y Prudencio continúan esta línea, aunque empleando estrategias diferentes, en cuanto a sus proyecciones genéricas, estéticas y procedimentales, producto de la complejidad adquirida por la nueva ideología a lo largo de los siglos. Sin embargo, las abundantes apropiaciones de elementos de la poesía de Virgilio, en general, y de la *Eneida*, en particular, constituyen una convergencia clara e insoslayable en los versos de los poetas cristianos.

El proceso de versificación realizado por Juvenco para adaptar los *Evangelios* a la norma de la epopeya heroica requería necesariamente la reconfiguración de la imagen de Cristo, y el poeta lo hace tomando como sustrato el modelo virgiliano de Eneas. No obstante, resulta complejo determinar a qué circunstancias responde la incorporación de las emociones y las acciones de Eneas en la figura de Cristo mediante alusiones intertextuales que exceden las referencias textuales explícitas.⁸⁷

Las estrategias poéticas implementadas por Proba profundizan los intentos de Juvenco por ensanchar los límites del paradigma heroico, a partir de un doble recorrido que implica atender conjuntamente a las dimensiones formales y semánticas. Por un lado, la apropiación, la conversión y la reutilización del lenguaje poético de Virgilio con fines cristianos parece significar que se tratara de armas arrebatadas al enemigo para ser empleadas en su contra;⁸⁸ y, por otro lado, la dinámica dialógica, basada en alusiones y referencias explícitas e implícitas a pasajes, imágenes y conceptos de la poesía virgiliana

⁸⁶ Para una estudio reciente sobre la figura de Camila como antecedente de la presentación, en un ámbito épico, del nuevo paradigma de heroína cristiana confeccionado por Prudencio, cf. Sisul, Danza (2022).

⁸⁷ Nuestra propuesta no apunta a contrastar, sino a complementar las conclusiones alcanzadas por Green (2006: 65): "There is not much Aeneas in Juvencus' Christ. It seems fair to conclude, even if pointed contrasts are made, that Juvencus does not go out of his way to align the characters. But that may be a great understatement of the position, given what we know of Christian attitudes to the figure of Aeneas. Although the evidence is meagre (this is in itself significant), it is clear not only from Tertullian but also from Lactantius, who in general had a much more positive valuation of classical poetry and thought, that he was seen as feeble and wicked."

⁸⁸ Cf. Florio (2011: 30).

constituye un proceso que también podría definirse como la virgilianización de la vida de Cristo.

La poesía de Prudencio se encuentra en un lugar de privilegio con respecto a la tradición pagana y cristiana. Por lo tanto, consciente de su posición dentro del sistema literario cristiano, nuestro poeta puede culminar con la operación ideológica que habían iniciado los escritores apologeticos, por un lado, al asignarle los ejemplos de virtud característicos de los héroes tradicionales a los mártires cristianos, y, por otro, al profundizar los procedimientos desplegados por Juvenco y por Proba.

Producto de una mayor autonomía expresiva, Prudencio consigue adaptar los modelos de la tradición épica clásica y cristiana, y crear un nuevo ideal de heroísmo, cuyas cualidades distintivas se asientan en la combinación de la *pietas* y la fuerza espiritual: *stat in piorum corde pietas fortior / amore Christi contumax doloribus*. (Prud. *Perist.* 10, 713–714). Al mismo tiempo, al cautivar el imaginario receptivo de la obra de Proba: *ore fauete omnes laetasque aduertite mentes, / matres atque uiri pueri innuptaeque puellae* (Proba 54–55), consigue universalizar el procedimiento de virgilianización de la vida de Cristo hacia la vida de todos los cristianos, confiriéndoles un carácter heroico: *grex christianus, agmen imperterritum / matrum, uirorum, paruulorum, uirginum* (Prud. *Perist.* 10, 57–58). Por último, Prudencio consigue inscribir –poéticamente– en el nuevo modelo arquetípico de Cristo a todos los hombres, mujeres, niños y niñas que estén dispuestos a militar en las filas del cristianismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Athanassiadi, P., 2010. *Vers la Pensée Unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*. Paris: Les Belles Lettres.
- Bažil, M., 2009. *Centones Christiani. Métamorphoses d'une forme intertextuelle dans la poésie latine chrétienne de l'Antiquité tardive*. Turnhout: Institut d'Études Augustiniennes.
- Borrell, E., 1991. *Las palabras de Virgilio en Juvenco*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Bowra, C. M., 1933. 'Aeneas and the Stoic Ideal'. *Greece & Rome* 3, 8–21.
- Buchheit, V., 1996–1997. 'Paulus und Christus als Gesitter der Heiden (Prud. c. S. I praef.; cath. 11, 77–88)'. *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 21, 319–328.
- Campuzano, L., 1981. 'En Torno a la *Eneida*'. *Revista de la Universidad de la Habana* 215, 15–27.
- Carlson, M. L., 1948. 'Pagan Examples of Fortitude in the Latin Christian Apologist'. *Classical Philology* 43, 93–104.
- Charlet, J.-L., 1980. 'L'apport de la poésie latine chrétienne à la mutation de l'épopée antique: Prudence précurseur de l'épopée médiévale'. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1980, 207–217.
- Clark, E., Hatch, D., 1981a. *The Golden Bough, the Oaken Cross: The Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*. Chicago: Scholars Press.
- Clark, E., Hatch, D., 1981b. 'Jesus as Hero in the Vergilian Cento of Faltonia Betitia Proba'. *Vergilius* 27, 31–39.
- Connolly, J., 2010. 'Figuring the Founder: Vergil and the Challenge of Autocracy'. In: J. Farrell, M. Putnam (eds.), *A Companion to Virgil's Aeneid and Its Tradition*. Chichester / Malden, MA: Wiley-Blackwell, 404–417.
- Conte, G. B., 1981. 'A Proposito dei Modelli in Letteratura'. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 6, 147–160.
- Conte, G. B., 2007. *The Poetry of Pathos Studies in Virgilian Epic*. Oxford: Oxford University Press.
- Courcelle, P., 1957. 'Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue'. *Revue des Études Anciennes* 59, 294–319.

- Courcelle, P., 1984. *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*. Paris: De Boccard.
- Cullhed, A., 2015. *The Shadow of Creusa: Negotiating Fictionality in Late Antique Latin Literature*. Leiden / Boston: Brill.
- Curtius, E., 1955. *Literatura Europea y Edad Media Latina*. México: Fondo de Cultura.
- Danza, J. M., 2021a. 'Metapoética en la poesía de Prudencio'. *Exlibris* 10, 34–52.
- Danza, J. M., 2021b. 'La *Psychomachia* de Prudencio: un artefacto inspirado'. *Circe de Clásicos y Modernos* 25/1, 141–159.
- Danza, J. M., 2021c. 'La *Pharsalia* de Lucano: un modelo de deconstrucción épica en *Contra Symmachum* de Prudencio'. *Auster* 26, e069. <https://doi.org/10.24215/23468890e069>.
- De Gaetano, M., 2009. *Scuola e potere in Draconzio*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Deproost, P.-A., 1998. 'L'Épopée Biblique en Langue Latine. Essai de définition d'un genre littéraire'. *Latomus* 56, 14–39.
- Deproost, P.-A., 2000. 'La Résurrection de Lazare dans le poème évangélique de Juvencus (IV, 306-402)'. *Revue belge de philologie et d'histoire* 78, 129–145.
- Dijkstra, R., 2016. *The Apostles in Early Christian Art and Poetry*. Leiden / Boston: Brill.
- Egea, A., Vidal, J. L., 2014. 'De los virgiliocentones de Proba a los homerocentones de Eudocia'. In: F. Mestre, P. Gómez (eds.), *Three Centuries of Greek Culture under the Roman Empire. Homo Romanus Graeca Oratio*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 391–407.
- Evenepoel, W., 1993. 'The Place of Poetry in Latin Christianity'. In: J. den Boeft, A. Hilhorst (eds.), *Early Christian Poetry: A Collection of Essays* [= Supplements to *Vigiliae Christianae* 22]. Leiden / New York / Cologne: Brill, 35–60.
- Florio, R., 2002a. 'La *Eneida*: reinención de la épica'. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 70, 107–123.
- Florio, R., 2002b. 'Peristephanon: Muerte cristiana, muerte heroica'. *Rivista di cultura classica e medioevale* 44, 269–279.
- Florio, R., 2009. 'Discere-docere: Tertuliano y Alcuino frente a la *paideia* oficial'. *Traditio* 64, 105–138.
- Florio, R., 2011. *Transformaciones del héroe y el viaje heroico en el Peristephanon de Prudencio*. Bahía Blanca: Ediuns.
- Florio, R., 2012. 'Mi Nobleza es Nueva. El *homo novus* y su conversión cristiana'. *Maia. Rivista di letterature classiche* 64, 279–292.
- Fontaine, J., 1980. *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*. Paris: Les Belles Lettres.
- Fredouille, J.-C., 1997. 'Le Héros et le Saint'. In: G. Freyburger, L. Pernot (eds.), *Du héros païen au saint chrétien. Actes du colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité (C.A.R.R.A.), Strasbourg, 1er-2 décembre 1995*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 11–25.
- Gaffiot, F., 2000. *Le grand Gaffiot, dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hachette-Livre.
- Galinsky, K., 1988. 'The Anger of Aeneas'. *American Journal of Philology* 109, 321–348.
- Green, R. P., 2006. *Latin Epics of the New Testament: Juvencus, Sedulius, Arator*. Oxford: Oxford University Press.
- Gualandri, I., 1992. 'L'eredità tardo-antica'. In: G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menesto (eds.), *Lo spazio letterario latino. Il medioevo latino I. La produzione del testo* 1. Roma: Salerno, 15–44.
- Hardie, P. R., 2018. 'Augustan and Late Antique Intratextuality: Virgil's *Aeneid* and Prudentius' *Psychomachia*'. In: S. Harrison, S. Frangoulidis, Th. D. Papangelis (eds.), *Intratextuality and Latin Literature*. Berlin / Boston: De Gruyter, 159–170.
- Herzog, R., 1975. *Die Biblepik der lateinischen Spätantike I: Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*. Munich: Wilhelm Fink.
- Jung, C., 1972. *Psicología y Religión*. Buenos Aires: Paidós.
- Kaster, R. A., 1988. *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.
- La Fico Guzzo, M. L., 2013. 'La tempestad en el *Cento Probae* (vv. 531-561) y los juegos en honor a Anquises en el libro V de la *Eneida*. Vínculos intertextuales'. *Maia. Rivista di letterature classiche* 65, 60–74.
- La Fico Guzzo, M. L., 2018. 'Del Héroe guerrero virgiliano al Héroe mártir cristiano en el *Cento Probae* (siglo IV)'. In: R. Florio (ed.), *Varia et diversa. Épica en movimiento: sus contactos con la Historia*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata. Grupo de investigación de Estudios Medievales /

- Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 113–156. Disponible en: <http://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/4676>.
- La Fico Guzzo, M. L., Carmigniani, M., 2012. Proba, *Cento Vergilianus de Laudibus Christi*. Ausonio, *Cento Nuptialis*. Bahía Blanca: Ediuns.
- Lausberg, H., 1966. *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*. Madrid: Gredos.
- Litchfield, H. W., 1914. 'National *exempla virtutis* in Roman Literature'. *Harvard Studies in Classical Philology* 25, 1–71.
- Lühken, M., 2002. *Christianorum Maro et Flaccus zur Vergil- und Horazrezeption des Prudentius*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mariner Bigorra, S., 1976. 'Epopeya e hispanidad'. *Estudios clásicos* 20, 285–341.
- Marrón, G., 2011. *El Rapto de Prosérpina. Un nuevo contexto para la trama épica*. Bahía Blanca: Ediuns.
- Mastrangelo, M., 2008. *The Roman Self in Late Antiquity: Prudentius and the Poetics of the Soul*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- McGill, S., 2016. *Juvenius' Four Books of the Gospels. Evangeliorum Libri Quattuor*. Translated and with an Introduction and Notes. London / New York: Routledge.
- Mora-Lebrun, F., 1994. *L'Énéide Médiévale et la Chanson de Geste*. Paris: Champion.
- Rapisarda, E., 1963. 'Gli apostoli Pietro e Paolo e la nave della Chiesa in Prudenzió'. *Miscellanea si studi di letteratura cristiana antica* 13, 61–75.
- Roberts, M., 2001. 'The Last Epic of Antiquity: Generic Continuity and Innovation in the *Vita Sancti Martini* of Venantius Fortunatus'. *Transactions of the American Philological Association* 131, 257–285.
- Roberts, M., 2004. 'Vergil and the Gospels: The Evangeliorum Libri IV of Juvenius'. In: R. Rees (ed.), *Romane Memento: Virgil in the fourth century*. London: Duckworth, 47–61.
- Rossi, M. A., 2021. 'Los límites de la ficción en la poética del tardoantiguo'. *Exlibris* 10, 17–33.
- Sáez, R. M. M., 2011. 'Retórica y pensamiento en la apologética cristiana: el *exemplum* de M. Atilio Régulo, de Tertuliano a Agustín'. *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 23, 153–169.
- Sandnes, K. O., 2011. *The Gospel 'According to Homer and Virgil'. Cento and Canon*. Leiden / Boston: Brill, 141–179.
- Sisul, A. C., Danza, J. M., 2022. 'La apertura del código épico en Virgilio y en Prudencio. Modelos heroicos femeninos: de la amazona Camila a la mártir Eulalia'. *L'Antiquité Classique* 91, 59–75.
- Šubrt, J., 1993. 'Jesus and Aeneas (The Epic Mutation of the Gospel Story in the Paraphrase of Juvenius)'. *Listy filologické* 116, 10–17.
- Vössing, K., 2002. 'Staat und Schule in der Spätantike'. *Ancient Society* 32, 243–262.

SLOVA VERGILIOVA NEBOLI KRISTOVA VE VERŠÍCH IUVENCOVÝCH, PROBINÝCH A PRUDENTIOVÝCH: NĚKOLIK PŘÍKLADŮ

Článek předkládá rozbor děl některých křesťanských autorů, kteří využili Vergilia jako pohanský model, a to se záměrem zobrazit život Krista jako klasického hrdy. Naší pracovní hypotézou je, že Iuveniovi a Proba posloužily aluze a odkazy k Aeneovým hrdyjským kvalitám k hlášení vítězného nového archetypu Krista coby jediného příkladu ctnosti. Tento proces, označovaný jako „vergilizace Kristova života“, byl zásadní pro básnickou tvorbu Prudentiovy.

Juan Manuel Danza
 Universidad Nacional del Sur – Conicet
juanmdanza@gmail.com