

Atti





UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Faculté  
**de théologie  
catholique**



COLLEGIO GHISLIERI  
PAVIA

---

# Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V

Atti della X Giornata Ghisleriana di Filologia classica

Pavia, 16 maggio 2013

a cura di

Fabio Gasti – Michele Cutino



Pavia University Press

Giornata ghisleriana di filologia classica <10. ; 2013 ; Pavia>

Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V: atti della 10. Giornata ghisleriana di filologia classica, Pavia 16 maggio 2013 / a cura di Fabio Gasti, Michele Cutino. - Pavia, Pavia University Press, 2015. - X, 159 p. ; 24 cm. - (Atti)

<http://purl.oclc.org/paviauniversitypress/9788869520037>

ISBN 9788869520020 (brossura)

ISBN 9788869520037 (e-book PDF)

In testa al front: Université de Strasbourg, Faculté de théologie catholique; Collegio Ghislieri, Pavia

© 2015 Pavia University Press, Pavia

ISBN: 978-88-6952-003-7

Nella sezione *Scientifica* Pavia University Press pubblica esclusivamente testi scientifici valutati e approvati dal Comitato scientifico-editoriale.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i paesi.

In copertina: Giovanni Battista Tassinari, *Sant'Agostino e san Girolamo*, 1599 (particolare).  
Pavia, Basilica di San Pietro in Ciel d'Oro, Sagrestia

Prima edizione: giugno 2015

Pubblicato da: Pavia University Press – Edizioni dell'Università degli Studi di Pavia  
Via Luino, 12 – 27100 Pavia (PV) – Italia  
[www.paviauniversitypress.it](http://www.paviauniversitypress.it) – [unipress@unipv.it](mailto:unipress@unipv.it)

Stampato da DigitalAndCopy S.A.S, Segrate (MI)  
*Printed in Italy*

# Sommario

## **Premessa**

Fabio Gasti ..... VII

## **Presentazione**

Michele Cutino ..... IX

## **Théologie du pouvoir et poésie latine dans l'Antiquité tardive (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.): de la conversion du messianisme virgilien à la distance critique envers le pouvoir**

Vincent Zarini ..... 1

## **Paolino di Nola: teologo sapienziale?**

Antonio Vincenzo Nazzaro ..... 13

## **Povertà ed escatologia nei carmi di Paolino di Nola tra Scrittura e retorica**

Fabrizio Bordone ..... 29

## **Il personaggio di Mosè nell'opera parafrastica di Sedulio**

Roberto Mori ..... 59

## **Teo-teleologia in Sidonio Apollinare: tra modulo encomiastico e provvidenzialità dell'impero**

Chiara O. Tommasi ..... 73

## **Tra poesia e teologia: gli *Inni alla Croce* di Venanzio Fortunato**

Stefania Filosini ..... 107

## **Alcimo Avito e l'episodio del buon ladrone (*spir.* 3, 407-425): tra *gratia Dei* e *paenitentia in extremis***

Marino Neri ..... 133

---

**Il *De ingrat*is di Prospero di Aquitania: il genere del poema polemico-didascalico  
al servizio delle polemiche teologiche provenzali nel V secolo**

Michele Cutino..... 149

*Abstract in English*..... 161

## Premessa

Fabio Gasti

Sono raccolti nel presente volume gli atti della decima edizione delle “Giornate Ghisleriane di Filologia Classica”, tenutasi come sempre nell’Aula Goldoniana del Collegio Ghislieri di Pavia il 16 maggio 2012 per iniziativa del Collegio stesso, d’intesa con il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Ateneo pavese e la Faculté de Théologie Catholique dell’Università di Strasburgo. La significativa novità rappresentata dalla collaborazione con un’istituzione europea, perché motivata dagli interessi scientifici degli organizzatori, indubbiamente è segno di vivacità dell’iniziativa ormai decennale: da sempre le “Giornate” si sono valse di contributi di studiosi stranieri, ma certamente l’apertura internazionale anche a livello organizzativo non può che favorire una più ampia prospettiva di scambio d’idee e di dibattito proficuo.

Il tema della “Giornata”, *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V*, rappresenta un ritorno a un argomento ‘trasversale’, dopo l’incontro ‘monografico’ su Seneca dell’edizione precedente.<sup>1</sup> Ha infatti inteso mettere al centro della riflessione critica, secondo una prospettiva metodologica sempre più condivisa, la valenza dottrinale della poesia cristiana in ambito latino in un momento storico-culturale significativo e il suo ruolo fondamentale per una ricostruzione pienamente corretta dello sviluppo delle idee teologiche e della stessa esegesi biblica. Vario e diversificato per contenuti, destinatari, ambienti e finalità, il coerente sviluppo di questo ‘genere trasversale’ all’interno della produzione poetica si prefigge come scopo la ‘volgarizzazione’ della speculazione teologica e dell’interpretazione scritturistica a beneficio dei *rudes*, i ‘non addetti ai lavori’ appartenenti alle *élites* colte del tempo, attraverso lo strumento espressivo a essi caro per formazione, la poesia. Tale produzione riveste perciò un valore documentario di grande importanza per valutare a pieno il fenomeno stesso della cristianizzazione delle classi dirigenti in particolare nel V secolo.

Non si è trattato, nelle intenzioni degli organizzatori della “Giornata”, di riflettere in astratto sui contenuti teologici che affollano molto animatamente il dibattito all’interno del Cristianesimo in un momento storico denso di interventi e vivacizzato da personalità di scrittori caratterizzati da indubbia profondità di speculazione, tuttora punto di riferimento per la riflessione teologica e per la ricostruzione culturale. Piuttosto l’interesse si è rivolto a indagare modi e varietà della riflessione dottrinale in una forma letteraria che non è quella prosaica del trattato, la più prevedibile (e convenzionalmente studiata), ma quella poetica, e quindi valutare possibilità ed eventuali limiti nell’adottare, da parte dei poeti, le modalità ermeneutiche tipiche delle esposizioni dottrinali e nel condensarle rispettando – e a tratti riscrivendo – la retorica dei generi praticati.

---

<sup>1</sup> Gli atti sono pubblicati in questa stessa collana: *Seneca e la letteratura greca e latina. Per i settant’anni di Giancarlo Mazzoli*. Atti della IX Giornata Ghisleriana di Filologia Classica (Pavia, 22 ottobre 2010), a cura di F. Gasti, Pavia, Pavia University Press, 2013.

La poesia, da questo punto di vista, si rivela per gli scrittori del periodo storico individuato una risorsa per la speculazione teologica, sia in termini di pubblico – come prima accennato – sia anche come strumento ermeneutico, una modalità peculiare di approfondire e di comunicare *quaestiones* rilevanti da più punti di vista. L'analisi permette così di leggere una porzione significativa della produzione poetica tardoantica e di interpretarne i caratteri letterari e stilistici grazie a un approccio per così dire organico a questi testi, secondo il quale forma poetica e contenuto teologico rappresentano una consapevole unità di ispirazione.

Per la densità degli interventi e per il taglio delle analisi proposte, il dibattito che si è articolato durante i lavori della “Giornata” ha rispettato la tradizione degli appuntamenti filologici al Collegio Ghislieri, proponendosi come un contributo interessante per tutti e come un'occasione di proficuo scambio fra studiosi. Giunti al decimo appuntamento, conviene senz'altro tenere in adeguata considerazione il livello dei contributi e valorizzare l'affiatamento percepito dagli intervenuti alla manifestazione come un segno di attualità dell'iniziativa: a essa ci sentiamo di augurare uguale fortuna, anche editoriale, per gli anni a venire.

## Presentazione

Michele Cutino

La X “Giornata Ghisleriana di Filologia Classica” (16 maggio 2013), di cui qui si presentano gli atti, organizzata oltreché dal Collegio Ghislieri di Pavia anche dalla Faculté de Théologie Catholique dell’Università di Strasburgo, ha avuto per oggetto *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V*. Fin dall’assunto appare chiara l’originalità dell’ambito di indagine scelto quest’anno dagli organizzatori Fabio Gasti (Dipartimento di Studi Umanistici, Pavia) e Michele Cutino (Faculté de Théologie Catholique, Strasbourg): con tale giornata di studi ci si è proposti, infatti, di fornire ai partecipanti – e ai lettori di questo volume – delle chiavi di lettura per inquadrare i rapporti fra letteratura e teologia nella produzione poetica tardoantica, così profondamente marcata dalla *reformatio in melius* dei generi letterari operata dall’avvento del Cristianesimo. Rispetto a questo fenomeno, l’oggetto del convegno si connota particolarmente perché, nelle intenzioni degli organizzatori, vuole promuovere una riflessione sulla legittimità stessa dell’attribuzione della qualifica di ‘teologi’ ad autori che scelgono di esprimere in versi il proprio approccio ai dati della fede, e, dunque, della caratterizzazione come ‘teologica’ di questa particolare produzione poetica.

Si tratta, come si vede, di una questione che interpella direttamente anche la nozione stessa di teologia nell’epoca attuale, tanto più che, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, si è inaugurata una stagione di profondo ripensamento in merito, alla ricerca di una prospettiva capace di recuperare nella sfera di un autentico approccio teologico la speculazione mirante a valorizzare i dati della Scrittura e della Tradizione, nonché la dimensione, oltreché etico-pratica, anche esperienziale, relativa al vissuto quotidiano del credente. Non è sfuggito a questo allargamento del quadro, a partire dal bel saggio del grande teologo Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Un’estetica teologica* (trad. it., Milano 1994<sup>2</sup>), l’aspetto estetico, il bello artistico, che può ben essere, con la sua carica simbolica e metaforica, strumento efficace del linguaggio teologico.

È utile, a tal riguardo, il confronto con la prospettiva del Cristianesimo antico, in cui questa polisemia dell’accezione di ‘teologia’ è pienamente operante. In particolare è certamente da riscoprire il ruolo delle composizioni poetiche latine nel dibattito teologico del IV-V secolo, non esclusivamente inteso quest’ultimo dal punto di vista dottrinale, ma anche in un’accezione più larga appunto, comprendente la teologia politica, l’antropologia teologica, l’interpretazione dei dati scritturistici, la prassi esistenziale.

I lavori presentati in occasione della “Giornata” e qui pubblicati approfondiscono il carattere teologico delle composizioni tardoantiche sotto molteplici aspetti e in riferimento a diverse tipologie testuali, dalla parafrasi biblica all’inno, dal panegirico al poema apologetico-didascalico. Due interventi, così, quello di V. Zarini – *Théologie du pouvoir et poésie latine dans l’Antiquité tardive (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.): de la conversion du messianisme virgilien à la distance critique envers le pouvoir* – e di C.O. Tommasi – *Teo-teleologia in*

*Sidonio Apollinare: tra modulo encomiastico e provvidenzialità dell'impero* – indagano i risvolti politici sul piano dell'ideologia imperiale tardoantica delle istanze messianico-provvidenzialistiche prima classiche, poi cristiane; altri due contributi, di R. Mori – *Il personaggio di Mosè nell'opera parafrastica di Sedulio* – e di M. Neri – *Alcimo Avito e l'episodio del buon ladrone (spir. 3,407-425). Tra gratia Dei e paenitentia in extremis* –, riguardano invece un genere proprio, sostanzialmente, della produzione poetica latina tarda, la parafrasi biblica, mostrando, sulla scorta degli ultimi pronunciamenti critici su tale genere, come i testi rientranti in esso non costituiscano un semplice esercizio retorico di versificazione, ma attraverso una riscrittura nel senso pieno del termine dell'ipotesto scritturistico, veicolino una *ratio* teologico-esegetica; i contributi, poi, di A.V. Nazzaro – *Paolino di Nola: teologo sapienziale?* – e di F. Bordone – *Povertà ed escatologia nei carmi di Paolino di Nola tra Scrittura e retorica* –, insistono sulla possibilità o meno di riconoscere a Paolino di Nola, uno dei poeti più interessanti dell'Antichità tarda, un compiuto spessore teologico, almeno sul piano sapienziale o su quello dell'antropologia teologica: si tratta di una questione al centro della critica paoliniana da quasi un ventennio, cui i due lavori cercano di fornire risposte; il contributo di S. Filosi – *Tra poesia e teologia: gli Inni alla Croce di Venanzio Fortunato* – focalizza l'attenzione sul genere innodico, esaminando uno degli esiti ultimi della poesia latina tarda, la produzione di Venanzio Fortunato; infine, l'ultimo contributo di M. Cutino (*Il De ingratias di Prospero di Aquitania e le polemiche teologiche provenzali nel V secolo*) cerca di inserire il *De ingratias* di Prospero di Aquitania, giudicato un esempio di poesia teologica 'piena', impegnata, cioè, nell'ambito di una precisa polemica teologica, in uno sviluppo del genere del poema apologetico-didascalico inaugurato da Prudenzio.

Si licenziano, dunque, questi atti nella convinzione che essi, mettendo in luce l'importanza e la ricchezza dell'approccio teologico presente nei testi poetici tardoantichi, contribuiscano a stimolare una interpretazione integrata a più livelli che sola può consentire un'autentica ricezione delle finalità e del contesto culturale di riferimento di questa particolare produzione poetica tardoantica.

# **Théologie du pouvoir et poésie latine dans l'Antiquité tardive (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.): de la conversion du messianisme virgilien à la distance critique envers le pouvoir**

Vincent Zarini, Université Paris IV – Sorbonne,  
vincent.zarini@paris-sorbonne.fr

*Abstract:* This paper attempts, through the works of a number of Christian Latin poets from the 4th to the 6th century, to follow the evolution leading from a Vergilian messianism, revived and christianized by political eusebianism under the Christian Roman Empire, to a critical distance on that political theology in the barbarian kingdoms, and then to the creation of a new, less political and more spiritual paradigm, of which Venantius Fortunatus is, in our opinion, a major witness.

*Keywords:* Late Antiquity, Power and religion, Late antique poetry, Prudentius, Corippus, Dracontius, Boethius, Arator, Paulinus Petricordiae, Venantius Fortunatus

Le sujet que nous sommes proposé de traiter ici, et que les organisateurs de ce colloque nous ont fait l'honneur de placer en ouverture de cette journée, est évidemment vaste et nécessite un cadrage historique. Après un net rejet de l'Empire et de ses maîtres, ou à tout le moins du culte de ces derniers, et une différenciation marquée entre Dieu et César, qui domine la poésie de l'ère des martyrs (avec un Commodien), puis trouvera quelques échos tardifs chez les poètes qui évoqueront cet âge héroïque sous l'Empire chrétien (tout particulièrement avec Prudence, dans plusieurs hymnes du *Peristephanon*), le 'tournant constantinien' va naturellement voir, en général, se diffuser en poésie latine un 'eusébianisme vulgarisé' qui, sans être aussi fortement théorisé que chez le théologien de Césarée, renoue avec le messianisme virgilien en le christianisant. Si celui-ci, presque fatalement, s'épuise en Occident avec la dislocation de l'Empire dans le second quart du V<sup>e</sup> siècle, il n'en survit pas moins dans la poésie latine de la Cour orientale jusqu'en plein VI<sup>e</sup> siècle, tandis que, dans un Occident devenu 'barbare', l'on assiste à une mise à distance de la théologie politique issue de Virgile et 'révisée' par Eusèbe sous des souverains hérétiques et persécuteurs, et qu'émerge une vision plus spirituelle et moins politique de la royauté, dans la poésie hagiographique, par exemple, ou dans l'œuvre de Fortunat.

## 1. La conversion du messianisme virgilien

Si la critique anglo-saxonne s'est parfois livrée à une lecture paradoxale de l'*Enéide* comme de l'expression des doutes et des inquiétudes de Virgile, la réception tardo-antique de l'épopée donne apparemment raison à la lecture encore majoritaire de ce texte fondateur: celui-ci était alors vu comme une œuvre messianique, sur laquelle on pouvait greffer de nouveaux espoirs, fût-ce au prix de quelques inévitables distorsions.<sup>1</sup> Ces relectures peuvent être très riches: pour nous limiter à un exemple parmi beaucoup, l'on songera au premier vers de la *Psychomachie*, *Christe, graves hominum semper miserate labores*, où Prudence réécrit à l'évidence une invocation d'Enée, *Phoebæ, graves Troiæ semper miserate labores* (*Aen.* 6,56), mais en passant du protecteur de la dynastie augustéenne au dieu de l'empire théodosien, et d'une perspective romaine (*Troiæ*) à un élargissement 'catholique' au sens étymologique (*hominum*). On notera du reste que ce messianisme virgilien, dont nous avons ici une version chrétienne, est alors non moins bien attesté dans la poésie païenne, que celle-ci vise à une diffusion publique (Claudien) ou semi-privée (Rutilius).<sup>2</sup>

Pour notre propos, une étude fondamentale reste celle que notre maître J. Fontaine a consacrée, en 1984, à *La figure du prince dans la poésie latine chrétienne de Lactance à Prudence*.<sup>3</sup> Son auteur y rappelle qu'autour de 313 s'opéra dans les milieux chrétiens un déplacement d'intérêt d'Ap 13 vers Rm 13, met en rapport le poème de Lactance sur *Le Phénix* avec un bronze frappé à Rome en 326 pour les *Vicennalia* de Constantin et les *Decennalia* des Césars Crispus et Constantin II, puis analyse les derniers vers de l'épopée biblique de Juvencus (4,806-812), qui mettent en relation le *terrae regnator apertæ* Constantin et le *dominus lucis Christus*, nouveau garant de cette royauté solaire si bien attestée dans l'idéologie impériale à la fin du III<sup>e</sup> et au début du IV<sup>e</sup> siècle, au bénéfice d'un souverain ami de la paix et ennemi de l'impiété. Après quoi J. Fontaine examine la poésie de Prudence et sa relecture chrétienne du messianisme virgilien à travers le prisme eusébien: si l'ancien *proximus* de Théodose y reste globalement fidèle, voulant voir dans le chétif Honorius un *Christipotens iuvenis* (c. *Symm.* 2,710) et dans l'expansion de l'empire romain un agent de la mission chrétienne (c. *Symm.* 2,583 sqq.), il présente cependant l'empereur en *princeps* pacificateur plutôt qu'en *imperator* conquérant, à plus forte raison qu'en *dominus* divin, à la différence de maints panégyristes, et c'est au saint martyr Laurent qu'il confère dans une vision le titre de *perennis consul* (*perist.* 2,560). Sans que cela puisse uniquement tenir à la pâleur d'Honorius, l'eusébianisme politique est ainsi 'revisité' par Prudence, qui ne lui fait pas toujours écho sans une certaine ambiguïté – ce qu'atteste également sa réécriture en *imperium sine fine docet* (*scil.* Théodose) du *sine fine dedi* de Virgile, ou sa position sur Rome *devota Deo* dans les tout derniers vers du *Contre*

<sup>1</sup> Courcelle (1984).

<sup>2</sup> Voir par ex. le texte de notre communication d'avril 2010 (Napoli, Università degli Studi Federico II), *Rome au miroir de son passé chez les poètes latins de l'Antiquité tardive*, publié en mai 2010 sur le site web de l'Associazione di Studi Tardoantichi, URL: <<http://www.studitaroantichi.org/einfo2/file/1275558170-ZARINI.pdf>> [data di accesso: 06/05/2015].

<sup>3</sup> Fontaine (1984).

*Symmaque*.<sup>4</sup> C'est d'ailleurs, ajouterions-nous à l'article de J. Fontaine, à propos du Christ que Prudence emploie avec une fréquence toute particulière le substantif *rex*<sup>5</sup> – pour désigner une réalité théologique, et non pas comme une simple métaphore, telle que pourrait l'être *imperator*, ce qui ressort à l'évidence d'un passage d'un des poèmes les moins 'politiques' de Prudence, l'*Apotheosis* (vv. 217-228).

Certes cet 'eusébianisme vulgarisé', qui chez nos poètes opère une conversion chrétienne du messianisme virgilien, ne règne pas seul en Occident: témoin le choix du païen Claudien pour porter le discours officiel de la cour milanaise sous le dévot Honorius, ce que l'on concevrait mal à Constantinople et qui tendrait à suggérer, comme le rappelait M. Reydellet, que dans cette *pars imperii* «l'empereur était chrétien à l'église [...], mais à la cour l'empereur restait l'héritier d'Auguste».<sup>6</sup> Cette perspective plutôt 'laïque' que religieuse contribue à expliquer, avec la dislocation de l'empire au V<sup>e</sup> siècle, l'absence d'une véritable théologie politique chez cet émule de Claudien que sera Sidoine, qui adopte dans ses panégyriques impériaux un appareil mythologique dont la portée politique n'apparaît que sous un voile métaphorique (lorsque, par exemple, la Gigantomachie renvoie à la lutte contre les barbares); l'idée de Rome l'emporte souvent sur la personne de l'empereur en ces temps difficiles de pouvoir fragile.

Cependant, lorsqu'elle s'exprime, après la chute de l'Empire d'Occident, au service de la *pars Orientis* et de la reconquête justinienne, la poésie chrétienne de langue latine retrouve volontiers un virgilianisme 'eusébianisé'. On le mesure chez Corippe, de manière plus ou moins nette selon les lieux et les temps.<sup>7</sup> Vers 550, à Carthage, dans une Afrique doctrinalement déchirée par la querelle des Trois Chapitres, l'auteur de la *Johannide* se garde des disputes théologiques, mais se contente d'opposer, en un contraste outré, Maures païens et 'Romains' chrétiens, au nom des Africains qui ont souffert d'une longue guerre;<sup>8</sup> tous doivent être soumis à l'empereur, vicaire du Dieu chrétien et garant de l'ordre cosmique, habilité à mener un *bellum iustum* contre les *superbi* qui se rebellent à leur encontre; mais le secours de Dieu requiert la piété des soldats, qui soumettent alors ceux-ci au *suave iugum* d'un souverain christique (2,387). Qualifié de *rerum dominus*, «maître du monde», par un mutin repentant en *Ioh.* 4,209, foulant aux pieds les rois des nations au début du poème (1,17), Justinien investit de sa mission son lieutenant Jean dans le cadre hiératique du palais de Constantinople, en une scène digne des mosaïques de Saint-Vital à Ravenne (1,110 sqq.), avec un discours qui orchestre, non sans quelques inflexions chrétiennes bien étudiées par M. Lausberg, le célèbre motif virgilien d'*Aen.* 6,853, *parcere subiectis et debellare superbos*;<sup>9</sup> le

---

<sup>4</sup> Voir Charlet (1986).

<sup>5</sup> Voir Lavarenne (1933, p. 355, par. 991).

<sup>6</sup> Reydellet (1981, p. 17), une synthèse magistrale.

<sup>7</sup> Voir par exemple Zarini (2007) et Brodka (2003). Sur la représentation par Justinien lui-même de sa propre souveraineté, pages capitales de Meier (2003, pp. 101 sqq.).

<sup>8</sup> Voir Zarini (2005).

<sup>9</sup> Voir Lausberg (1989).

général byzantin, envoyé en Afrique pour *miseras salvare animas* (1,295),<sup>10</sup> transmettra ensuite sa propre réécriture de ce discours à un chef rebelle en 2,359 sqq.

Mais, sans surprise, cet eusébianisme diffus se fera bien plus précis lorsqu'en Orient, à Constantinople même, Corippe devra légitimer, en 566-567, la délicate accession au trône, à la fin de 565, du successeur de Justinien, son neveu Justin II. Nous avons étudié ailleurs ce long *Eloge de l'empereur Justin II* en tant que «miroir des princes»<sup>11</sup> et, pour éviter de nous répéter ici, nous signalerons simplement l'anthropologie décidément chrétienne qui fonde le discours de Corippe devant la cour, la profonde orthodoxie (après les errements douloureux de la fin du règne de Justinien) qui y marque les prières de l'empereur, puis de l'impératrice, en 2,11 sqq. et 52 sqq., et la rigoureuse paraphrase poétique qu'on lit, en 4,292-311, de ce *Credo* de Nicée-Constantinople que Justin II, d'après Jean de Biclar,<sup>12</sup> fit chanter dans toutes les églises catholiques. Mais surtout, parmi les multiples passages qui expriment l'idéologie impériale, on pourrait citer plus particulièrement, à l'occasion de la libération de prisonniers, la fin du livre 2 (v. 422-428):

Il est Dieu, celui à qui d'un seul mot il appartient de justifier les méchants et de les relever du milieu de la mort. Croyez-le sans arrière-pensée; ce mot n'est pas téméraire: celui qui fait cela est Dieu; c'est Dieu au cœur des souverains. C'est cela que le Dieu souverain commande aux souverains. Le Christ a donné aux maîtres de la terre tout pouvoir. L'un est le Tout-Puissant; l'autre est l'image du Tout-Puissant.

On y ajoutera la formule très ramassée de 3,333: *Res Romana Dei est*, qui, prise à la lettre, pourrait aisément définir une sorte de théocratie. Aussi bien l'empire byzantin a-t-il été qualifié, bien avant celui de Charlemagne, de *sanctum imperium* un peu plus haut (v. 328). On notera enfin, au sein de l'humble prière de Justin à Dieu déjà mentionnée plus haut, l'intérêt du v. 2,39, où *velle tuum fac posse meum* nous semble une variation politique, plus encore que sur le *fiat voluntas tua* du *Pater*, sur le célèbre *da quod iubes et iube quod vis* d'Aug. *conf.* 10 (29,40; 31,45; 37,60), en un abandon mystique à la Grâce divine. C'est la puissance de l'empereur qui doit réaliser dès ici-bas les volontés de Dieu, et c'est Dieu seul qui lui en donne le pouvoir, comme était censé le signifier par exemple, dans l'art officiel de ce temps, le globe crucifère porté par Justinien statufié sur l'Augusteon de Byzance.<sup>13</sup>

Mais il nous faut à présent revenir en Occident.

<sup>10</sup> On notera le choix du verbe *salvare*, là où la métrique eût autorisé l'emploi de *servare*, dont le sens aurait été bien plus 'laïc'.

<sup>11</sup> Voir notre article cité ci-dessus, note 7.

<sup>12</sup> Voir sa *Chronique*, éd. Th. Mommsen, MGH, Berlin, Weidmann, 1894, p. 211, l. 13 sqq.

<sup>13</sup> Sur la conception corippéenne du pouvoir, nettement plus mystique dans l'*Eloge de Justin* que dans la *Johannide*, voir par exemple Brodka (2003, pp. 141 sqq.), avec référence à Procope, *Aed.* 1,2,11.

## 2. La distance critique envers le pouvoir

Ce qui, en effet, nous a frappé, c'est que le messianisme virgilien 'revisité' par l'eusébianisme byzantin qui s'exprime chez Corippe n'apparaît plus guère en Occident après la première vague des 'Grandes invasions' au V<sup>e</sup> siècle. Cela peut sembler une évidence au regard des nouvelles conditions politiques, quoique l'idée de Rome, par ailleurs, conserve une singulière prégnance, et que plusieurs souverains barbares se veuillent les successeurs des prestigieux empereurs romains – ce qui ne va pas de soi pour les maîtres de Constantinople – ou plus 'modestement' les fondés de pouvoir des *basileis* de Byzance. En fait, insensiblement, les rapports entre les monarques et Dieu se redéfinissent. Comment, du reste, l'eusébianisme aurait-il pu subsister, lorsqu'à l'unicité du *Dominus* des cieux ne correspondait plus en Occident celle du *dominus* de la terre?

On rappellera, de surcroît, que plusieurs des royaumes barbares, quoique chrétiens, étaient ariens, et que la cohabitation des dirigeants ariens avec les élites catholiques (dont nos poètes sont issus) n'a pas toujours été pacifique. On le voit par l'exemple de deux auteurs qui, sans proprement devoir leurs avanies à leur confession catholique, ont sans doute vu cette dernière renforcer leur culpabilité aux yeux de leurs maîtres; et de fait, sans qu'ils aient cherché à rallumer contre ceux-ci la flamme d'un Prudence contre les 'tyrans' persécuteurs des martyrs,<sup>14</sup> ils ont laissé, avec plus ou moins de netteté, l'ombre de la tyrannie planer sur leur représentation du souverain. Dans l'Afrique vandale, chez Dracontius emprisonné, cette ombre est évidemment suggérée plutôt qu'exprimée. Dans la *Satisfactio*, datée de 493 par Cl. Moussy dans son édition de la *CUF*, le poète ne nomme Gonthamond *princeps* (v. 117) qu'au début d'un long appel à la clémence royale, d'ailleurs étayé de maints exemples tirés de la romanité impériale (v. 175 sqq.), mais presque partout ailleurs apparaît un *rex* et *dominus* (v. 41, 107, 292) dont l'autoritarisme ne paraît gazé de *pietas* qu'en vertu de l'idéologie officielle (v. 110, 193-195); en fait, ce roi est comparable à un lion qui ne montre sa clémence qu'après avoir jeté l'effroi (vv. 137-146). Dans ces conditions, chanter les vertus d'un autre *dominus* ne pouvait être, confesse Dracontius, qu'un acte d'impiété semblable à celui des Israélites qui, tout en connaissant le vrai Dieu, n'en idolâtrèrent pas moins le Veau d'or (vv. 93-98). Mais partant, c'est d'abord envers Dieu que le poète se dit coupable, avant même de l'être envers le *rex dominusque*, le v. 107 précisant clairement la hiérarchie encore implicite dans le v. 41: c'est que «Dieu lui-même commande à (son) seigneur» (v. 49), lui «dont la sainte main soutient le cœur des roi» (v. 103), avec un rappel de *Prov* 21,1. C'est du Christ que Gonthamond tient sa royauté et sa puissance (v. 124), et le souverain est donc invité à «imiter le Tonnant» en montrant indulgence et pardon (vv. 149-150). Si «les paroles du roi expriment le jugement de Dieu» (v. 114), tout manquement à la clémence, attribut divin avant d'être une obligation royale, lui ôterait sa légitimité, et ne ferait plus de lui qu'un tyran. Bien plus encore qu'*omnipotens*, serions-nous tenté de dire, le vrai roi est *Christipotens*; ou il ne peut avoir la première qualité qu'en ayant d'abord la seconde.

<sup>14</sup> Voir par exemple Opelt (1988, pp. 26-40: *Der Christenverfolger bei Prudentius*).

C'est là ce que Dracontius, par prudence, se contente de suggérer. Mais ce mot de 'tyran' qu'il se garde de prononcer, un autre détenu, plus fameux, qui n'a plus rien à perdre, ne craindra pas de l'utiliser un peu plus tard. Certes, Boèce, vers 524, dans les geôles de Théodoric à Pavie, ne désigne pas ainsi son tortionnaire – que, d'ailleurs, il ne nomme pas dans la *Consolation de Philosophie* –; mais à qui d'autre pouvait-il penser, en première instance du moins, en composant les poèmes 2, 6, 3, 4 et 4, 2? Sans vouloir répéter ici les considérations de P. Courcelle ou de G. O'Daly sur ce sujet,<sup>15</sup> on rappellera que les deux premiers, en évoquant la figure archétypique de Néron,<sup>16</sup> dégonflent les baudruches du pouvoir suprême et des honneurs douteux, tandis que le troisième élargit le propos en révélant dans l'âme des tyrans la tyrannie des passions – dont le cachot, au contraire, a libéré Boèce. Il vaut la peine de citer ce texte, dans une de ses récentes traductions françaises:

Ces rois orgueilleux que tu vois assis au faite de leur trône, / brillants de l'éclat de la pourpre, cernés de tristes armes, / l'œil torve et menaçant, le cœur haletant de rage, / si l'on ôtait à leur superbe ses oripeaux de vanité, / l'on verrait au-dedans d'eux ces seigneurs porter d'étroites chaînes ; / là, en effet, la passion agite leur cœur dans les poisons de la convoitise, / là, la colère flagelle leur esprit et soulève un tumulte de troubles, / l'affliction épuise ces captifs, ou l'espoir incertain les tourmente. / Donc, bien que tu voies une seule personne supporter tant de tyrans, / elle ne fait pas ce qu'elle souhaite, accablée par d'injustes maîtres.<sup>17</sup>

Dans ces conditions, qui est le véritable *rex*? Si l'on se reporte commodément à la concordance de L. Cooper,<sup>18</sup> on constate que ce substantif, dans les poèmes de la *Consolation*, évoque toujours des hommes placés en position dominante et redoutable (1, M 5,4; 2, M 1,3; 4, M 2,1), mais qui sont à leur tour soumis à la cruauté de la Fortune (2, M 1,3) et plus encore au pouvoir de Dieu (4, M 1,19). Car c'est bien lui le véritable *rex* et *dominus* (4, M 6,36), en sa position d'ordonnateur du monde, qui fait de lui un sujet privilégié du verbe *regere*: pour un Néron qui, malgré sa vilénie, *sceptro populos regebat* (2, M 6,8), c'est partout ailleurs le Dieu *rector* (1, M 5,27 et 46) qui régit le cours des choses (4, M 6,35), le ciel immense (1, M 5,47) et son char ailé (4, M 1,21), comme l'ordre régit le cours des fleuves (5, M 1,10), la splendeur le ciel (3, M 5,15) et l'amour les éléments du monde (2, M 8,14 et 30). En face de tant d'emplois positifs du verbe *regere* (les parties en prose ne donnant pas, à cet égard, un résultat différent des passages en vers), on notera un seul emploi métrique de *regnare*, négatif, celui-là: il s'agit (en 1, M 7,31) de la tyrannie des quatre passions fondamentales que sont *gaudia*, *timor*, *spes* et *dolor*. Est-il excessif de mettre cette observation linguistique en rapport avec une célèbre réflexion d'un des penseurs chrétiens les mieux connus de Boèce, saint Augustin, qui, dans sa *Cité de Dieu* (5,12), élargissant d'ailleurs une remarque de Cicéron (*rep.* 1,26,41), considérait que les rois, *reges*, tiraient leur

<sup>15</sup> Voir Courcelle (1985) et O'Daly (1991, pp. 74-103). Voir aussi Zarini (2013, pp. 203-218; sur Boèce, pp. 209-213).

<sup>16</sup> Sur Néron comme tyran, voir Jakob-Sonnabend (1990) et Schubert (1998).

<sup>17</sup> Vanpeteghem (2008, pp. 225-227).

<sup>18</sup> Cooper (1928).

appellation *a regendo* plutôt qu'*a regnando*? Cela paraît en tout cas certain, chez Boèce, pour le Roi des Rois, tandis que la brutale tyrannie de Théodoric vieillissant, si bien décrite par le fameux chapitre 4 du premier livre de la *Consolation*, offre une vision fort peu messianique du pouvoir politique. Si Boèce, guidé par Philosophie, découvre progressivement que Dieu, en tant que *summum bonum*, régit l'ordre du monde en dépit des apparences, les détenteurs terrestres de la puissance publique n'ont chez celui qui les a côtoyés de si près plus rien de ces *christianissimi reges* dont Dracontius voulait encore esquisser en creux le portrait pour Gonthamond.

L'on notera, du reste, que dans le même temps que Dracontius et Boèce, chacun à sa façon, prennent leurs distances avec le modèle 'officiel' du souverain chrétien élaboré durant la 'renaissance constantino-théodosienne' chère à J. Bayet, d'autres poètes, sans vivre pour autant sous la domination de monarques hérétiques ou persécuteurs, font de même. Etudiant les miracles des saints dans la Gaule de l'Antiquité tardive, R. Van Dam a montré comment Dieu pouvait apparaître parfois comme un « concurrent » des rois par la vertu thaumaturgique des saints qu'il suscite.<sup>19</sup> C'est par exemple ce qu'illustre, en poésie latine, la première épopée hagiographique, celle que composa, sur la base de textes écrits par Sulpice Sévère, autour de 400, mais en leur donnant des infléchissements spécifiques, Paulin dit « de Périgieux », dans les années 460, sur la vie de saint Martin.<sup>20</sup> Face à des « tyrans » (Julien) ou à des monstres (Avitianus) dont le poète exagère la brutalité, le seul souverain que reconnaisse ouvertement Martin est le Dieu chrétien, son *proprius rex* (1,38), le *maior rex* (1,153), l'*aeternus rex* (1,174); sa pauvre chlamyde est déclarée supérieure aux tissus précieux, faits de soie, d'or et de pourpre, qui caractérisent bien évidemment le costume impérial (1,106-109), et de même pour les bijoux qui apparaissent sur sa main en 5,705-708. Au souper de Maxime, « le diadème a cédé à la foi, qui lui fut préférée » (3,124), et Martin éconduit par Valentinien va frapper par la prière aux portes de la Cour céleste, « qui a donné leurs droits aux rois eux-mêmes » en bornant leur durée et leur puissance (4,302-307): ainsi « les grandeurs des rois sont soumises aux mérites des saints » (4,348). Seule l'épouse de Maxime, dans les sphères du pouvoir, trouve grâce auprès de Paulin, qui intensifie par rapport à Sulpice son humiliation devant le saint (4,363 sqq.).

On observera de plus qu'en rapport avec cet abaissement notoire de la souveraineté, qu'il est tentant de rapporter à la déliquescence du pouvoir impérial dans la Gaule devenue largement wisigothique de ces années 460, bon nombre de signes semblent manifester dans le poème une sorte de *translatio imperii*: sans parler du transfert sur un saint des valeurs épiques de *gloria* ou de *laus* qui siéent à un chef, ou de la reprise au bénéfice d'un saint d'un début d'hexamètre, *O nimium dilecte Deo* (5,576), qui servit au panégyriste Claudien à louer un empereur (*III cons. Hon.* 96), un long développement nous montre Martin reçu dans le palais du Ciel (5,857 sqq.). Les atours somptueux dans lesquels Satan se manifeste ne sont plus expressément présentés comme impériaux, mais bien plutôt comme la parodie dérisoire de la souveraine splendeur qui pare aux cieux le « Roi véritable » (3,363-410), puisque aussi bien le

<sup>19</sup> Van Dam (1993, pp. 83 sqq.).

<sup>20</sup> Sur ce long poème, voir l'étude fondamentale de Labarre (1998) et, sur l'aspect qui nous intéresse ici, Zarini (2009).

*tyrannus* qu'est le Diable<sup>21</sup> est l'usurpateur par excellence d'un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu, motif bien attesté dans la poésie chrétienne.<sup>22</sup>

Notons aussi que lorsque Venance Fortunat, vers 575, compose à son tour une épopée martinienne, il donne de la célèbre vision par Martin de Satan travesti en empereur-tyran une peinture intensément 'infernale' (2,285-292); mais la critique politique ne joue plus chez lui qu'un rôle secondaire, alors que sur cette base Paulin voulait exalter le pouvoir épiscopal, à commencer par celui de son commanditaire l'évêque de Tours Perpetuus. Il nous représente, en effet, les courtisans de Maxime, *principe postposito, miraturi acta sacrati* (2,71), désireux d'admirer un saint plutôt qu'un roi; et si la Cour impériale donne alors l'occasion à Fortunat, après Paulin déjà, d'écrire une riche *ekphrasis* étudiée par M. Roberts,<sup>23</sup> ses fastes ne sont presque rien auprès de ceux du Ciel, dont Martin est le convive accueilli sur la terre (2,68). Il faudrait ici lire les vv. 2,446-467, où la romanité est transférée sur le Paradis, avec ses hiérarchies et ses pompes, ainsi que l'évocation coruscante de la Cour céleste, autour du Christ, de Pierre et de Paul, qui clôt le livre III avec un éclat biblique et impérial (vv. 455 sqq.),<sup>24</sup> ou encore les regrets du poète pour n'avoir su tisser à Martin le manteau de soie, la prétexte étincelante ou la toge d'hyacinthe qui seuls eussent convenu à son héros (4,625-627): celui-ci n'est-il pas *miro diademate fulvus* (4,593)? Si la romanité semble parfois s'être réfugiée chez les Mérovingiens, dans certains panégyriques de Fortunat,<sup>25</sup> elle s'est sublimée au Ciel dans sa *Vie de Martin*. Là siège en effet le rector *altithronus* [...] *arbiter orbis* (2,478), là se trouvent tous les attributs du vrai pouvoir, et si le Martin de Sulpice voulait voir le Christ de la Passion (*Mart.* 24, 7), plutôt que les pompes de Satan, celui de Fortunat y ajoute le Seigneur de l'Ascension (2,317-328).

L'on pourrait, évidemment, élargir cette enquête sur la supplantation des rois par les saints à l'épopée d'Arator sur les *Actes des Apôtres*, qui paraît soucieuse, dans une Rome éprouvée par l'interminable guerre entre Ostrogoths et Byzantins, d'exalter en 544, à travers la geste des deux 'colonnes de l'Eglise', Pierre et Paul, le seul pouvoir qui semblât alors garder une véritable signification, celui du Pape:<sup>26</sup> mais pourquoi répéter ou simplifier ici les subtiles analyses consacrées à ce vaste sujet par P.A. Deproost et par B. Bureau?<sup>27</sup> Nous préférons, pour conclure, en revenir à Venance Fortunat, mais cette fois à sa poésie 'politique', adressée souvent sur commande à de grands personnages de la Gaule mérovingienne dans le dernier tiers du VI<sup>e</sup> siècle.<sup>28</sup> Si une perspective mystique perce à travers la doctrine officielle dès le poème encore très 'eusébien' qu'il adresse au nom de la reine Radegonde aux souverains byzantins vers 569, peu après Corippe et son *Eloge de l'empereur Justin II*,<sup>29</sup> à plus forte raison le

<sup>21</sup> Sur Satan comme *tyrannus* dans la *Vita Martini* de Paulin de Périgueux, voir 3,261 et 360; 6,85 et 203.

<sup>22</sup> Voir Zarini (2013, pp. 215-217).

<sup>23</sup> Voir Roberts (1995).

<sup>24</sup> Voir Vielberg (2006, pp. 193 sqq.).

<sup>25</sup> Surtout les premiers, comme ceux qui célèbrent Sigebert: voir par exemple Reydellet (1981, pp. 306-307 et 321-322).

<sup>26</sup> Voir Sotinel (1989).

<sup>27</sup> Voir Deproost (1990) et Bureau (1997).

<sup>28</sup> Voir Pietri (1992). Voir aussi Roberts (2009, spécialement ch. 2, pp. 38 sqq.).

<sup>29</sup> Voir Zarini (2011).

modèle politique de l'Empire chrétien s'estompe-t-il assez vite dans les textes destinés aux maîtres de la Gaule, comme nous avons tenté de le montrer ailleurs.<sup>30</sup> La caractéristique majeure des souverains semble bien y être la piété. Même dans l'éloge d'un Chilpéric empêtré dans le concile de Berny-Rivière en 580, ce qui posait à son chanfre toutes sortes de problèmes délicats,<sup>31</sup> d'où le désaccord des spécialistes sur le caractère de 'miroir' de ce panégyrique,<sup>32</sup> un minimum de références religieuses sont malgré tout présentes: le roi est protégé par Dieu (*passim*), il est pour les catholiques, tel un clerc (voir 4,11,5), *religionis apex* (9,1,144), et se passionne pour le *dogma* (v. 106).

Cependant cette dimension dogmatique de la foi n'est pas essentielle chez les souverains fortunatiens. On le comprend pour Brunehaut, dont la conversion au catholicisme était récente en 566, ce qui interdisait toute lourdeur (6,1a,29 sqq.). Mais même chez les catholiques anciens et confirmés, c'est surtout la piété personnelle qui compte, et il n'est sans doute pas indifférent que Fortunat ait choisi pour ses éloges, de manière innovante par rapport à la solennité officielle de la tradition hexamétrique, ce mètre propice à l'individualité et à l'affectivité qu'est le distique élégiaque;<sup>33</sup> ce choix pousse d'ailleurs à l'extrême l'orientation personnelle qui était déjà celle de l'épopée panégyrique, épopée 'secondaire' où l'engagement d'un narrateur impliqué s'exprime sans ambages selon R. Herzog.<sup>34</sup> Au roi Sigebert, honoré par un Dieu aimant (6,1a,42) d'une épouse catholique, Fortunat déclare: *omnibus una salus datus es, quibus ordine sacro / tempore praesenti gaudia prisca refers (ibidem, vv. 27-28)*. Quant aux trois poèmes suivants, à Caribert, Chilpéric et Childebert II, ils offrent, pour J. George, «une vision de la royauté nettement accordée à la tradition ecclésiastique gauloise: le roi dévot, qui consacre des vertus héroïques au *regnum Christianum*, en une affectueuse entente avec ses évêques et son peuple».<sup>35</sup>

Cela vaut surtout pour le panégyrique de Caribert, tel que l'ont étudié M. Reydellet<sup>36</sup> et J. George.<sup>37</sup> Chez ce prince en très grande délicatesse avec l'Eglise, honni à cet égard par Grégoire de Tours,<sup>38</sup> et qui épousa en seconde nocces une nonne défroquée, Fortunat voudrait faire voir l'héritier de feu son oncle Childebert I<sup>er</sup> (6,2,13 sqq.), roi messianique fameux pour sa piété (voir 2,10 et 6,6), et qualifié ailleurs de *Melchisedech noster merito rex atque sacerdos* (2,10,21). Si Caribert rappelle Trajan et Fabius (6,2,81-84), il réincarne aussi David et Salomon, en vertu de sa douceur et de sa justice (*ibidem*, vv. 77-80), et M. Reydellet<sup>39</sup> a bien relevé le symbolisme biblique d'images comme l'ancre de l'esprit, le déplacement des montagnes ou les fondations de la maison qui lui sont référées (vv. 66, 92, 96). Du début (v. 2) à la fin (v. 114) de ce portrait statique,<sup>40</sup> Caribert est le roi pieux, dont «la richesse de la foi fait un miroir

<sup>30</sup> Voir Zarini (2007, pp. 58 sqq., et la bibliographie complémentaire citée p. 59, n. 51).

<sup>31</sup> Voir Reydellet (1994, p. XXV).

<sup>32</sup> C'en est un, par exemple, pour George (1992, p. 60), mais non pour Reydellet (1981, pp. 330-331).

<sup>33</sup> Voir à ce sujet Reydellet (1981, p. 305) et Hofmann (1988, p. 105).

<sup>34</sup> Voir Hofmann (1988, pp. 118-119), faisant référence à Herzog (1975).

<sup>35</sup> Voir George (1992, p. 42).

<sup>36</sup> Voir Reydellet (1981, pp. 322-330).

<sup>37</sup> Voir George (1992, pp. 43-48).

<sup>38</sup> Voir *Virt. Mart.* 1,29.

<sup>39</sup> Voir Reydellet (1981, p. 328).

<sup>40</sup> Voir Reydellet (1981, p. 329).

pour notre vie» (v. 62). Cette métaphore fameuse du *speculum* reparaît en 10,8,5, au sujet du jeune Childebert II et de sa mère Brunehaut, en lesquels après Dieu les fidèles obtiennent les dona salutis (*ibidem*, v. 12), et sur le long règne de qui le poète appelle la bénédiction du Christ (vv. 13-16); or le poème précédent, adressé à eux aussi, plaçait leur royaume sous la protection de saint Martin (10,7). Il n'est donc pas abusif de croire que Fortunat, comme le veut M. Reydellet,<sup>41</sup> «sut s'élever jusqu'à une conception presque mystique de la royauté», par d'autres voies en Gaule qu'à Byzance, représentant par là «une sensibilité nouvelle» qui doit beaucoup au clergé parisien et à sainte Radegonde.<sup>42</sup> Loin de la théologie eusébiennne qui fondait l'Empire chrétien, nous sommes plutôt ici en présence d'une 'royauté patriarcale' dont M. Reydellet a soigneusement défini les caractéristiques,<sup>43</sup> ce qui nous dispense de revenir à présent sur ce sujet.

Il va sans dire que le présent exposé ne saurait prétendre à l'exhaustivité, non plus qu'à l'originalité, et que des spécialistes de tel ou tel auteur pourraient y trouver à redire: nous avons simplement tenté d'y suivre, à travers les œuvres de poètes qui nous ont semblé représentatifs, l'évolution qui nous paraît mener, du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle, dans la latinité chrétienne, d'un messianisme virgilien ravivé par l'eusébianisme politique sous l'Empire chrétien, et destiné à se perpétuer à Byzance avec d'infimes évolutions, à une distance critique envers cette théologie du pouvoir, dans les royaumes barbares, puis à l'élaboration progressive d'un nouveau paradigme, moins politique et plus spirituel, dont Venance Fortunat constitue à nos yeux un témoin majeur. L'abondance impressionnante de sa tradition manuscrite pourrait suggérer que sa vision de la royauté a bien vite été largement partagée; mais le temps et les compétences nous manquent pour étendre la présente enquête vers le haut Moyen Age, au seuil duquel nous parvenons avec ce poète, et c'est à la critique experte de nos chers collègues en latinité tardive que nous soumettons maintenant ce modeste exposé.

## Bibliographie

- Brodka, Dariusz (2003), *Zwischen Rom und Byzanz. Politische Ideologie in der Dichtung des Corippus*, «Classica Cracoviensia», 8, pp. 129-146.
- Bureau, Bruno (1997), *Lettre et sens mystique dans l'Historia Apostolica d'Arator: exégèse et épopée*, Paris, Etudes Augustiniennes.
- Charlet, Jean-Louis (1986), *Sit devota Deo Roma. Rome dans le Contra Symmachum de Prudence*, in Tarugi G. [a cura di], *Validità perenne dell'umanesimo*, Firenze, Olschki, pp. 35-45.
- Cooper, Lane (1928), *A Concordance of Boethius. The five theological tractates and the Consolation of Philosophy*, Cambridge (Mass.), The Medieval Academy of America.

<sup>41</sup> Voir Reydellet (1981, pp. 341-344).

<sup>42</sup> On note d'ailleurs un même effacement du politique devant le spirituel dans la biographie de sainte Radegonde due à Venance Fortunat: voir Fontaine (1975, pp. 127 sqq.).

<sup>43</sup> Voir Reydellet (1981, pp. 333 sqq.).

- Courcelle, Pierre (1984), *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Enéide*, Paris, Les Études Augustiniennes.
- Courcelle, Pierre (1985), *Le tyran et le philosophe d'après la Consolation de Boèce*, in Courcelle P., *Opuscula selecta*, Paris, Les Études Augustiniennes, pp. 385-414.
- Deproost, Paul-Augustin (1990), *L'apôtre Pierre dans une épopée du VI<sup>e</sup> siècle. L'Historia Apostolica d'Arator*, Paris, Etudes Augustiniennes.
- Fontaine, Jacques (1975), *Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat*, «RHEF», 62, pp. 113-140.
- Fontaine, Jacques (1984), *La figure du prince dans la poésie latine chrétienne de Lactance à Prudence*, in *La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica*. Atti del V Corso della Scuola superiore di archeologia e civiltà medievali presso il Centro di cultura scientifica E. Majorana (Erice, 6-12 dicembre 1981), Messina, Centro di studi umanistici, pp. 103-132.
- George, Judith W. (1992), *Venantius Fortunatus. A Latin Poet in Merovingian Gaul*, Oxford, Clarendon Press.
- Herzog, Reinhart (1975), *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*, I, München, Fink.
- Hofmann, Heinz (1988), *Überlegungen zu einer Theorie der nichtchristlichen Epik in der lateinischen Spätantike*, «Philologus», 132, pp. 101-159.
- Jakob-Sonnabend, Waltraud (1990), *Untersuchungen zum Nero-Bild in der Spätantike*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms-Weidmann.
- Labarre, Sylvie (1988), *Le manteau partagé. Deux métamorphoses poétiques de la Vie de saint Martin chez Paulin de Périgueux (V s.) et Venance Fortunat (VI s.)*, Paris, Études Augustiniennes.
- Lausberg, Marion (1989), *Parcere subiectis. Zur Vergilnachfolge in der Iohannis des Coripp*, «JbAC», 32, pp. 105-126.
- Lavarenne, Maurice (1933), *Étude sur la langue du poète Prudence*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie.
- Meier, Misha (2003), *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- O'Daly, Gerard (1991), *The Poetry of Boethius*, London, Duckworth.
- Opelt, Ilona (1988), *Paradeigmata poetica Christiana, Untersuchungen zur Christlichen lateinischen Dichtung*, Düsseldorf, Schwann.
- Pietri, Luce (1992), *Venance Fortunat et ses commanditaires: un poète italien dans la société gallo-franque*, in *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'Alto Medioevo occidentale*. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 39 (4-10 aprile 1991), Spoleto, Centro di studi sull'Alto Medioevo, pp. 729-758.
- Reydellet, Marc (1981), *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome, École française de Rome.
- Reydellet, Marc [ed.] (1994), *Venance Fortunat, Poèmes*, tome I, livres 1-4, Paris, Les Belles Lettres.

- Roberts, Michael (1995), *Martin Meets Maximus: The Meaning of a Late Roman Banquet*, «REAug», 41, pp. 91-111.
- Roberts Michael (2009), *The Humblest Sparrow. The Poetry of Venantius Fortunatus*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Schubert, Christoph (1998), *Studien zum Nero-Bild in der lateinischen Dichtung der Antike*, Stuttgart-Leipzig, Teubner.
- Sotinel, Claire (1989), *Arator, un poète au service de la politique du pape Vigile?*, «MEFRA», 102, pp. 805-820.
- Van Dam, Raymond (1993), *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Vanpeteghem, Éric [ed.] (2008), Boèce, *La Consolation de Philosophie*, Traduction et notes, Paris, Librairie Générale Française.
- Vielberg, Meinolf (2006), *Der Mönchsbischof von Tours im «Martinellus». Zur Form des hagiographischen Dossiers und seines spätantiken Leitbilds*, Berlin-New York, De Gruyter.
- Zarini, Vincent (2005), Mauri, Romani, Afri: *le regard de Corippe sur l'Afrique byzantine et l'identité de ses populations*, in Briand-Ponsard Cl. [par], *Identités et cultures dans l'Algérie antique*, Rouen-Le Havre, Publications des Universités de Rouen et du Havre, pp. 407-422.
- Zarini, Vincent (2007), *Le prince au miroir des panégyriques versifiés dans la latinité tardive*, in Lachaud Fr., Scordia L. [par], *Le prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, pp. 52-58.
- Zarini, Vincent (2009), *Pouvoir et religion dans les premières biographies de saint Martin*, «REL», 87, pp. 178-189.
- Zarini, Vincent (2011), *L'éloge de l'empereur Justin II et de l'impératrice Sophie chez Corippe et chez Venance Fortunat* (Poèmes, Appendice, 2), in Labarre S. [par], *Présence et visages de Venance Fortunat. XIV<sup>e</sup> centenaire*, «Camena», Revue électronique de poésie latine», 11.
- Zarini, Vincent (2013), *La figure du tyran dans la poésie latine de l'Antiquité tardive*, in Boulègue L., Casanova-Robin H., Lévy C. [sous la direction de], *Le tyran et sa postérité dans la littérature latine de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Classiques Garnier.

# Paolino di Nola: teologo sapienziale?\*

Antonio Vincenzo Nazzaro, Accademia dei Lincei,  
antoniovincenzonazzaro@alice.it

*Abstract:* In this paper I browsed the various contemporary notions of the term theology and in relation to these notions I've evaluated the theology of Paulinus of Nola, who certainly is not a theologian in the traditional meaning of the term. From the absolute certainty that Paulinus should be regarded as a theologian I passed to the conviction that he is a theologian in the contemporary meaning of the term, viz. in reference to the wisdom and holiness of life as well as to the experience of God. I have reviewed the verses 16-49 of the seventh poem, in which Paulinus develops an interesting doctrine of the final judgment especially in the wake of Ambrose of Milan: all Christians, as they are sinners, if they keep their faith, can be saved.

*Keywords:* Paulinus of Nola, Theology, Final judgement

## 1. Sulla 'teologia' paoliniana: opinioni a confronto

Paolino teologo/Paolino non teologo. Questo tormentone, alimentato dalle accese discussioni registrate nel Convegno Paoliniano del 1995, ha accompagnato la ricerca paoliniana nell'ultimo ventennio.

Mi corre l'obbligo di premettere che sin dalle sue origini nel Comitato Scientifico del Centro di Studio e Documentazione su Paolino di Nola<sup>1</sup> si delinearono correnti di pensiero (diverse, ma non contrapposte), facenti capo l'una alla componente universitaria e laica, tendenzialmente incline a privilegiare gli aspetti storici, letterari e filologici degli scritti paoliniani, e l'altra alla componente 'nolana', mirante, e *pour cause*, a valorizzare un approccio di carattere teologico-sapienziale che consentisse una più profonda intelligenza dell'opera e del pensiero del Santo di Nola.

Nella discussione intorno ai temi da trattare nel citato Convegno prevalse la più che giustificata esigenza (portata avanti *in primis* da Mons. D. Sorrentino, attuale Arcivescovo-Vescovo di Assisi, Nocera Umbra, Gualdo Tadino) di correggere l'impostazione prevalentemente storico-letteraria del Convegno del 1982 e di aprire al versante teologico. E, in effetti, nel Convegno ci furono le ottime relazioni sulla soteriologia e la cristologia di L. Padovese, sull'ecclesiologia di N. Cipriani, sull'antropologia cristiana di

---

\* Con devozione filiale e sincera gratitudine per l'impulso che Egli dà agli studi paoliniani dedico questo lavoro a S. E. Mons. Beniamino Depalma, Successore di S. Paolino e XCV Vescovo di Nola.

<sup>1</sup> Il Centro di Studio e Documentazione, che pubblica la Collana di "Strenae Nolanae", è attivo nel Seminario Vescovile di Nola dalla metà degli anni Ottanta.

D. Marafioti, sulla teologia della croce di T. Piscitelli, sul culto dei santi di G. Luongo, sull'esegesi biblica di S. Leanza e di M. Pizzino.

Nelle discussioni che accompagnarono questi interventi, Mons. Sorrentino, pur apprezzando la loro valenza e originalità, segnalò l'insufficienza dell'approccio teologico dei relatori, che, pur riconoscendo a Paolino una viva sensibilità teologica e una notevole ricchezza spirituale, gli negavano la qualifica di teologo. A me era, invece, parsa legittima la cautela con cui era stata sottolineata la distinzione tra la sensibilità teologica e la conseguente attività produttrice di risultati concreti e originali. E altrettanto legittima mi era parsa la tesi, secondo cui il Nolano, pur dispiegando una viva sensibilità teologica, in prosa e in poesia, nei campi della cristologia, della mariologia e dell'ecclesiologia, non potesse esser definito *stricto sensu* teologo speculativo e sistematico alla maniera, per esempio, di sant'Agostino. Vero è che gli studiosi 'contestati' si riferivano, in maniera implicita o esplicita, a una teologia tradizionalmente intesa come discorso su Dio caratterizzato da un'impostazione critica e sistematica. Veniva qui in luce il nodo da sciogliere.

Recensendo i lavori del Convegno (i cui Atti vedranno la luce nel 1998),<sup>2</sup> Mons. Sorrentino aggiusta il tiro e, dopo una breve rassegna degli studi paoliniani prodotti nel ventennio precedente, si sofferma sul messaggio inviato in occasione del Convegno da Giovanni Paolo II al Vescovo di Nola, in cui il papa delinea i tratti salienti della spiritualità di Paolino, cogliendone il 'teologare' in una prospettiva squisitamente esistenziale ed esperienziale. Passando poi alla presentazione del Convegno, riconosce che esso è stato positivamente seguito da un dibattito assai vivace sul carattere teologico dell'opera del Nolano e sulla legittimità dell'attribuzione a lui del titolo di 'teologo'. Per uscire, però, dalle secche di un dibattito sterile, Sorrentino sostiene la necessità di ridefinire la nozione del termine 'teologia', «che oggi, nella fase del rinnovamento post-conciliare, assume nuove valenze, che ne ampliano lo spettro applicativo. Il confronto tra le posizioni si è rivelato fecondo facendo emergere alcuni criteri ermeneutici di fondo: per stabilire il carattere teologico o meno di Paolino, non si deve partire dall'immagine accademica del teologo, né dal privilegiare la forma 'speculativa' della teologia, né infine dalla valutazione della grandezza e originalità della teologia del Nolano, mettendo ad esempio a confronto Paolino con Agostino. La storia della teologia, in realtà, presenta una molteplicità di modelli, e non è fatta solo dai 'sommi'. Pricoco ha, a tal proposito, evocato il modello della teologia 'monastica'. Il sottoscritto si è riferito al modello 'gnostico-sapienziale' studiato da Vagaggini».<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Cfr. Luongo (1998).

<sup>3</sup> Cfr. Sorrentino (1995, p. 423). Cipriano Vagaggini, il più eminente studioso del pensiero teologico e liturgico del XX secolo, ha svolto un ruolo interessante in seno al Concilio Vaticano II e, in particolare, nella redazione della *Sacrosanctum Concilium* sulla sacra liturgia. In un ampio lavoro sulla teologia e sul suo sviluppo il Vagaggini (1979) sostiene che la filosofia del primo millennio si declina sulla base sapienziale pur nelle diverse figure concrete in cui si esprime, dalle apologie ai veri e propri trattati, ai commentari biblici, alle omelie, agli epistolari, alla poesia e alle opere agiografiche. In questa molteplice produzione il teologo dell'età patristica non è mai il 'professionista' della teologia: è il pastore, il catecheta, il monaco, o anche il laico erudito (si pensi a Tertulliano o a Boezio), che scrive in rapporto a concrete esigenze di sviluppo del pensiero nel quadro del 'vissuto' cristiano e della spiritualità.

Dichiarato il suo punto di riferimento metodologico, Mons. Sorrentino in un prezioso contributo, ospitato in Luongo (1998, pp. 487-511), sviluppa una puntuale e argomentata difesa della 'teologia' (gli apici sono dell'autore!) di Paolino di Nola. Nello stesso torno di tempo, occupandosi del sorprendente conferimento del titolo di Dottore della Chiesa a Santa Teresa di Lisieux da parte di Giovanni Paolo II, rileva i vari registri sapienziali della sua teologia.<sup>4</sup>

La ridefinizione della nozione di 'teologia' e 'teologo' ha agevolato il colloquio culturale e scientifico tra quanti (e tra questi il sottoscritto), nella scia del Fabre e del Lienhard, riducevano la teologia a dogmatica speculativa, negando così a Paolino la qualifica di teologo e, quanti, viceversa, insistevano sulla necessità di prendere in considerazione le nuove vie della teologia e di affiancare al modello sistematico-speculativo un modello gnostico-sapienziale.

Un contributo decisivo alla soluzione dell'intricata questione, che è insieme terminologica ed ermeneutica, è venuto dal Convegno napoletano del 1997.<sup>5</sup> Accennerò qui soltanto ai lavori dei tre Monsignori Nolani (A. Ruggiero, G. Santaniello e D. Sorrentino), che in maniera più significativa hanno contribuito a chiarire i termini del problema e a esplorare (e legittimare) le nuove vie della teologia.

A. Ruggiero (di felice memoria), che aveva già sottolineato nei *Natalicia* l'importanza del binomio teologia-poesia e aveva enucleato i suoi vari registri teologici (dossologico, salvifico, affettivo, esperienziale, estetico),<sup>6</sup> si sofferma qui<sup>7</sup> sui caratteri della teologia paoliniana sotto l'aspetto dossologico e narrativo. La teologia è un approfondimento della fede, in cui la conoscenza (*gnosis*) di Dio e di tutto ciò che Lo riguarda si incontra con la contemplazione, la lode e l'obbedienza ai divini precetti. La conoscenza teologica e la vita individuale e sociale del credente sono tra loro interdipendenti. Nella storia del pensiero cristiano sono individuabili tre modelli di teologia: quello gnostico-sapienziale della tradizione patristica e altomedioevale; quello scolastico, fiorito nel sec. XIII, caratterizzato dall'approfondimento speculativo del dato di fede attraverso il pensiero aristotelico; quello positivo-scolastico, che con varianti più o meno profonde giunge fino ai nostri giorni. In relazione al primo modello, nel quale troviamo non il termine *theologia*, ma *gnosis*, *agnitio*, *cognitio*, *scientia*, *sapientia*, va riletto Paolino.

Va da sé che i *Carmi* per la loro natura poetica non possono darci una visione teologica sistematica, esprimendosi la poesia per immagini e intuizioni più che per concetti. E pure i *Carmi* del poeta-teologo Paolino contengono tutti gli elementi della teologia, di cui

---

<sup>4</sup> Cfr. Sorrentino (1997, pp. 483-514).

<sup>5</sup> Gli Atti del Convegno, riservato *ad intra* ai docenti della Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale Sez. S. Tommaso d'Aquino, cui la sopra indicata componente universitaria e laica non fu invitata, videro la luce tre anni più tardi (cfr. Longobardo – Sorrentino, 2000). Al volume, che si apre con un'ampia introduzione dei curatori, che si soffermano sulla teologia sapienziale dei Padri e di Paolino, e si chiude con una stimolante postfazione di Bruno Forte, che rileva una consonanza, pur nella diversità degli accenti, tra l'idea di una 'teologia dell'esperienza dello Spirito', espressa nel Convegno, e quella della 'teologia come storia', che presiede alla sua Simbolica, hanno collaborato una decina tra patrologi (Longobardo, Ruggiero, Santaniello), professori di Teologia dogmatica (Cacciapuoti, Forte, Scanzillo, Sorrentino, Terracciano), di Teologia morale (Russo), di Teologia pastorale (Sarnataro), professori di Sacra Scrittura (Di Palma) e di Storia delle religioni (Ragozzino).

<sup>6</sup> Cfr. Ruggiero (1996, I, pp. 54-76).

<sup>7</sup> Cfr. Ruggiero (2000).

è possibile ricostruire un quadro abbastanza preciso. L'analisi del *carm.* 22 a Giovio, che insieme con l'*epist.* 16 allo stesso e le due epistole metriche ad Ausonio, costituisce un vero e proprio trattato di arte poetica cristiana, ci aiuta a chiarire il rapporto verità religiosa-poesia o teologia-poesia.

Nel proemio del *protreptikon* (*carm.* 22,1-34) Paolino si sofferma sulla novità della poesia cristiana opposta a quella pagana: la Scrittura, l'amore suscitato da Cristo, l'elevazione del cuore a Dio, la luce che scende dall'alto e lo Spirito che penetra nell'intimo e suscita la gioia della poesia. Il *numen Christi* opera nell'animo del poeta e ne accende l'ispirazione al contatto della materia divina offerta dalla natura e dalla Scrittura, che costituisce come il fondo della poesia cristiana. Così la parola e, quindi, la conoscenza di Dio non segue l'ispirazione poetica, ma la fonda e la pone in essere. Spingendo l'indagine più a fondo, ci troviamo allora dinanzi a una sublime indagine di mistica unione dell'uomo con Dio, che traduce la teologia speculativa in teologia esperienziale e mistica. Le preghiere presenti nei *Carmi* sono ricche di teologia intesa come glorificazione di Dio e anche i *titoli* composti per gli edifici di Nola e Fondi sono sintesi di teologia liturgica e artistica.

A. Ruggiero conclude che i *Carmina*, pur con tutte le restrizioni proprie degli scritti poetici e occasionali, lasciano intravedere la connotazione teologica di Paolino. La teologia di Paolino non è una sistematica speculazione dell'intelletto, ma è il canto di un cuore innamorato di Cristo; è dossologia e sapienza, narrazione dei *mirabilia Dei* e ricerca di santità.

G. Santaniello, che aveva già sottolineato la valenza teologica di alcune pagine dell'epistolario,<sup>8</sup> nell'ampio contributo di questo volume<sup>9</sup> approfondisce il dialogo teologico che il Nolano intrattiene con i suoi dotti corrispondenti, ai quali comunica la sua esaltante esperienza umana e cristiana e la sua assidua ricerca teologica e biblico-esegetica.

Della lettera Paolino si serve sia per riflettere sul vissuto ascetico della sua fede, cioè per teologare (teologia ascetica, teologia spirituale), sia per spiegare la Sacra Scrittura attraverso la citazione esplicita, il richiamo indiretto, la chiosa, l'attualizzazione e l'adattamento della Parola di Dio alle svariate situazioni della sua vita umana e spirituale. Agli interlocutori narra i *mirabilia* compiuti dal Signore non solo nella storia di salvezza del genere umano, ma anche nella sua vita di convertito.

Santaniello mette a fuoco alcuni temi di teologia 'ascetica' di Paolino, analizzando le lettere nelle quali si riflettono i due momenti decisivi della vita spirituale e del cammino di perfezione cristiana del giovane neofita, e cioè il battesimo e la conversione ascetica. In esse Paolino riflette sulla storia dell'uomo e sul dato rivelato: punto di partenza del suo teologare è la sua storia individuale, la sua esperienza spirituale, illuminata dalla fede e vissuta tra tensioni e scontri continui con le potenze avverse, dentro e fuori di se stesso. E, nel contempo, questo 'vissuto' ascetico costituisce un autentico *exemplum* che si modella e si riflette sullo sfondo della storia umana, immersa com'è nel progetto di salvezza di Dio nei confronti dell'uomo realizzato dalla redenzione di Cristo.

<sup>8</sup> Cfr. Santaniello (1997).

<sup>9</sup> Cfr. Santaniello (2000).

Il vissuto teologico di Paolino nella prospettiva della teologia ‘sapienziale’ è messo in luce da D. Sorrentino nell’analisi del *carm.* 21.<sup>10</sup>

I contenuti teologici del *carm.* sono colti attraverso i registri esistenziali con cui il poeta li percepisce, li contempla, li vive. Paolino, infatti, è teologo non in quanto ‘ragiona’ sul mistero, ma in quanto, abitando il mistero, descrive il paesaggio soprannaturale in cui vive. Il *proprium* della sua ‘teologia’ non è l’argomentazione, ma la contemplazione. A lui interessa non tanto sciogliere nodi teoretici, quanto celebrare l’azione di Dio nella storia, i *mirabilia Dei* che continuano nella sua vita. I suoi scritti non vanno fruiti ponendo *quaestiones* e rincorrendo *notiones*, ma seguendo l’onda dell’esperienza e lasciandosi da essa coinvolgere. Emerge allora un’autentica teologia, pur espressa in una notevole pluralità di registri retorici ed esistenziali.

L’impegno apologetico di Mons. Sorrentino non si arresta qui. Utilizzando il testo delle lezioni tenute nei corsi dell’insegnamento di Teologia Spirituale e di Antropologia Teologica nella Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale – Sezione S. Tommaso, ha allestito nel 2007 un trattato di 900 pagine, mirabile per rigore scientifico e chiarezza didattica, sulla teologia spirituale, partendo dal Convegno del 1997 e dai relativi Atti del 2000, che sono una specie di ‘manifesto’ di un cammino teologico costruito nella prospettiva della teologia sapienziale.

Tre sono le parole chiave della teologia spirituale: lo Spirito Santo, la santità e l’esperienza di Dio. L’eredità dei primi secoli del cristianesimo, quando pensiero e vita, speculazione e affetto, sillogismo e simbolo, dottrina e pastorale, andavano di pari passo, è stata custodita dalla teologia monastica e dalla letteratura mistica, ma correndo piuttosto parallelamente alla teologia accademica. Il processo di rinnovamento della teologia – all’insegna della Bibbia, della storia, della prassi – invita oggi a coniugare il modello ‘scientifico’ della teologia scolastica con la ricchezza del modello patristico del teologare. Un processo che deve essere portato a compimento proprio attraverso un’attenzione più sistematica a quell’ambito specifico che è l’esperienza spirituale, che non deve naturalmente porsi in termini conflittuali nei confronti della metodologia speculativa. L’attenzione alla dimensione esperienziale è tanto più garantita, quanto più messa a fuoco sui Santi, coloro che, con la loro fedeltà, verificata dal discernimento della Chiesa, costituiscono i modelli dell’autentica esperienza cristiana. Interessante è la definizione che il vescovo-teologo dà della Teologia spirituale: «è la disciplina teologica che studia l’esperienza cristiana, propria di una vita vissuta in docilità all’azione dello Spirito di Dio, nel suo versante “pratico-agapico”, a partire dalla testimonianza privilegiata dei Santi, in funzione delle esigenze del cammino di santità».<sup>11</sup> Dopo aver percorso la storia biblico-cristiana, mettendo a fuoco orizzonti e modelli dell’esperienza di Dio in termini narrativi, Sorrentino non manca di sviluppare un approfondimento sistematico delle dinamiche spirituali e di fare una teologia del vissuto. Dal punto di vista metodico-disciplinare, nell’architettura del pensiero teologico, tali verità sono approfondite da discipline diverse – teologia trinitaria, ecclesiologia, antropologia teologica, teologia morale – che sono intimamente correlate alla nostra, ma in qualche modo

<sup>10</sup> Cfr. Sorrentino (2000).

<sup>11</sup> Sorrentino (2007, p. 61). Nelle successive pagine (61-64) sono chiariti i singoli elementi della definizione.

la precedono e la fondano. Esse infatti, nella misura in cui enucleano i principi della fede e della prassi cristiana, orientano anche l'analisi dell'esperienza che caratterizza la nostra disciplina. La stessa rivelazione biblica non offre principi in astratto, ma li fa emergere dall'esperienza della Parola e dello Spirito di Dio, fatta dal popolo dell'alleanza, nell'Antico e nel Nuovo Testamento, soprattutto attraverso uomini con speciale vocazione profetico-sapienziale, fino al vertice del Verbo fatto carne; in considerazione di ciò, il discorso metodico potrebbe essere anche, per così dire, 'rovesciato', partendo proprio dal vissuto.

Mons. Sorrentino ha il merito di aver valorizzato dal punto di vista della teologia spirituale i Padri della Chiesa, da sempre punti di riferimento della teologia dogmatica, in quanto uomini di Dio, esperti in prima persona di quel mistero che annunziavano e celebravano come pastori, teologi e predicatori. Una patrologia che si limitasse a prendere in considerazione la loro sola testimonianza dottrinale, trascurando il loro vissuto spirituale, si condannerebbe a una comprensione monca e parziale. Il che naturalmente non vale solo per Paolino.

## 2. Poesia e teologia in Paolino

Questa lunga premessa non vuole riaccendere una polemica ridotta ormai a una sterile discussione terminologica.

Non tutti gli studiosi sono disposti ad attribuire al Santo di Nola la qualifica di teologo, ma nessuno, però, gli nega un profondo sentire teologico, né disconosce la pregnanza teologica dei suoi scritti. Ogni definizione, ancorché imperfetta e suscettiva di revisione, è utile per il progresso della conoscenza; la definizione in quanto tale non va demonizzata come un malaugurato letto di Procuste, ma non va neppure assolutizzata come un provvidenziale *passé-partout*. Le definizioni sono soggette a una continua modulazione e vanno utilizzate come ineliminabile codice comunicativo.

Essa ha, invece, avuto l'ambizione di inquadrare i lavori di questa X Giornata Ghisleriana, che, secondo l'intenzione di M. Cutino e F. Gasti, vuole «mettere al centro della riflessione critica, secondo una prospettiva metodologica sempre più perseguita, la valenza dottrinale della poesia cristiana latina e il suo ruolo fondamentale per una ricostruzione pienamente corretta dello sviluppo delle dottrine teologiche e della stessa esegesi biblica [...] Si tratta di una produzione poetica che si prefigge come scopo la 'volgarizzazione' della speculazione teologica e dell'esegesi biblica a beneficio dei *rudes*, i 'non addetti ai lavori' appartenenti alle *élites* colte del tempo, attraverso lo strumento espressivo a essi caro per formazione, la poesia. Tale produzione riveste perciò un valore documentario di grande importanza per valutare a pieno il fenomeno stesso della cristianizzazione delle classi dirigenti in particolare nel V sec.»<sup>12</sup>.

Condivido pienamente queste linee programmatiche, che da trent'anni innervano le mie ricerche sulla poesia cristiana antica e sulla sua valenza dottrinale.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Dalla *Premessa* a questo volume, p. VII.

<sup>13</sup> Cfr. Nazzaro (1987).

Mi sia consentito di riportare qui l'*ouverture* del quarto natalizio in onore di San Felice, in cui Paolino ripudia le Muse e Apollo e invoca l'assistenza di Cristo, che gli ispira, ed egli stesso intona (*incentor*), il canto in lode di Felice:<sup>14</sup>

Non ego Castalidas, vatum phantasmata, Musas nec surdum Aonia Phoebum de rupe ciebo; carminis incentor Christus mihi, munere Christi audeo peccator sanctum et caelestia fari.	30
Nec tibi difficile, omnipotens, mea solvere doctis ora modis, qui muta loqui, fluere aridam, solvi dura iubes. Tu namque asinam reboare loquendo perfectamque tibi lactantes condere laudem fecisti et solidam solvisti in flumina rupem et terram sine aqua subitis manare fluentis iussisti, deserta rigans in spem populorum, in quorum arentes animas pia gratia fluxit, quos Christus uiuo manans petra fonte refecit.	35
Unde ego, pars hominum minima, isto munere fretus roris, Christe, tui vivos precor aridus haustus.	40
Da verbum de fonte tuo, tua non queo fari te sine; namque tui laus martyrīs et tua laus est qui facis omnipotens homines divina valere fortiaque infirmis superas de carne triumphans, aerios proceres vincens in corpore nostro.	45
Quare ades, ut, duce te, repetens ab origine pergam. Felicem narrare tuum. <sup>15</sup>	50

Questo brano, insieme con la *praefatio* di Giovenco (di recente da me ampiamente analizzata),<sup>16</sup> spazza via l'antico pregiudizio, che ha gravato per decenni sull'antica produzione cristiana in versi, tenendola di fatto lontana da Facoltà teologiche e Scuole di scienze religiose, deputate a studi più seri e spiritualmente più redditizi. Orbene, la conclamata assenza di contenuti esegetico-teologici e dottrinali nella produzione poeti-

<sup>14</sup> Al termine *incentor* ineriscono entrambe le sopra notate accezioni. Sull'*incipit* di questo carme cfr. Nazzaro (1995, pp. 141 s.).

<sup>15</sup> Paul. Nol. *carm.* 15,30-51: «Io non invocherò le Muse Castalidi, fantasie dei poeti, né evocherò dalla rupe Aonia il sordo Febo; per me ispiratore del canto è Cristo, per dono di Cristo io, peccatore, oso cantare il santo e le realtà celesti. Né per te è difficile, o Onnipotente, sciogliere le mie labbra in ritmi dotti, tu che fai parlare gli esseri muti, scorrere le cose asciutte, sciogliere le cose dure. Giacché hai fatto sì che un'asina parlando rispondesse, che dei lattanti componessero in tuo onore una lode perfetta e hai sciolto in fiumi la solida rupe e hai comandato che all'improvviso zampillassero sorgenti da una terra riarsa, bagnando i deserti per la speranza dei popoli, nelle cui anime inaridite flui la pia grazia, che Cristo, pietra sgorgante acqua viva, rinnovò. Perciò io, il più umile degli uomini, fidando in questo dono, assetato ti chiedo supplice, o Cristo, i vivificanti sorsi della tua rugiada. Dammi la parola dalla tua sorgente; senza di te non sono in grado di parlare delle tue cose. La lode del tuo martire, infatti, è anche lode di te, che onnipotente fai che gli uomini abbiano un potere divino, e vinci le cose forti con le deboli trionfando sulla carne, vincendo nel nostro corpo i principi dell'aria. Perciò assistimi affinché, sotto la tua guida, io prosegua nella narrazione della storia del tuo Felice cominciando dalle origini».

<sup>16</sup> Cfr. Nazzaro (2012).

ca, che di quel dannoso pregiudizio è il presupposto, in realtà più implicito che dichiarato, è falsa e priva di ogni fondamento storico e scientifico.

Gli studi dell'ultimo trentennio hanno dimostrato che la poesia cristiana non è solo fonte di emozioni estetiche e religiose, ma anche, e soprattutto, linguaggio privilegiato del messaggio divino. Gli scritti poetici cristiani, quale che siano la loro lingua e il loro grado di emulazione dei modelli formali classici, a chi li sa interrogare rivelano sempre il loro più o meno marcato spessore esegetico-teologico e la loro più o meno originale ricchezza dottrinale. E ci riferiamo a tutti i *genera* poetici cristiani, non esclusa la parafrasi metrica, biblica o agiografica, il cui interesse non risiede soltanto nell'*aemulatio*, propiziata da Omero e da Virgilio, della riscrittura poetica di quei testi, ma anche nell'essere essa stessa esercizio devoto e prolungamento della *lectio* scritturistica o agiografica.

Come esempio della piena maturità teologica del Nostro offrirò ora un vero e proprio *locus theologicus* incastonato nel *carm.* 7 Hartel, che inserisce a pieno titolo Paolino nella schiera dei Padri cosiddetti 'misericordiosi' (Ilario, Ambrogio, Ambrosiaster, Girolamo), che hanno coraggiosamente sostenuto la salvezza finale dei cristiani peccatori.<sup>17</sup>

### 3. I Padri 'misericordiosi'

Più volte nei suoi scritti il vescovo di Ippona presenta, condannandola, la dottrina dei Padri 'misericordiosi' che doveva essere piuttosto diffusa.

Riporto qui una sua presentazione sintetica ed efficace risalente al 421 circa:

Alcuni credono che anche coloro che non abbandonano il nome di Cristo, e sono battezzati dal suo lavacro nella Chiesa, e non si lasciano separare da essa da scisma alcuno o da eresia, per quanto vivano tra numerosi crimini, che non cancellano con la penitenza e non riscattano con l'elemosina, ma in essi persistono con eccezionale tenacia fino all'ultimo giorno della vita, saranno salvi attraverso il fuoco, sebbene per l'enormità dei delitti e delle turpitudini saranno puniti con un fuoco duraturo, ma non eterno. Coloro che la pensano così, e sono tuttavia cattolici, a me pare che sbagliano a causa di un sentimento benevolo per così dire umano (*humana quadam benevolentia*).<sup>18</sup>

Si tratta, dunque, per Agostino di una deformazione della sensibilità cristiana, spiegabile con la debolezza umana, che svuota il timor di Dio in nome della sua misericordia. Opporre un attributo divino, la misericordia, a un altro, la giustizia, è un'operazione così grossolana che il vescovo di Ippona non ha alcuna difficoltà a rifiutare una teodicea così povera.

H. De Lavalette ha dimostrato come «l'opinion 'misericordieuse' n'etait pas pure affaire de sentiment» e che essa è solo una sopravvivenza indebolita dell'origenismo.

<sup>17</sup> Cfr. De Lavalette (1960).

<sup>18</sup> Aug. *enchir.* 18,67.

La salvezza dei peccatori non ha nulla a che vedere con l'apocatasti, che è una risposta radicale al problema del male.

L'opinione incriminata da Agostino ha origine con Ilario, che tra gli *impii* (atei, eretici), che non risorgeranno per il giudizio, perché già condannati, e gli *iusti*, che non risorgeranno per il giudizio, perché già salvati, colloca una categoria intermedia, quella dei *peccatores*, che risorgeranno per il giudizio, il cui esito dipenderà dalla «volontà delle opere».

Sunt enim aliqui, inter pios impiosque qui medii sint, ex utroque admixti, neutri tamen proprii, quia in id ipsum constiterint ex utroque: nec fidei admiscendi, quia sit illis aliquid infidelitatis insertum, nec infidelitati deputandi, quia aliquid habeant et fidei. Plures namque dei metus in Ecclesia continet: sed eosdem tamen ad saecularia uitia saeculi blandimenta sollicitant. Orant, quia timent; peccant, quia volunt. Christianos se nuncupant, quia bona est spes aeternitatis: gentilia agunt, quia blanda praesentia sunt. Impii non manent, quia his dei nomen in honore est: pii non sunt, quia quae pietatis sunt aliena sectantur. Et necesse est ea magis diligant, per quae id quod se nuncupant esse non possunt, secundum nuncupationis voluntatem, operum voluntate potiore.<sup>19</sup>

Appare qui sullo sfondo una preoccupazione di carattere pastorale e morale. La fede dei cristiani rischiava di indebolirsi in un mondo che nel complesso rimaneva ancora pagano. La distinzione tra *impii* e *peccatores* è così argomentata dall'esegeta di Poitiers: «non ogni peccatore è empio, ma l'empio non può non essere peccatore».<sup>20</sup>

A Ilario si riallaccia Ambrogio, il primo dei Padri 'misericordiosi', che nel commento a Ps. 1,5 riprende la distinzione tra i tre ordini di giusti, peccatori ed empi, ma ne muta l'ordine di successione: l'ordine ascendente *impii*, *peccatores*, *iusti* gli consente d'insistere sulla differenza tra la resurrezione per il castigo e la resurrezione per il giudizio.<sup>21</sup>

Per motivi economici tralascio il riesame del brano ambrosiano, sul quale nulla avrei da aggiungere a quanto è stato detto e bene da De Lavalette,<sup>22</sup> e mi limito a riportare l'illuminante schema della posizione ambrosiana elaborato da L.F. Pizzolato.

Per il vescovo di Milano due sono i tipi di resurrezione: I. quella senza giudizio, riservata ai giusti e agli empi; II. e quella con il giudizio, riservata a) a coloro che hanno scontato nel fuoco un periodo di attesa tra il primo e il secondo giudizio; b) a coloro che non hanno colmato l'attesa. Quanto al giudizio si danno i seguenti casi: 1) i

<sup>19</sup> Hil. in *psalm*. 1,22: «Alcuni si trovano a metà strada tra i fedeli e gli empi, hanno qualcosa degli uni e degli altri, ma propriamente non corrispondono né agli uni né agli altri, perché partecipano al tempo stesso dei due modi di essere. Non sono assimilabili ai fedeli, perché portano in sé qualcosa dell'incredulità; non sono da annoverarsi tra gli increduli, perché hanno anche qualcosa della fede. Molti infatti sono trattenuti nella Chiesa dalla paura di Dio, ma insieme sono sollecitati ai vizi terreni dai piaceri del mondo. Pregano, perché hanno paura; peccano, perché lo vogliono. Si chiamano cristiani, perché è buona la speranza dell'eternità; agiscono da pagani, perché il presente è lusinghiero. Non sono empi, perché onorano il nome di Dio; non sono persone religiose, perché seguono cose estranee alla pietà. È una necessità per loro amare di più le cose per le quali non possono essere ciò che dicono di essere, e la volontà delle opere risulta più forte della volontà di portare quel nome» (cfr. Orazzo, 2005, p. 128).

<sup>20</sup> Cfr. Hil. in *psalm*. 1,6. E più avanti (1,9) enumera varie categorie di *peccatores*: gli avari, gli ubriaconi, gli esaltati, gli impudenti, gli orgogliosi, gli ipocriti, i bugiardi, gli avidi.

<sup>21</sup> Cfr. Ambr. in *psalm*. 1,51-56.

<sup>22</sup> Cfr. De Lavalette (1960, pp. 552-554).

giusti risorgono non per il giudizio, ma per la vita; 2) quelli che hanno agito male risorgono per il giudizio; 3) i senza fede e i sacrileghi risorgono, non per il giudizio, perché sono già giudicati: la loro punizione è quella delle tenebre.<sup>23</sup>

Lo spartiacque è, insomma, tra la fede e la mancanza di fede, e non tra le opere conformi alla fede e quelle che non lo sono. Ai peccatori è riservato un 'purgatorio' tra il primo e il secondo giudizio che potrebbe all'occorrenza prolungarsi oltre il giudizio, nel caso in cui essi non abbiano finito di espiare i propri peccati. Ambrogio è convinto che in Dio la misericordia prevalga sulla sua giustizia. Il senso profondo che il vescovo ha della misericordia divina non è di carattere sentimentale, ma è fondato su una lunga meditazione di tutto il movimento dell'economia divina. C'è un piano della misericordia, manifestato in Gesù Cristo e realizzato nella Chiesa. Sullo sfondo c'è il mistero della predestinazione, della volontà salvifica operante di Dio.

Il versetto salmico, insieme con altri *loci* biblici, è utilizzato nel commento a *1Cor.* 15,52-55 afferente ai *Commenti alle lettere paoline*, attribuiti nel Medio Evo ad Ambrogio, tra i cui scritti sono tramandati dai codici e pubblicati nelle più antiche edizioni del vescovo di Milano. In età rinascimentale è stata riconosciuta la non autenticità dell'attribuzione ambrosiana a opera – secondo la *communis opinio* – di Erasmo di Rotterdam, che per l'anonimo autore avrebbe anche coniato il nome di *Ambrosiaster*, il falso Ambrogio. Nel 1969 René Hoven ha dimostrato che il primo a dubitare della paternità ambrosiana fu il gesuita Franciscus Turrianus nel 1572, e che il nome *Ambrosiaster* compare per la prima volta nell'edizione maurina (Du Frische e Le Nourry) di Ambrogio (Parigi, 1686-1690).<sup>24</sup>

L'esegeta latino afferma che al momento della risurrezione dei peccatori e degli empi, i santi saranno trasformati nella luce. La carne diverrà spirituale nella gloria, allo stesso modo in cui il piombo diviene oro. I santi risorgeranno all'avvento del Signore. I peccatori non sono di Cristo, sia perché udranno dal Signore: «Non vi conosco» (Mt 7,23), sia perché nel versetto salmico è scritto: «Non risorgeranno gli empi nel giudizio, né i peccatori nell'assemblea dei giusti». E ribadisce che gli empi risorgeranno per perire, vedendo che era vero ciò che non hanno voluto credere. «Perire» significa essere lontani da Dio, come si legge nella Lettera ai Romani: «Tutti quelli che hanno peccato fuori della Legge, fuori della Legge anche periranno e quanti peccarono nella Legge, per mezzo della Legge saranno giudicati» (Rm. 2,12). Anche per questo i peccatori saranno giudicati, perché indegni di risorgere con i santi, come dice il salmo: «Né i peccatori nell'assemblea dei giusti».

<sup>23</sup> Cfr. Pizzolato (1980, p. 109, n. 66).

<sup>24</sup> Discordanti sono le ipotesi di attribuzione avanzate dagli studiosi: l'anonimo esegeta è stato identificato con il diacono luciferiano Ilario; con il donatista africano Ticonio; con il prete romano Faustino; con l'ebreo Isacco, avversario di Damaso; con il prefetto romano Ilariano Ilario; con Ilario di Pavia (in alcuni codici i *Commenti* sono attribuiti a un non meglio identificato *Hilarius!*); con Evagrio di Antiochia; con il funzionario imperiale Claudio Callisto Ilario; con il prefetto romano Emiliano Dexter, figlio di Paciano di Barcellona; con Niceta di Remesiana e, infine, con Massimo di Torino. I *Commenti*, spesso preceduti da un ampio *prologus* o *argumentum*, nel quale l'esegeta presenta la comunità cui la lettera è rivolta e spiega le *causae* che hanno indotto l'Apostolo a scriverla, rivelano un personaggio dotato di solida cultura giuridica e conoscitore degli usi e dei costumi di popoli diversi.

Questo è quel che ha detto sopra: «E i morti risorgeranno incorrotti» cioè per essere immortali, ma non impassibili. E soggiunge: *Hi enim quos dicit poenas patientur pro qualitibus delictorum suorum, ita ut exeant inde exsoluto debito. Impii autem aeterna poena torquebuntur.*<sup>25</sup> Dice infatti: «Chi non avrà creduto è già stato giudicato» (Gv. 3,18), onde anche Isaia profetizza: «Il loro fuoco non si estinguerà e il loro verme non morirà».

Tuttavia, all'avvento del Signore, risorgeranno sia i santi, sia quelli che saranno stati trovati vivi, e saranno rapiti per incontrare il Signore nell'aria, avendo affrontato la morte come un sonno. Nel medesimo rapimento avranno e la morte e la risurrezione, come dice ai Tessalonicesi (*1Tess.* 5,16). Al tempo dell'Anticristo o dell'Apostata, saranno o santi o nascosti o collocati nella pena gli altri Gentili – quelli che il Signore «distruggerà con il soffio della sua bocca» (*2Tess.* 2,8) insieme con il loro condottiero, l'Anticristo. In altre parole: al suo comando saranno bruciati dal fuoco per mezzo degli angeli della sua potenza.

Come il vescovo di Milano, anche l'*Ambrosiaster* ammette per i cristiani peccatori una sorta di purgatorio dopo il giudizio. Quella che in Ambrogio era un'ipotesi, nell'*Ambrosiastro* diviene una tesi stabile.

#### 4. Paul. Nol. *carm.* 7,16-49

Questo è il quadro teologico-esegetico nel quale va inserito e valutato il *theologumenon* incorporato in *carm.* 7,16-49.

Il carme VII, che è la parafrasi del Salmo 1,<sup>26</sup> rimanda a Orazio e per la memoria incipitaria del II Epodo (*beatus ille qui procul negotiis*) e per l'impiego del trimetro giambico usato in composizione monostica. L'epodo del Venosino è la glorificazione della vita campestre e un inno alla pace, che si gode lungi dagli affari e dalle preoccupazioni della città. L'usuraio Alfio, che scioglie un dolce canto in onore della natura, non sa però resistere alla tentazione di collocare nuovamente a frutto il suo danaro. Nonostante che la chiusa dell'epodo, del tutto inattesa, dia sapore satirico alla composizione, il Nolano prende sul serio il messaggio oraziano e gli contrappone il messaggio del Salmo 1, che esalta la bontà del ritiro da una vita di peccato per dedicarsi giorno e notte alla legge di Dio. Il pubblico colto s'accostava così attraverso Orazio al Salmo ed era portato a cogliere la superiorità del *secessus* cristiano dal mondo rispetto a quello pagano.<sup>27</sup>

Orbene, nel parafrasare il quinto (e penultimo) versetto del Salmo (*ideo non resurgent impii in iudicio / neque peccatores in consilio iustorum*), Paolino sviluppa nei vv. 16-49, un'interessante dottrina sul Giudizio finale. La tesi, secondo cui tutti i cristiani, per quanto peccatori, purché conservino la fede, possono salvarsi, è stata guardata in genere

<sup>25</sup> Cfr. *Ambrosiast. in 1Cor.* 15,53: «Quelli che indica, patiranno le pene in base al tipo dei loro delitti e, quindi, escono di là dopo aver assolto il debito. Ma gli empi saranno tormentati dalla pena eterna». Per la traduzione di questo brano, come pure per l'esposizione dei quattro paragrafi ho seguito Fatica (1989, pp. 228-230).

<sup>26</sup> Per l'esame di questo carme parafrastico rimando a Nazzaro (1983) e a Smolak (2011), che ha svolto un'analisi ben più approfondita e completa in ordine all'intertestualità oraziana. Cfr. anche Caiazza (2006-2008).

<sup>27</sup> Cfr. Nazzaro (1995, pp. 132 ss.).

con sospetto dagli studiosi, che, a partire dal Lebrun, l'hanno sbrigativamente considerata come il frutto prematuro di una scarsa esperienza teologica.<sup>28</sup>

In realtà, Paolino costruisce la sua teoria su *Ps.* 1,5, avvalendosi anche di *Apoc.* 7,3; *Rom.* 2,12 e *1Cor.* 3,12-15, e s'inserisce così nella tradizione esegetica sopra richiamata dei Padri cosiddetti 'misericordiosi':

Idcirco tali dividuntur ordine  
 hominum per orbem dissipatorum greges,  
 ut iudicandi non resurgant inpii,  
 qui denegarunt debitum cultum deo,  
 sed puniendi; namque crimen evidens 20  
 non indigebit quaestione detegi,  
 quoniam imminentem praeferent mortis notam  
 signum salutis non gerentes frontibus.  
 Peccator autem, non et inpius tamen,  
 quae magna turba est, non resurget gloriae, 25  
 verum resurget deputanda examini.  
 Nec enim sedere cum piis iudex potest  
 causas suorum redditurus actuum  
 varieque gestis aut probandus aut reus.  
 Sine lege passim legis ignari cadent,  
 in lege lapsus lege iudicabitur. 30  
 Opus per omne curret ignis arbiter;  
 quod non cremarit flamma sed probaverit,  
 illud perenni praemio pensabitur.  
 Qui concremanda gesserit, damnum feret, 35  
 sed ipse salvus evolabit ignibus;  
 tamen subusti corporis signis miser  
 vitam tenebit, non tenebit gloriam.  
 Quia carne victus, mente non versus tamen,  
 etsi negarit debitam legi fidem, 40  
 per multa saepe devolutus crimina,  
 tamen fidei nomen aeternum gerens,  
 numquam salutis exulabit finibus.  
 Idcirco cuncti nunc in isto saeculo,  
 dum currit aetas et dies aevi patet, 45  
 rectas agamus semitas firmo pede  
 nec deferamur lubrico latae viae;  
 praestat per artum dimicantes tramitem  
 laboriosis introire nisibus.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Dello stesso avviso è Smolak (2011, p. 201): «Paolino non era un teologo e non si sentiva tale quando, tra il 389 e il 394, compose le sue parafrasi bibliche».

<sup>29</sup> Paul. Nol. *car. m.* 7,16-49: «Perciò le schiere degli uomini sparsi per il mondo saranno in tal modo divisi: gli empi, che hanno rifiutato a Dio il culto dovuto, non risorgeranno per essere giudicati, [20] ma per essere puniti. Giacché un delitto manifesto non avrà bisogno di essere scoperto con un'indagine, dal momento che esibiranno il marchio della morte imminente coloro che non recano sulla fronte il segno della salvezza. I peccatori, invece, che non sono tuttavia anche empi, [25] che costituiscono la grande maggioranza, non risorgeranno per la gloria, ma risorgeranno per essere sottoposti al giudizio. Infatti non può sedere con i pii in

In questo brano, che ha molti punti di contatto con l'Ambrosiastro per l'utilizzazione degli stessi testi scritturistici,<sup>30</sup> Paolino, a differenza di Ilario e di Ambrogio, menziona solo due categorie degli uomini sparsi per il mondo (vv. 16-17):<sup>31</sup> gli empi (vv. 18-23) e i peccatori (vv. 24-43). Gli empi, coloro cioè che hanno rifiutato il culto dovuto a Dio (cioè i pagani), non risorgeranno per il giudizio, ma per il castigo. I loro crimini evidenti non hanno bisogno di processi e la loro condanna è attestata dall'assenza del *signum salutis* dalla loro fronte (cfr. *Apoc.* 7,3). I peccatori, invece, che costituiscono la grande maggioranza,<sup>32</sup> non risorgeranno per la gloria, ma per il giudizio (vv. 24-26). Non parteciperanno come giudici al consiglio dei giusti,<sup>33</sup> ma dopo aver reso conto delle loro azioni, saranno approvati o condannati (vv. 27-29). Segue la trascrizione metrica di *Rom.* 2,12 (vv. 30-31)<sup>34</sup> e una parafrasi, più ampia di *1Cor.* 3,12-15, il testo che da Origene in poi è stato messo in relazione con il purgatorio (vv. 32-35). E, più precisamente il versetto 13 è parafrasato dal v. 32 («il fuoco saggerà ogni cosa»); il versetto 14 dai vv. 33-34 («ciò che la fiamma non brucerà, ma metterà alla prova, riceverà un premio perenne») e il versetto 15 dai vv. 35-38 («il peccatore, che sperierà i suoi

---

qualità di giudice colui che dovrà rendere conto delle sue azioni e a seconda delle azioni compiute dovrà essere riconosciuto o innocente o reo. [30] Coloro che hanno peccato ignari della legge, periranno alla rinfusa senza la legge; colui invece che ha peccato sotto la legge, dalla legge sarà giudicato. Attraverso ogni opera correrà come arbitro il fuoco; quella che la fiamma non brucerà ma approverà sarà ricompensata con il premio eterno. [35] Chi avrà compiuto azioni degne di essere bruciate, ne sopporterà il danno, ma egli stesso incolpe sfuggirà al fuoco; e pure non ostante i segni nel corpo bruciato l'infelice avrà la vita, ma non avrà la gloria. Infatti vinto nella carne, non però corrotto nell'animo, [40] sebbene abbia trascurato la prescritta osservanza della legge con i molti peccati, nei quali s'è spesso avvolto, tuttavia, preservato il nome eterno della fede, non sarà mai esiliato dai territori della salvezza. Perciò tutti quanti ora in questo mondo, [45] mentre il tempo della vita corre e si manifesta il giorno dell'eternità, teniamo con fermo passo i retti sentieri e non lasciamoci attrarre dalla scorrevolezza di una strada larga! È preferibile entrare con sforzi faticosi correndo rischi per uno stretto sentiero».

<sup>30</sup> De Lavalette (1960, p. 557).

<sup>31</sup> Cienfuegos García (2005, p. 87) è l'unico studioso – a quel che mi risulta – che si è allontanato dall'interpretazione corrente. Intendendo *dissipatorum* come gen. pl. del sostantivo *dissipator*, attestato da Prud. *psych. praef.* 34 *Abram triumphii dissipator hostici*, ha così tradotto i versi 16-17: «Por eso se repartirán por el orbe los rebaños de hombres destructores en tal orden». Quest'interpretazione è smentita dal confronto di questi versi con l'ipotesi di Hor. *epod.* 2,11-12 *aut in reducta valle mugientium / prospectat errantis greges*, che mostra come il participio *dissipatorum* rimandi al participio *errantis (greges)*, che il Venosino impiega in riferimento alle mandrie di buoi; entrambi i participi sono inoltre collocati dopo un'indicazione di luogo, *reducta valle e per orbem* (cfr. Smolak 2011, p. 200).

<sup>32</sup> *Quae magna turba est* (v. 25) è l'unica reminiscenza virgiliana (*Aen.* 6,611 *quae maxima turba est*) di questo brano. Anche nel Mantovano l'espressione parentetica è riferita ai peccatori, e precisamente alla quarta categoria, che è quella degli avari.

<sup>33</sup> I vv. 27-28 *nec enim sedere cum piis iudex potest / causas suorum redditurus actuum* non sono stati rettammente intesi dai traduttori. Mencucci (1970, p. 69), pur avendo compreso il valore appositivo di *iudex*, ha tradotto in maniera incomprensibile: «Non può sedere con gli angeli come giudice per rendere conto del suo operato» e il Walsh (1975, p. 51), emendato *iudex* in *index*, ha tradotto: «The man who is to reveal and render an account of his actions». L'emendazione è, oltre che inutile, dannosa, in quanto depaupera il testo: i peccatori sono esclusi dal consiglio, dove i giusti giudicano insieme con Dio. Questo concetto, implicito in Ilario, ricorre in Aug. in *psalm.* 1,5 *peccatores autem non resurgunt in consilio iustorum, id est ut iudicent, sed forte ut iudicentur*. Va osservato che il v. 28 è esemplato su Ambr. in *psalm.* 1,51 *actuum suorum rationem in die iudicii reddituri sunt* a riprova della stretta dipendenza del Nolano dal vescovo di Milano, anche perché entrambi i passi non trovano corrispondenza né nel Salmo, né in Ilario, cui pure Ambrogio si riallaccia.

<sup>34</sup> Smolak (2011, p. 202) ritiene che questi due versi, non riscontrabili in Ilario e in Ambrogio e non compatibili con il contesto, siano interpolati e ne propone l'espunzione.

peccati nel fuoco del purgatorio, si salverà»). Sul fuoco del purgatorio Paolino ritornerà nella Lettera a Severo del 404:

Haec est domus illa non manu facta (Eph. 2,19), in qua si habitemus his operibus, quibus cives sanctorum fieri mereamur, non ardebit opus nostrum; et ignis ille sapiens transeuntis nos per examen suum non severo ardore ambiet puniendos, sed ut commendatos suscipiens blando lambet adtactu, ut possimus dicere: *Transivimus per ignem et aquam, et induxisti nos in refrigerium* (Ps. 65,12).<sup>35</sup>

Segue la giustificazione finale dei peccatori: «portare il nome eterno della fede li salverà» (vv. 39-43). Questa espressione – come è stato giustamente osservato – «n'est pas une expression vague. C'est une reminiscence du caractère sacramental».<sup>36</sup>

Con l'esortazione a tutti gli uomini a tenere il retto sentiero, senza lasciarsi traviare dalla comodità di una strada più larga (vv. 44-49), si chiude l'interessante sviluppo esegetico-dottrinale di Ps. 1,5, che non può essere più considerato esempio di teologia avventizia e poco precisa.

## 5. Conclusione

Al termine di questo lavoro, mi corre l'obbligo di riconoscere che l'impegno, apologetico e insieme scientifico, di Mons. Sorrentino ha contribuito ad accorciare le distanze tra le due antitetiche posizioni critiche sopra accennate e a instaurare nuove forme di dialogo tra studiosi di formazione culturale e scientifica diversa, decisi a mettere in discussione le loro certezze e ad aprirsi a rinnovati modi di collaborazione: 'i filologi' sono chiamati a uno sforzo di comprensione e di accettazione dei nuovi modelli di teologia post-conciliare<sup>37</sup> e i 'teologi' debbono convincersi che la filologia non è un arnese vecchio da buttar via. La collaborazione di 'filologi' e 'teologi', divenuta in questi ultimi anni sempre più stretta, non ha ovviamente mancato di produrre buoni frutti nella direzione della riscoperta e fruizione, da parte del mondo della cultura e della Chiesa, di Paolino e del suo enorme patrimonio, che è teologico, letterario, poetico, del patrimonio spirituale di un nobile latifondista che ha fatto una radicale scelta di vita, donando ai poveri le sue enormi ricchezze e dandosi all'ascesi.

Quanto al titolo, dunque, mi pare di poter tranquillamente eliminare da esso il punto interrogativo. Dalla radicata certezza che Paolino non fosse da considerare *stricto sensu* un teologo sono passato al convincimento che Egli sia teologo nella sopra indica-

<sup>35</sup> Cfr. Paul. Nol. *epist.* 28,2: «Questa è la famosa casa non costruita dalla mano dell'uomo, nella quale, se abitiamo per mezzo di quelle opere che dobbiamo compiere per meritare di diventare cittadini dei santi, la nostra opera non brucerà nel fuoco, anzi quel fuoco sapiente, quando noi lo attraverseremo per essere saggiati, non ci circonda per punirci con il suo terribile ardore, ma, accogliendoci come uomini a esso affidati, ci lambirà con tocco carezzevole, di modo che possiamo dire: Siamo passati attraverso il fuoco e l'acqua e tu ci hai condotti nel luogo di ristoro» (Santaniello, 1992, II, p. 124).

<sup>36</sup> Cfr. De Lavalette (1960, p. 557).

<sup>37</sup> Un esempio significativo del dilatarsi dei confini della teologia è rappresentato dal volume di Lethel (1989); su cui si vedano le pertinenti osservazioni di Sorrentino (1992), che parte dalla fondata critica alla tesi principale del teologo carmelitano: «Tutti i santi sono teologi; solo i santi sono teologi», e Sorrentino (1994).

ta accezione contemporanea del termine, in riferimento cioè alla sapienza e alla santità del vissuto e all'esperienza di Dio.

Paolino è, insomma, un teologo sapienziale.

## Bibliografia

- Caiazza, Anna (2006-2008), *Il destino dell'uomo nel Carme VII di San Paolino*, «Impegno e Dialogo», 16, pp. 59-92.
- Cienfuegos García, Juan J. [ed.] (2005), *Paulino de Nola, Poemas*. Introducción, traducción y notas, Madrid, Editorial Gredos.
- De Lavalette, Henri (1960), *L'interprétation du Psaume 1,5 chez les Pères "miséricordieux" latins*, «RSR», 48, pp. 544-563.
- Fatica, Luigi [ed.] (1989), *Ambrosiaster, Commento alla Prima Lettera ai Corinzi*. Traduzione, introduzione e note, Roma, Città Nuova.
- Lethel, François-Marie (1989), *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des Saints*, Venasque, Éd. du Carmel.
- Longobardo, Luigi – Sorrentino, Domenico (2000) [a cura di], *Mia sola arte è la fede. Paolino di Nola teologo sapienziale*, Napoli, Facoltà Teologica dell'Italia meridionale.
- Luongo, Gennaro (1998), *Anchora vitae*. Atti del Convegno Paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile 18-20 maggio 1995), Napoli-Roma, LER.
- Mencucci, Angelo [ed.] (1970), *S. Paolino di Nola, I Carmi*, Siena, Cantagalli.
- Nazzaro, Antonio V. (1983), *La parafrasi salmica di Paolino di Nola*, in *Atti del Convegno di Nola. XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981)* (20-21 marzo 1982), Roma, Herder, pp. 93-119.
- Nazzaro, Antonio V. (1987), *Sources Chrétiennes e la filologia patristica*, in AA.VV. *Alle sorgenti della cultura cristiana. Omaggio a Sources Chrétiennes*, Napoli, D'Auria, pp. 77-101.
- Nazzaro, Antonio V. (1995), *La presenza di Orazio in Paolino di Nola*, in Nazzaro A.V. [a cura di], *Omaggio Sannita a Orazio*, San Giorgio del Sannio, Liceo classico "Virgilio", pp. 117-175.
- Nazzaro, Antonio V. (2012), *Praefatio ed Epilogus degli Evangeliorum libri IV di Giovenco*, in Nazzaro A. V., Scognamiglio R. [a cura di], *Carminis in centor Christus*. Atti del Seminario su Poesia cristiana in Oriente e Occidente (Curtea de Arges, Romania, 6-11 aprile 2010), Bari, Editrice Ecumenica, pp. 11-35.
- Orazzo, Antonio [ed.] (2005), *Ilario di Poitiers, Commento ai Salmi (1-91)*. Introduzione, traduzione e note, Roma, Città Nuova.
- Pizzolato, Luigi F. [ed.] (1980), *Sant'Ambrogio, Commento a dodici Salmi*. Introduzione, traduzione, note e indici, Milano, Biblioteca Ambrosiana – Roma, Città Nuova.
- Ruggiero, Andrea [ed.] (1996), *Paolino di Nola, I Carmi*. Testo latino con introduzione, traduzione it., note e indici, Napoli-Roma, LER.
- Ruggiero, Andrea (2000), *Teologia e Dossologia nei Carmi*, in Longobardo – Sorrentino (2000), pp. 79-96.

- Santaniello, Giovanni [ed.] (1992), Paolino di Nola, *Le Lettere*. Testo latino con introduzione, traduzione it., note e indici, Napoli-Roma, LER.
- Santaniello, Giovanni (1997), *Momenti del percorso teologico di Paolino nel dialogo epistolare con Agostino*, «Impegno e Dialogo», 11, pp. 259-277.
- Santaniello, Giovanni (2000), *Il dialogo teologico nell'Epistolario di Paolino di Nola*, in Longobardo – Sorrentino (2000), pp. 97-150.
- Smolak, Kurt (2011), *Beatus ille... Osservazioni sul carme 7 di Paolino di Nola*, in Cristante L., Ravalico L. [a cura di], *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, IV, Trieste, EUT, pp. 195-206.
- Sorrentino, Domenico (1992), *Teologia e Santità*, «Teologia e Vita». Quaderni dell'Istituto Superiore di scienze Religiose "G. Duns Scoto", 1, pp. 9-25.
- Sorrentino, Domenico (1994), *Sulla «Teologia dei Santi» di Léthel*, «Asprenas» 41, pp. 389-404.
- Sorrentino, Domenico (1995), *Nuove prospettive su Paolino di Nola*, «Asprenas», 42, pp. 413-424.
- Sorrentino, Domenico (1997), *Teresa di Lisieux Dottore della Chiesa. Verso la riscoperta di una teologia sapienziale*, «Asprenas», 44, pp. 483-514.
- Sorrentino, Domenico (2000), *Il vissuto teologico di Paolino di Nola*, in Longobardo – Sorrentino (2000), pp. 29-78.
- Sorrentino, Domenico (2007), *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Assisi, Cittadella.
- Walsh, Patrick G. (1975), *The Poems of St. Paulinus of Nola*. Translated and annotated, New York, Newman Press.

# Povert  ed escatologia nei carmi di Paolino di Nola tra Scrittura e retorica

Fabrizio Bordone, Universit  di Pavia, [fabrizio.bordone@tiscali.it](mailto:fabrizio.bordone@tiscali.it)

*Abstract:* Analyzing several sections of Paulinus of Nola's *carmina* 31, 24 and 21 Hartel, this essay focuses on the use of the gospel story of Lazarus chosen by the author as the main biblical paradigm to describe the right utilization of wealth seeking the path to eternal life, and on the role of rhetorical patterns in creating a coherent and senseful poetical translation of the christian dogmatic conceptions.

*Keywords:* Paulinus Nolanus, Renunciation and use of wealth, Gospel story of Lazarus, Rhetorical patterns

1. Nella *conversio* di Ponzio Meropio Paolino, promettente rampollo di una delle pi  illustri famiglie dell'aristocrazia aquitanica, una cesura profonda fu segnata, come   ben noto, dalla scelta, condivisa con la moglie Terasia, di rinunciare alle proprie sostanze e di trasferirsi in Campania, a Cimitile, per fondare una comunit  monastica attorno alla tomba di san Felice.<sup>1</sup> In realt , come la critica ha adeguatamente sottolineato, il «geste spectaculaire» che la tradizione biografica ci tramanda dovette risultare assai meno impreveduto e drammatico di quanto ci lascia intendere il clamore con cui riecheggi  nell'alta societ  del tempo, ma fu anzi preceduto da una «conversion continu e»<sup>2</sup> di cui l'atto di spoliazione dei beni materiali non rappresent  che una delle tappe, anche se, come si direbbe oggi, quella dal maggior impatto 'mediatico'.

Nelle fonti coeve, infatti, la notizia della radicale decisione di Paolino, accolta con dolorosa costernazione dall'antico maestro Ausonio,<sup>3</sup> risuon  invece con una vasta eco di trepidante ammirazione: dell'evento si colse immediatamente la forte portata para-

---

<sup>1</sup> La decisione di alienare il proprio patrimonio si concretizz  verosimilmente tra il 393 e il 394, quando Paolino si trovava in Spagna, e fu dettata da molteplici ragioni: nella sua 'autobiografia' poetica, il Nostro stabilisce un legame causale tra l'uccisione del fratello, la successiva minaccia di confisca dei beni e la propria conversione (cfr. Paul. Nol. *carm.* 21,416-420 *cumque laborarem germani sanguine caesi / et consanguineum pareret fraterna periculum / causa mihi censumque meum iam sector adisset, / tu mea colla, pater, gladio, patrimonia fisco / eximis et Christo domino mea meque reservas*). Per una pi  dettagliata ricostruzione di questo snodo cruciale nella biografia paoliniana, si vedano, tra i pi  recenti studi, quelli di Trout (1999, in particolare i capp. 3 *From otium ruris to contemptus mundi*, pp. 53-77, e 4 *Renunciation and Ordination*, pp. 78-103); Mratschek (2002, pp. 78-103 e 120-140); Desmulliez (2006); Brown (2014, pp. 289-311).

<sup>2</sup> Le due efficaci definizioni risalgono allo studio di Fontaine (1972, p. 580), al quale si rimanda per le importanti considerazioni relative a Paolino delle pp. 571-587; cfr., inoltre, Trout (1999, cap. 1 *Claiming Paulinus*, pp 1-22).

<sup>3</sup> Ce ne danno testimonianza le tre epistole poetiche inviate a Paolino successivamente al 389 e sopravvissute fino a noi (Auson. *epist.* 21-24 Green).

digmatica e didattica, e ciò indusse a rileggere alla luce di esso l'intera esperienza biografica del Nostro, sottoposta pertanto a un processo di semplificazione esemplare che trasformò ben presto Paolino in «verbal icon»,<sup>4</sup> in un autorevole modello da additare alla contemporanea generazione dell'élite aristocratica che si accostava alla religione cristiana e che nella necessità di conciliare la morale pauperistica del cristianesimo con l'opulenza delle proprie sostanze viveva il più lacerante dei conflitti interiori.

La scelta di Paolino, *ex opulentissimo divite voluntate pauperrimus et copiosissime sanctus*,<sup>5</sup> è ricordata per esempio già nel 395 da Ambrogio in una lettera a Sabino,<sup>6</sup> e più tardi da Gerolamo, che cita il Nostro insieme a Pammachio<sup>7</sup> come *exemplum* di chi ha offerto a Dio non soltanto le ricchezze ma tutta la propria persona;<sup>8</sup> è però soprattutto l'esortazione che intorno al 396 Agostino rivolge a Licenzio, giovane letterato che si sta avvicinando al Cristianesimo ma è ancora preda dei dubbi e delle seduzioni del secolo, a manifestare il valore esemplare dell'esperienza del Nolano:

Aug. *epist.* 26,5 Vade in Campaniam, disce Paulinum, egregium et sanctum dei servum, quam grandem fastum saeculi huius tanto generosiore quanto humilioris cervice incunctanter excusserit, ut eam subderet Christi iugo, sicut subdidit; et nunc illo moderatore itineris sui quietus et modestus exultat. Vade, disce, quibus opibus ingenii sacrificia laudis ei offerat refundens illi, quicquid boni accepit ex illo, ne amittat omnia, si non in eo reponat, a quo haec habet.

Tale processo di semplificazione agiografica trova un efficace strumento per inquadrare un comportamento complesso e costernante nell'immagine scritturistica del 'giovane ricco' (*Mt.* 19,16-22), a differenza del quale lo straordinario paradigma di virtù rappresentato da Paolino porta a compimento l'ammaestramento evangelico incarnandolo nella propria vita: il futuro vescovo di Nola realizza infatti quel precetto la cui radicalità<sup>9</sup> aveva

<sup>4</sup> Si deve a Trout (1999, p. 2) l'applicazione a Paolino dell'efficace definizione coniata da Cameron (1991, pp. 141-152) per designare i nuovi modelli che la cultura cristiana si costruisce a partire dal IV secolo.

<sup>5</sup> L'icastica definizione risale alla penna di Agostino, che nel *De civitate dei* tratteggia l'immagine del Nolano mentre, prigioniero dei Goti, resiste in maniera eroica confermando la propria scelta di volontaria povertà: *Unde Paulinus noster, Nolensis episcopus, ex opulentissimo divite voluntate pauperrimus et copiosissime sanctus, quando et ipsam Nolum barbari vastaverunt, cum ab eis teneretur, sic in corde suo, ut ab eo postea cognovimus, precabatur: "Domine, non exrucier propter aurum et argentum; ubi enim sint omnia mea, tu scis". Ibi enim habebat omnia sua, ubi eum condere et thesaurizare ille monstraverat, qui haec mala mundo ventura praedixerat* (Aug. *civ.* 1,10).

<sup>6</sup> Cfr. Ambr. *epist.* 6,27,1 *Paulinum splendore generis in partibus Aquitaniae nulli secundum, venditis facultatibus tam suis quam etiam coniugalibus in hos sese induisse cultus ad fidem comperi, ut se in pauperes conferat, quae rededit in pecuniam et ipse pauper ex divite factus tamquam deoneratus gravi sarcina domui, patriae cognationi quoque valedicat, quo impensius deo serviat, elegisse autem secretum adfirmatur Nolanae urbis, ubi tumultum fugitans aevum exigit*. Per una ricostruzione dei rapporti tra Paolino di Nola e Ambrogio, cfr. Costanza (1976, in particolare pp. 220-226).

<sup>7</sup> A Pammachio, Paolino indirizza l'*epist.* 13, una *consolatio* per la morte della moglie Paolina, all'interno della quale si ricorda l'intensa attività evergetica del destinatario in suffragio della defunta.

<sup>8</sup> Cfr. Hier. *epist.* 118,5 *Nec est, quod te excuses nobilitate et divitarum pondere. Respice sanctum virum Pammachium, et ferventissimae fidei Paulinum presbyterum, qui non solum divitias, sed se ipsos Domino obtulerunt... Nobilis es, et illi, sed in Christo nobiliores. Dives et honoratus, et illi, immo ex divitibus et inclitis pauperes et inglorii, et idcirco ditiores, et magis incliti, quia pro Christo pauperes et inhonorati*.

<sup>9</sup> Sull'esegesi della pericope evangelica del 'giovane ricco' nel IV secolo, in rapporto alla società e alla cultura del tempo, si veda l'importante contributo di Pizzolato (1986). Mratschek (2002, pp. 80-81 e in particolare p. 16) e Brown (2014, p. 299) evidenziano opportunamente il ruolo attivo svolto da Paolino nel

sconcertato il protagonista della pericope neotestamentaria, che di fronte all'invito di Gesù «se ne andò triste, poiché aveva molte ricchezze»; il giovane allievo di Ausonio, invece, abbraccia con determinazione e senza tentennamenti la nuova fede, accogliendo con coerente entusiasmo l'esortazione di Cristo. È quanto emerge, per esempio, nella presentazione che della figura di Paolino offre Sulpicio Severo nella *Vita Martini*:

Sulp. Sev. *Mart.* 25,4-5 Sermo autem illius [*scilicet* Martini] non alius apud nos fuit quam mundi inlecebras et saeculi onera relinquenda, ut Dominum Iesum liberi expeditique sequeremur; praestantissimumque nobis praesentium temporum inlustris viri Paulini, cuius supra fecimus mentionem, exemplum ingerebat, qui, summis opibus abiectis Christum secutus, solus paene his temporibus evangelica praecepta complisset; illum nobis sequendum, illum clamabat imitandum; beatumque esse praesens saeculum tantae fidei virtutisque documento, cum secundum sententiam Domini, dives et possidens multa, vendendo omnia et dando pauperibus, quod erat factu impossibile possibile fecisset exemplo.

Anche Agostino, scrivendo a Paolino e alla moglie Terasia, sottolinea come ai suoi tempi l'invito di Cristo si possa vedere realizzato proprio nella scelta radicale della coppia:

Aug. *epist.* 31,5 Nam unde tristis ille discessit, qui consilium consequendae vitae aeternae quaerebat a domino, cum audisset vendenda esse omnia sua et distribuenda pauperibus et habendum thesaurum in caelo, si vellet esse perfectus, nisi quia magnas, ut Evangelium loquitur, habebat divitias? [...] Quanto igitur et quantum mirabili gaudio nostris temporibus Christiana caritas conspicit per Domini Evangelium cum laetitia fieri, quod ex ore Domini cum tristitia dives audivit?

Del resto lo stesso Paolino non rinuncia, in alcuni passi delle lettere, a ripensare il proprio percorso esistenziale alla luce dell'esortazione di Cristo al 'giovane ricco', concludendo, nei toni di una proclamata modestia che ben si addicono tanto al codice epistolare quanto all'umiltà imposta dalla fede cristiana, di aver sì obbedito al precetto del rifiuto della ricchezza, ma di avere ancora da percorrere un lungo e difficile cammino sulla strada della *sequela Christi* che conduce alla perfezione spirituale:

Paul. Nol. *epist.* 24,5 Sane considera ipsa, de quibus nobis adrogas perfectionem, verba domini, et videbis te principia pro fine posuisse. Si vis, ait, *perfectus esse, vade et vende omnia tua et da pauperibus* [Mt. 19,21]. Si in hoc sententiam terminasset, te falso arguerem et ultro exposcerem, ut mihi tamquam vicina de similitudine eiusdem studii anima congratulareris, quia agonis inpleti palmam, quasi decimam illam drachmam inquam, in primo carnis parente perditam, intra domum tamen tandem accenso verbi salutaris lumine inventam in manibus iam teneremus; sed cum videas quantae molis verbum supersit, cum ipse dominus maiestatis adiciat: *et veni, sequere me* [Mt. 19,21], istam potius difficultatem considera et dilatato corde metire; tunc intelleges maiores tibi causas pro nobis superesse sollicitudinis quam esse gratulationis.

---

diffondere un'immagine di sé esemplata sui toni della vicenda neotestamentaria, per stornare dalla propria figura pericolosi sospetti di eterodossia.

Paul. Nol. *epist.* 40,11 Quamobrem orate solliciti, ut tanto opere vel munere dei dignum cor accipiamus et qui accepimus contemptum patrimonii accipiamus etiam nostri contemptum; angusta enim via gradimur et quasi in fune suspenso ancipites ambulamus, et nisi certo libramine mentis vestigia fixerimus, ut non declinemus dextra vel sinistra, facile nos in huius aut illius partis ruinam inimicus impellet. Ideo nobis in Salomone sapientia canit: *non deflectatis a domino, ne cadatis* [*Sir.* 2,7]. Ipse enim dominus Iesus *via veritas vita est* [*Joh.* 14,6], qui dicit: *omni vigilia serva cor tuum* [*Prv.* 4,23], quia per ipsas virtutum vias in vitia delabi possumus, et nisi certo, ut dixi, statu dirigentes animi momenta libremus, de ipsa humilitate capiemus superbiam, et evanescet species pietatis, si per laudem paupertatis obrepat inflatio. Et quid proderit caruisse divitiis, si remanemus divites vitiis? Unde quaesumus, ne ex illo nobis verbo domini blandiamini, quia fecerimus: *vendite quae possidetis*, quia plus est quod superest illud: *et veni, sequere me* [*Mt.* 19,21]. Facile est autem videri quantum sit sequi Christum, ut homo imitetur deum.

2. A un'attenta lettura di tali contesti epistolari, peraltro, si percepisce una certa esitazione, da parte del Nolano, ad accostare la propria esperienza alla drastica alternativa di fronte alla quale Cristo pone il 'giovane ricco' del Vangelo: veicolo troppo diretto dell'idea di un'intrinseca dicotomia tra il sistema di valori di una società aristocratica e il nuovo universo cristiano, e in quanto tale congeniale agli entusiasti esaltatori della radicalità della conversione di Paolino, questo passo evangelico non sembra invece adeguarsi all'esigenza, ben presente al Nostro, di rivolgersi a un pubblico che risulta profondamente turbato dalla rottura della tradizione imposta dalla nuova concezione cristiana delle ricchezze ma che, allo stesso tempo, si vuole mettere in guardia dal rischio opposto della superbia discendente dall'umiltà estrema e ostentata (*epist.* 40,11), che si coglie insito nella radicalità di alcune scelte anacoretiche e monastiche o nell'intransigenza di certe predicazioni pauperistiche come quella pelagiana.<sup>10</sup> Non sembra casuale, pertanto, che nei contesti in cui paragona la propria esperienza a quella del ricco del Vangelo Paolino insista con maggior vigore sull'esortazione a *sequi Christum* che sull'ordine di *vendere omnia sua*: il *contemptus divitiarum*, infatti, rappresenta nella sua concezione etica e religiosa una condizione necessaria, ma di per sé non sufficiente per una totale conversione dell'esistenza.

Alla luce di queste considerazioni, non stupisce che il referente scritturistico attorno al quale si organizza la riflessione paoliniana sulla povertà e sull'uso delle ricchezze non sia, né nell'ambito epistolare, né tanto meno in quello della produzione poetica, la pericope del 'giovane ricco', di cui si registra un numero di citazioni assai limitato rispetto a quello di altri autori pressoché contemporanei:<sup>11</sup> ogniqualevolta si trovi a dover

<sup>10</sup> Cfr. Pizzolato (1986, pp. 323-328). Sulla critica pelagiana alla ricchezza, cfr. Brown (2014, pp. 427-446 e relativa bibliografia); per la lettura della pericope evangelica del giovane ricco negli scritti di Pelagio e dei suoi discepoli, cfr. invece Scaglioni (1986). Sulla presunta simpatia di Paolino per alcune delle dottrine pelagiane, infine, cfr. Lienhard (1977, pp. 111-115).

<sup>11</sup> Un utile strumento per indagare le tendenze degli scrittori cristiani di area italica nei confronti dei passi scritturistici legati al tema delle ricchezze è offerto dall'esautiva tabella collocata da Freu (2007, pp. 584-589) in appendice al proprio volume sulle figure dei poveri nella tarda antichità: dal raffronto sinottico dei dati riportati dalla studiosa, emerge con evidenza il ruolo marginale che, nella riflessione di Paolino di Nola

affrontare il motivo delle ricchezze, infatti, e in special modo nei *carmina*, il Nostro si preoccupa sì di relativizzarne l'importanza nell'orizzonte morale e sociale del Cristianesimo, ma di non propugnarne con intransigenza un radicale rifiuto.

Prima ancora che la decisione di alienare le proprie sostanze fosse concretamente attuata, per esempio, al biasimo risentito dell'antico maestro Ausonio Paolino replica di non disprezzare le ricchezze, ma di aver scelto una nuova forma di tesaurizzazione di esse affidandole a Cristo, l'unico custode capace di valorizzarle e di restituirle moltiplicate con gli interessi:

*carm.* 10,67-80

Aestus inanes, quos movet vitae labor praesentis aevi tramite, abolet futurae cum deo vitae fides.	
Quae quas videmur spernere	70
non ut profanas abicit aut viles opes, sed ut magis caras monet caelo reponi creditas Christo deo, qui plura promisit datis,	
contempta praesens vel mage deposita sibi	75
multo ut rependat fenore.	
Sine fraude custos aucta creditoribus bonus aera reddet debitor multaque spretam largior pecuniam restituēt usura deus. <sup>12</sup>	80

È dunque soltanto la prospettiva escatologica del 'tesoro nei cieli', cui orienta la *fides futurae cum deo vitae*, a dare un senso alla condotta terrena e a indirizzare l'atteggiamento del cristiano nei confronti della ricchezza; affidare le proprie sostanze a Cristo, *custos sine fraude, bonus debitor*, significa non considerarle un possesso esclusivo ma un prestito di cui sarà richiesto di rendere conto: nella concretezza delle scelte di vita, significa evitare l'avidio accumulo e impiegare le sostanze a favore dei poveri.

La conversione cristiana predicata da Paolino non presuppone dunque l'abbandono radicale delle ricchezze, quanto il buon uso di esse:<sup>13</sup> a ispirare la condotta morale del ricco convertito non deve essere pertanto un generico ideale di pauperismo, ma piuttosto

---

sul tema della povertà, è rivestito dalla pericope del giovane ricco rispetto ad altri *loci* evangelici, diversamente, per esempio, da quanto si può osservare per Ambrogio o Gerolamo. Cfr., inoltre, Trout (1999, pp. 134-145).

<sup>12</sup> «I vani affanni che nel corso del tempo presente il travaglio dell'esistenza suscita, li cancella la fede in una vita futura con Dio. Questa fede non rigetta come profane o di poco conto le ricchezze che noi sembriamo disprezzare, ma ci esorta a riporle in cielo come più preziose, affidate a Cristo Dio, che ha promesso più di quello che gli abbiamo dato, per ripagare faccia a faccia con largo interesse le cose disprezzate o piuttosto affidate a Lui. Custode fidato, buon debitore, ai creditori Dio renderà accresciute le loro ricchezze e con grande generosità restituirà con un alto interesse il denaro che essi hanno disprezzato» (trad. Filosini). Si osservino, in particolare, l'insistenza sull'idea del disprezzo (v. 70 *spernere*, v. 75 *contempta*, v. 79 *spretam*), che sembra alludere al giudizio negativo di Ausonio e della società aristocratica del tempo di fronte alla scelta di Paolino e alla relatività di una simile concezione in una prospettiva ultraterrena, e la centralità del lessico economico nel delineare il rapporto cristiano con le ricchezze: cfr., al proposito, Filosini (2008, pp. 116-119).

<sup>13</sup> Sotto questo aspetto, significativi punti di contatto emergono con la predicazione di Ambrogio, per cui cfr. Ricci (2013, in particolare pp. 31-61).

l'attenzione alle elargizioni caritatevoli e all'elemosina verso i poveri, con lo sguardo costantemente rivolto all'orizzonte escatologico e al rovesciamento delle sorti del ricco e del povero nell'aldilà, che nel Vangelo è prefigurato dalla parabola di Lazzaro e del ricco epulone;<sup>14</sup> è quindi la pericope di Luca il riferimento scritturistico che organizza e motiva la predicazione paoliniana sull'elemosina, quale emerge compiutamente, per esempio, nel *sermo de gazophylacio*, trådito come *epist.* 34,<sup>15</sup> o nell'*epist.* 13 a Pammachio.

La preferenza accordata a questa immagine evangelica si rivela pertanto coerente con una concezione delle ricchezze costantemente orientata alla prospettiva del compimento di un disegno provvidenziale: il ricco epulone della parabola è condannato ai tormenti della *Gehenna* infernale non tanto per il possesso delle ricchezze, quanto per aver rifiutato misericordia al povero che mendicava alla sua mensa; «partendo dalla pagina lucana della parabola di Lazzaro e di epulone, emblematica della condizione dei ricchi e dei poveri e del rispettivo differente destino, Paolino crede... di poter scoprire un ordine provvidenziale, nella compresenza delle due classi, secondo cui il dislivello sociale della vita presente avrà un compenso nella futura, dove le sorti saranno rovesciate, e sarà così ristabilita l'uguaglianza conforme al detto di Paolo (*1Cor.* 8,14): nella vita futura infatti i poveri, ricolmati di ricchezze spirituali (*opibus aeternis*) a compenso della loro indigenza presente, potranno riversarle a favore dei ricchi, poveri e indigenti in cielo, se questi li avranno soccorsi abbondantemente qui sulla terra. È uno scambio di valori (*commercium spiritale*), che non si opera nel ciclo dell'esperienza terrena e per il quale è indispensabile il rapporto con il secolo futuro e che solo in questo prende senso e si conclude. Il ribilanciamento delle disuguaglianze economiche e sociali è quindi attuato parzialmente sulla terra ad opera della carità e dell'ascesi, che trasferisce i beni di pochi alla massa dei poveri; ma esso si può realizzare solamente nel secondo ciclo della storia dell'uomo, nell'eternità, solo dunque nell'ordine della fede e nella visione cristiana».<sup>16</sup>

3. L'interpretazione escatologica del motivo della povertà evangelica si riverbera in modo peculiare nella *consolatio* a Pneumazio e Fedele per la morte del piccolo Celso (*carm.* 31 Hartel), composta in 316 distici elegiaci tra il 393 e il 396,<sup>17</sup> dunque immediatamente a ridosso della decisione di Paolino di alienare le proprie sostanze a favore di un'esistenza improntata agli ideali ascetici.

<sup>14</sup> Cfr. *Lc.* 16,19-26 *Homo autem quidam erat dives et induebatur purpuram et byssum et epulabatur cottidie splendide, et erat quidam mendicus nomine Lazarus, qui iacebat ad ianuam eius ulceribus plenus, cupiens saturari de micis quae cadebant de mensa divitis, sed et canes veniebant et lingebant ulcera eius. Factum est autem ut moreretur mendicus et portaretur ab angelis in sinum Abrahae; mortuus est autem et dives et sepultus est. In inferno elevans oculos suos cum esset in tormentis videbat Abraham a longe et Lazarum in sinu eius et ipse clamans dixit: "Pater Abraham, miserere mei et mitte Lazarum ut intingat extremum digiti sui in aquam et refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flamma", et dixit illi Abraham: "Fili, recordare quia recepisti bona in vita tua et Lazarus similiter mala; nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris et in his omnibus inter nos et vos chaos magnus firmatus est, ut hi, qui veniunt hoc transire, non possint ad vos neque inde hoc transire".*

<sup>15</sup> Cfr. Piscitelli Carpino (1990), Desmulliez (2006).

<sup>16</sup> Cfr. Prete (1977, p. 263).

<sup>17</sup> Per la datazione del *carmen*, cfr. Guttilla (1987, p. 95).

Nel poema, l'esortazione all'elemosina e al buon uso delle ricchezze sta alla base del *praeceptum* consolatorio che riprende e cristianizza il *topos* dell'*ergoterapia*.<sup>18</sup>

*carm.* 31,499-500

His monitis sanctam discamus vivere Christo  
iustitiam et partem ponere pauperibus.

Per non essere sopraffatti da una disperazione che risulta empia per chi ha imparato da Cristo la fede nella Resurrezione, e anzi per prepararsi un destino di beatitudine che garantisca la comunione eterna con i cari defunti, gli interlocutori del poeta sono invitati a realizzare la *sancta iustitia* di Dio, e pertanto a non trattenere per sé le ricchezze ma a mostrarsi generosi nei confronti dei poveri, restituendo la parte che legittimamente spetta loro: in questa prospettiva, le allusioni alla parabola di Lazzaro e del ricco epulone percorrono l'intera argomentazione del carme, rivelandosi particolarmente funzionali al suo intento catechetico ed evangelizzante.

Alla formulazione esplicita di un ideale di vita fondato sull'elemosina e sulla generosa condivisione della ricchezza Paolino giunge, però, per gradi. Dopo aver confermato la fede degli interlocutori in una dimensione ultraterrena dell'esistenza umana attraverso un'impegnativa catechesi sui dogmi dell'incarnazione di Cristo e della resurrezione della carne, infatti, il poeta esorta se stesso, e contemporaneamente i destinatari del *carmen*, a 'convertire' il pianto, sostituendo le lacrime empie versate per la morte di un congiunto con il *fletus saluber* che scaturisce dalla constatazione di un'esistenza condotta nel peccato e dal conseguente pentimento, che garantirà i *gaudia longa* della beatitudine eterna.<sup>19</sup> Il coinvolgimento personale è tale che Paolino sente di rivivere il tor-

<sup>18</sup> Come rilevato già da Pizzolato (1985, p. 470), l'esortazione a distogliere il pensiero dal lutto per trarre conforto dall'impegno e dalla sollecitudine nelle occupazioni presenti, che suggella alcune delle *consolationes* pagane, evolve negli scritti consolatori cristiani in sequenze protrettiche dalla forte implicazione catechetica; la dimensione etica, del resto, come accortamente sottolinea Scourfield (2013, pp. 5 s.), non è estranea alla tradizione pagana delle *consolationes* greco-latine: «Ancient consolation... does not have a merely psychological purpose; it also possesses, or can possess, an ethical one» (p. 6). Tale motivo affiora, per esempio, negli ammonimenti di Sulpicio Rufo a Cicerone addolorato per la perdita della figlia, in Cic. *fam.* 4,5,5 *Denique noli te oblivisci Ciceronem esse et eum qui aliis consueris praecipere et dare consilium...*; cfr., inoltre, Sen. *ad Marc.* 16,8 *Has nunc Metili tui filias in eius vicem substitue et vacantem locum exple et unum dolorem geminam solacio leva*; *ad Helv.* 18,4 *Ab his ad nepotes quoque respice...* Al riguardo, si è messa in evidenza la frequente esortazione rivolta dal Seneca *consolator* ai propri destinatari perché si applichino agli studi liberali come strumento di conforto nel dolore; il *solacium* offerto dalle *litterae* e dagli *studia* in circostanze luttuose rappresenta del resto un *topos* già presente, per esempio, in Cicerone (*fam.* 4,6,12 *disputarem etiam quanto solacio tibi conscientia tui facti, quantae delectationi in rebus adversis litterae esse deberent*), e usato in seguito anche da Quintiliano, nel proemio al VI libro dell'*Institutio oratoria*, che si caratterizza come una *lamentatio* per la morte del figlio nella quale si dispiegano numerosi motivi consolatori: *sed vivimus et aliqua vivendi ratio quaerenda est, credendumque doctissimis hominibus, qui unicum adversorum solacium litteras putaverunt.*

<sup>19</sup> Perché gli conceda di realizzare tale 'conversione' delle lacrime seguendo l'*exemplum* di Davide (vv. 411-424), l'io poetico invoca Cristo con un'ampia preghiera (vv. 425-450) retoricamente scandita secondo la tripartizione delle sequenze cletiche classiche, che si conclude con la *precatio* vera e propria, sancita da un distico che, nell'attacco *ite procul, laeti...*, richiama le formule liturgico-sacrali di espulsione di coloro che non hanno diritto di assistere al rito: cfr. vv. 447-452 *Da mihi nunc lugere, deus, fletuque salubri / praeserere aeternae semina laetitiae; / hoc, precor, hoc potius maneat mihi luctus in aevo, / in quo quicquid adest per breve transit iter. / Ite procul, laeti, fletum consortia malo, / ut brevis lacrimis gaudia longa metam.* Il passo, strutturato dai rimandi lessicali al campo semantico della semina come

mento del figliol prodigo, dal cui *exemplum* trae però la certezza che a un pentimento sincero seguiranno il ritorno nelle benigne braccia del padre e la gioia senza fine.<sup>20</sup> A questo punto la riflessione può evolvere nell'orgogliosa affermazione di un alternativo modello esistenziale; il poeta dichiara perentoriamente di rinunciare alla ricchezza mondana e di essere pronto a sopportare qualsiasi umiliante privazione terrena nella prospettiva escatologica di una ricompensa nei cieli:

*carm.* 31,459-474

Malo famem panis quam sancti ducere verbi;  
 nolo domum vini, lucis aquam sitio; 460  
 hic cruciet me dira fames, hic turpis egestas  
 contractum pannis tristibus obsideat,  
 hic licet ante suas dives me transeat aedes,  
 spernens vel micis me saturare suis.  
 Nolo mihi Tyrio modo Serica murice vestis 465  
 ardeat, arsuri corporis invidia,  
 ne post purpureos me flamma perennis amictus  
 ambiat et pretium vestis in igne luam.  
 Hic potius miseri iaceamus in aggere foedo  
 stercoris et lambant ulcera nostra canes, 470  
 ut placida tristem post vitam morte solutos  
 mitis ad occursum angelus excipiat  
 et patriarcharum sinibus deponat ovantes,  
 unde gehenna procul saevit hiante chaos.<sup>21</sup>

Il richiamo esplicito alla pericope lucana di Lazzaro e del ricco epulone sostiene l'espressione del radicale proposito del poeta: analogamente a quanto avvenuto in pre-

---

metafora dell'agire umano, assai diffusa sia nella tradizione classica sia nella Scrittura, sottolinea con enfasi retorica l'alternativa tra la transitorietà dell'esperienza terrena e l'eternità della vita nell'aldilà attraverso l'opposizione delle locuzioni *aeternae semina laetitiae* (v. 448) e *per breve transit iter* (v. 450) ma, soprattutto, con la disposizione chiasmica di attributo e sostantivo nell'accostamento dei sintagmi antitetici *brevibus lacrimis – gaudia longa* al v. 452.

<sup>20</sup> Cfr. vv. 453-458 *Si modo lugentem gravis hirtio tegmine saccus / caprigenum saetis, dum tegit, et stimulet, / tunc patre placato meriti reddetur honoris / anulus et cinget stola laetitiae; / tunc mihi iure pater vitulum mactabit opimum, / si modo ieiunus iustitiam esuriam*. L'ipotesto evangelico di Lc. 15,11-32 è evocato, in particolare, dal sintagma *patre placato*, saldato nei due termini dall'allitterazione iniziale dell'occlusiva labiale sorda, dall'accenno a due dei doni del padre buono, l'*anulus* e la *stola*, e dal riferimento al sacrificio del vitello grasso, ed è contaminato al v. 458 con l'allusione al *makarismos* di coloro che hanno fame e sete della giustizia nel discorso della montagna (*Mt.* 5,6 *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur*): inusuale e icastica è la focalizzazione interna del punto di vista, per cui il poeta sembra rivivere in prima persona e quasi drammatizzare le vicende del personaggio biblico.

<sup>21</sup> «Preferisco continuare a soffrire la fame del pane che quella della santa parola; non voglio una casa di vino, ho sete dell'acqua della luce; qui mi torturi pure la fame crudele, qui la turpe povertà mi assedi pure, costretto in tristi cenci; qui il ricco mi oltrepassi pure davanti al proprio palazzo, non degnandosi di saziarmi neppure con le proprie briciole. Non voglio che per me ora una veste di seta splenda ardendo di porpora di Tiro, motivo di invidia per il corpo destinato ad ardere, perché dopo i manti purpurei non mi circondi la fiamma perenne e io non sconti nel fuoco il prezzo della veste. Stiamocene piuttosto qui, meschini, su uno squallido mucchio di sterco, e i cani leccino le nostre piaghe, perché dopo una vita miserabile, resi liberi da una morte serena, ci raccolga un angelo benigno nel venirci incontro e ci deponga esultanti nel grembo dei patriarchi, lontano da dove infuria la *Gehenna*, con un abisso spalancato a separare i due luoghi».

cedenza con il figliol prodigo, anche in questo caso Paolino drammatizza la parabola evangelica, vestendo i panni del povero e accettandone l'umiliazione terrena in vista dell'eterna beatitudine.

Sono gli strumenti offerti dalla retorica a garantire l'efficacia poetica e catechetica di questa attualizzazione dell'*exemplum* neotestamentario e a definire in modo icastico, nelle forme della *Priamel*, la perentorietà del modello esistenziale proposto: il primo distico della sequenza (vv. 459-460), per esempio, è strutturato dall'opposizione antitetica delle forme verbali, valorizzata dalla collocazione iniziale nei due versi, che definisce in una duplice prospettiva la scelta di vita di Paolino, formulata prima 'in positivo', con il ricorso al verbo di preferenza *malo*, e poi 'in negativo', in termini di totale rigetto, con *nolo*; inoltre, la retoricità sentenziosa del distico è accentuata dall'identica struttura metrica e sintattica degli emistichi iniziali, *malo famem panis* (v. 459) e *nolo domum vini* (v. 460), al quale si contrappone nel secondo *colon* del pentametro la locuzione *lucis aquam sitio*, con un chiasmo trimembre, rilevato dalla cesura centrale, che valorizza reciprocamente i termini antitetici. La collocazione incipitaria del verbo *nolo*, ripetuta al v. 465 per esprimere la rinuncia del poeta alle lussuose vesti di porpora del *dives* della parabola, si alterna alla triplice anafora dell'avverbio di luogo *hic*, che marca la negatività della condizione terrena in opposizione a quella celeste. All'interno dell'intelaiatura retorica in tal modo definita, il poeta può inserire precisi accenni all'ipoteso evangelico, di cui con una tecnica quasi parafrastica si recuperano le tessere lessicali più significative: è ovviamente lo stato di mendicante di Lazzaro che Paolino accetta di assumere nell'*hic* della propria esperienza mondana, ben consapevole del ribaltamento escatologico delle *vices*, in una progressione significativa dall'accettazione serena e consapevole delle umiliazioni terrene, segnalata sintatticamente dalla triplice occorrenza del congiuntivo concessivo (*cruciet* al v. 461, esametro che si caratterizza come vero e proprio 'centone' virgiliano;<sup>22</sup> *obsideat* al v. 462; *transeat* al v. 465), a un auspicio convinto che implica un impegno 'attivo' a vivere nello squallore esistenziale di Lazzaro, rilevato dal congiuntivo ottativo-esortativo del v. 469.<sup>23</sup> Particolarmente interessante, in questo contesto, risulta l'*amplificatio* retorica cui l'ipoteso evangelico è sottoposto: il verbo *iacere* di *Lc.* 16,20 è riproposto fedelmente, ma precisato dal sintagma *in aggere foedo stercoris*, la cui *adiectio* muove in direzione non solo di un incremento patetico del passo, con l'insistita sottolineatura del raccapricciante squallore della condizione dei poveri, ma anche di un significativo arricchimento esegetico-dottorinario che si addensa attorno al peculiare ricorso al sostantivo *stercus*. Il vocabo-

<sup>22</sup> Sull'architettura del verso deve aver influito la reminiscenza di un celebre esametro virgiliano che elenca alcuni dei mali personificati che popolano il vestibolo dell'Oltretomba: cfr. Verg. *Aen.* 6,276 *et Metus et malesuada Fames et turpis Egestas*; ma il sintagma *malesuada Fames* dell'ipoteso è sostituito da un altro nesso, ancora di origine virgiliana: in *Aen.* 3,255 s. *sed non ante datam cingetis moenibus urbem, / quam vos dira fames nostraeque iniuria caedis / ambas subigat malis absumere mensas*, infatti, è la *dira Caeleno*, una delle Arpie dalla fame insaziabile, ad augurare la *dira fames* come somma sventura ai Troiani.

<sup>23</sup> Alla differente sfumatura semantica assunta dai congiuntivi si accompagna, significativamente, l'alternanza delle persone nelle forme verbali: se le terze singolari di *cruciet*, *obsideat* e *transeat* presuppongono dei soggetti, umani (il *dives*) o personificati (*fames*, *egestas*), che agiscono su un oggetto (*me*) che rimane passivo, nel caso di *iaceamus* è il soggetto stesso a scegliere, attivamente e consapevolmente, la propria condizione esistenziale.

lo<sup>24</sup> diventa nel passo la spia di una memoria biblica che si innesta sull'allusione alla pericope lucana: l'immagine di Lazzaro che giace coperto di piaghe alle porte della mensa del ricco epulone si intreccia infatti con quella del povero che la giustizia divina solleva dalla polvere e dallo sterco<sup>25</sup> e, inevitabilmente, con la paradigmatica figura di Giobbe, che siede *in sterquilinio* (*Iob* 2,8), fiducioso nella misericordia celeste; anche nel *carm.* 31, il destino che tocca ai miseri che accettino l'umile condizione terrena sarà quello di essere sollevati da Dio all'incontro con Lui.<sup>26</sup>

Dopo che la menzione della *Gehenna* ha offerto al poeta l'occasione per una tirata polemica contro la tradizione pagana, che ha popolato il mondo infero di creature mostruose e terrificanti, oscurando la vera immagine dell'aldilà che il cristiano deve trarre dalla parola del Vangelo,<sup>27</sup> i distici tornano con insistenza a sottolineare l'orizzonte escatologico spalancato dalla parabola di Lazzaro e del ricco epulone:

*carm.* 487-500

Disce evangelio loca pauperis et loca ditis:  
 pauper in Abraham, dives in igne iacet.  
 Iustitia mutante vices qui flevrat istic  
 gaudet ibi, et pleno paupere dives eget. 490  
 Iste bona requie fruitur, gemit ignibus ille,  
 dives opum poenas, pauper opes recipit.  
 Mendicat dives modicum de paupere rorem,  
 quem mendicantem spreverat in superis.  
 Inde in eum ardentem nec parva e pauperis imo 495

<sup>24</sup> L'uso di *stercus*, valorizzato dall'*enjambement* rispetto alla locuzione *in aggere foedo*, che lo isola in posizione forte in apertura di pentametro, risulta già di per sé alquanto peculiare, sia pure non isolato nella poesia cristiana. Il sostantivo, infatti, è del tutto assente dalla solenne dizione poetica classica, se si eccettua l'impiego 'tecnico' nella poesia didascalica di Lucrezio (2,872), e confinato al *genus humile* della favola o della satira.

<sup>25</sup> Cfr., per esempio, le lodi a Dio di *ps.* 112,7 *suscitans de terra inopem et de stercore elevat pauperem et I Sam.* 2,8 *suscitatus de pulvere egenum et de stercore elevat pauperem.*

<sup>26</sup> A tale proposito, risultano interessanti le considerazioni esegetiche che Paolino svolge in due passi delle *epistolae*, nei quali lo sterco da cui Dio solleva il povero, assimilato al letame che fertilizza il fico sterile (cfr. *Lc.* 13,8 s.), è letto come simbolo dell'umiltà e della penitenza che garantiscono all'uomo la grazia e la beatitudine eterna; in *epist.* 29,3, i mantelli intessuti di peli di cammello che Paolino ha ricevuto da Severo vengono paragonati al letame per il fico sterile, immagine dell'umiltà che, come è accaduto a Giobbe, non può che essere esaltata dal Dio già lodato dal salmista: *...ut haec pallia nobis ad stimulum orationis et habitum humilitatis tamquam sterili illi ficulneae cophinum stercoris miseritis. In quo mihi videtur aeterna pie humilitatis utilitas indicari, quae sterilem fecundat animam, ne per vacuum adrogantiae speciem sibi iuxta illum Pharisaem placens velut arbor infelix frugibus inutili fronde luxuriet. Quam bonum autem et utile ad culturam salutis huiusmodi stercus sit, docemur in beato Iob, qui postquam sedit in stercore, temptari destitit. Consumperat enim temptatoris invidiam humilitate perfecta, quae facilius surgere quam deici potest. Quia in fimo sedens unde cadat non habet, habet unde consurgat per eum, qui suscitatus de terra inopem et de stercore erigit pauperem et in stercore redigit superbos, quia omnis, ut scriptum est, superbus immundus coram deo [ps. 112,7].* Con un'analoga interazione dei già citati *loci* testamentari, Paolino chiude infine la lettera ai coniugi Apro e Amanda: *Cophinus autem hic stercoris, qui de sterili fertilem arborem facit, specialiter mihi videtur humilitas spiritalis, qua contribulantes cor nostrum paenitudine praeteritae vanitatis evacuamus inania et sucum virtutis accipimus, qua qui operibus iustitiae steriles eramus reddimur fructuosi. Bonum ergo nobis intrare in recessus nostros et humiliare in ieiunio, quo ieiunatur ab operibus tenebrarum, animam nostram, et ab huius humilitatis stercore, quae saeculo vilis, deo cara est, erigatur per eum, qui suscitatus de terra inopem et de stercore erigit pauperem [ps. 112,7] (epist. 44,7).*

<sup>27</sup> Per un'analisi di tale sequenza (vv. 475-486), cfr. Bordone (2008).

stillavit digito gutta refrigerii,  
 de magnis quoniam dapibus nec mica referto  
 esurientis in os pauperis exciderat.  
 His monitis sanctam discamus vivere Christo  
 iustitiam et partem ponere pauperibus.<sup>28</sup>

500

Mediante la tecnica della ricomposizione anulare, la *retractatio* del brano evangelico è aperta e chiusa da due distici dall'evidente intento protrettico; il reciproco legame istituito dalla ripetizione del verbo *discere*, che trapassa dal perentorio imperativo *disce* (v. 487) al congiuntivo esortativo *discamus* dalla forte valenza 'comunitaria' (v. 499), rileva con chiarezza la progressione argomentativa: il cristiano, ammonisce Paolino, deve apprendere la verità trasmessa dal Vangelo, per poi calare tali insegnamenti nel concreto della propria vita.

Il significato escatologico della parabola di Lazzaro e del ricco epulone, già efficacemente condensato nei vv. 487-488 con una calibrata architettura retorica fondata sul parallelismo,<sup>29</sup> trova esplicita formulazione nel primo emistichio del v. 489 *iustitia mutante vices* e si rifrange nell'iterazione concettuale dei versi seguenti, sostenuta al solito da una raffinata abilità compositiva che sorveglia la costruzione di distici pienamente compiuti nella misura imposta dal metro.<sup>30</sup>

L'avvicendamento delle sorti del ricco e del povero, dunque, è plasticamente rappresentato attraverso le figure di posizione che visualizzano l'antitesi tra la condizione terrena e quella celeste, marcata dalla contrapposizione tra gli avverbi di luogo *istic* (v. 489) e *ibi* (v. 490): il parallelismo dell'*ordo verborum*, in particolare, accompagna lo scarto dei tempi verbali nelle forme *fleberat* e *gaudet*, che definiscono la condizione del *pauper* rispettivamente sulla terra e nell'aldilà, mentre nel secondo *colon* del v. 490 un chiasmo semantico racchiude efficacemente in sé l'idea del completo rovesciamento per cui, come un vero e proprio contrappasso, il *dives* in terra si trova nell'aldilà ad aver bisogno del *pauper*, il quale a sua volta è divenuto *plenus*.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> «Apprendi dal Vangelo la sede del povero e la sede del ricco: il povero se ne sta in grembo ad Abramo, il ricco nel fuoco. Poiché la giustizia ribalta le sorti, chi quaggiù aveva pianto gode di là, e il ricco ha bisogno del povero che è ben provvisto. Questo si pasce della quiete ristoratrice, quello geme nel fuoco, il ricco riceve le pene delle ricchezze, il povero le ricchezze. Il ricco mendica un po' di rugiada dal povero, che aveva disprezzato sulla terra quando mendicava. Di conseguenza, neppure una piccola goccia di refrigerio stillò dalla punta del dito del povero verso di lui che ardeva, poiché, quando era nell'abbondanza, nemmeno una briciola era caduta dal sontuoso banchetto nella bocca del povero affamato. Da questi insegnamenti impariamo a vivere per Cristo la santa giustizia e a dare ai poveri la parte che loro spetta».

<sup>29</sup> Nel secondo emistichio del v. 487 l'iterazione dell'accusativo *loca*, con cui si indica il luogo oltremondano destinato rispettivamente ai beati e ai dannati, rileva l'antitesi tra i genitivi *pauperis* e *ditis*, collocati dopo il sostantivo di riferimento; la contrapposizione si ripete con la medesima scansione anche nei due *cola* paralleli del pentametro, con i nominativi *pauper* e *dives*, in poliptoto rispetto al verso precedente, seguiti dal rispettivo complemento di luogo che precisa i *loca* destinati al povero e al ricco, il seno di Abramo (*in Abraham*) e la *Gehenna* infuocata (*in igne*), mentre il predicato *iacet*, cui si riferiscono entrambi i soggetti, è collocato in clausola.

<sup>30</sup> Cfr. Guttilla (2004, pp. 74-75): «lo stesso tema è riproposto con tagli sempre diversi, che di volta in volta mettono in evidenza con notevole efficacia nuovi aspetti di ciò che egli si propone di dire».

<sup>31</sup> I sostantivi *pauper* e *dives* generano un ossimoro con i termini ai quali sono accostati, che indicano rispettivamente la pienezza (*pleno*, a precedere il termine *paupere*) e la privazione (*eget*, a seguire *dives*); si osserverà, a livello fonico, l'allitterazione della labiale sorda a saldare il sintagma *pleno paupere*.

Chiasmi e parallelismi si cumulano anche nel distico seguente. Al v. 491, la *vicissitudo* voluta da Dio è rilevata dalla giustapposizione asindetica dei due emistichi fondata sul chiasmo: alla disposizione incrociata dei pronomi soggetto *iste* e *ille* e dei predicati *fruitur* e *gemit* al centro, a cavallo della cesura eptemimere, corrisponde la collocazione mediana in ciascuno dei due *cola* degli ablativi antitetici *bona requie* e *ignibus*, che motivano l'opposta condizione *post mortem* del povero e del ricco. Al v. 492 i termini della contrapposizione sono ora rovesciati e il *dives* precede il *pauper*,<sup>32</sup> in un verso in cui l'opposizione è marcata ulteriormente dal poliptoto di un altro termine-chiave, il sostantivo *opes*: se, dopo la morte, il ricco sarà punito per l'uso distorto delle ricchezze (*opum poenas*), il povero potrà godere invece delle ricchezze celesti (*opes*).

La seconda parte della *retractatio* si caratterizza per una versificazione più ariosa e meno sentenziosa, in un progressivo ampliamento sintattico, e insiste sulla pena eterna del *dives* malvagio: il ricco, che in vita aveva negato la carità al mendicante, si vede ora rifiutare, dallo stesso *pauper* che siede nella gloria del Paradiso, anche una piccola goccia d'acqua che potrebbe placarne la sete e dare refrigerio dal fuoco infernale. Il materiale lessicale della pericope lucana è ora recuperato in modo più disteso e organico, e ricombinato con originalità<sup>33</sup> in un'architettura compositiva sempre saldamente sostenuta dalla retorica. Ai vv. 493-494, per esempio, il completo rovesciamento delle gerarchie nella nuova prospettiva cristiana è veicolato dal poliptoto del verbo *mendico*, il cui soggetto muta nei due versi, che illustrano il rapporto tra ricco e povero prima e dopo la morte:<sup>34</sup> nell'aldilà è il *dives* a essere costretto a elemosinare un po' d'acqua da quel *pauper* che è stato disprezzato quando, in vita, mendicava alla mensa dell'epulone. Nei versi successivi, è il perfetto parallelismo dei componenti sintattici della reggente (vv. 495-496) e della subordinata causale introdotta dalla congiunzione *quoniam* in anastrofe (vv. 497-498) ad apparire funzionale all'evidenziazione del carattere di 'contrappasso' della pena del *dives*: neppure una piccola goccia cadde dalla punta del dito del povero verso il ricco che ardeva negli inferi perché neppure una briciola era caduta dalla sua mensa verso la bocca del povero affamato.

Dalla meditazione scritturistica scaturisce la già citata esortazione dei vv. 499-500, «un *compendium* di norma sociale per il ricco cristiano»:<sup>35</sup> il raro uso transitivo del verbo *vivere* suggerisce la necessità di un'intima interiorizzazione della *iustitia*, che deve diventare per il fedele un *habitus vivendi*, così da conformare a Cristo la propria esistenza,<sup>36</sup> e che può concretizzarsi soltanto attraverso l'elemosina, con la quale i po-

<sup>32</sup> Si noti come nel pentametro il parallelismo dell'*ordo verborum* sia evidenziato dalla cesura centrale, in modo del tutto analogo a quanto già osservato per il v. 488.

<sup>33</sup> Cfr., in particolare, i vv. 495-498: se nel primo distico si rielabora la preghiera che il ricco rivolge ad Abramo (*Lc.* 16,24), il secondo allude invece al primo stico di *Lc.* 16,21.

<sup>34</sup> L'opposizione temporale tra il presente (*mendicat*) e il piuccheperfecto (*spreverat*) è coerente con quanto già si è riscontrato ai vv. 489-490 (*fleverat... gaudet*); il piuccheperfecto si configura pertanto come il tempo del *saeculum* (cfr. anche, al v. 498, la forma *exciderat*), il presente come quello della *vita aeterna*: è evidente che la prospettiva da cui muove la riflessione è, a questo punto, esclusivamente quella escatologica.

<sup>35</sup> Cfr. Prete (1977, p. 265).

<sup>36</sup> La cadenza finale dell'esametro, che si registra anche in *carm.* 10,284 *mentis ut errorem credat sic vivere Christo*, evidenzia la dimensione cristologica dell'etica cristiana propugnata da Paolino: il concetto del 'vivere per Cristo' discende alla tradizione cristiana dalla predicazione di san Paolo (*Rom.* 6,10; *Gal.* 2,19) e,

veri tornano in possesso della *pars* loro spettante, secondo l'ideale del *consortium naturae* che affonda le radici nella tradizione della diatriba stoica e orienta, per esempio, anche la morale sociale di Ambrogio.<sup>37</sup> Ancora una volta, il concreto precetto dell'elemosina è formulato con una *sententia* dalla spiccata forza retorica, percorsa dall'allitterazione dell'occlusiva labiale sorda (*partem ponere pauperibus*) che, accanto alla collocazione in clausola del termine specifico, valorizza la pregnanza del riferimento ai *pauperes*.

La successiva, aspra invettiva contro il ricco avaro (vv. 501-530), bipartita dall'anafora dell'emistichio allocutivo *tu, cui sordet inops* ripetuto ai vv. 501 e 517, recupera argomenti ben presenti alla letteratura cristiana di polemica *in divites* intrecciandoli agli stilemi della variegata topica della tradizione pagana, diatribica e satirica, contro la ricchezza e il cattivo uso di essa. Anche in questo caso le immagini della pericope lucana di Lazzaro e dell'epulone percorrono in filigrana la versificazione; se in precedenza il poeta si era identificato con il *pauper*, è ora il ricco a diventare il bersaglio polemico contro il quale Paolino si scaglia, così come i satirici della tradizione latina avevano preso di mira le figure dell'avarico e dell'ingordo:

*carm.* 501-530

Tu, cui sordet inops, qui viso horrescis egeno  
 occursumque pii subplices omen habes,  
 qui te miraris pretiosa veste nitentem  
 nec sordere vides interiore habitu,  
 omnia mente geris, quae corpore pauperis horres, 505  
 sordidior pannis dives et ulceribus;  
 contemnis caecum, leprosum tangere vitas,  
 dives avare, lepram diligis ipse tuam.  
 Ille oculis hominum miser est et debilis; at tu  
 turpis es ante deum debilitate animae. 510  
 Improbe, consortem naturae spernis egentem  
 et facis exsortem partis avaritia.  
 Quicquid, inique, tibi nullo supereffluit usu,  
 quod fossus abstrudis caespite, pars inopum est.  
 Cur aliena tenes, qua spe linquenda retentas, 515  
 nec retributa suis nec potianda tibi?  
 Tu, cui sordet inops, qui nomine divitis excors  
 triste levas crista fronte supercilium,  
 nec dignaris eos homines vel nomine fari,  
 quos simili lusu non fluitare vides, 520  
 filius ille dei qua venerit aspice forma,  
 qui cum esset dives, pauper in orbe fuit.  
 Et veniens non alta deus, sed vilia mundi

---

sostituendo alla logica strettamente mondana della filosofia pagana un'apertura in prospettiva escatologica, si contrappone al precetto 'epicureo' del *vivere sibi*.

<sup>37</sup> Cfr. Poirier (1976, pp. 334 s.); Palumbo (2011, pp. 370 s.). Più avanti nel medesimo *carm.* 31, ai vv. 513-514, Paolino ribadirà il concetto negli stessi termini: *Quicquid, inique, tibi nullo supereffluit usu, / quod fossus abstrudis caespite, pars inopum est.*

legit, ut infirmis fortia destrueret.	
Non iam divitiis dives nec robore fortis	525
nec sapiens magno gaudeat ingenio.	
Nemo ope confidat propria aut de se sibi plaudat,	
cum sata vel data sint omnia fonte deo.	
Perfugium Christus personaque factus egentum,	
divitibus pudor est, gloria pauperibus. <sup>38</sup>	530

Al tono della satira rimandano non solo il ricorso a uno stile allocutivo che si rivolge con il *tu* al bersaglio polemico e l'incalzare delle interrogative retoriche, ma anche alcune scelte lessicali e vere e proprie 'spie' intertestuali. Per esempio, la reazione di disgusto provata dal ricco nei confronti del povero, cui si accenna ai vv. 501 e 505 con verbi che rinviano all'ambito semantico dell'*horror*, si configurava nei medesimi termini già in Orazio,<sup>39</sup> così come a un motivo tradizionale delle caratterizzazioni satiriche e diatribiche dell'avarò rimanda, ai vv. 503 e 527, il riferimento all'autocompiacimento del *dives*, che ammira il nitore della veste preziosa o plaude alla propria condizione.<sup>40</sup> Ma è soprattutto l'insistenza sul campo semantico del *sordidus* a richiamarsi alla satira: con la riproposizione di questo aggettivo, che in Orazio caratterizza il taccagno condannato dalla propria brama di possesso a una vita miserabile per paura di perdere le ricchezze,<sup>41</sup> assistiamo all'appropriazione del motivo

<sup>38</sup> «Tu, a cui il povero fa ribrezzo, che provi orrore alla vista di un bisognoso e interpreti come un cattivo presagio l'imbatterti in un supplice pio, che ti ammira risplendere in una veste preziosa e non vedi che fai ribrezzo per il tuo abito interiore, porti nell'animo tutto ciò per cui provi orrore nel corpo del povero, più sudicio dei cenci e delle piaghe nonostante la tua ricchezza; disprezzi il cieco, eviti di toccare il lebbroso, o ricco avaro: preferisci la tua stessa lebbra. Quello agli occhi degli uomini è meschino e infermo; ma tu sei ripugnante agli occhi di Dio per l'infermità della tua anima. Tu, o disonesto, disprezzi il povero che partecipa della tua stessa natura e lo escludi dalla parte che gli spetta per la tua avarizia. Tutto ciò, o ingiusto, che ti è superfluo e che non usi, che nascondi in una buca scavata nel terreno, è la parte dei poveri. Perché ti tieni ciò che è di altri? Con quale speranza trattiene ciò che deve essere lasciato, ciò che non è stato restituito ai legittimi proprietari e che non deve finire in tuo possesso? Tu, a cui il povero fa ribrezzo, che aggrotti il severo sopracciglio con la fronte corrugata, superbo per il nome di ricco, e non ti degni neppure di chiamare con il nome di uomini coloro che non vedi gongolare in un lusso simile al tuo, considera con quale aspetto è venuto tra noi il Figlio di Dio, che – pur essendo ricco – fu povero in terra. Lui che è Dio, venendo tra noi, non scelse ciò che nel mondo è importante, ma ciò che è umile, per abbattere ciò che è forte con ciò che è debole. Il ricco non goda più per le ricchezze, né il forte per la forza, né il sapiente per il grande ingegno. Nessuno confidi nei propri mezzi o si compiaccia di se stesso, perché tutto è stato creato o donato da Dio che ne è la fonte. Cristo, fattosi rifugio e personificazione dei poveri, è motivo di vergogna per i ricchi, di gloria per i poveri».

<sup>39</sup> Cfr. Hor. *serm.* 2,5,9 s. *Quando pauperiem missis ambagibus horres / accipe qua ratione queas ditescere*. Tiresia, interrogato da Ulisse nella *nekya*, coglie immediatamente, dalle prime parole dell'eroe, il suo orrore per la povertà, e nel prosieguo della satira gli fornirà consigli preziosi sui modi per arricchirsi. È interessante osservare come il motivo dell'orrore del ricco per il povero ritorni in due *loci* epistolari nel *corpus* del Nolano, in entrambi i casi in contesti relativi al destino ultraterreno dei *divites* e sempre sulla scorta dell'esegesi della parabola del povero Lazzaro: cfr. *epist.* 11,12 *quomodo convenit, ut idem tu paupertatem, quam te admirari profiteris, horrere fatearis?*; *epist.* 13,17 *et horum gravius lingua torrebitur, qui debilitates modo pauperum vel horrent vel inrident...*

<sup>40</sup> Al v. 527, in particolare, la locuzione *plaudere sibi*, nell'accezione di 'gloriarsi', 'compiacersi', evoca la vanagloria narcisistica dell'avarò nei riguardi del quale si indirizza la satira di Hor. *serm.* 1,1,64 ss. *...ut quidam memoratur Athenis / sordidus ac dives, populi contemnere voces / sic solitus: "populus me sibilat, at mihi plaudo / ipse domi, simul ac nummos contemplor in arca"*.

<sup>41</sup> Cfr. p. es. oltre al ritratto degradato di un anonimo avaro ateniese citato nella nota precedente, Hor. *serm.* 1,2,10 s. *sordidus atque animi quod parvi nolit haberi / respondet*, ove la prospettiva è quella dello

satirico della *sordes* dell'avaro da parte della poesia cristiana, che trasferisce la caratterizzazione dal piano materiale a quello della nefandezza spirituale; come il *dives* oraziano, anche quello attaccato da Paolino è *sordidus*, anzi, come detto al v. 506 con un comparativo che intensifica l'espressione, *sordidior* rispetto ai tratti esteriori che metonimicamente rinviano alla sporcizia del povero, quali i *panni* e gli *ulcera* di Lazzaro mendicante,<sup>42</sup> ma la sozzura è ora quella del peccato, che, in opposizione rispetto allo sfarzo delle vesti, macchia l'*habitus interior*.

Proprio la strategia retorica del rovesciamento antitetico struttura la prima parte dell'invettiva contro l'avaro: ora, la prospettiva non è più quella del ribaltamento escatologico, ma della contrapposizione tra un'assiologia mondana e una cristiana e divina, tra una dimensione materiale e una spirituale ed etica. Così, il ricco avaro loda le proprie vesti senza accorgersi delle macchie del proprio abito interiore, disprezza nel corpo del povero ciò che corrompe la propria mente, evita le figure marginali della società, quali ciechi e lebbrosi, alimentando però la propria *lepra* spirituale, l'avarizia.<sup>43</sup> Tale contrapposizione si sancisce definitivamente ai vv. 509-510, non a caso particolarmente impegnati sul piano retorico: il povero è misero e debole agli occhi degli uomini, ma il ricco è turpe agli occhi di Dio per la debolezza della propria anima. Il forte *enjambement* che incide il distico distribuisce i soggetti *ille* e *tu* agli estremi dell'esametro, valorizzandone la contrapposizione, così come l'omeoteleuto della sillaba in cesura rileva il contrasto tra i sintagmi *oculis hominum* e *ante deum* e la figura etimologica tra *debilis* e *debilitate* sottolinea lo spostamento concettuale dal piano materiale a quello spirituale.

Cruciali per la definizione della concezione paoliniana della ricchezza sono i vv. 511 ss., fondati sulla figura etimologica che oppone i sintagmi paralleli *consortem naturae* ed *exsortem partis*: la *pars* dei poveri è l'eccedenza del ricco, che l'avaro

scialacquatore che per evitare di apparire *sordidus* cade nel vizio opposto; *serm.* 2,2,53 ss. *sordidus a tenui victu distabit Ofello / iudice: nam frustra vitium vitaveris illud, / si te alio pravum detorsert...*

<sup>42</sup> Per i *panni tristes*, dettaglio introdotto da Paolino per rimarcare la contrapposizione con il ricco epulone che *induebatur purpura et bysso* (*Lc.* 16,19), cfr. v. 462; le ferite di Lazzaro (*Lc.* 16,20 *ulceribus plenus*) erano già state menzionate al v. 470.

<sup>43</sup> Nell'esegesi cristiana la lebbra diviene metafora proprio del vizio dell'avidità, sulla base dell'interpretazione della vicenda, narrata in *2Reg.* 5 ed evocata in *Lc.* 4,27, di Giezi, servo di Eliseo, punito da Dio con la lebbra che il suo padrone aveva guarito nel siro Naaman, per aver fraudolentemente tentato di impossessarsi della ricompensa offerta da Naaman ma rifiutata da Eliseo: cfr., per esempio, Ambr. in *Luc.* 4,54 *ergo omnes cupidi, omnes avari Giezi lepram cum divitiis suis possident et male quaesita mercede non tam patrimonium facultatum quam thesaurum criminum congregarunt aeterno supplicio et brevi fructu. Nam cum divitiae sint caducae, poena perpetua est, quia neque avarus neque ebriosus neque idolis serviens regnum dei possidebit*; Paul. Nol. *epist.* 32,25 *Nam et in anima nostra multi, sicut in illa ad piscinam olim medentem porticu, iacent aegri et debiles; quae si audiat dei verbum, et avaritiae lepram et invidiae ferruginem et intemperantiae caecitatem et iracundiae phrenesim et luxuriae paralysim praecepto medente depellet...*, in uno splendido contesto di esegesi di *Ioh.* 5,2, ove a ciascuna categoria di infermi presenti nella piscina di Betsaida si fa corrispondere un vizio spirituale, con l'inserito, rispetto al versetto evangelico, proprio dei lebbrosi, simbolo di avidità. Più tardi, l'interpretazione della parabola evangelica del ricco epulone e la metafora della *lepra avaritiae* si intrecceranno nella predicazione di Cesario di Arles: per le evidenti affinità con i versi paoliniani in esame, cfr. *serm.* 165,2 *Talis erat dives ille, cuius caro purpura induebatur et bisso, anima vero leprae contagio premebatur; ac sic, qualis erat caro pauperis in oculis hominum, talis erat anima divitis in oculis angelorum; et qualis apparebat dives in carne sua, talis erat pauper in anima sua. Sed post mortem mutatae sunt vices: Eleazarus post ulcera virtutum margaritis ornatus in sinum Abrahae ab angelis elevatur, et dives post purpuram peccati lepra percussus in inferni profunda demergitur.*

seppellisce nel terreno invece di condividere, secondo una raffigurazione archetipica che viene recuperata ai vv. 513-514.<sup>44</sup> La riqualificazione cristiana del patrimonio classico sovrappone alla rappresentazione tradizionale, che troviamo per esempio nella satira oraziana,<sup>45</sup> l'immagine del servo malvagio e infingardo della parabola evangelica, che nasconde il proprio talento in una buca e non lo investe per farlo fruttare:<sup>46</sup> il peccato dell'avarò non è dunque il possesso della ricchezza, quanto il suo accumulo smodato se svincolato dall'*usus*, in contrasto con il precetto divino a investire e condividere i *munera* donati all'uomo.<sup>47</sup>

La seconda parte dell'invettiva contro il ricco condanna il vizio della superbia, cui si contrappone il paradigma dell'*exinanitio* di Cristo, il quale scelse di farsi povero per sovvertire la logica della potenza mondana. Un unico lungo periodo (vv. 517-524), complicato dal *Relativ-Stil* peculiare delle sequenze allocutive ma rigidamente strutturato dalla misura del distico, risulta bipartito dal forte iperbatò che separa il pronome incipitario dall'imperativo *aspice* (v. 521): i primi quattro versi, che ampliano il *tu* con una successione di proposizioni relative, particolarmente stringente nell'esametro iniziale per il poliptoto del pronome *cui... qui* identico a quello che si osserva al v. 501, sviluppano il motivo della superbia del ricco che disprezza la meschina condizione del povero con stilemi propri della tradizione diatribico-satirica ed epigrammatica,<sup>48</sup> mentre i vv. 521-524 vi contrappongono l'umiliazione di Cristo, la

<sup>44</sup> L'immagine dell'avarò che seppellisce le proprie ricchezze nel terreno è un *topos* della stigmatizzazione satirica e comica di tale vizio: si pensi, per esempio, al personaggio di Euclione nell'*Aulularia* plautina, archetipo del 'tipo' teatrale dell'avarò, il cui progetto è definito in modo ossessivo dall'insistito ricorso al verbo *abstrudere*, vera e propria parola-chiave della commedia, che significativamente è il vocabolo cui ricorre Paolino al v. 514.

<sup>45</sup> Cfr. Hor. *serm.* 1,1,41 s. *quid iuvat immensum te argenti pondus et auri / furtim defossa timidum deponere terra?:* il sintagma ablativale *defossa... terra* sembra richiamato nella *consolatio* paoliniana dall'analogo *fosso... caespites*; ma vd. anche Verg. *georg.* 2,507 *Condit opes alius defossoque incubat auro*.

<sup>46</sup> Cfr. Mt. 25,18 ... *qui autem unum [scilicet talentum] acceperat abiens fodit in terra et abscondit pecuniam domini sui*.

<sup>47</sup> L'idea per cui il possesso superfluo di sostanze inutilizzate da parte del ricco si configuri come illegittima appropriazione della *pars inopum* sarà ribadita da Paolino in termini del tutto analoghi in *carm.* 20,292-300: *Nam si de vili pecudis mihi carne alimentum / pauperibus fraudasse malo fuit, ecquid in illis, / qui male divitias vano amplectuntur amore / defossis suo pariter cum corde metallis / incubitant atque haec latitare superflua produnt, / quae proprio longe secreta tuentur ab usu? / Quid facient? Quidnam pro se tibi, Christe, loquentur, / tantorum qui partem inopum invasere nec ullam / apposueri tibi de re superante salutem? Qui, all'immagine tradizionale del seppellimento del denaro nel terreno si associa l'icastica rappresentazione dell'avarò sdraiato sulla buca per nasconderla con il proprio corpo, ancora una volta accostabile a Hor. *serm.* 2,3,111 ss. *siquis ad ingentem frumenti semper acervum / porrectus vigilet cum longo fuste neque illinc / audeat esurire dominus contingere granum / ac potius foliis parcus vescatur amaris*; cfr. Prete (1977, p. 271 n. 119) e, per la presenza dell'analogo motivo in Ambrogio, Ricci (2013, pp. 154-162).*

<sup>48</sup> È in particolare sull'immagine del sopracciglio sollevato e della fronte aggrottata che si condensano i richiami alla tradizione. Il *triste... supercilium* del ricco superbo rievoca, infatti, il medesimo aspetto di ostentato rigorismo di un anonimo filosofo, sessualmente corrotto, deriso in Mart. 1,24 *Aspicis incomptis illum, Deciane, capillis, / cuius et ipse times triste supercilium*, ma, soprattutto, la censoria espressione di Catone, di cui il *libellus* di Marziale vuole evitare il sopracciglio e, significativamente, la fronte severa: cfr. Mart. 11,2,1 s. *triste supercilium durique severa Catonis / frons....* Che l'arrogante disprezzo si manifesti attraverso il gesto di *levare supercilium* è del resto testimoniato anche dall'auspicio marzialiano che l'augusto lettore possa accogliere con benevola indulgenza la raccolta di epigrammi, 'abbassando il sopracciglio': cfr. Mart. 1,4,2 *Contigeris nostros, Caesar, si forte libellos, / terrarum dominum pone supercilium* (ove il riferimento al cipiglio del *princeps* si carica di risonanze allusive all'immagine tradizionale di Giove che governa il mondo attraverso il proprio *supercilium*). Ma l'atteggiamento del ricco superbo dell'invettiva paoliniana sembra

cui natura apparentemente paradossale trova espressione in una sequenza di giustapposizioni antitetiche.<sup>49</sup> Da tale affermazione dottrinarie discende l'esortazione all'umiltà, rivolta primariamente ai ricchi ma più in generale ai *proceres*, perché non inorgogliscono smodatamente per i beni e non confidino soltanto nelle proprie forze, riconoscendo che tutto discende come *munus* da Cristo, il quale, divenuto rifugio e personificazione degli *egentes*, è motivo di disonore per i ricchi e di gloria per i poveri (vv. 525-530). L'ammonimento dallo spiccato carattere gnomico, che scaturisce dalla rielaborazione poetica dell'affermazione dottrinarie di *1Cor.* 1,27-28 e ne propone un'applicazione nei termini di 'morale sociale', si organizza in versi scanditi dalla tripartizione retorica coerente con il riferimento alle tre categorie mondane dei *divites*, dei *fortes* e dei *sapientes* e segnalata dall'iterazione della congiunzione (*non... nec... nec*), che giustappone i due emistichi dell'esametro, costruiti sul parallelismo dei costituenti (*divitiis dives*, con figura etimologica – *robore fortis*), e il pentametro, strutturato in chiasmo rispetto ai *cola* precedenti, con il soggetto *sapiens* a precedere l'ablativo causale *magno... ingenio* che incornicia il predicato *gaudeat*, riferito a tutti gli elementi del *tricolon*. Il distico che chiude la sezione, infine, ha la ricercatezza retorica propria di una *sententia*: al v. 529, i due predicativi del soggetto *perflugium* e *persona*, che si corrispondono per l'omeoarcto, incorniciano il nome proprio *Christus*, valorizzato dalla collocazione in cesura pentemimera; al v. 530, il contenuto dei due emistichi del pentametro è espresso attraverso il chiasmo, che rileva le reciproche antitesi tra i dativi *divitibus* e *pauperibus* e i nominativi *pudor* e *gloria*.

Dall'ampio inserto polemico si sviluppa un'ulteriore esortazione didascalico-catechetica, esplicitamente orientata in direzione del compimento escatologico:

*carm.* 31,531-546

Huius in ambrosios avidi curramus odores,  
ut procul a nobis mortis odor fugiat.

Quis mihi det pretiosum alabastro fundere nardum  
et domini sacros flendo lavare pedes?

---

accostabile, in particolare, alla reazione di fastidio, manifestata attraverso espressioni del volto e atteggiamenti del corpo, di chi concede un beneficio solo per non essere importunato da ulteriori richieste, secondo la descrizione senecana di *ben.* 1,1,5-6 *Quis nostrum contentus fuit aut leviter rogari aut semel? quis non, cum aliquid a se peti suspicatus est, frontem adduxit, vultum avertit, occupationes simulavit, longis sermonibus et de industria non invenientibus exitum occasionem petendi abstulit et variis artibus necessitates properantes elusit, in angusto vero comprehensus aut distulit, id est timide negavit, aut promisit, sed difficulter, sed subductis superciliis, sed malignis et vix exeuntibus verbis?*

<sup>49</sup> Il v. 522, in particolare, nel quale un chiasmo valorizza al centro la contrapposizione degli antonimi *dives* e *pauper*, parafrasa l'affermazione paolina di *2Cor.* 8,9 *scitis enim gratiam Domini nostri Iesu Christi, quoniam propter vos egenus factus est cum esset dives, ut illius inopia vos divites essetis*; ai vv. 523-524, invece, la *reductio* di *1Cor.* 1,27-28 (*sed quae stulta sunt mundi elegit Deus ut confundat sapientes et infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia et ignobilia mundi et contemptibilia elegit Deus et quae non sunt ut ea quae sunt destrueret*) condensa efficacemente nello spazio imposto dall'unità metrica la triplice coordinazione dell'ipotesi, del quale si mantiene la movenza sintattica che accosta alla proposizione principale una dipendente finale, compendiando nella correlazione degli antitetici neutri sostantivati *non alta... sed vilia mundi* gli elementi giustapposti nell'epistola paolina secondo la medesima *iunctura* e recuperando invece le tessere lessicali che compongono la subordinata *ut infirmis fortia destrueret*, ancora una volta strutturata sull'accostamento antitetico degli aggettivi sostantivati valorizzato dalla cesura centrale del pentametro.

Vos, precor, o mea cura, piis operam date curis vosque date immenso coniuge mente deo.	535
Tempus adest, prope iam dominus; properate parari regis ad occursum, dum brevis hora patet.	
Utimini vestris opibus pietate benigna radicemque mali vellite pectoribus.	540
Corde inopum vestrae pretium concludite vitae et capita expensis unгите vestra piis.	
Castaque lambentes domini vestigia Christi, detergete comis ambo, lavate oculis.	
Si desiderium est Celsi sine fine fruendi, sic agite, ut vobis aula eadem pateat. <sup>50</sup>	545

I vv. 531-534 preparano lo sviluppo esegetico della parenesi vera e propria (vv. 535-546) con la sottile evocazione di una fitta trama di riferimenti scritturistici: l'invito a correre dietro il profumo di Cristo perché si allontani il lezzo della morte, che allude a *Cant.* 1,3 e all'interpretazione offertane da *2Cor.* 2,16,<sup>51</sup> genera immediatamente, in un'interrogativa retorica dalla forte intonazione patetica, l'identificazione del poeta con la peccatrice perdonata dell'episodio evangelico della cosiddetta 'unzione di Betania', che l'esegesi patristica accosta comunemente al versetto del *Cantico dei Cantici* cogliendo in esso la realizzazione della misteriosa profezia del libro sapienziale.<sup>52</sup> L'accenno al *pretiosum nardum*, usato dalla donna per ungere i piedi di Cristo prima di lavarli con le lacrime, lascia riaffiorare il sottinteso valore simbolico tradizionalmente assegnato all'unguento profumato, da interpretare come le buone opere praticate da chi ha ricevuto da Dio il dono della fede, proprio come l'olio che le vergini sagge custodiscono in attesa dello sposo: è dunque la comune simbologia a suggerire al poeta l'evocazione della parabola evangelica,<sup>53</sup> che inaugura la parenesi vera e propria inserendo l'esortazione alle buone opere, precisata tramite l'evocazione di *Sir.* 29,15 (*conclude eleemosynam in corde pauperis et haec pro te exorabit ab omni malo*) come

<sup>50</sup> «Corriamo avidi nei suoi ambrosii profumi, perché fugga lontano da noi l'odore della morte. Chi mi potrebbe concedere di versare dal vasetto di alabastro il nardo prezioso, e di lavare con il pianto i sacri piedi del Signore? Voi, vi prego, o mia sollecitudine, attendete alle sollecitudini pietose, e offritevi a Dio immenso con animo concorde. Il tempo si approssima, ormai il Signore è vicino; affrettatevi a prepararvi all'incontro con il re, finché si schiude il breve istante. Servitevi delle vostre ricchezze con devozione rivolta al bene e sradicate dai petti la radice del male. Racchiudete nel cuore dei poveri la ricompensa per la vostra vita e ungete il vostro capo con pie offerte. E ambedue, baciando i casti piedi di Cristo Signore, asciugateli con i capelli, lavateli con gli occhi. Se desiderate godere senza fine di Celso, fate in modo che si spalanchi per voi la medesima reggia».

<sup>51</sup> Cfr. *Cant.* 1,3-4 *flagrantia unguentis optimis oleum effusum nomen tuum, ideo adolescentulae dilexerunt te. Trahe me post te, curremus in odorem unguentorum tuorum* e *2Cor.* 2,14-16 in cui Paolo esorta gli uomini a seguire lo sposo-Cristo che trasmette il suo profumo, quell'*odor vitae* che, infuso nei fedeli, li trasforma nel 'buon odore di Cristo' che cancella l'*odor mortis* del peccato: *Deo autem gratias qui semper triumphat nos in Christo Iesu et odorem notitiae suae manifestat per nos in omni loco quia Christi bonus odor sumus Deo in his qui salvi fiunt et in his qui pereunt; aliis quidem odor mortis in mortem, aliis autem odor vitae in vitam.*

<sup>52</sup> Cfr. al proposito Meloni (1975, pp. 37-42). L'esegesi paoliniana, nello specifico, pare condotta sulla pericope di *Lc.* 7,36-50.

<sup>53</sup> Alla parabola evangelica delle dieci vergini, conclusa in *Mt.* 25,13 dall'ammonimento *vigilate itaque, quia nescitis diem neque horam*, sembra rimandare l'esortazione dei vv. 537 s. *Tempus adest, prope iam dominus; properate parari / regis ad occursum, dum brevis hora patet.*

invito alla carità e all'elemosina verso i poveri, nella prospettiva escatologica e soteriologica che ne giustifica la dimensione consolatoria; l'ammonimento che Paolino rivolge ai ricchi aristocratici del *milieu* sociale cui egli stesso appartiene, insomma, non è soltanto quello, in un certo senso utopistico, a una scelta di radicale pauperismo, quanto un accorato appello a liberarsi dalla tirannia dell'*avaritia* e dalle catene della mondanità che, nella prospettiva della vita eterna, trattengono l'anima del ricco tra le pastoie della corporeità e le impediscono di raggiungere il paradiso destinato a chi, come Lazzaro, ha subito in terra l'umiliazione della mendicizia.

4. Sull'opposta sorte del *dives* e del *pauper* nell'aldilà il Nostro tornerà, alcuni anni dopo la *consolatio* a Pneumazio e Fedele, in conclusione dell'epistola poetica indirizzata all'amico Citerio.<sup>54</sup> Le affinità di questa sezione del componimento con i versi del *carm.* 31 esaminati in precedenza appaiono notevoli: in entrambi i casi si prospetta ai rispettivi destinatari il futuro ultraterreno loro riservato anche grazie all'intercessione di un altro membro della famiglia,<sup>55</sup> premettendo però la descrizione del destino opposto che attende coloro che non avranno saputo liberarsi del peso delle colpe e delle ricchezze:

*carm.* 24,897-918

Deinde cuncti, tota sanctorum cohors, ad corpus illud verticis, quo sicut aquilae congregabuntur pii, et vos volantes ibitis,	900
quod non valebunt, quos humo tolli vetant patrimoniorum pondera. Cum prima signum suscitandis mortuis caelo tuba intonaverit,	
hi nunc obesi spiritu superbiae et opibus inflati cavis,	905
humi manebunt conpediti nec suis sese explicabunt vinculis, quibus infideles nunc ligantur, ut volunt, tunc adtinendi, ne volent,	910
quia sarcinatos et graves rebus suis mundi caduci divites portare tenera non valebunt nubila ad regis occursum dei;	

<sup>54</sup> Il componimento (*carm.* 24 Hartel) è una lunga epistola in dimetri giambici bipartita in due sezioni di identica ampiezza: nella prima (vv. 1-471) si descrive il naufragio del monaco Martiniano, latore della lettera di Citerio, durante il suo viaggio da Narbona a Nola; la seconda (vv. 472-942) ha invece un contenuto prorettico e delinea il profilo spirituale che il figlio di Citerio, già avviato dal padre alla vita sacerdotale sotto la guida di Sulpicio Severo, dovrà assumere, perché un giorno possa accompagnare in cielo i genitori per ricevere con loro il premio eterno del Paradiso. Per una più approfondita lettura del componimento, da collocare intorno al 400, cfr. Guttilla (1995).

<sup>55</sup> Come infatti il figlio di Citerio, una volta cresciuto, dovrà nutrire spiritualmente i suoi genitori da *parvulus magister* e, divenuto in tal modo *parens* per i suoi *parentes*, salirà con loro al cielo per la beatitudine eterna (cfr. *carm.* 24,891-896), così in conclusione del *carm.* 31 Paolino aveva invocato il piccolo figlio di Pneumazio e Fedele, insieme al proprio figlio morto anch'egli in precocissima età, affinché con le loro preghiere intercedessero per i loro genitori (*carm.* 31,619-632).

sed haesitantes in luto faecis suae  
 opumque pressos molibus  
 meridiano incendio mundi repens  
 ruina mortis opprimet.<sup>56</sup> 915

Da tale constatazione scaturisce l'esortazione protrettica al buon uso delle ricchezze per godere un giorno dell'eterna beatitudine:

*carm.* 24,923-930  
 Vos ergo, magna cura pectoris mei,  
 paramini Christo leves  
 iamque expediti sarcinis argentibus 925  
 laxate vinculis pedes;  
 ut copiosa luce vestiamini,  
 estote nudi saeculo,  
 veniens ut huius saeculi princeps nihil  
 inveniatur in vobis suum.<sup>57</sup> 930

Le stringenti corrispondenze tra le due sequenze mettono in luce quanto strettamente la definizione del precetto di condotta cristiana si generi dalla consapevolezza dell'avvicendamento escatologico, che si riflette poeticamente nel ribaltamento lessicale: chi avrà improntato tutta l'esistenza terrena agli insegnamenti di Cristo per prepararsi un luminoso destino nell'aldilà sarà infatti *levis* (v. 924), *expeditus sarcinis argentibus* (v. 925), e pronto pertanto a rivestirsi della luce divina, mentre i *divites mundi caduci* si faranno sorprendere *compediti* (v. 907), *sarcinati e graves rebus suis* (v. 911) e resteranno imbrigliati da quelle catene da cui gli altri avranno saputo liberarsi, costretti a dibattersi eternamente nel fango e nel sudiciume.

Già in una precedente sequenza del *carm.* 24, peraltro, Paolino aveva sottolineato al proprio destinatario il fatto che non saranno i meriti terreni, che pure non vengono disprezzati, ma proprio l'umiltà di cuore e l'amore per i poveri a permettergli di godere del premio eterno nei cieli. È notevole come, anche in questi versi, la retorica intervenga nell'espressione della logica paradossale che anima la tensione escatologica del cristiano, e come, ancora una volta, la parabola di Lazzaro e del ricco epulone si configuri quale icona evangelica di riferimento:

<sup>56</sup> «Infine anche voi tutti, l'intera schiera dei santi, andrete in volo verso quel corpo del Vertice, dove come le aquile si raccoglieranno i beati; e ciò non potranno fare coloro a cui il peso dei patrimoni impedisce di sollevarsi da terra. Quando la prima tromba avrà dato il segnale della resurrezione dei morti, costoro, appesantiti ora dallo spirito di superbia e gonfiati dalle vane ricchezze, rimarranno a terra incatenati e non si libereranno dai loro vincoli, da cui ora – privi di fede – sono legati, come vogliono, e dai quali allora sono destinati a essere trattenuti perché non volino, dal momento che le nubi leggere non potranno sollevare all'incontro con il re divino i ricchi del mondo effimero, caricati e appesantiti dai loro possessi; ma mentre saranno impigliati nel fango del proprio sudiciume e oppressi dal peso delle ricchezze, nel meridiano incendio del mondo, un'improvvisa rovina di morte li opprimerà».

<sup>57</sup> «Dunque voi, grande sollecitudine del mio cuore, preparatevi leggeri per Cristo e, ormai liberati dai carichi opprimenti, slegate i piedi dalle catene. Per vestirvi della luce abbondante siate nudi per il mondo, affinché il principe di questo mondo, quando verrà, non trovi nulla di suo in voi». L'attacco dell'esortazione è del tutto analogo a quello di *carm.* 31,535: cfr. Guttilla (1995, p. 24 n. 82).

*carm.* 24,479-494

Commune regnum, sanguis unus omnibus,  
summis et imis, Christus est, 480

qui te decorum gloriosis saeculi,  
honore litteris domo,  
ditavit humili corde, ut aeternam tibi  
conferret altitudinem

et ut coheres divitum caeli fores, 485  
istic amator pauperum.

Beatus es nunc mente pauper sed spei  
dives, qua gaudent pauperes,  
qui, defraudati lubricis mundi bonis,  
caeli fruentur gaudiis. 490

Hos inter alto in Abrahae patris sinu  
secretum ab igne divitum et  
refrigerantem roribus vitae locum  
deus vivorum praeparat.<sup>58</sup>

Citerio, già fornito delle prerogative che ne garantiscono la gloria mondana,<sup>59</sup> è stato arricchito da Cristo, definito come *commune regnum* e unico *sanguis* dei superbi e degli ultimi, di un *humile cor*:<sup>60</sup> l'accostamento ossimorico del verbo *dito* all'aggettivo *humilis* traduce la paradossalità della prospettiva cristiana di un rovesciamento oltremondano della condizione terrena. Sarà infatti *coheres divitum caeli*<sup>61</sup> chi sulla terra<sup>62</sup> si è dimostrato *amator pauperum*:<sup>63</sup> il parallelismo dei due nessi ai vv. 485-486 rileva l'antitesi tra *dives* e *pauper*,<sup>64</sup> in realtà solo apparente, proprio perché i ricchi in cielo

<sup>58</sup> «Comune regno, unico sangue sparso per tutti, per i sommi e per gli infimi, è Cristo, che arricchì con un cuore umile te, insigne per le glorie del mondo, per dignità, cultura, discendenza, per darti un'eterna beatitudine e perché fossi coerede dei ricchi del cielo, tu che ora sei amante dei poveri. Tu sei beato, povero ora nello spirito ma ricco della speranza di cui gioiscono i poveri, che, privati dei beni effimeri del mondo, godranno delle gioie del cielo. Tra questi, nell'alto seno del padre Abramo, il Dio dei viventi prepara un luogo separato dal fuoco dei ricchi e che dona refrigerio con le rugiade di vita».

<sup>59</sup> *Honor, litterae e domus*, elencate in un'accumulazione asindetica al v. 482.

<sup>60</sup> Il sintagma è un'evidente ripresa della locuzione *humilis corde*, con la quale nel Vangelo si sottolinea l'*humilitas* di Cristo stesso (*Mt.* 11,29); nei suoi *carmina*, Paolino assegna questa virtù anche a Davide (*carm.* 31,414) e a Ezechia (*carm.* 26,183), le cui preghiere saranno ascoltate da Dio proprio perché innalzate con cuore umile.

<sup>61</sup> Il termine *coheres* è usato negli autori cristiani in relazione all'eredità celeste di cui si diventa partecipi grazie a Cristo e insieme con Lui: il passo scritturistico di riferimento è *Rom.* 8,16-17 *ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei. Si autem filii, et heredes; heredes quidem Dei, coheredes autem Christi*. È significativo che Paolino ricorra a questo vocabolo anche in un altro contesto nel quale la contrapposizione tra *opes terrenae* e *divitiae caelestes* è rappresentata dalle opposte scelte di vita di Felice e del fratello Ermia: cfr. *carm.* 15,76-84 *Hermia cum fratre sui cognomine patris / terrenas divisit opes, caelestia solus / obtinuit Felix; geminos sententia discors / divisit fratres: Hermiam mundus abegit, / Felicem Christus sibi sustulit; ille caduca / maluit, hic solida; praesentibus ille cohaesit, / iste solum caelo verit, patrimoniam regnis; / ille heres tantum proprii patris, iste coheres / Christi...*; per un'analisi del passo, tutto giocato sull'antitesi retorica tra *iste* e *ille*, cfr. Sciajno (2008, pp. 122-130).

<sup>62</sup> *Istic*, si dice al v. 486: la designazione dell'attuale condizione mondana con questo avverbio di luogo richiama la scelta lessicale già compiuta da Paolino in *carm.* 31,489.

<sup>63</sup> Rilevante l'impiego, per sottolineare l'attenzione per i *pauperes* di un ricco membro dell'aristocrazia gallica, di un *nomen agentis* fortemente connotato in senso erotico nella tradizione letteraria.

<sup>64</sup> L'antitesi prosegue anche nei versi successivi: il v. 487, che evoca il dettato della beatitudine evangelica (cfr. *Mt.* 5,3 *Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum caelorum*), si costruisce ancora una volta at-

sono i poveri in terra, i quali, nella logica del *commercium spiritale* che ispira la predicazione paoliniana sull'elemosina, diventano i patroni dei loro evergeti, dal momento che garantiscono loro il premio della beatitudine eterna.<sup>65</sup>

5. Tale concezione trova una concreta e visibile rappresentazione simbolica negli edifici che Paolino fa costruire a Cimitile per la comunità monastica da lui fondata, e che ricevono un'icastica descrizione nel *carm.* 21, il XIII *natalicium* per san Felice, databile al 407:

*carm.* 21,388-394

Subdita pauperibus famulatur porticus aegris,  
 quae nos impositis super addita tecta colentes  
 sustinet hospitibus inopumque salubria praestat  
 vulneribus nostris consortia sede sub una,  
 commoda praestemus nobis ut amica vicissim,  
 fundamenta illi confirment nostra precantes,  
 nos fraterna inopum foveamus corpora tecto.<sup>66</sup>

390

Il portico sottostante le celle dei monaci è riservato all'accoglienza dei mendicanti e sostiene, non solo in senso materiale, ma anche spirituale, coloro che vivono di sopra, poiché in esso si realizza una corrispondenza biunivoca e doppiamente salutare: se la comunità mette a disposizione spazi e ricchezze per i poveri, infatti, da loro sarà beneficata attraverso le preghiere che saliranno fino a Dio e consentiranno a tutti di raggiungere la beatitudine celeste. In questa prospettiva, nella descrizione poetica condotta da Paolino acquisisce particolare pregnanza semantica l'avverbio *vicissim*, valorizzato al v. 392 dalla collocazione in clausola a rilevare la reciprocità del *commercium spiritale* che si instaura tra il povero e il ricco che scelga di disporre delle proprie sostanze secondo l'ammaestramento evangelico; in tal senso, risultano suggestive anche le risonanze a distanza generate dall'occorrenza del verbo *foveo*, che, al v. 394, indica l'azione di ricovero offerta agli *inopes* dai monaci: al v. 479, invece, con significativo ribaltamento della diatesi attiva in passiva, sono i compagni stessi di Paolino a essere descritti come scaldati e nutriti nel grembo di Felice,<sup>67</sup> in una condizione che, per la comunità, sembra anticipare sulla terra il destino di eterna beatitudine, illustrato nel *carm.* 31 con un verso dalle stringenti affinità tonali e lessicali.<sup>68</sup>

---

torno alla contrapposizione dei termini *dives* e *pauper*, preceduti dai determinanti *mente* e *spei* in *variatio* sintattica; ai vv. 489-490 l'opposizione tra *mundus* e *caelum* trascina con sé quella tra i *bona* mondani, che sono *lubrica*, e i *gaudia* del cielo, di cui i poveri defraudati in terra hanno la speranza di godere dopo la morte.

<sup>65</sup> La nuova dignità assunta dal povero in proiezione escatologica, che ribalta la tradizionale gerarchia pagana del *cliens* e del *patronus*, è esplicitamente formulata da Paolino in più *loci* della sua produzione epistolare: vd. Prete (1977, p. 265 n. 103) e, in particolare, cfr. *epist.* 13,11 *itaque patronos animarum nostrarum pauperes... in aula apostoli congregasti*.

<sup>66</sup> «Sotto al servizio dei poveri sofferenti vi è il portico, il quale sostiene noi che abitiamo le camere aggiunte agli alloggi sovrastanti e rende possibile la convivenza con i poveri in una sola dimora, salutare per le nostre ferite, perché ci procuriamo a vicenda i vantaggi dell'amicizia: quelli rafforzino con le preghiere le nostra fondamenta, noi scaldiamo con un ricovero i fraterni corpi dei poveri».

<sup>67</sup> Cfr. *carm.* 21,477-480 *hospita quod socios in tecta recepimus et nunc / omnes iure pari Felicis iura tenemus / Felicisque patris gremio coniuncta foveamur / pignora...*

<sup>68</sup> Cfr. *carm.* 31,583-584 *Aut illum gremio exceptum fovet almus Abraham / et blandus digiti rore Eleazar alit*.

Come l'analisi dei vv. 388-394 ha già suggerito, dunque, è ancora una volta il motivo del rovesciamento delle *vices*, l'avvicendamento delle sorti tra la terra e il cielo nella prospettiva dell'*escaton*, a guidare il maturo ripensamento sulla propria vicenda biografica che Paolino propone con il *carm.* 21: da esso scaturisce la più compiuta formulazione della sua concezione della povertà evangelica, nella definizione della quale è ancora la retorica ad arricchire il contenuto al cui servizio si pone.

Dopo aver rievocato la scelta sconvolgente di cedere le proprie sostanze, dal v. 428 Paolino si lancia in un'intensa riflessione dottrinarica che mette in rilievo come l'ottica di un rovesciamento escatologico delle *vices* assegni un valore nuovo al possesso dei beni terreni. Torna il concetto che già nel *carm.* 10 Paolino aveva opposto alle obiezioni di Ausonio: la speranza di una ricompensa celeste non uccide il possesso terreno, non ne richiede dunque un'eliminazione totale, ma lo trasforma e lo riconfigura, trasferendone l'utilità e i benefici dalla terra al cielo e affidandone il deposito a Cristo, *bonus custos* che moltiplica i talenti a lui consegnati:

*carm.* 21,428-442

Res igitur terrae regni caelestis emit spem;  
 spes etenim fidei carnis re fortior. Haec spes  
 perpetuam, quae nixa deo est, rem parturit; at res 430  
 carnea caelestem perimit spem, quae tamen et rem,  
 si superet vincente fide, non protinus aufert,  
 sed bene mutatam divino iure reformat,  
 de fragili aeternam referens terrisque remotam  
 in caelis statuens, ubi fides credita custos 435  
 Christus habet; neque tantum isto quo sumpserit istinc  
 depositum numero servat, sed multiplicato  
 his qui crediderint commissa talenta rependet  
 fenore seque ipsum credentibus efficiet rem.  
 Et quae res hac re poterit pretiosior esse? 440  
 Si totus mundus mihi res privata fuisset,  
 num potior domino foret haec possessio Christo?<sup>69</sup>

Merita di essere nuovamente osservata la magistrale abilità di Paolino nel piegare il dettato poetico alle esigenze della catechesi, adeguando il verso all'esposizione efficace di concetti dottrinari attraverso continue variazioni sul tema, ma soprattutto con una raffinatissima elaborazione retorica, che riproduce anche a livello sintattico e fonosim-

<sup>69</sup> «La ricchezza della terra guadagnò dunque la speranza del regno celeste; infatti la speranza che si fonda sulla fede è più forte della ricchezza della carne. Questa speranza genera la ricchezza eterna, che fa affidamento su Dio; ma la ricchezza corporea distrugge la speranza celeste, la quale tuttavia, qualora risulti vittoriosa per il trionfo della fede, non porta via immediatamente la ricchezza, ma – mutatala in meglio – la trasforma secondo la legge divina, rendendola eterna da effimera che era e, dopo averla sottratta alla terra, stabilendola nei cieli, dove Cristo, custode affidabile, conserva ciò che gli viene affidato; e non custodisce il deposito soltanto in questa quantità in cui lo abbia ottenuto da qui, ma restituirà a chi glieli abbia affidati i talenti consegnatigli dopo averne moltiplicato il profitto e renderà sé stesso ricchezza per coloro che gli si affidano. E quale ricchezza potrà essere più preziosa di questa ricchezza? Se tutto il mondo fosse stata una mia personale ricchezza, questo possesso sarebbe forse da preferire a Cristo Signore?».

bolico quel rapporto di avvicendamento che, in relazione alle ricchezze, separa l'orizzonte terreno da quello celeste.

Il periodare ampio e strutturato della precedente rievocazione biografica lascia ora il posto a una sintassi semplice e franta, all'accostamento paratattico di *sententiae* organizzate dalle figure dell'*ordo verborum* e in particolare dal chiasmo e dai parallelistmi, che strutturano e rilevano le antitesi concettuali. I termini-chiave e contrapposti *res* e *spes* si ripetono ossessivamente, valorizzati in sedi metriche forti, in apertura di esametro e in clausole che, per l'accumulo di monosillabi, si distaccano dalla versificazione più solenne e 'narrativa' per accostarsi invece all'andamento ritmico del *sermo* della satira e dell'epistola morale di oraziana memoria. E ai vv. 440-442 è ancora l'influenza della sentenziosità icastica della tradizione filosofico-diatribica, a noi testimoniata, per esempio, dalla raffinata elaborazione retorica delle epistole morali senecane, a piegare alle esigenze didascaliche della catechesi quel gusto ricercato e quasi maniacale per il paradossale e per le giustapposizioni antitetiche che caratterizza il *lusus* poetico tardoantico.

Il tema del rovesciamento delle sorti trova infine una mirabile formulazione in un vero e proprio inno alla povertà evangelica:<sup>70</sup>

*carm.* 21,506-525

O veneranda mihi et toto pretiosior orbe  
 pauperies Christi! Thesauro caelite ditas  
 quos spoliis opibus, terrae quasi rudere purgas,  
 destruis in nobis terrena, aeterna vicissim  
 construis, in pretium vitae dispendia terrae 510  
 vertis iure novo, versa uice detrimenti  
 atque lucri, ut nobis servata pecunia damnum,  
 non servata lucrum faciat; sed more sinistro  
 fusa eadem damno est. Nec enim nisi nomine Christi  
 praeceptoque dei cuiquam sua fundere prodest; 515  
 nam vere pereunt vitiis impensa profanis.  
 Luxus et ambitio in magno discrimine morbi  
 crimen avaritiae pensant, quia par in utroque  
 causa subest mortis, quam sic maculosa libido  
 perficit ut rerum mundi malesuada cupido 520  
 His me divitiis inopem cupis, optime Felix,  
 ut facias vitae locupletem et paupere cultu  
 exsortem reddas mortis sine fine luendae  
 divitibus mundi, quibus auri letifer usus  
 parturit aeternos sociis cum vermibus ignes.<sup>71</sup> 525

<sup>70</sup> Cfr. Prete (1985, pp. 29 ss.).

<sup>71</sup> «O povertà di Cristo, che io devo venerare e che mi è più preziosa di tutto il mondo! Con un tesoro nei cieli arricchisci chi spogli delle sostanze; per così dire, li purifichi dei detriti della terra, distruggi in noi le cose terrene e in cambio costruisci le cose eterne; con una nuova legge trasformi in guadagno di vita le perdite della terra, capovolgendo l'avvicendamento del danno e del guadagno, al punto che il denaro conservato ci procura rovina, quello non conservato ci procura guadagno; ma il medesimo denaro, se sperperato per cattiva condotta, è cagione di rovina. Non giova infatti a nessuno sperperare il proprio patrimonio, se non in nome di Cristo e per ordine di Dio; infatti periscono davvero le ricchezze investite per i vizi profani. Il lusso e il fasto nel grande pericolo del male hanno lo stesso peso del delitto dell'avarizia, poiché in ambedue si insinua lo

Anche in questo caso sono le figure di posizione a rilevare le opposizioni antitetiche: ai vv. 507-510, per esempio, i chiasmi *thesauro caelite ditas / spoliis opibus e destruis terrena / aeterna construis* sottolineano il sovvertimento degli *status* di ricchezza e povertà operato dal paradigma evangelico della *pauperies Christi*, lessicalmente rilevato dall'avverbio *vicissim*, ancora in posizione forte in clausola al v. 509. Tale termine è a sua volta riecheggiato dalla locuzione ablativale *versa vice* del v. 511, determinata dagli antonimi *detrimentum* e *lucrum* e nella quale si ripropone in poliptoto una forma del verbo *verto*, impiegato alla seconda persona singolare nel medesimo verso per designare l'azione di trasformare in *pretium vitae* i *dispendia terrae* (con significativo parallelismo) in cui si concretizza l'imposizione di un *ius novum*. La nuova e paradossale logica cristiana tramuta in perdita la *pecunia* avidamente *servata*, in guadagno invece la ricchezza *non servata*,<sup>72</sup> a patto che, come si precisa ai vv. 514-520, non si cada nell'opposto vizio della prodigalità, sperperando le sostanze invece di usarle nel nome di Cristo.

Ai vv. 521-525, Paolino si rivolge a Felice, il quale vuole che il suo fedele sia *divitiis inopem* (v. 521) per renderlo *vitae locupletem* (v. 522), con significativo parallelismo a rilevare l'avvicendamento della sorte, e per far sì che, attraverso una condotta di vita improntata alla *pauperies* (*paupere cultu*, v. 522), possa evitare l'eterna morte destinata ai *divites mundi* (v. 524), che la ricchezza terrena condanna al fuoco perpetuo e all'eterno divoramento da parte dei vermi.<sup>73</sup> Lo stesso Felice, del resto, ha offerto con la propria esperienza biografica l'*exemplum* della *paupertas pia* a cui ora invita coloro che vengono ospitati nella comunità della quale è protettore.<sup>74</sup>

A conclusione dell'ampia sezione del *carmen* dedicata al tema della povertà cristiana, applicando al *dives* e al *pauper* il precetto evangelico della porta larga e della porta stretta,<sup>75</sup> Paolino ricorda come la via larga condanni all'inferno i ricchi avari, trascinati dalle loro stesse ricchezze, mentre la via stretta che conduce alla beatitudine

stesso motivo di morte, che si compie sia per la libidine coperta di infamia sia per la bramosia dei beni della terra, cattiva consigliera. O ottimo Felice, tu desideri che io sia povero di queste ricchezze per rendermi ricco della vita e, invitandomi a una condotta di vita povera, fai in modo che io sia escluso dalla morte che dovranno scontare senza fine i ricchi del mondo, per i quali il mortifero uso dell'oro genera le fiamme eterne con i vermi che le accompagnano».

<sup>72</sup> Cfr. vv. 512-513: si osservi, in particolare, il parallelismo con cui il poeta amplia e specifica il concetto espresso sinteticamente dalla locuzione ablativale *versa vice detrimenti / atque lucri*, con *variatio* sinonimica tra *detrimentum* e *lucrum*.

<sup>73</sup> Le pene infernali dei vermi e del fuoco perpetuo sono costantemente associate nella Bibbia: cfr., per esempio, *Judith* 16,20-21 *Dominus enim omnipotens vindicabit in eis, in die iudicii visitabit illos; dabit enim ignem et vermes in carnes eorum, ut urantur et sentiant usque in sempiternum*»; *Sir.* 7,19 *humilia valde spiritum tuum quoniam vindicta carnis impii ignis et vermes*; *Is.* 66,24 *vermis eorum non morietur et ignis eorum non extinguetur*; *Mc.* 9,42-47. Un analogo accostamento si legge anche, significativamente, in Paul. Nol. *carm.* 31, 573-574 *ipse suos proprio peccator corpore gignet / carnifices et erit vermibus esca suis*.

<sup>74</sup> Cfr. vv. 526-537 *Non solis tibi nos iunctos vis degere tectis, / quos et in aeternae tibimet consortia vitae / enutrire paras et ad illam ducere formam, / quam tu sub domini perfectus imagine Christi / gessisti in terris, homo quondam ex divite pauper. / Nam cui paupertas tua, quam pro nomine sancto / proscriptis opibus gaudens confessor adisti, / ignorata iacet, et qua praeditus usque senectam / conducto, Felix, coluisti semper in horto? / Propterea similes tibi niteris efficere omnes / paupertate pia, quos suscipis hospite tecto; / dissimilis nec enim tibi posset forma coire. Vd. anche Brown (2014, p. 305).*

<sup>75</sup> Cfr. *Mt.* 7,13 *Intrate per angustam portam, quia lata porta et spatiosa via quae ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam, quam angusta porta et ardua via quae ducit ad vitam et pauci sunt qui inveniunt eam.*

eterna sia concessa soltanto ai pochi che hanno saputo liberarsi dai vincoli terreni e alleggerire il loro carico con la *paupertas saluber*:<sup>76</sup>

*carm.* 21,538-550

Quantum etenim discors agno lupus et tenebris lux,  
tantum dispescunt via divitis et via Christi.  
Nam via lata patet, quae prono lubrica clivo 540  
vergit in infernum, quae dites urget avaros,  
molibus impulsos propriis in Tartara ferri.  
At via, quae Christi est, quae confessoribus almis  
martyribusque patet, paucis iter ardua pandit.  
Non capit ergo via haec farsos, excludit onustos. 545  
Propterea famulum sectatoremque beati  
martyris adstringi decet exutumque molestis  
compedibus tenuem de paupertate salubri  
atque levem fieri, ut portam penetrare per artam  
possit et excelsum domini conscendere montem.<sup>77</sup> 550

Anche in questo scorcio escatologico sugli antitetici destini del *dives* e del *pauper*, l'ultimo che possiamo rintracciare nei *carmina* del Nolano, l'intreccio di evocazioni evangeliche si sovrappone alla risemantizzazione cristiana dei *topoi* della tradizione diatribica e satirica: in questo caso, assistiamo al recupero del motivo che potremmo definire del '*per aspera ad astra*', del quale il v. 538, con il richiamo al repertorio paremiologico cui allude l'attacco di ascendenza oraziana,<sup>78</sup> costituisce un'importante spia incipitaria. E, ancora una volta, il poeta non rinuncia a valorizzare il sistema di opposizioni con il ricorso a un'attenta trama retorica: il parallelismo del v. 539, che accosta le due strade alternative, la *via divitis* e la *via Christi*, apre alla descrizione dei due percorsi, il cui diverso 'grado di difficoltà' è rilevato dall'iterazione del verbo *patet*; se la *via lata*, infatti, che scivola in discesa verso gli Inferi, spalanca seducente le proprie porte a tutti, la *via ardua* si apre soltanto per gli *almi confessores* e per i *martyres* e non accoglie chi è appesantito e ostacolato dagli impedimenti delle ricchezze, ma soltanto coloro che potranno salire leggeri all'alto monte di Dio, attraversando la porta stretta di una condotta di vita degna del Paradiso.

<sup>76</sup> Sono qui allusivamente richiamati dal poeta i motivi che si erano visti tematizzati nelle sequenze del *carm.* 24 analizzate in precedenza.

<sup>77</sup> «Quanto infatti sono diversi il lupo dall'agnello e la luce dalle tenebre, tanto divergono la via del ricco e la via di Cristo. Infatti è facilmente accessibile la via spaziosa, che – scivolosa in un agevole declivio – indirizza all'inferno, che spinge i ricchi avari, trascinati nel Tartaro dal peso delle proprie ricchezze. Ma la via che è di Cristo, che è accessibile ai santi martiri e confessori, scoscesa, spalanca a pochi il cammino. Questa via non accoglie dunque coloro che si sono ingozzati, esclude coloro che sono troppo carichi. Perciò conviene che il servo e seguace del martire beato si limiti e, liberato dai vincoli molesti, si faccia sottile e leggero con una salutare povertà, per poter entrare attraverso la porta stretta e ascendere all'alto monte del Signore».

<sup>78</sup> L'accenno alla proverbiale discordia tra il lupo e l'agnello può forse rievocare, infatti, la memoria poetica dei primi due versi del quarto epodo: cfr. Hor. *epod.* 4,1 s. *Lupis et agnis quanta sortito obtigit, / tecum mihi discordia est.*

6. L'analisi della documentazione testuale che è stata proposta ci autorizza, in conclusione, a tentare una rilettura e un'interpretazione complessiva del giudizio sulla ricchezza mondana di cui Paolino di Nola costella la propria poesia, anche per inevitabile riflesso di una scelta radicale che, come è stato ricordato in apertura, ha segnato tanto profondamente la sua esperienza biografica e, soprattutto, la caratterizzazione esemplare del suo personaggio che si è venuta costruendo fin dalle testimonianze coeve.

Quanto si è cercato di mostrare ci sembra però indubbiamente confermare una recente affermazione di Peter Brown, secondo il quale Paolino, «benché famoso in tutto il mondo anche nelle epoche successive come il primo esempio di totale rinuncia alla ricchezza, nelle sue lettere, le poesie e le attività presso il santuario di San Felice, emerge piuttosto come il deciso paladino di un continuo fluire della ricchezza tra cielo e terra e tra ricchi e poveri»: <sup>79</sup> nei carmi, in particolare, tale idea di un 'fluire della ricchezza' che proietta in una dimensione escatologica gli effetti di un atteggiamento sociale e morale trova un'efficace 'rappresentazione spirituale' nella parabola evangelica di Lazzaro e del ricco epulone.

Nel manipolare la pericope scritturistica, specialmente nel *carm.* 31, ma anche negli altri contesti poetici analizzati, il poeta non muove nella direzione di un'esegesi esaustiva e dottrinalmente impeccabile, ma drammatizza la vicenda evangelica e la attualizza rivivendola in prima persona e cogliendone in profondità la valenza di esempio della *vicissitudo* tra cielo e terra operata dalla giustizia di Dio. <sup>80</sup> Ed è proprio tale alternanza delle *vices* a trovare concretizzazione esteriore in una raffinata dizione poetica, che contribuisce con un ampio ed elaborato corredo retorico a visualizzare la paradossalità della prospettiva escatologica cristiana.

Pertanto, se nelle epistole Paolino affronta una trattazione dogmatica del tema dell'elemosina attraverso un'argomentazione serrata e impegnata, trasfusa in un periodo tortuoso, imbrigliato in una sintassi che si involge e quasi si contorce su se stessa, in una successione di richiami biblici e di letture esegetiche così fitta da presupporre un destinatario profondamente imbevuto di cultura cristiana, quali sono appunto i suoi corrispondenti, i medesimi contenuti dottrinali possono essere limpidamente 'confezionati' dallo strumento poetico in una forma che certamente indulge al raffinato giusto per il concettismo, ma che non si riduce a sterile contenitore e anzi partecipa, attraverso l'adeguamento funzionale di un ben sperimentato corredo retorico, alla definizione del messaggio, contribuendo in tal modo a costruire una poesia autenticamente 'cristiana', capace di diventare il 'megafono' didascalico di un'impegnativa catechesi di dottrine sociali e di precetti morali.

<sup>79</sup> Cfr. Brown (2014, p. 327).

<sup>80</sup> In tal senso, l'operazione compiuta dal Nolano sul materiale evangelico è accostabile al trattamento riservato alle immagini bibliche nelle *epistulae*, studiato da Conybeare (2000, in particolare cap. 5 *Images intextae: images interwoven in the text*, pp. 111-130): «Paulinus's use of images is not, as has traditionally been thought, mere redundant embellishment, but is fundamental to the expression and practice of his faith. This is how he translates the literal and mundane into the spiritual; how he moves towards the transcendent. His imagistic catenae represent his ongoing effort to realize the mysteries at the heart of Christianity. His resistance to adjudication between versions, and to closure of meaning, is an attempt to sketch the multifarious richness of the divine» (p. 130).

## Bibliografia

- Bordone, Fabrizio (2008), *L'Inferno secondo Paolino di Nola: le figure mitologiche dell'Oltretomba pagano nel carm. 31*, in Cristante L., Filip I. [a cura di], *Incontri triestini di filologia classica VII – 2007-2008*. Atti del III Convegno *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità* (Trieste, 17-18 aprile 2008), Trieste, EUT, pp. 261-292.
- Brown, Peter (2014), *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del Cristianesimo, 350-550 d. C.*, Torino, Einaudi (ed. orig. 2012).
- Cameron, Averil (1991), *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley, CA, University of California Press.
- Conybeare, Catherine (2000), *Paulinus noster. Self and symbols in the letters of Paulinus of Nola*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Costanza, Salvatore (1976), *I rapporti tra Ambrogio e Paolino di Nola*, in Lazzati (1976), II, pp. 220-232.
- Desmulliez, Janine (2006), *Paulin de Nole et la paupertas*, in Delage P.-G. [par], *Les Pères de l'Église et la voix des pauvres*. Actes du II<sup>e</sup> colloque de La Rochelle (2-4 septembre 2005), La Rochelle, Histoire et Culture, pp. 245-263.
- Filosini, Stefania [ed.] (2008), *Paolino di Nola, Carmi 10 e 11*. Introduzione, testo, traduzione e commento, Roma, Herder.
- Fontaine, Jacques (1972), *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV<sup>e</sup> siècle occidental*, in Fontaine J., Kannengiesser Ch. [par], *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, Beauchesne, pp. 571-595 (ora in: Fontaine, 1980, pp. 241-265).
- Fontaine, Jacques (1980), *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris, Les Belles Lettres.
- Freu, Christel (2007), *Les figures du pauvre dans les sources italiennes de l'Antiquité tardive*, Paris, De Boccard.
- Guttilla, Giuseppe (1987), *Una nuova lettura del Carme 31 di S. Paolino di Nola*, «Koinonia», 11, pp. 69-97.
- Guttilla, Giuseppe (1995), *Il carme 24 di Paolino di Nola e la sua novitas*, «Koinonia», 19, pp. 5-31.
- Guttilla, Giuseppe (2004), *Dottrina e retorica cristiana nel carm. 31 di Paolino di Nola*, «Augustinianum», 44, pp. 51-90.
- Lazzati, Giuseppe [a cura di] (1976), *Ambrosius episcopus*. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale (Milano, 2-7 dicembre 1974), Milano, Vita e Pensiero.
- Lienhard, Joseph T. (1977), *Paulinus of Nola and early western Monasticism. With a study of the chronology of his works and an annotated bibliography (1879-1976)*, Köln-Bonn, Peter Hanstein Verlag.
- Meloni, Pietro (1975), *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3*, Roma, Studium.

- Mratschek, Sigrid (2002), *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Palumbo, Stefania (2011), *La polemica in divites di Ambrogio e le omelie VI e VII di Basilio*, «Auctores Nostri», 9, pp. 369-385.
- Piscitelli Carpino, Teresa (1990), *Struttura, auctoritas ed exemplum in un sermone di Paolino di Nola (= epist. 34 Hartel)*, «Vichiana», III s. 1, pp. 263-278.
- Pizzolato, Luigi Franco (1985), *La 'consolatio' cristiana per la morte nel sec. IV. Riflessioni metodologiche e tematiche*, «CCC», 6, pp. 441-474.
- Pizzolato, Luigi Franco (1986), *Una società cristiana alla prese con un testo radicale: l'esegesi della pericope nella Chiesa latina post-costantiniana*, in Per foramen acus. *Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del «giovane ricco»*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 264-328.
- Poirier, Michel (1976), *'Cونسors naturae' chez Saint Ambroise. Copropriété de la nature ou communauté de nature?*, in Lazzati (1976), II, pp. 325-335.
- Prete, Serafino (1977), *I temi della proprietà e della famiglia negli scritti di Paolino di Nola*, «Augustinianum», 17, pp. 257-282 (ora in Prete, 1987, pp. 53-86).
- Prete, Serafino (1985), *La povertà in Paolino: estetismo letterario o sincerità di convertito?*, «Impegno e Dialogo», 2, pp. 29-46 (ora in Prete, 1987, pp. 117-136).
- Prete, Serafino (1987), *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Napoli-Roma, LER.
- Ricci, Roberta (2013), *In summis divitiis inops: Ambrogio e il ricco infelice*, Bologna, Pàtron.
- Scaglioni, Carlo (1986), *«Guai a voi ricchi!»*. *Pelagio e gli scritti pelagiani*, in Per foramen acus. *Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del «giovane ricco»*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 361-398.
- Sciajno, Lorenzo [ed.] (2008), *Paolino di Nola, Il carme 15 (Natalicium IV)*. Introduzione, traduzione e commento, Pisa-Roma, Fabrizio Serra editore.
- Scourfield, John H. D. (2013), *Towards a genre of consolation*, in Baltussen H. [ed.], *Greek and Roman Consolations: eight studies of a Tradition and its Afterlife*, Swansea, Classical Press of Wales, pp. 1-36.
- Trout, Dennis E. (1999), *Paulinus of Nola. Life, Letters, and Poems*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.



# Il personaggio di Mosè nell'opera parafrastica di Sedulio

Roberto Mori, Università degli studi di Milano, mori.roberto@gmail.com

*Abstract:* This paper suggests an examination of the character of Moses in first book of Sedulius's *Carmen Paschale*. The author selects some famous episodes about Moses and describes a few miraculous events, all taken from the book of Exodus. In these verses, Moses is never called by name, and the poet focuses on the description and interpretation of the various scenes rather than on the narrative of the events. On the other hand, in the following books, where Sedulius describes the miracles of Jesus, Moses is explicitly cited in order to show the vital link between the Old and New Testaments. In this view, the episodes described in the first book can be understood thanks to the New Testament passages that constitute their fulfilment.

*Keywords:* Sedulius, Carmen Paschale, Moses

## Premessa

Tra il 425 e il 450 d.C., stando a quanto riusciamo a ipotizzare grazie ad *accessus*, *subscriptiones* e dati interni all'epistola prefatoria indirizzata a Macedonio, Sedulio, della cui vita purtroppo sappiamo molto poco, compone un'opera che la tradizione manoscritta tramanda per lo più sotto il nome di *Carmen Paschale*.<sup>1</sup> Questo, tuttavia, non è l'unico modo con cui nei codici è indicato il suo poema esametrico: ricordiamo, infatti, anche *Mirabilium divinatorum libri*, che a volte assume la funzione di sottotitolo, *Canticum Paschale*, *Opus sacri librorum novi et veteris testamenti*, *De utriusque testamenti historia*, *De gestis et miraculis Christi libri IV* e altri ancora.<sup>2</sup>

È Sedulio in persona, in una lettera rivolta a un personaggio altrimenti ignoto di nome Macedonio, la quale in tutti i manoscritti precede il poema in versi, a spiegare i motivi che lo hanno indotto a comporre un'opera di tal genere e a fornirne, per così dire, il riassunto:

Cur autem metrica voluerim haec ratione componere, non differam breviter expedire. raro, pater optime, sicut vestra quoque peritia lectionis assiduitate cognoscit, divinae munera potestatis stilo quisquam huius modulationis aptavit, et multi sunt quos studiorum saecularium disciplina per poeticas magis delicias et

---

<sup>1</sup> A proposito delle testimonianze sulla vita e sulle opere di Sedulio cfr. Huemer (1878); Hygens (1953); Springer (1988); Springer (1995); Hernandez Mayor (2005a); Mori (2013, pp. 9-17).

<sup>2</sup> Sul titolo dell'opera in esametri cfr. Panagl (2007) – che riporta le *subscriptiones* dei vari manoscritti, titolo compreso – e Nazzaro (2006, p. 410), il quale, concentrandosi sull'aggettivo *paschale*, qualifica il contenuto del poema come evangelico.

carminum voluptates oblectat. hi quidquid rhetoricae facundiae perlegunt, negligentius adsequuntur, quoniam illud haud diligunt: quod autem versuum viderint blandimento mellitum, tanta cordis aviditate suscipiunt, ut in alta memoria saepius hoc iterando constituent et reponant. [...] Quatuor igitur mirabilia divinatorum libellos, quos ex pluribus pauca complexus usque ad passionem et resurrectionem, ascensionemque Domini nostri Iesu Christi quatuor evangeliorum dicta congregans ordinavi, contra omnes aemulos tuae defensionis commendo. huic autem operi favente Domino PASCHA-LIS CARMINIS nomen imposui, quia PASCHA nostrum immolatus est Christus, cui honor et gloria cum Patre et Spiritu sancto per omnia saecula saeculorum. Amen.

Perché d'altra parte io abbia voluto comporre questi fatti in forma metrica, non indugero a dichiararlo brevemente. Raramente, ottimo padre, come anche la vostra esperienza sa grazie all'assiduità nella lettura, qualcuno adattò allo stile di questa forma poetica le imprese della potestà divina, mentre sono molti coloro che lo studio di opere mondane diletta grazie alle delizie della poesia e alla voluttà dei carmi. Questi, qualsiasi libro in prosa retorica leggano, lo seguono assai negligenemente, poiché non amano questo stile; invece, ciò che hanno visto addolcito dalla piacevolezza dei versi, lo accolgono con una così grande bramosia d'animo da custodirlo e riporlo nel profondo della memoria tramite una ripetizione assidua. [...] Dunque affido alla tua difesa contro tutti i rivali quattro libri di miracoli divini che, dopo averne enucleati pochi da moltissimi che erano, ordinai fino alla passione, resurrezione e ascensione di nostro Signore Gesù Cristo, riunendo le esposizioni dei quattro Vangeli. A quest'opera poi, col favore di Dio, ho attribuito il nome di CARMEN PASCHALE, poiché come nostra PASQUA fu immolato Cristo, al quale vanno onore e gloria con il Padre e lo Spirito Santo per tutti i secoli dei secoli. Amen<sup>3</sup>

Come si vede, l'autore mostra piena consapevolezza del metodo seguito: innanzitutto sottolinea di non aver semplicemente operato una *conversio* epica delle Scritture,<sup>4</sup> ma di aver compiuto una scelta, decidendo di concentrarsi sui *mirabilia divina*<sup>5</sup> e prediligere al loro interno quelli che ritiene più significativi; in secondo luogo motiva l'opzione del metro con il criterio della dolcezza che porta il lettore a imparare con maggior piacere ciò che viene veicolato in questa forma e a ricordarlo di più.<sup>6</sup>

In questa porzione dell'epistola, inoltre, Sedulio fornisce anche un'altra informazione su cui vale la pena di soffermarsi: egli, infatti, parla della propria opera come di una rielaborazione parziale, ordinata e ragionata dei quattro Vangeli in quattro libri. In realtà, però, all'inizio del *Carmen Paschale*, dopo una marcata professione di fede, una ferma presa di posizione nei confronti dei poeti pagani e una lunga invocazione a Dio che termina con il *topos* virgiliano delle cento bocche, l'autore rievoca alcuni fatti e figure salienti dell'Antico Testamento: Enoch (v. 103), il parto di Sara (v. 107), la moglie

<sup>3</sup> Il testo latino è quello dell'edizione Huemer (1885), mentre la traduzione di tutti i passi citati è del sottoscritto. Molto recente è la prima traduzione inglese completa del *Carmen Paschale* e degli inni di Sedulio a cura di Springer (2013).

<sup>4</sup> Sul concetto di parafrasi biblica cfr. Consolino (2005), Nazzaro (2006) e Nazzaro (2008).

<sup>5</sup> Sul concetto di *mirabilia* in ambito pagano e cristiano cfr. Mandile (2011).

<sup>6</sup> Sul programma poetico di Sedulio cfr. anche Donnini (1978, p. 432). L'epistola a Macedonio è oggetto d'analisi anche di Springer (1988, pp. 33-34), e di Nazzaro (2006, pp. 417-420).

di Lot (v. 121), i miracoli compiuti da Mosè (v. 132) e il passaggio del Mar Rosso (v. 136), Elia (v. 170), Ezechia (v. 188), Giona e la balena (v. 192), la pena che colpisce Nabucodonosor (v. 197), Daniele (v. 212).

Benché il *focus* del racconto sia innegabilmente incentrato sui miracoli di Gesù descritti nel Nuovo Testamento e Sedulio stesso non accenni, nella lettera prefatoria agli episodi veterotestamentari, che pure narra all'inizio del suo poema,<sup>7</sup> questi ultimi sono presenti e occupano una porzione comunque non irrilevante dell'opera:<sup>8</sup> del resto, un buon numero di manoscritti – in ciò<sup>9</sup> seguiti dalla maggior parte delle edizioni moderne – divide il *Carmen Paschale* non in quattro, bensì in cinque libri, il primo dei quali, basato su alcuni passi ben precisi dell'Antico Testamento, fungerebbe da introduzione a quelli successivi, il cui ipotesto è invece costituito dai Vangeli di Matteo, Marco, Luca e Giovanni, nominati esplicitamente da Sedulio ai vv. 355-358.<sup>10</sup> Di qui anche la molteplicità di titoli usati per indicare l'opera: alcuni – penso in particolare a *Opus sacri librorum novi et veteris testamenti* e *De utriusque testamenti historia* – riflettono bene questa bipartizione.

Certo, la parafrasi biblica di Sedulio vuole essere, ed è, un testo che rielabora il Nuovo Testamento e riflette sulla figura di Gesù a partire dai miracoli da lui operati; tuttavia la presenza di selezionati elementi veterotestamentari ci spinge a valutarne l'apporto all'interno dell'economia generale del poema, per cercare di capire se e quanto il collegamento con il resto dell'opera sia stringente e quale possa essere la loro funzione. Per tentare di dare una risposta a questi quesiti, ho scelto di soffermarmi sui versi in cui Sedulio descrive la figura e le azioni di Mosè, che sono sia importanti dal punto di vista contenutistico sia consistenti quantitativamente.<sup>11</sup>

### La figura di Mosè nel primo libro del *Carmen Paschale*

Come è noto, il profeta è l'eroe indiscusso dei libri del Pentateuco, ad eccezione della *Genesi*: l'*Esodo* descrive l'oppressione del popolo ebraico in Egitto e la vita di Mosè dalla nascita alla liberazione del suo popolo, cui fornisce le tavole della Legge; nel *Levitico* Dio gli affida le norme riguardanti i rituali, i sacrifici e le varie cerimonie religio-

<sup>7</sup> Cfr. però che cosa afferma Sedulio in *carm. Pasch.* 1,291-298, dopo aver descritto questi episodi veterotestamentari: *Per digesta prius veteris miracula legis / rettulimus, sancti coniuncto Spiritus actu / quae Genitor socia Nati virtute peregit. / Per digesta rudis nec non miracula legis / [295] dicemus, sancti coniuncto Spiritus actu / quae Natus socia Patris virtute peregit, / semper ut una manens deitatis forma perennis / quod simplex triplicet quodque est triplicabile simplet.* («Abbiamo prima narrato i miracoli compiuti dell'antica legge, che il Padre portò a termine con l'azione congiunta dello Spirito Santo e la virtù alleata del Figlio. Ora parleremo dei miracoli compiuti della nuova legge, che il Figlio portò a termine con l'azione congiunta dello Spirito Santo e la virtù alleata del Padre, cosicché, pur rimanendo sempre una sola la forma perpetua di divinità, si moltiplichi per tre ciò che è singolo e si riduca a uno ciò che è triplice»).

<sup>8</sup> Si tratta di 116 versi su un totale di 1653, vale a dire il 7% del totale.

<sup>9</sup> Cfr. Hernandez Mayor (2005a, p. 65).

<sup>10</sup> *Carm. Pasch.* 1,355-358: *Hoc Matthaeus agens hominem generaliter implet, / Marcus ut alta fremit vox per deserta leonis, / iura sacerdotii Lucas tenet ore iuveni, / more volans aquilae verbo petit astra Iohannes.*

<sup>11</sup> Più di un quarto dei 116 versi dedicati a episodi dell'Antico Testamento riguardano fatti legati, in senso lato, alla vita di Mosè: il pruno ardente, il bastone trasformato in serpente, l'attraversamento del Mar Rosso, la manna dal cielo, l'acqua scaturita dalla roccia dell'Oreb.

se; i *Numeri* riprendono il filo della narrazione, descrivendo la traversata nel deserto che la comunità di Israele compie sotto la guida di Mosè dal monte Sinai alle soglie di Canaan; nel *Deuteronomio* egli, in tre discorsi tenuti prima di morire sul monte Nebo, ricorda alla sua gente gli avvenimenti passati e ritorna sulla legge già definita nell'*Esodo*.

Le informazioni che questi testi veterotestamentari forniscono sulla vita del profeta sono quindi molto numerose e dettagliate, anche lasciando da parte il *Levitico*, in cui, a ben guardare, protagonista del libro è l'insieme delle norme di comportamento che Dio comunica a Mosè piuttosto che quest'ultimo. Sedulio, quindi, attingendo da una fonte pressoché infinita di dati scritturali, avrebbe potuto dilungarsi con agio su numerose vicende legate al personaggio in questione: decide invece di selezionare accuratamente gli episodi da rielaborare in versi e di soffermarsi – procedimento che risulterà una costante anche nei restanti quattro libri – su pochi eventi miracolosi, tutti desunti dal libro dell'*Esodo*.

Dopo aver descritto in poche righe la morte della moglie di Lot, trasformata in una statua di sale per essersi voltata a guardare la città di Sodoma colpita dalla punizione divina, Sedulio, senza preoccuparsi di introdurre alcun connettivo causale o spaziotemporale, afferma (*carm. Pasch.* 1,127-131):<sup>12</sup>

Ignibus innocuis flagrans apparuit olim  
 non ardens ardere rubus, nec iuncta calori  
 materies alimenta dabat, nec torrida vivens  
 sensit damna frutex, sed amici fomitis aestu  
 frondea blanditae lambebant robora flammae. 130

Una volta un rovo, fragrante di fuochi innocui, sembrò ardere senza bruciare, né della materia, se aggiunta, alimentava il fuoco, né il cespuglio avvertì i danni del calore e morì, ma con il calore di un'esca amica le fiamme lambivano, blandendoli, i rami frondosi.

Viene così introdotto, senza che peraltro sia chiamato per nome, il personaggio di Mosè: omessa tutta quanta la sua vita precedente in Egitto, Sedulio sceglie di far accostare il lettore al profeta di Israele ormai adulto, quando, mentre pascola il gregge di suo suocero, vede il rovetto ardente che non si consuma e sente la voce di Dio che gli ordina la liberazione del suo popolo (*Es.* 3-4,17). Con una tecnica descrittiva che sicuramente risente dello stile retorico e un po' ampolloso tanto apprezzato nella letteratura tardoantica, in cui il dettaglio minuto è sempre sapientemente messo a fuoco e tratteggiato con cura, il poeta si concentra esclusivamente sulla descrizione del cespuglio e non ritiene di dover fare nemmeno un cenno al dialogo tra Mosè e il suo Signore. Egli, insomma,

<sup>12</sup> Per quanto concerne la rielaborazione in prosa del brano da parte di Sedulio, cfr. *opus Pasch.* 1,7: *Rubus, innocuis quondam ignibus involutus, non ardens videbatur ardere, cuius materies nec incendiis alimenta praestabat nec circumfusi caloris igne correpta detrimentis exusti roboris subiacebat. Ita divini fomitis temperabatur adtactus, ut blandiente ramis aestuantibus flamma splendor in frondibus cerneretur esse non poena.*

utilizza un'immagine sicuramente molto nota e tramite questa allude all'intero episodio, qui riassunto e rievocato in cinque esametri.

Apparentemente senza alcuna connessione logica, Sedulio richiama poi alla memoria del lettore l'episodio, altrettanto conosciuto, del bastone trasformato in serpente<sup>13</sup> di *Es.* 7,8-13: anche in questo caso l'attenzione dell'autore più che sull'azione e sugli attori della vicenda, nemmeno nominati, si concentra sulla trasformazione del bastone. In *carm. Pasch.* 1,132-135,<sup>14</sup> infatti, leggiamo:

Mitis in immitem virga est animata draconem,  
per flexos sinuata globos linguisque trisulcis  
squamea colla tumens inimicos ore chelidro  
sorbuait et proprii redit in virgulta rigoris. 135

Un mite bastone si trasformò in un crudele serpente che, avvolgendosi in spire sinuose e gonfiando il collo squamoso dalla trifida lingua, inghiottì con la bocca i serpenti nemici e ritornò a essere il bastone dalla consueta rigidità.

Anche in questo caso sono evitati i discorsi diretti, pur molto più brevi del dialogo tra il profeta e Dio, e non sono nominati – come si diceva – i protagonisti dell'azione, cioè Mosè, Aronne e il faraone: evidentemente Sedulio non ritiene di dover spendere ulteriori parole per rievocare un episodio così famoso e si ferma sulla descrizione del miracolo in sé, preso come modello di tutti i *mirabilia divina* esposti nel libro dell'*Esodo*, dall'acqua mutata in sangue a quelli solitamente denominati piaghe d'Egitto, che vengono qui passate sotto silenzio.

L'episodio successivo, il passaggio del Mar Rosso di *Es.* 14,1 ss., sembra essere raccontato all'inizio con la stessa tecnica, vale a dire un'amplificazione della parte descrittiva a danno di quella più propriamente narrativa (*carm. Pasch.* 1,136-147).<sup>15</sup>

Pervia divisi patuerunt caerula ponti  
in geminum revoluta latus, nudataque tellus  
cognatis spoliatur aquis, ac turba pedestris  
intrat in absentis pelagi mare, perque profundum  
sicca peregrinas stupuerunt marmora plantas. 140  
Mutavit natura viam, mediumque per aequor

<sup>13</sup> Sull'immagine del serpente nella tradizione patristica cfr. p. es. Quacquarelli (1975).

<sup>14</sup> Cfr. *opus Pasch.* 1,8: *Mitis virgae natura tractabilis in initem et intractabilem mutata est draconem: quae vipereos motus tam sinuoso flexa volumine quam trisulcas vibrando lingua exercens, geminos inimicae fraudis angues absorbuait atque propriam virgulti speciem rigida rursus mutatione suscepit.*

<sup>15</sup> Cfr. *opus Pasch.* 1,9: *Per media marinis fluctibus profunda latentia revolutis in geminum latus undis et aequora divinitus aedificatione suspensis pedestris turba transivit. Stetit undique pontus ut murus et cognati gurgitis spoliata velamine tellus permansit nuda, donec populus pelago gradiens absente per pelagus vestigiis hospitam peregriniis aquosae viam carperet siccitatis. Mutavit natura semitam iussa paululum relaxare constantiam, et innumera lubrici salis campos multitudo transgressa rude baptismatis mysterium nesciendo cernebat, quae per aquarum freta salubria duce Christo transiverat. Ita denique propheta cecinit illa significans: "vox Domini super aquas multas". Vocem igitur verbum dici quis dubitat? Verbum patris autem Christum esse quis abneget? Qui veteris ac novi conditor testamenti immensum primae legis abyssum suo patefecit adventu, quatenus recentiore doctrina tamquam remotis undarum molibus intimis ac profundis sequens aetas nil periculi formidans per callem planae libertatis incederet iam secura.*

ingrediens populus rude iam baptisma gerebat,  
 cui dux Christus erat; clamat nam lectio: multas  
 vox Domini super extat aquas; vox denique verbum est.  
 Verbum Christus adest, geminae qui consona legis  
 testamenta regens veterem patefecit abyssum,  
 ut doctrina sequens planis incederet arvis.

145

I cerulei abissi del mare dividendosi divennero praticabili, ritirandosi ai due lati, e la terra, denudatasi, si spoglia delle acque che le sono proprie; una folla entra a piedi in un mare che non è più tale e il fondale delle profondità marine, <ormai> asciutto, vide con meraviglia orme sconosciute. La natura trasformò la via e, penetrando in mezzo alla distesa, il popolo istituiva già una rudimentale forma di battesimo sotto la guida di Cristo; afferma infatti la Scrittura: “La voce del Signore sta sopra molte acque”. La voce è appunto il Verbo, il Verbo è Cristo, che, reggendo i Testamenti concordi della duplice Legge, dischiuse l’antico abisso perché la dottrina seguente percorresse distese pianeggianti.

Sedulio, a differenza del dettato biblico, insiste sulla straordinarietà del miracolo e in cinque esametri ritorna più volte sullo stesso concetto, descrivendo l’apertura del mare da diversi punti di vista: dapprima quello delle acque che si ritirano, poi quello dei fondali privi dell’elemento marino loro connaturato, infine quello della folla che lascia le proprie impronte su terre mai percorse in precedenza. Tuttavia a questa sovrabbondanza descrittiva fa da contraltare l’omissione del gesto della mano di Mosè distesa sulle acque, l’esclusione del vento tra gli attori del miracolo, l’eliminazione di toponimi e nomi propri (a partire da quello del profeta e delle località citate dalla Bibbia sulle coste del Mar Rosso), la mancanza della parte relativa al dischiudersi delle acque e alla disfatta degli Egiziani. L’attenzione dell’autore, insomma, appare tutta incentrata sulla Natura, personificata nelle sue varie manifestazioni, che cambia la propria essenza e su ordine divino sconvolge le sue leggi, apparentemente immutabili. Siamo di fronte a un’anticipazione di quanto Sedulio dirà chiaramente di lì a poco, ai vv. 220 ss., quando rivolgerà una dura apostrofe proprio alla Natura esordendo con le parole: *dic ubi sunt, natura, tuae post talia leges, / qui totiens tibi iura tulit?*

A questa sezione descrittiva, però, Sedulio affianca ai vv. 141-147 un commento in cui fornisce un’interpretazione tipologica dell’episodio: il tono diverso di questa seconda parte è messo bene in luce da R. Mandile,<sup>16</sup> che si sofferma sull’esigenza di chiarezza espositiva che l’autore vuole perseguire attraverso l’uso di connettivi, le ripetizioni di vocaboli, una struttura argomentativa. Il poeta non è certamente il primo a vedere nell’attraversamento del Mar Rosso un’anticipazione del battesimo cristiano, anzi uno spunto in tal senso è presente già nella prima lettera di Paolo ai Corinzi;<sup>17</sup> ma egli – continua Mandile – sembra andare oltre l’interpretazione canonica presente nei Padri

<sup>16</sup> Mandile (2011, p. 196).

<sup>17</sup> Cfr. 1Cor. 10,1-6: *Nolo enim vos ignorare, fratres, quoniam patres nostri omnes sub nube fuerunt et omnes mare transierunt et omnes in Moyse baptizati sunt in nube et in mari et omnes eandem escam spiritalem manducaverunt et omnes eundem potum spiritalem biberunt; bibebant autem de spiritali, consequente eos, petra; petra autem erat Christus. Sed non in pluribus eorum complacuit sibi Deus, nam prostrati sunt in deserto. Haec autem figurae fuerunt nostrae, ut non simus concupiscentes malorum, sicut et illi concupierunt.*

della Chiesa<sup>18</sup> e carica di significato prefigurale anche altri elementi: l'identificazione della voce del Salmo 28, qui citato al v. 144, con il Verbo del prologo giovanneo<sup>19</sup> e quella dell'abisso con la Legge dell'Antico Testamento superata dalla nuova alleanza sono gli esempi più significativi del modo di procedere dell'autore.

I quattro esametri successivi riguardano invece il miracolo della manna. Tralasciato il canto trionfale di Israele di *Es.* 15, Sedulio decide di ricordare il celebre episodio descritto nel capitolo successivo: ancora una volta nessuna concessione alla narrazione degli eventi o ai discorsi diretti, né del popolo affamato che si lamenta con la sua guida né di Dio e Mosè, ma la generica rievocazione del miracolo, tanto più straordinario in quanto rivolto a una grandissima folla di persone. Con un sapiente utilizzo di nomi e aggettivi, disposti in posizioni rilevanti dell'esametro, Sedulio<sup>20</sup> sottolinea da un lato la provenienza divina della manna (si veda l'insistito uso di *caelestis, angelicus, supernus, aërius*), dall'altro il numero quasi infinito di persone che godono dell'intervento salvifico della divinità: non a caso si parla di *innumerae catervae, dapes* ed *escae* al plurale, in grado di sfamare un intero *populus*:

Quid referam innumeras caelesti pane catervas  
angelicos sumpsisse cibos, nimisque superni  
nectaris aëria populum dulcedine pastum  
in pluviis habuisse dapes et in imbribus escas?<sup>21</sup> 150

Perché riferire poi che masse numerose assunsero cibo angelico grazie al pane celeste e che il popolo, nutrendosi dell'eterea dolcezza di un nettare caduto dal cielo tra le nuvole, trovò vivande tra le piogge e cibo tra i rovesci?.

Il poeta segue lo stesso procedimento per l'ultimo passo che prendiamo in considerazione in questa sede, cioè il miracolo dell'acqua scaturita dalla roccia dell'Oreb durante la traversata del deserto verso la Terra Promessa (*Es.* 17,1-7). Nel testo biblico il popolo assetato protesta con Mosè e reclama a gran voce dell'acqua; la risposta di Dio alla richiesta di aiuto del profeta non si fa attendere (*Es.* 17,5-6): «Passa davanti al popolo e prendi con te alcuni anziani di Israele. Prendi in mano il bastone con cui hai percosso il Nilo, e va'! Ecco, io starò davanti a te sulla roccia, sull'Oreb; tu batterai sulla

<sup>18</sup> Cfr. Ambr. *apol. Dav.* 12,59 e *myst.* 5,26; Hier. *sermo de die epiph.*, CCL 78, p. 531, rr. 22-28 ed *epist.* 106,55,17; Arnob. iun. *in psalm.* 28, CCL 25, pp. 36-37, rr. 7-12. Cfr. anche l'*expositio* di Remigio d'Auxerre in *paschale carmen*, edita da Huemer (1878, p. 326) in appendice all'opera seduliana: *Moyses typum Christi gerebat sicut in apostolo legitur: Omnes in Moyse baptizati sunt, id est in Christo. Sicut enim salvatus est populus Israel in mari rubro sub Moyse et exercitus Aegyptiorum deletus, ita et nos sub Christo in baptismo salvamur et diabolus cum suis adversitatibus vincitur.*

<sup>19</sup> Significativa, a questo proposito, l'anafora di *vox* ai vv. 144-145, seguita *Domini* nel primo caso e da *Christi* nel secondo: l'identificazione non avrebbe potuto essere espressa in modo più evidente.

<sup>20</sup> *Carm. Pasch.* 1,148-151.

<sup>21</sup> Cfr. *opus Pasch.* 1,10: *Quid eiusdem plebis catervas innumeras in desertis terrarum spatiis et totius victus sterilitate damnatis cibos angelicos panemque caelestis gratiae referam consecutas, ubi nectareus aetheriae maiestatis nimbus inrorans populo dapes ex pluviis et copiosas ex imbribus escas effudit.*

roccia: ne uscirà acqua e il popolo berrà». <sup>22</sup> Ancora una volta distante dall'ipotesto la rappresentazione di Sedulio in *car. Pasch.* 1,152-159: <sup>23</sup>

Rursus in exustis sitiens exercitus arvis,  
 qua nimium loca sicca, diu qua terra negatis  
 aegra iacebat aquis, qua spes ablata bibendi  
 vivendique fuit, subitas arente metallo 155  
 hausit aquas, sterilique latex de rupe manavit,  
 et ieiuna novum vomuerunt marmora potum.  
 his igitur iam sacra tribus dans munera rebus,  
 Christus erat panis, Christus petra, Christus in undis.

Una seconda volta la folla, avendo sete in pianure riarse, dove i luoghi erano troppo aridi e la terra si distendeva malata per mancanza di acque e la speranza di bere e di vivere era stata abbandonata, attinse acque improvvise dall'arida roccia, da una sterile rupe scaturi del liquido e le pietre, digiune d'acqua, emisero una linfa che non era loro propria. Dunque, dando a questi tre elementi significati sacri, Cristo era il pane, Cristo era la pietra, Cristo era nelle onde.

Non vi è alcun dialogo, la narrazione – che è la cifra stilistica del passo biblico – è qui ridotta al minimo: prevale, invece, la descrizione, seguita da due esametri di carattere esegetico-esplicativo. Nei primi sei versi, infatti, il poeta insiste sul concetto di siccità, condensando in un unico periodo sintagmi dalla forte pregnanza espressiva come *exustis... arvis* (v. 152), *loca sicca* (v. 153), *terra... aegra* (vv. 153-154), *spes bibendi vivendique* (v. 155), *arente metallo* (v. 155), *sterilique... de rupe* (v. 156), *ieiuna marmora* (v. 157). Nei restanti due esametri, introdotti da un avverbio dal valore conclusivo, è infine esplicitato il metodo con cui Sedulio vuole che si legga l'intero episodio (v. 158) ed è rivelato, con un verso tripartito scandito dalla *iteratio* del nome divino, il messaggio ad esso sottinteso: Cristo è il pane, Cristo la pietra, Cristo l'acqua. Egli rappresenta quindi, agli occhi dell'autore, l'inveramento degli elementi appena descritti: la manna altro non è che la prefigurazione del *panis vitae* di *Ioh.* 6,35, <sup>24</sup> definizione che Gesù dà di se stesso significativamente all'interno di un miracolo di moltiplicazione dei pani, come in questo caso; la pietra richiama probabilmente il *lapis caput anguli* del Salmo 118,22 e di *Is.* 28,16, citato da Gesù nella parabola della vigna e dei coloni, <sup>25</sup> e poi ripreso in varie lettere neotestamentarie <sup>26</sup> e in *Act.* 4,11-12; l'acqua – insieme con l'attraversamento del Mar Rosso – è ovviamente simbolo del battesimo: da

<sup>22</sup> Trad. Bibbia CEI/Gerusalemme.

<sup>23</sup> Cfr. *opus Pasch.* 1,11: *Per squalentia rursus violentis arva fervoribus sitiens aestuabat exercitus, qua familiari semper ardore negatis fontibus iacens terra languerat, qua spem bibendi paritar ac vivendi deficiens aquarum natura subduxerat: cum stupentis saxi visceribus torpor inclusus spumantem subito fluctuanti caute redundavit in laticem siccaequae ieiuni marmoris vanae potum cunctis vomuere multiplicem. His tribus ergo rebus iam magna sui nuntians sacramenta mysterii Christus erat in pelago, Christus in pane, Christus in saxo.*

<sup>24</sup> *Ego sum panis vitae. Qui venit ad me, non esuriat; et, qui credit in me, non sitiet umquam.*

<sup>25</sup> Cfr. *Mt.* 21,42; *Mc.* 12,10; *Lc.* 20,17.

<sup>26</sup> Cfr. *Pt.* 2,1-8 ed *Eph.* 2,20-2.

Tertulliano ad Agostino sono molti i Padri che sviluppano questo collegamento, già presente *in nuce* in *1Cor.* 10,1-6.<sup>27</sup>

Di conseguenza questa affermazione di Sedulio ci autorizza, per così dire, a credere che l'intento primo dell'autore, al di là della semplice descrizione di eventi straordinari e mirabili, sia quello di sottolineare come anche la figura stessa di colui che di questi momenti salienti della storia di Israele è protagonista, vale a dire Mosè, sia prefigurazione di Cristo. Una conferma in questo senso ci viene, a mio avviso, dai versi del *Carmen Paschale* dove il profeta è esplicitamente citato: si tratta di passi che non appartengono al primo libro, laddove – lo abbiamo evidenziato – Mosè non è mai chiamato per nome, bensì di brani in cui l'autore rielabora episodi del Nuovo Testamento, quindi appartenenti ai libri successivi dell'opera seduliana.

### Mosè nei libri successivi del *Carmen Paschale*

Il poeta introduce per la prima volta il nome di Mosè in *carm. Pasch.* 3,208, verso con cui si apre la descrizione del miracolo di moltiplicazione dei pani narrato da *Mt.* 14,13-21:<sup>28</sup> di fronte a una folla verosimilmente affamata in un luogo lontano da villaggi e a un'ora tarda, il Maestro ribatte alle perplessità dei discepoli e decide di sfamare attraverso un miracolo più di cinquemila uomini, senza contare donne e bambini. Ecco come Sedulio narra l'evento (*carm. Pasch.* 3,208-213):<sup>29</sup>

ut typicus Moyses verusque propheta videret  
antiquam sentire famem, maioribus actis  
antiquam monstravit opem. Tunc alite multa 210  
carnis opima dedit, geminis modo piscibus auxit;  
sufficiens tunc manna pluit, modo panibus amplum  
Quinque dedit victum per milia quinque virorum.

Poiché il nuovo Mosè, da quest'ultimo prefigurato, e vero profeta vedeva che <la folla> aveva un'antica fame, con miracoli più grandi rivelò l'antica potenza. Allora con un volatile fornì grande abbondanza di carne, ora a partire da due pesci li moltiplicò; allora piovette manna sufficiente, ora con cinque pani diede vitto adeguato a cinquemila uomini.

<sup>27</sup> Cfr. Tert. *bapt.* 9,1; Cypr. *epist.* 6,15,1; Ambr. *sacr.* 1,6,20; Aug. *serm.* 352,1 e *serm.* 363,2., già ricordati da Daniélou (1946), Dermot Small (1990) e Mandile (2011), ai quali rimando per un'estesa lettura tipologica del passo.

<sup>28</sup> Per Moretti Pieri (1969) Sedulio segue sostanzialmente il dettato di Matteo per la struttura di insieme, ma si serve anche di un testo già contaminato, una delle armonie evangeliche che circolavano all'epoca, da cui attinge elementi descrittivi.

<sup>29</sup> Cfr. *opus Pasch.* 3,18: *Inde cum populum in deserta esse prosectum ut Moyses typicus et propheta verus aspiceret antiqua victus sterilitate deficere, maxime mirandis antiqua solatia reparavit augmentis. Tunc siquidem repentinam multae volucris carnem, duorum modo piscium redundare fecit quantitatem; tunc uberrimum caelo manna diffudit, modo quinque panibus distributis totidem virorum milibus epulas abundare concessit. Ceterae modus turbae delituit mulierum parvulorumque multitudinem numerum non habente. Quodque magis amplius admireris quisquis ista perlegeris, si necdum tibi nota didiceris, post expulsam saturatae plebis esuriam cophinos ablata duodecim fragmentorum moles implevit. Nec tanta fuit copia cum daretur, quanta fuit in reliquiis iam fastidita cum tollitur.*

Non può sfuggire il modo in cui l'autore parla di Gesù, il quale viene chiamato *typicus Moyses* e *verus propheta*. Se l'aggettivo utilizzato nel primo sintagma rimanda necessariamente a quella lettura tipologica cui si è fatto riferimento poco fa, a maggior ragione il senso di *verus* non può essere frainteso: anche Mosè evidentemente è un vero profeta, ma Gesù risulta superiore a lui poiché ne costituisce per l'appunto l'inveramento. Cristo vede *antiquam... famem* (v. 210) del suo popolo, che da tempo aspetta il Messia, e con miracoli ancora più grandi di quelli descritti in precedenza da Sedulio nel terzo libro – ma anche di quelli di Mosè: questo è l'implicito secondo termine di paragone del *maioribus actis* del v. 210 – mostra al mondo *antiquam... opem* (v. 211), l'antica potestà divina che solo ora è pienamente espressa grazie al Dio che si è fatto uomo. Di qui il collegamento con i miracoli compiuti da Mosè, reso esplicito da Sedulio stesso, il quale oppone al cibo, carni e manna, dell'Antico Testamento (*tunc*) il cibo, pesci e pani, della nuova Alleanza (*modo*).<sup>30</sup>

Il profeta è ricordato anche più avanti, nel passo del terzo libro che rielabora la Trasfigurazione di Cristo,<sup>31</sup> e poi in *carm. Pasch.* 4,164: nel primo caso la sua presenza è, per così dire, obbligata, poiché i Vangeli stessi nominano espressamente sia Elia sia Mosè;<sup>32</sup> nel secondo caso, invece, la citazione non è inevitabile, ma appare come una decisione consapevole di Sedulio. Quest'ultimo ha appena parafrasato le parole rivolte da Gesù a chi finge di compiere miracoli divini ma in realtà mette in atto imprese malvagie (cfr. *Mt.* 7,23: *Quia numquam novi vos, discedite a me qui operamini iniquitatem*), quando sente la necessità di fornire un esempio di artefici di prodigi che non derivano da Dio. La scelta ricade sulle figure dei sacerdoti del faraone che, a differenza di Mosè, praticano semplicemente la magia, non dei veri miracoli (*carm. Pasch.* 4,169-172):<sup>33</sup>

sic tempore Moysi  
carminibus quidam vanae Memphitis in oris  
signa dabant non sponte Dei, sed imagine falsa  
visibus humanis magicas tribuere figuras.

Così al tempo di Mosè, nella regione della vana Menfi, alcuni mettevano in atto prodigi non per volontà di Dio, ma presentarono con falsa apparenza figure magiche alla vista umana.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Cfr. anche Dermot Small (1990, p. 198).

<sup>31</sup> *Carm. Pasch.* 3,283 (cfr. *Mt.* 17,1-13): *O meritum sublime trium, quibus illa videre / contigit in mundo quae non sunt credita mundo! / [285] Quid quod et Heliam et clarum videre Moysen? / Ignotos oculis viderunt lumine cordis, / ut maior sit nostra fides: hunc esse per orbem / principium ac finem, hunc a viderier, hunc ω. / Quem medium tales circumfulsere prophetae, / [290] alter adhuc vivens, alter stans limite vitae.*

<sup>32</sup> Certo, potrebbe essere bello leggere questa epifania divina come un parallelismo voluto con l'apparizione divina del rovetto ardente del primo libro: là Dio si cela dietro al fuoco e di Lui si sente solo la voce, qui invece Egli si rivela in tutta la sua potenza. La trama di rimandi tra il primo libro del *Carmen Paschale* e quelli rimanenti è molto più fitta di quanto appaia a una lettura superficiale, poiché Sedulio ha selezionato appositamente gli episodi veterotestamentari che potevano prestarsi a questo gioco.

<sup>33</sup> Cfr. *opus Pasch.* 4,14: *Tales sub Aegyptia quondam Pharaonis aderant tyramide duo sceleratae societatis artifices, qui Memphiticis vanitatibus confidentes Moysi caelestia nitebantur aemulari miracula, dolisque magicis fabricatas humanis visibus aemularum opponebant imagines et figuras.*

<sup>34</sup> Non mi convince la traduzione di Corsaro (1956, p. 106): «alcuni davano con responsi prove non accette a Dio, e con false immagini presentavano attraverso sortilegi magici delle figure umane».

Il lettore del *Carmen Paschale* difficilmente non si ricorderà, a questo punto, della descrizione del bastone tramutato in serpente da Mosè, che divora *inimicos... chelydros* (*carm. Pasch.* 1,104), rappresentazione della superiorità della legge divina sugli inganni della stregoneria. Ancora una volta, quindi, si attiva un felice dialogo tra le due parti del poema, ricche di rimandi reciproci che ricordano la maniera con cui i cristiani leggevano Antico e Nuovo Testamento.

Un'ulteriore testimonianza di questo modo di procedere ci è offerta dal passo in cui Sedulio narra il momento esatto della morte del Signore sulla croce seguendo sostanzialmente *Lc.* 23,44-46. Dopo aver descritto l'anima che lascia il corpo di Gesù, il terremoto e i corpi dei giusti che escono dai sepolcri, il poeta si sofferma sull'immagine del velo del tempio che si scinde in due parti (*carm. Pasch.* 5,269-275):<sup>35</sup>

subitoque fragore	
illud ovans templum, maioris culmina templi	270
procubuisse videns, ritu plangentis alumni	
saucia discisso nudavit pectora velo,	
interiora sui populis arcana futuris	
iam reseranda docens, quia lex velamine Moysae	
tecta diu Christo vobis veniente patescit.	275

Con improvviso fragore quel grande tempio festante, accorgendosi che la cima del tempio più grande era crollata, come un alunno piangente, rotto il velo, si denudò il petto afflitto, insegnando che i suoi misteri più segreti erano da rivelare alle genti future, poiché la legge di Mosè, a lungo coperta da un velo, con la venuta di Cristo, ci si rivela.

È qui descritto il tempio di Gerusalemme: personificato e paragonato a un discepolo che piange la morte del maestro, l'edificio sacro rompe il proprio velo, come se si trattasse di una veste, per manifestare il proprio dolore, mettendo così a nudo il proprio petto ferito e, fuor di metafora, i suoi penetranti. D'altra parte – sostiene il poeta – i misteri ivi contenuti possono ormai essere svelati, poiché la legge di Mosè si rivela e si compie pienamente con la venuta di Cristo. Ho avuto già modo di mettere in luce altrove<sup>36</sup> il rigore teologico di questa descrizione: «il tempio trema vedendo la rovina di quello che nel *Carmen Paschale* è detto “maioris culmina templi”, cioè Cristo stesso; il luogo più santo degli Ebrei viene paragonato a un discepolo piangente, che soffre per la morte del maestro, cioè Gesù; le leggi custodite all'interno dei luoghi più interni della costruzione, accessibili ai soli sacerdoti, ora vengono di colpo svelate a tutti gli uomini, in quanto Cristo, nuovo Mosè, con la sua venuta le ha rese perfette».

Come per buona parte degli interventi di natura didascalica di Sedulio, anche in questo caso non siamo di fronte a una proposta interpretativa originale del poeta: per esem-

<sup>35</sup> Cfr. *opus Pasch.* 5,23: *Tunc illud quoque templum mirabile, plenum religionis antiquae, maioris templi culmina cecidisse conspiciens, velut alumnus tristis et ingemens proprium defleret auctorem, discisso protinus velo nudum cunctis pectus ostendit, interiora scilicet evidenter arcana gentibus reseranda significans et populis fideliter adfuturis, quoniam lex, quae sub Moysae velamine diu tecta permansit, Christo nobis adveniente perclaruit.*

<sup>36</sup> Mori (2013, p. 58).

pio, già in Ambr. *in Luc.* 10,128 – uno dei commenti alla Bibbia che il nostro autore ben conosce – leggiamo:

Etiam velum scinditur, quo vel duorum populorum divisio, vel mysteriorum synagogae profanatio declaratur. Scinditur ergo velum vetus, ut ecclesia nova fidei suae vela suspendat. Synagogae velamen aufertur, ut religionis interna mysteria revelato mentis cernamus obtutu.

Ora, il fatto che Sedulio faccia propria questa interpretazione è segno non tanto, e non solo, della modalità con cui nei commenti esegetici antichi venivano lette le due parti del Testo Sacro, ma soprattutto, come evidenza Dermot Small,<sup>37</sup> del fatto che egli si serve consapevolmente di interpretazioni di tal genere per dare unità e coerenza alla sua opera, moltiplicando gli intrecci tra le varie parti. In quest’ottica di parallelismi strutturali tra il primo libro e quelli successivi, è interessante rilevare che, subito dopo il passo sulla morte di Gesù in cui esplicita questo legame tra Antico e Nuovo Testamento attraverso la coppia Mosè-Cristo, Sedulio inserisce un’invettiva contro la Morte,<sup>38</sup> che fa da contraltare alla già menzionata apostrofe contro la Natura dopo il passaggio del Mar Rosso: *Dic, ubi nunc, tristis victoria, dic, ubi nunc sit, / Mors, stimulus, horrenda tuus? (carm. Pasch. 5,276-277).*

## Conclusioni

Il breve percorso qui seguito ha mostrato, sul filo della figura di Mosè nell’opera parafrastica di Sedulio, che la volontà dell’autore di selezionare alcune scene ben precise della Bibbia, per poi rielaborarle artisticamente e integrarle con commenti di natura esegetico-esplicativa, risponde sostanzialmente a due obiettivi. Il primo è il desiderio di narrare, all’interno degli eventi della storia sacra, i *mirabilia*, vale a dire i miracoli – segni della potenza divina: di qui la scelta di eliminare, per esempio, tutti i passaggi di tipo esclusivamente narrativo dell’Antico Testamento e concentrarsi, invece, sulle descrizioni dei prodigi oppure la generale tendenza, comune alla *conversio* che Sedulio fa di entrambe le parti della Bibbia, a rinunciare a discorsi diretti o parabole.

Il secondo scopo consiste nell’intento di mostrare al lettore l’intimo e imprescindibile legame tra l’Antico e il Nuovo Testamento. In quest’ottica gli episodi descritti nel primo (lo ripeto: accuratamente selezionati dall’autore) possono essere letti e compresi solo alla luce dei brani neotestamentari che ne costituiscono l’inveramento. Ciò vale per Mosè, ma anche per la quasi totalità degli altri personaggi ai quali Sedulio decide di dare spazio nel primo libro: Enoch, Elia, Ezechia, Giona, Daniele sono infatti

<sup>37</sup> Dermot Small (1986, p. 229): «By bringing out some of the ways the events of the New Testament can be regarded as a fulfilment of the Old Testament. Sedulius not only reveals the influence of the contemporary view of the intimate relation between the two parts of the Bible but also gives his poem a unity of structure and a certain complexity in its content».

<sup>38</sup> L’ipotesi in questo caso è molto probabilmente *1Cor.* 15,54-5, in cui Paolo parla della resurrezione dei morti: *Cum autem corruptibile hoc induerit incorruptelam, et mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo, qui scriptus est: “Absorta est mors in victoria. Ubi est, mors, victoria tua? Ubi est, mors, stimulus tuus?”.*

tutte *figurae Christi*. Questa trama di rimandi tra le due parti del *carmen*, più fitta di quanto appaia a un primo sguardo, è per così dire il collante che tiene assieme la sezione veterotestamentaria con la ben più estesa porzione che costituisce la parafrasi del Nuovo Testamento, vero nucleo tematico dell'opera. D'altra parte già A.V. Nazzaro, in un contributo di alcuni anni fa<sup>39</sup>, poneva l'accento proprio sull'aggettivo *paschale*, che qualifica il contenuto del poema come prettamente – anche se non esclusivamente – evangelico.

## Bibliografia

- Consolino, Franca Ela (2005), *Generi letterari e rapporti con la tradizione nella 'parafrasi biblica' latina*, in Gualandri I., Conca, F., Passarella R. [a cura di], *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, Milano, Cisalpino, pp. 447-526.
- Corsaro, Francesco (1956), *Sedulio poeta*, Catania, Istituto universitario di magistero.
- Dermot Small, Caroline (1986), *Rhetoric and exegesis in Sedulius' Carmen Paschale*, «Classica et Mediaevalia», 37, pp. 223-244.
- Dermot Small, Caroline (1990), *Typology in Sedulius' Carmen paschale*, «Studia patristica», 18/4, pp. 195-200.
- Donnini, Mauro (1978), *Alcune osservazioni sul programma poetico di Sedulio*, «Rivista di Studi classici», 26, pp. 426-436.
- Hernández Mayor, Maria Dolores (2005a), *Aportaciones de Faustino Arévalo a la edición de Sedulio*, tesi di dottorato, Universidad de Murcia.
- Hernández Mayor, Maria Dolores (2005b), *La división de libros en el Carmen Paschale de Sedulio*, in Conde Parrado P. P., Velázquez I. [ed.], *La Filología Latina. Mil años más*. Actas del IV Congreso de la Sociedad de Estudios Latinos (Medina del Campo 22-24 mayo 2003), Madrid, Beltenebros, pp. 1071-1087.
- Huemer, Iohannes [ed.] (1885), *Sedulii Opera omnia*, Vindobonae, Academia Litterarum Caesarea Vindobonensi.
- Huygens, Robert B. C. (1953), *Accessus ad auctores*, «Latomus», 12, pp. 296-311, 460-484.
- Mandile, Roberto (2011), *Tra mirabilia e miracoli. Paesaggio e natura nella poesia latina tardoantica*, Milano, LED.
- Moretti Pieri, Giovanna (1969), *Sulle fonti evangeliche di Sedulio*, «Atti e Memorie dell'Accademia Toscana La Colombaria», 39, pp. 125-234.
- Mori, Roberto (2013), *Sedulio: tra prosa e poesia. L'Opus Paschale e il Carmen Paschale di Sedulio*, Padova, libreriauniversitaria.it edizioni.
- Nazzaro, Antonio V. (2006), *Riscritture metriche di testi biblici e agiografici in cerca del genere negato*, «Auctores Nostri», 4, pp. 397-439.
- Nazzaro, Antonio V. (2008), *Parafrasi (biblica e agiografica)*, in Di Berardino A. [a cura di], *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, III, Genova-Milano, Marietti, pp. 3910-3911.

---

<sup>39</sup> Nazzaro (2006, p. 410).

- 
- Panagl, Victoria [ed.] (2007), *Sedulii Opera omnia*, editio altera supplementis aucta curante V. Panagl, Vindobonae, Academia Litterarum Caesarea Vindobonensi.
- Quacquarelli, Antonio (1975), *Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica*, Bari, Quaderni di Vetera Christianorum.
- Springer, Carl P. E. (1988), *The Gospel as epic in late Antiquity. The Paschale Carmen of Sedulius*, Leiden-New York-København-Köln, Brill, 1988.
- Springer Carl P. E. (1995), *The Manuscripts of Sedulius: a Provisional Handlist*, Philadelphia, American Philosophical Society.
- Springer, Carl P. E. [ed.] (2013), *Sedulius, The Paschal Song and Hymns*, Atlanta, Society of Biblical Literature.

## **Teo-teleologia in Sidonio Apollinare: tra modulo encomiastico e provvidenzialità dell'impero**

Chiara O. Tommasi, Università di Pisa, chiara.tommasi@unipi.it

*Abstract:* Taking into account the strong intertwining and interdependence of religion and politics that permeated late antique Roman society, the present contribution provides an analysis of Sidonius Apollinaris' poetical panegyrics, laying stress on those features which are more susceptible of religious interpretation.

Sidonius' poetry provides a consistent reassessment of the providentially established empire and the glorious destiny of Rome, through a careful selection of the motifs suitable for the different circumstances (e.g. the resurrection or rejuvenation of Rome or the luminous harmony between East and West). Sidonius' optimistic, sometimes illusory, confidence in the *res Romana* leads him to describe a nostalgic realm in still classicizing terms that avoid any reference to Christian religion. The elements composing his picture reinforce the theology of victory and aim at testifying the everlasting power of the Roman empire, where even the past misfortunes can be integrated in a providential scheme.

*Keywords:* Sidonius Apollinaris, Panegyrics, Political theology, Rome, Eternity, Golden age

La nozione di 'teologia' che questo contributo vuole affrontare va intesa nel senso ampio di un approfondimento delle tematiche, recentemente riportate all'attenzione di un peraltro mai sopito dibattito storiografico, del rapporto tra potere politico e divinità, che muove dalla constatazione di come, particolarmente nelle società pre-moderne, il nesso tra politica e religione possa dirsi strettamente intrecciato e quasi inscindibile, essendo spesso la sfera religiosa parte integrante della vita e intesa come mezzo per legittimare le varie istanze del potere terreno.<sup>1</sup> In questo senso, particolarmente degna di rilievo appare la scelta di considerare tali aspetti nella produzione dei panegirici in versi, che sono senza dubbio, se non una vera creazione dell'epoca tardoantica, uno dei risultati più interessanti dell'estetica del periodo, nel loro contaminare generi differenti, primo tra tut-

---

<sup>1</sup> Queste le premesse del congresso *Emperor and the Divine* svoltosi presso l'Helsinki Collegium for Advanced Studies nei giorni 30 e 31 gennaio 2014, che ha inteso discutere la questione avvalendosi di una prospettiva interdisciplinare e dove il tema è stato affrontato da parte nostra con richiamo a tutto il complesso della letteratura panegiristica. Per il concetto di 'teologia politica' tra mondo antico e riprese moderne sono importanti i due volumi di Bettiolo, Filoramo (2002) e Filoramo (2005). Per tematiche affini cfr. Casadio (2010).

ti l'encomio in prosa, per i contenuti,<sup>2</sup> e l'epos, del quale viene recuperato l'impianto e, quasi sempre, il metro; infine, un recente filone critico, particolarmente fertile, ci pare quello che tende a mettere in evidenza i moduli encomiastici propri della silva di ascendenza staziana.<sup>3</sup>

Inaugurata in maniera geniale e insuperata da Claudiano, la voga dell'encomio poetico, che si protrarrà fino alla caduta dell'impero romano d'Occidente, giungendo a celebrare i nuovi sovrani barbari nel mondo latino e a cantare i successori di Giustiniano nella Bisanzio 'd'oro e di porpora sanguinante', rappresenta un mezzo di comunicazione politica senza precedenti, che si accompagna alle creazioni artistiche per rafforzare un'immagine salda e coerente del potere imperiale,<sup>4</sup> e testimonia le cruciali trasformazioni che l'assetto politico (e religioso) romano subì tra quarto e sesto secolo, fornendo al tempo stesso una prova di come le forme classiche ereditate dal passato potessero adattarsi alla nuova sensibilità. L'estetica assai complessa del panegirico poetico, pur sviluppandosi per grandi quadri, conformemente ad una tendenza propria del periodo, mantiene nondimeno una coesione intrinseca. Al tempo stesso, il ruolo del panegirista oltrepassa quello del semplice spettatore degli avvenimenti per inserirsi nella ritualizzazione drammatica del cerimoniale, adattando e variando, in base alle necessità del momento, il materiale ereditato dalla tradizione e ponendosi come anello di congiunzione tra il celebrando e il suo uditorio.<sup>5</sup> Malgrado alcune difficoltà intrinseche presenti nel dover adattare al mondo antico concetti quali propaganda o creazione del consenso,<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Non sembra necessario insistere qui sul revival goduto da Menandro Retore nell'ultimo trentennio, a partire dall'edizione di Russell – Wilson (1981) e dallo studio ormai classico di Pernot (1993). Ci limiteremo a sottolineare come già pionieristicamente Norden (1903) interpretasse l'elogio di Marcello alla luce dei *topoi* della precettistica menandrea.

<sup>3</sup> Ploton Nicollet (2012).

<sup>4</sup> Sull'estetica tardoantica è sufficiente rimandare qui allo studio ben noto di Roberts (1989a) sullo 'stile ornato', che sottolinea le connessioni tra letteratura e arte, non di rado manifestatisi in una preminenza dell'*ekphrasis*, sulla quale ci permettiamo di rimandare a Tommasi (2010). In generale, per l'estetica tardoantica restano valide le considerazioni di Charlet (1988 e 2008). Lo studio eccellente di McCormack (1981), ha il merito di aver messo in evidenza alcuni temi della letteratura panegiristica in rapporto alla coeva produzione artistica (archi di trionfo, dittici eburnei, monete) per mostrare tanto i mutamenti nell'iconografia dovuti alla progressiva cristianizzazione, quanto, al tempo stesso, l'impatto in termini di promozione del potere. Su questa stessa linea cfr. Zarini (1997). Gillett (2012), dopo una necessariamente cursoria analisi dei panegiristi (alcuni dei quali puri nomi) tra Claudiano e Sidonio, si incentra sul significato prettamente politico che il panegirico poetico riveste, anche ammantandosi di elementi affini all'*epos*, segnatamente celebrando il singolo personaggio, di cui il poeta diviene pressoché esclusivo portavoce, e differenziandosi dal panegirico in prosa, che era dotato di strategie comunicative differenti. Sotto tale aspetto, sarebbe interessante applicare al rapporto tra *media* scritti e artistici le considerazioni famose (e talvolta dibattute) di Marshall McLuhan a proposito dei mezzi 'caldi' o 'freddi', che implicano differenti gradi di partecipazione da parte del fruitore.

<sup>5</sup> Su questo cfr. Watson (1998).

<sup>6</sup> A partire dalla nota formula di Cameron (1970), per la quale si vedano le obiezioni di Gnlika (1977) e soprattutto di Giardina – Silvestrini (1989); sembra però lecito utilizzare il termine in senso lato, come mostra la 'palinodia' dello stesso Cameron (2000), contenuta peraltro in un volume interamente dedicato al rapporto tra letteratura e propaganda nell'Occidente latino. Cfr. recentemente anche Gillett (2003, pp. 91 ss.) e Urso (2011), ove, per la tarda antichità, è importante l'analisi di Consolino (2011), che precisa ulteriormente alcuni temi già proposti in Consolino (2000). Merita di essere ricordata qui, per la lucida acutezza, l'osservazione di Mazzarino (1974, p. 17): «non è un caso che la scienza più recente abbia in certo modo riscoperto un tema della *Zeit Constantins* di Burckhardt attraverso lo studio approfondito della letteratura panegirica d'età tetrarchica. Naturalmente, l'uomo d'oggi può trovare una difficoltà in ciò: che noi ci avviciniamo ai panegirici partendo dall'idea, di forme moderne e proprie del nostro tempo, di 'propaganda'; Burckhardt non aveva impedimenti di questo genere. Studiosi di oggi, dobbiamo soffermarci sulla semplice idea

sembra però possibile concordare su un uso dei termini in senso lato e addirittura estenderne l'idea, individuando elementi di panegirico e di propaganda in forme letterarie differenti.<sup>7</sup>

Stante appunto il ruolo chiave rivestito dalla religione, non solo dal paganesimo tradizionale, ma successivamente anche dal cristianesimo che, con accorta sensibilità, seppe sovrapporsi, per addizione, all'antico immaginario, senza distruggerlo,<sup>8</sup> non meraviglia che l'estetica tardoantica, tanto artistica che letteraria, della celebrazione imperiale privilegi alcuni momenti per esaltare al tempo stesso il sovrano e il favore divino che lo accompagna e ne indirizza gli atti. Approfondendo l'efficace descrizione gibboniana del cerimoniale come 'splendido teatro',<sup>9</sup> significativamente Sabine McCormack ha evidenziato come l'*adventus*, il corteccio funebre, e la presa del potere con la cerimonia di intronizzazione abbiano un profondo significato anche religioso: se l'arrivo di un imperatore poteva riasserire il suo stato di *deus praesens*, che, sorgendo come una stella ovvero simile al sole, ricolma della sua benevolenza i sudditi, il momento del trapasso preludeva alla sua deificazione o all'apoteosi, mentre l'ascesa al soglio rappresentava il momento di legittimazione del sovrano, che si trovava ad agire come vicario della divinità (specialmente secondo la teologia politica inaugurata da Eusebio,<sup>10</sup> tanto che non a caso Vincent Zarini ha potuto parlare di 'eusebianismo volgarizzato' presente in questo genere di testi).<sup>11</sup> Inoltre, la letteratura panegiristica, trovandosi a rielaborare schemi già codificati nella precettistica retorica, quali ad esempio le virtù, ovvero il lignaggio o i natali, e le gesta, tendeva a conferire una dimensione universalistica, non disgiunta dalla dimensione religiosa, che si completava nella preghiera finale volta a impetrare fortuna e prosperità.<sup>12</sup> Non sembra neppure casuale che il panegirico, già quello in prosa, inizi a fiorire largamente in un'epoca

---

burckhardtiana che l'imperatore amava farsi lodare, attraverso i panegirici; e chiederci se eventualmente il panegirista dovesse subire un certo controllo da parte di qualcosa che assomigli alla nostra censura sulla stampa. In realtà il carattere ufficiale dei panegirici non implica un controllo preventivo sulla 'pubblicazione'; il panegirista conosce bene gli indirizzi politici del suo imperatore, ma ama mostrare la propria arte e *doctrina*, proprio nell'accumulare lodi su lodi per l'imperatore: in questo senso, la formula burckhardtiana può essere ancora valida».

<sup>7</sup> Su questo cfr. Watson (1998).

<sup>8</sup> McCormack (1981, p. 58).

<sup>9</sup> *Decline and Fall*, 1.2, cap. 16: «By a philosophic observer, the system of the Roman government might have been mistaken for a splendid theatre, filled with players of every character and degree, who repeated the language, and imitated the passions, of their original model»: cfr. anche McCormack (1981, p. 9); Ware (2012, p. 26). Van Nuffelen (2012) esamina questo tipo di cerimonie (non solo il trionfo) anche dal punto di vista della valenza politico-religiosa.

<sup>10</sup> Su cui cfr. Cameron – Hall (1999). Alla stessa Cameron si devono importanti considerazioni generali, che oltrepassano il testo eusebiano e si inscrivono nel più ampio dibattito sulla cristianizzazione dell'impero, anche sotto il profilo retorico: cfr. Cameron (1991). Recentemente Van Nuffelen (2013) ha messo in evidenza il ruolo di Costantino come 'icona vivente', conformemente alla portata simbolica che questo concetto riveste nel mondo tardoantico.

<sup>11</sup> Zarini (2010, p. 96) e anche il contributo in questo stesso volume.

<sup>12</sup> Lo studio di Formisano (2008), che si segnala anche per la non scontata citazione iniziale dal *Du Pape* di Joseph De Maistre, ove lo scrittore francese traccia un ritratto del papa ideale, offre una rassegna dei temi principali dei *Panegyrici Latini*, e offre spunti interessanti nella conclusione, secondo cui il panegirico, oltre a celebrare il sovrano, di fatto rendeva omaggio al talento e al virtuosismo di chi lo aveva composto. Su questo tema già in Plinio cfr. inoltre Bartsch (2012 [1994]). Per i panegirici in prosa si rimanda ai numerosi lavori di Roger Rees.

pervasa da inquietudini religiose e basata sull'idea del compiersi vicendevole di cicli del destino come è quella della Tetrarchia.<sup>13</sup>

Se la nota affermazione di Franz Altheim,<sup>14</sup> secondo cui Roma deve la sua grandezza alla sua *pietas* e alla sua *fides*, e alla sua obbedienza alla volontà degli dèi, appare troppo recisa, è però altrettanto vero che la convinzione dello speciale favore goduto da Roma e della provvidenzialità di un suo impero, destinato a dominare sull'orbe terrestre, persiste stabilmente anche nel periodo tardo e si lega, come abbiamo cercato di dimostrare altrove,<sup>15</sup> al tema dell'illimitatezza, intesa sia in senso spaziale che temporale<sup>16</sup> e incarnata nella concretezza della presenza fisica dell'imperatore.<sup>17</sup> L'idea di una città eterna era spesso espressa mediante allusioni patriottiche o propaganda poetica, ma era divenuta parte integrante della struttura religiosa e della cornice teologica di Roma, fin da quell'importante documento che è l'inno a Roma (variamente datato dal III sec. a.C. al II d.C.) della poetessa greca Melinno.<sup>18</sup> Se Augusto poté associare il suo culto a quello della città,<sup>19</sup> siffatto coinvolgimento deve essere collegato a nozioni di più ampia portata quali il rinnovamento dei secoli e l'assimilazione di Roma con il cosmo, secondo motivi che corrono certamente attraverso le opere di Virgilio, ma che sono ben presenti alla letteratura sibillina, la quale condivide, benché originatasi in ambienti diversi e stratificatasi in periodi più lunghi, idee simili.<sup>20</sup> Soprattutto nella poesia profana i versi virgiliani sulla provvidenzialità dell'impero e sul *secol* che *si rinnova*, divengono un motivo caro anche alla produzione tardoantica, quando si saldano alla prospettiva carismatica e all'identificazione dell'imperatore quale corpo dell'impero, ovvero all'idea che Roma accolga e unifichi sotto il suo manto genti diverse e ne faccia un popolo solo, idea che già ricorre peraltro nell'encomio di Elio Aristide.<sup>21</sup> Siffatto motivo di una *Urbs aeterna* viene in larga misura condiviso anche da quegli autori cristiani che enfatizzano la nozione di impero e quella di un sovrano quale vicario di Cristo in terra e suo imita-

<sup>13</sup> Mazzarino (1974, p. 17), con riferimento alla legenda monetale *fatis victricibus*. Per la produzione panegiristica e i legami con il clima di sincretismo religioso coevo cfr. Béranger (1970); basilare la disamina di Saylor Rodgers (2012 [1986]); cfr. anche La Bua (2009, in part. pp. 155-156 e le conclusioni di p. 158: «L'innografia e la tradizione culturale si prestano, quindi, a essere facilmente inserite all'interno di una struttura retorica che ricorre costantemente ad un linguaggio ricco di connotazioni religiose: in tale prospettiva i panegirici latini sono una limpida testimonianza di come retorica e religione possano interagire nella creazione di composizioni che, per quanto pedissequa nella ripetitività dei temi elogiativi, chiariscono aspetti importanti del pensiero politico e teologico della tarda antichità»).

<sup>14</sup> Altheim (1938, pp. 411 ss.).

<sup>15</sup> Tommasi (2013), con bibliografia precedente, alla quale si aggiunga anche il numero monografico 2 (2007) della rivista online «Camenae», URL: <<http://www.paris-sorbonne.fr/article/camenae-no-2-juin-2007>>, [data di accesso: luglio 2014].

<sup>16</sup> A partire dalla famosa espressione dell'*Eneide* (1,277-278), che preannuncia un *imperium sine fine*, su cui riteniamo tuttora importanti le osservazioni di Turcan (1983).

<sup>17</sup> McCormack (1981, p. 61).

<sup>18</sup> Che non è stato stranamente trascurato dai filologi come pretende Degl'Innocenti Pierini (2010, p. 130 n. 53), visto che già Norden (1913) lo menziona. Per le questioni cronologiche e per un commento si veda ora Pollmann (2013, p. 16), studio che, più in generale, discute anche il tema dell'eternità.

<sup>19</sup> Sul culto di Roma cfr. Mellor (1981).

<sup>20</sup> Cfr. Potter (1990) e, per l'Occidente latino nella tarda antichità, Brocca (2010).

<sup>21</sup> Su cui si vedano recentemente Pernot (1997) e, in italiano, Fontanella (2007).

tore, i cui gesti sono indirizzati dalla divinità stessa, che trova il suo compimento nella prospettiva carismatica propria dell'ultimo turno dell'antichità.<sup>22</sup>

Riservando ad altra sede la disamina dettagliata dei panegirici tardoantichi nel loro complesso, un caso significativo da considerare, in questo contesto, è rappresentato da Sidonio Apollinare, autore relativamente ancora poco studiato,<sup>23</sup> ma nondimeno rappresentante paradigmatico della società gallo-romana tardoantica, e segnatamente delle sue élites,<sup>24</sup> al crocevia – marcato anche in termini cronologici dallo iato che separa la produzione poetica e quella prosastica – tra cultura profana e vocazione religiosa, ove il recupero nostalgico del passato grazie a un talentuoso manierismo e a velate allusioni, non sempre agevoli a riconoscersi, si proietta verso la nuova realtà, segnata da profonde trasformazioni sociali e culturali.<sup>25</sup> Muovendo dalla premessa che Sidonio, come molti autori del V e VI secolo, crede (o vuol credere) ancora nella grandezza dell'impero e in un concetto come quello dell'eternità di Roma, che si coniuga a una visione provvidenzialistica al di là del puro encomio di circostanza, per la quale può valere la nota *sphragis* tacitiana di *ann.* 3,6,<sup>26</sup> desideriamo in particolare sottoporre a verifica la sua produzione panegiristica, alla ricerca di motivi 'teologici', intesi nel senso di una teologia politica e di sacralizzazione dell'imperatore e della sua figura, come anche nell'idea di un impero stabilito provvidenzialmente.<sup>27</sup>

Se infatti i *basilikoi logoi* del II secolo, malgrado l'ampia diffusione del culto imperiale, omettono significativamente quasi del tutto ogni accenno alla natura divina dell'imperatore, e ciò può essere spiegato sia con la necessità di separare i due piani del sovrano umano e di quello divino, ovvero i due generi letterari dell'encomio e dell'ino,<sup>28</sup> i motivi riconducibili alla sfera religiosa aumentano significativamente in età tardoantica:<sup>29</sup> un ulteriore passo verso la sacralizzazione del potere è rappresentato dal panegirico

<sup>22</sup> È forse possibile, credo, scorgere un'anticipazione di quest'idea anche nel motivo della *mens divina* ovvero di un *nous*, presente nei panegirici come coadiutore dei gesti e degli atti del sovrano: approfondiamo in Tommasi (in corso di pubblicazione) lo spunto offerto da McCormack (1981, p. 83).

<sup>23</sup> Per brevità non riproponiamo, in questa sede, le informazioni bibliografiche su Sidonio, limitandoci a rimandare al recente volume, di valore non sempre uniforme (impressionistiche, per esempio, le pagine di Santelia), di Van Waarden, Kelly (2013). Tra la letteratura precedente, si faccia riferimento almeno ad Harries (1994). Allo stesso Van Waarden si deve l'utile pagina web URL: <<http://www.sidoniusapollinaris.nl>>, [data di accesso: marzo 2014], che raccoglie e censisce studi su Sidonio e offre informazioni su progetti in corso.

<sup>24</sup> Su questo aspetto cfr. Frye (2003); Dewar (2014).

<sup>25</sup> Cfr., a titolo esemplificativo, Mathisen – Shanzer (2001); Diefenbach – Müller (2013); ma già Consolino (1979); al tempo stesso, in anni recenti lo studio della Gallia tardoromana, e in particolare delle figure di autori ecclesiastici (Prospero d'Aquitania, Fausto di Riez, Ruricio di Limoges; Claudiano Mamerto), ha avuto notevole impulso grazie a lavori come quelli di Barcellona (2006); Neri (2009); Cutino (2011). Per gli aspetti della poesia cfr. anche McLynn (2009).

<sup>26</sup> *Nil opus vetustioribus exemplis, quotiens populus Romanus cladis exercituum, interitum ducum, funditus amissas nobilis familias constanter tulerit. Principes mortalis, rem publicam aeternam esse.*

<sup>27</sup> Alcuni dei temi che evidenzieremo emergono già nel sintetico ma puntuale articolo di Günther (1982).

<sup>28</sup> Importanti precisazioni sono offerte da Campanile (2001), con richiami a Pernot (1993). Per l'epoca tardoantica Saylor Rodgers (2012 [1986]) dimostra come i panegiristi seppero di volta in volta adattare al sovrano che stavano celebrando le nozioni di *deus* o *numen*, senza che necessariamente ciò implicasse una reale forma di culto.

<sup>29</sup> Cfr. La Bua (2009, p. 150): «come si vede, pur nella mancanza di strutture inniche, il panegirista ricorre a motivi che rientrano a pieno titolo nel patrimonio iconografico, in particolare attraverso la fruizione di temi celebrativi che appartengono alla tradizionale descrizione della *vis divina* nella prospettiva del perenne confronto tra le divinità in cielo e le loro ipostasi in terra».

poetico, la cui struttura (a cominciare dalla scelta dell'esametro), richiama da vicino l'innografia, ma soprattutto l'immaginario epico.<sup>30</sup> La sovrapposizione di epica ed encomio produce un genere ibrido, sul cui statuto si è molto dibattuto: «le panégyrique contribue au consensus dans une société bouleversée, redonne vie à l'épopée en une forme plus réduite, renouvelle la mythologie, tout en permettant au poète de rassembler, avec une certaine liberté, des fragments divers».<sup>31</sup> Grazie all'uso accorto di un lessico arcaizzante e manierato,<sup>32</sup> al reimpiego di immagini classiche e soprattutto mitologiche,<sup>33</sup> a un uso dell'*exemplum* storico particolarmente significativo,<sup>34</sup> i panegirici poetici rispecchiano e combinano tendenze differenti: segnatamente, alla metà del quinto secolo testimoniano il rifugiarsi delle *élites* nella letteratura per sopravvivere ai rivolgimenti politici e per esorcizzare la paura dei barbari, mostrando un atteggiamento conservatore e per molti aspetti nostalgico,<sup>35</sup> che non esclude, tuttavia, la consapevolezza del nuovo assetto politico e culturale.<sup>36</sup> Sotto altri aspetti, peraltro, le 'catastrofi' del quinto secolo dimostrano come l'esplosione improvvisa di sintomi e malesseri latenti stimoli allo stesso tempo la formazione di nuovi assetti e rafforzi i sentimenti identitari.<sup>37</sup> Concentrandosi, quindi, sui tre panegirici sidoniani, è dunque possibile individuare alcuni motivi che offrano tangibile dimostrazione di tale assetto che definiremmo teologico in senso lato, benché, ad esempio, manchi la tradizionale invocazione dell'imperatore come un dio (dovuta certo al cristianesimo). Malgrado i numerosi problemi che i panegirici di Sidonio pongono al loro lettore moderno, soprattutto nei termini di una precisa contestualizzazione e decifrazione delle allusioni a personaggi ed eventi, desideriamo precisare come le considerazioni che seguono intendono concentrarsi esclusivamente sulla presenza dei temi or ora enucleati.<sup>38</sup>

<sup>30</sup> Queste componenti sono l'acquisizione più originale della, peraltro esaustiva, monografia di Schindler (2009).

<sup>31</sup> Støher-Monjou (2009, p. 227). Cfr. anche le considerazioni di Gillett (2012).

<sup>32</sup> Ancora molto valide le osservazioni di Consolino (1974).

<sup>33</sup> Fondamentale al riguardo Gualandri (1998); e già Gualandri (1979, pp. 27 e 83-84). Una convincente analisi d'insieme è ora fornita da Furbetta (2013); Lepelley (2010) considera il caso di Sidonio e Corippo, presentando interessanti considerazioni sulla nozione di poesia 'secolarizzata', a partire dalla nota distinzione di Markus e con riferimento soprattutto a Miles (2005): non si può fare a meno di notare, tuttavia, che la bibliografia impiegata risulti, per così dire, troppo selettiva.

<sup>34</sup> Sul tema cfr. Watson (1998) e Guillaumin (2013); Støher-Monjou (2009, p. 226); per una discussione d'insieme ci permettiamo di richiamare il nostro Tommasi (2014).

<sup>35</sup> Charlet (1988, p. 163).

<sup>36</sup> Rimandiamo alle conclusioni di quanto scriviamo in Tommasi (2014): «Par ailleurs, on peut généralement observer une tendance conservatrice qui nie toute idée de décadence, d'écroulement et de fin d'un monde chez la plus grande partie des poètes de l'époque romano-barbare. Même si la puissance romaine est faible, sa grandeur culturelle est toujours vivante: loin d'être seulement un refuge nostalgique et stérile, la connaissance de l'histoire et la leçon que nous en donne, grâce à sa succession des événements heureux et de malheurs, représente le squelette sur lequel Sidoine construit toute possibilité d'envisager la réalité présente et la future».

<sup>37</sup> Cfr. gli studi raccolti nel volume collettaneo di Harich-Schwarzbauer – Pollmann (2013).

<sup>38</sup> Diamo inoltre per acquisiti – segnalandoli solo laddove ci sembrano più pregnanti e significativi – i debiti contratti da Sidonio con la tradizione precedente, segnatamente Claudiano, la cui inarrivabile lezione poetica è certamente presupposta da Sidonio, sebbene in maniera meno servile di quanto presupposto: cfr. Kelly (2013). Sia pure tenendo conto della frammentarietà di quanto giuntoci, è possibile inoltre ritenere Mero-baude un importante precedente del nostro autore, anche per l'idea di legittimazione delle classi militari: spiace a questo proposito notare come certi recenti studi (segnatamente in area anglosassone) non tengano conto dell'ancor basilare studio di Mazza (1984).

Prima e già matura prova dell'attività di panegirista, l'elogio dedicato al suocero Avito, asceso fortunatamente al soglio imperiale in seguito alle turbolenze politiche culminate con l'uccisione di Valentiniano III e il sacco di Roma ad opera del vandalo Gaiseric nel 455, presenta simili motivi fin dalla prefazione in distici, ove l'apostrofe a Minerva, dea di cui viene celebrata la miracolosa nascita in armi dal capo di Giove, si lega già nei versi d'apertura – che si immaginano peraltro intonati da Orfeo, ispirandosi in ciò alla *praefatio* al secondo libro del *De raptu* claudiano – alla gigantomachia (vv. 6-7 *diva, Gigantei fudit quam tempore belli / armatus partus vertice dividuo*), ben noto motivo di portata cosmica, fin dall'età ellenistica e augustea, e favorito in gran parte della produzione panegiristica, che eleva lo scontro tra Romani e barbari o tra Romani e invasori.<sup>39</sup> È solo grazie al valore di Minerva, nata nelle fasi cruciali della battaglia, che gli dèi possono risultare vincitori contro le potenze del male e dell'oscurità, il cui funesto apparato (*manibus constructa tremendis / machina*) era giunto quasi a incendiare il cielo,<sup>40</sup> come osserva Sidonio al termine di una studiata *Ringkomposition*, non scevra di reminiscenze poetiche:<sup>41</sup> *sed te, cum trepidum spectaret Phlegra Tonantem / impulit excussam vertice ruptus apex; / ... confusum valde te sine robur erat: / protulit ut mox te patrius, Sapientia, vertex, / tum mage vicerunt, te cum habuere dei*. Significativa è la presenza di Minerva (non altrimenti attestata nella tradizione sulla gigantomachia), poiché la dea non incarna la forza bruta o il valore bellico *tout court*, ma è piuttosto in grado di vincere anche grazie all'astuzia e all'intelligenza: il poeta non lo afferma esplicitamente, ma il motivo, lungamente attestato nel mondo classico,<sup>42</sup> gli doveva essere senz'altro presente, visto che a Minerva e alle sue innumerevoli abilità è dedicata larga parte dell'epitalamio per Polemio e Araneola.<sup>43</sup>

Conformemente ai moduli che vogliamo porre in evidenza, sono naturalmente luoghi retoricamente connotati, come l'inizio e la fine del panegirico vero e proprio, ad offrire gli spunti più interessanti. Non meraviglia l'insistenza sul motivo della luce, metafora di evidente portata simbolica, cara alla letteratura di encomio,<sup>44</sup> che qui raggiun-

<sup>39</sup> Tommasi (2007, p. 187), con bibliografia anteriore, alla quale va aggiunta, per la cultura tardoantica e per i panegirici in prosa di ambiente gallico, Cracco Ruggini (1983); cfr. inoltre La Bua (2009, p. 151). Evidenziato talora da certa critica, il rapporto tra i *Panegyrici Latini* e le coeve colonne giganti per *Iuppiter*, in cui spesso vi è la raffigurazione del dio che schiaccia un essere anguipede, deve, credo, essere improntato a cautela, anche se dato letterario e iconografia possano comunque illuminarsi a vicenda.

<sup>40</sup> Ci chiediamo se il raro nesso *rutilum polum* (che ricorre p. es. in Paul Petr. *Mart.* 5,588; simile immagine in Claud. *rapt.* 2,191, *rutilos obscurat anhelitus axes*) possa essere inteso anche in questo modo oppure non sia semplice aggettivo esornativo.

<sup>41</sup> Su di esse, in particolare i legami con l'ode oraziana 3,4, cfr. Bruzzone (2011): non ci sembra tuttavia condivisibile l'equazione postulata in conclusione (p. 20) secondo cui Pallade sarebbe un'allegoria di Avito, né ci pare necessario dedicare una nota a presentare la distinzione tra *vis* e *robur*; puntuale analisi di tutto il brano anche in Furbetta (2010-2011).

<sup>42</sup> Cfr. Detienne – Vernant (1974-1978).

<sup>43</sup> Ci ripromettiamo di tornare altrove a proposito del significato di Minerva in questo carne e, più in generale, nei *milieux* filosofici tardoantichi.

<sup>44</sup> Cfr. es. Stat. *silv.* 4,1,3 *atque oritur cum sole novo, cum grandibus astris / clarius ipse nitens et primo maior Eoo* (riferito a Domiziano); *Pan. Lat.* 2 (12),3,2 e altrove. Claudiano sviluppa il motivo in maniera particolarmente interessante (8,170 ss.), allorquando descrive l'*adventus* di Onorio a Costantinopoli (nel gennaio 393), il quale è *lux imperii*, al pari di un raggio di sole che spazza via le nubi e mostra da lungi i palazzi della città. Importanti considerazioni sul valore simbolico dell'immagine sono svolte da L'Orange (1953). Per la dialettica Costantinopoli/Roma in questo panegirico claudiano si veda anche Guipponi Gineste (2007).

ge vette iperboliche e nondimeno ben strutturate e coese: fin dal primo verso si invoca il sole, perché risplenda in cielo, essendo la terra dotata di un sole per così dire gemello, ossia l'imperatore: *Phoebe, peragrato tandem visurus in orbe / quem possis perferre parem, da lumina caelo / sufficit hic terris*. L'immagine prosegue nei versi successivi, rafforzata ulteriormente da un'apostrofe parallela alle stelle, che serve a introdurre il motivo seguente, ovvero quello dell'Urbe che brilla contro le avversità e rinasce dai suoi mali, così come le stelle si svelano nuovamente al mondo dopo essersi 'inabissate' nel loro giro. L'insistenza sul motivo cosmico prelude, peraltro, alla prima delle lunghe sequenze narrative, vale a dire quella del concilio degli dèi, che si apre al v. 17, dopo una breve ricapitolazione del cerimoniale di corte e dei suoi apparati (fasci, sella curule, scettro) anche in questo caso con enfasi sulla luce (v. 12 *iste coruscat / annus*). Il tema del padre degli dèi che osserva dall'alto la terra e le sue vicende può considerarsi non solo riecheggiamento dello stoico Giove virgiliano, sollecito e pensoso, ma non sembra neppure assente, crediamo, una riformulazione in chiave antifrastica del motivo dell'aiuola che ci fa tanto feroci. Grazie alle benevole cure di Giove, anzi al solo suo cenno, infatti, la terra può rin vigorirsi, come si osserva con uno dei giochi di parole tanto cari a Sidonio: *ecce viget quodcumque videt... solus fovet omnia nutus* (vv. 18 e 20). Se superfluo è notare come la luce irraggi i celesti e soprattutto la loro corte, che ha per pavimento le stelle (v. 37 *quis canat hic aulam caeli, rutilantia cuius / ipsa pavementum sunt sidera?*),<sup>45</sup> è interessante ribadire come il tema si riproponga nella sezione conclusiva. La narrazione si conclude infatti con l'unanime approvazione degli dèi (che assentiscono in tal modo al lungo discorso pronunciato da Giove) e delle Parche, che tessono una nuova età dell'oro sui loro fusi incostanti.<sup>46</sup> Lo splendore dei *fulva saecula* si unisce peraltro, nel benaugurante motivo di un nuovo inizio grazie al consolato di Avito, al tema della riguadagnata giovinezza di Roma: del resto, come osserveremo oltre, tale immagine si inserisce in una *lignée* che ha i suoi precedenti immediati in Claudiano, Prudenzio e Rutilio Namaziano, ma a essa Sidonio aggiunge una punta di concettosità osservando che se il giovane Valentiniano aveva causato la squallidezza e l'invecchiamento della città, sarà il maturo Avito a farle riguadagnare lo splendore e il vigore che le si addice.<sup>47</sup> Lo si osserva in un'apostrofe (che si immagina pronunciata da

<sup>45</sup> È possibile, crediamo, che la descrizione della reggia degli dèi nel primo libro delle *Metamorfosi* ovidiane agisca come referente per questa immagine.

<sup>46</sup> Interessante il motivo del *concilium deorum*: per il trattamento letterario cfr. Hammond (1933); più recentemente Bruzzone (2004), sebbene a mio parere si debbano ulteriormente enfatizzare certe componenti, quali una marcata gerarchizzazione delle divinità ivi presenti, compresa la *plebs deorum*. Questo tema ricorre già in Claudiano (nella sezione iniziale del terzo libro del *De raptu Proserpinae*) e poi in Marziano Capella, e a ciò crediamo non sia estranea la struttura burocratica e politica tardo imperiale, della quale il concilio ambirebbe ad essere riproposizione letteraria. A proposito della *praefatio* al panegirico di Antemio, in cui pure si osservano gli dèi di vario rango intonare inni a Giove, Gualandri (1993, p. 195) propone un interessante parallelo con la *Coena Cypriani*, di probabile ambiente gallico.

<sup>47</sup> Sul tema dei *principes pueri* cfr. Hartke (1951); Lippold (1989); Molè Ventura (1992); McEvoy (2013). Interessante l'osservazione di Brocca (2003-2004, p. 280) che richiama, tra i modelli seguiti da Sidonio per lodare l'ascesa al trono di un sovrano maturo, la *Vita di Tacito* della *Storia Augusta*, ove compare (6,5-8) il celeberrimo monito *dii avertant principes pueros* (forse diretto contro Teodosio e le sue scelte dinastiche). La stessa studiosa discute assai opportunamente il motivo dell'*alter Traianus* (v. 116) richiesto da Roma al sovrano degli dèi, con riferimento al motivo di Traiano come *optimus princeps*, già enfatizzato in età

Giove) alla città semidivinizzata: vv. 595-596 *laetior at tanto modo principe, prisca deorum / Roma parens, attolle genas ac turpe veterum / depone: en princeps faciet iuvenescere maior / quam pueri fecere senem*. Simile conclusione, incentrata sulla rinascita e sul *novus ordo saeculorum*, è riproposta anche nei versi conclusivi del panegirico per Antemio: *perge, pater patriae, felix atque omine fausto / captivos vinciture novos absolve vetustos* (547-548),<sup>48</sup> che, parimenti, si era aperto con un gioco concettoso sulla doppia valenza di *secundus*: *auspicio et numero fasces, Auguste, secundos / erige et effulgens trabealis mole metalli / annum pande novum consul vetus ac sine fastu / scribere bis fastis*. In questo stesso ambito non va dimenticato il tema della fenice, cui si allude ai versi 353-356 *sic cinnama busto / collis Erythraei portans Phoebeius ales / concitat omne avium vulgus; famulantia currunt / agmina et angustus pennas non explicat aer*,<sup>49</sup> ove appare chiaro come il poeta voglia stabilire un nesso tra il mitico, esotico,<sup>50</sup> uccello che rinasce dalle sue ceneri e Roma che recupera le forze e si risollewa dalle calamità, ed è, anche qui, superfluo osservare come il simbolismo della fenice – peraltro uccello solare per eccellenza – sia un’iconografia favorita in epoca tardoantica, senza distinzione tra pagani e cristiani.<sup>51</sup> In particolare le sue connessioni, di probabile origine egiziana, con l’*Aion*, la *Aeternitas* e il rinnovamento del mondo o l’inaugurazione di una nuova era, si accompagnano al motivo degli altri uccelli che le fanno contorno e inneggiano. Né sembra casuale che la similitudine della fenice e degli uccelli che all’unisono la invocano come loro sovrano giunga alla fine di una sezione in cui Avito, per due volte, è apostrofato con gli epiteti simili *orbis salus* (v. 339) e *spes orbis* (v. 352).

A più riprese, come si è accennato, Sidonio desidera quindi sottolineare l’idea ottimistica di virgiliana memoria di un impero senza fine, ma soprattutto il motivo di una

teodosiana per via della comune origine spagnola. Concordiamo inoltre con l’interpretazione del nesso *turpe veterum* come ‘apatia’, ‘letargia’, ‘inazione’, proposta a p. 285.

<sup>48</sup> In questo caso si tratta dei vecchi schiavi liberati, destinati a essere sostituiti da nuovi schiavi, ossia i Vandali, sconfitti da Antemio.

<sup>49</sup> Come osserveremo oltre, l’immagine della fenice ricorre anche in *Pan. Anth.* 407-417. Nel caso del panegirico di Avito, è importante sottolineare l’idea della concordia, che apparirà significativamente anche nella complessa immagine che conclude il primo libro della *Laus Iustini* corippea (vv. 349-363), immagine ove, alla iconografia del circo volta in senso cristiano, si aggiungono progressivamente il tema della fenice redi-viva salutata dal corteggio festante degli altri uccelli (= i sudditi che acclamano l’imperatore, in concorde armonia); la riguadagnata giovinezza (si noti in particolare *senium reponens*); la luce che inonda il palazzo: *ales ut exustos cum phoenix innovat artus / a busto recidiva suo, concentus in unum / stans avium spectat solem solisque volucrum, / dum veniat, regemque novum clamore salutant: / sic decus imperii, sanctum sic iota resurgens / exortum est de fine suo, seniumque reponens / nominis et recti Iustino in principe vivit / Iustinianus apex; domini sic vulgus amore / undique conveniens laetarum more volucrum / ‘tu vincas, Iustine!’ canunt, ingensque tumultus / crescit, et Augusta luctus discessit ab aula / laetitia veniente nova. Vox excitat omnes, / omnia Iustino praebent elementa favorem, / omnia congaudent, omnes clamore vocati / conveniunt proceres: lux sacra palatia complet*. Entrambi i testi hanno, in tutta probabilità, come referente Claud. 22,414 ss. *sic ubi fecunda reparavit morte iuventam / et patrios idem cineres collectaque portat / unguibus ossa piis Nilique ad litora tendens / unicus extremo Phoenix procedit ab Euro, / conveniunt aquilae cunctaeque ex orbe volucres, / ut Solis mirentur avem; procul ignea lucet / ales, odorati redolent cui cinnama busti*. Sul passo di Claudiano cfr. anche Zarini (2007, p. 13), con rimando a Charlet (2005).

<sup>50</sup> Come è noto, l’epiteto *Erythraeus* amplia il suo senso originario riferito alla città di Erytras, in Arabia o in Persia, per significare un generico Oriente: cfr. le occorrenze in Stat. *Theb.* 7,566 e Mart. 13,100; 8,26.

<sup>51</sup> Oltre allo studio classico e tuttora insuperato di Van den Broek (1971, in part. p. 217 per quanto osservato), si vedano ora i numerosi lavori di Françoise Lecoq dedicati all’iconografia della fenice.

città che ha avuto in sorte la capacità di reagire alle avversità, essendo destinata a risollevarsi dai suoi stessi mali (vv. 6 ss. *adversis sic Roma micat, cui fixus ab ortu / ordo fuit crevisse malis*; e cfr. anche *Pan. Mai. v. 63 tua nempe putantur / surgere fata malis et celsior esse ruina*), a patto tuttavia che non si inorgoglisca più del lecito<sup>52</sup> – una sorta di ammonimento che sembra temperare l'eccessivo entusiasmo e a cui non sembrano esenti tracce dell'altra tendenza propria di certa storiografia, vale a dire l'idea, di liviana memoria, di una città che rischia di crollare per la sua eccessiva grandezza.

Attingendo alla prassi della prosopopea della città che, per l'epoca tardoantica, molto deve all'*imagerie* della *Relatio III* di Simmaco,<sup>53</sup> e che trova significativi modelli poetici negli autori del primo quinto secolo,<sup>54</sup> Sidonio è interessato a mostrare il contrasto tra la Roma mesta e coperta di squallore, gravata, come un'anziana, del peso delle sue armi, che rivolge le sue suppliche a Giove (vv. 45 ss. *cum procul erecta caeli de parte trahebat / pigros Roma gradus, curvato cernua collo / ora ferens; pendent crines de vertice, tecti / pulvere, non galea, clipeusque impingitur aegris / gressibus, et pondus, non terror, fertur in hasta*) e il suo riacquistato splendore dei già citati versi finali 595-596: la struttura, è stato osservato,<sup>55</sup> richiama quella del *Bellum Gildonicum* claudiano, ove Roma si presenta lacera dinanzi al cospetto di Giove, grazie al quale può riottenere la sua antica bellezza,<sup>56</sup> ma, in questo caso, Sidonio inserisce scaltritamente l'elemento di elogio, in quanto il ringiovanimento di Roma non è effettuato direttamente da Giove, bensì tramite l'intermediazione di Avito, come già Prudenzio aveva potuto connettere, al termine di quella celebrazione della Roma cristiana che è il *Contra Symmachum*, ai figli di Teodosio il ringiovanimento di Roma.<sup>57</sup> Si può quindi concordare con l'opportuna osservazione di Michael Roberts, per il quale la personificazione di una divinità riveste un significato che oltrepassa il mero gusto esornativo, venendosi a legare alle istanze encomiastiche: «the ideas, and often the language, derive from the tradition of divine epiphanies in epic. But the employment of a divinity to elevate and lend superhuman status to human action also serves an important panegyric purpose. The easy interchange between divine and

<sup>52</sup> Cfr. v. 97 *plus, summe deorum, / sum iusto tibi visa potens*. Un accenno al fatto che ormai la città non sia più inviolabile è da leggersi ai versi immediatamente precedenti: *cumque prius stricto quererer de cardine mundi / nec limes nunc ipsa mihi*.

<sup>53</sup> *Relat.* 3,9; e cfr. anche la 'replica' di *Ambr. epist.* 18,7.

<sup>54</sup> Su cui cfr. Bonjour (1982); Roberts (2001); Consolino (2002); Zarini (2007). Per l'età repubblicana, informato, sebbene non approdi a risultati di indiscussa originalità, Degl'Innocenti Pierini (2012). Behrwald (2011) discute di Roma in Sidonio, ma eminentemente sotto l'aspetto storico-topografico; dunque solo in minima parte ciò concerne il discorso presente.

<sup>55</sup> Bonjour (1982); Gualandri (1998, p. 59).

<sup>56</sup> Claud. 15,208-212 *dixit et adflavit Romam meliore iuventa. / Continuo redit ille vigor seniique colorem / mutavere comae. solidatam crista resurgens / erexit galeam clipeique recanduit orbis / et levis excussa micuit rubigine cornus*; e cfr. anche 26,52-53 *surge, precor, veneranda parens, et certa secundis / fide deis humilemque metum depone senectae*.

<sup>57</sup> Cfr. rispettivamente c. *Symm.* 2,656 *Senium omne renascens / deposui vidique meam flavescere rursus / canitiem*. Zarini (2007, p. 12) nota come il tema della vecchiezza (*senium*), alla quale si mescola una certa spossatezza, sia improntato alla caratterizzazione che Lucano fa di Pompeo in 1,129-30. Il motivo di una Roma carica d'anni, in quanto il suo impero data da lunge, è già in *Amm.* 14,6,3-6. Per il motivo tipico dell'*aurea Roma* cfr. invece *Auson. nob. urb.* 1; Claud. 12,19; Prud. *apoth.* 385, c. *Symm.* 2.1114 (passi derivati da Roberts [2001, p. 541]).

human and the promotion of terrestrial actions by a god are reminiscent of the role of divinities in late Latin epithalamia, from Statius on».<sup>58</sup>

Non si deve, inoltre, tralasciare un altro importante precedente, riecheggiato in maniera originale e profonda da Sidonio, ovvero Rutilio Namaziano. Al di là del significato ideologico che riveste la lunga pagina rutiliana del cosiddetto ‘inno’ a Roma, per la quale in anni recenti è stato proposto di vedervi marcata la *Kontrastimitation* rispetto alla Roma ormai cristianizzata dei testi di Prudenzio,<sup>59</sup> è interessante, osservare come sia Sidonio sia Rutilio scrivano dopo la depredazione e il saccheggio di quella che era stata la città eterna, nel primo caso il sacco alariciano del 410, sulla cui portata simbolica non è il caso di tornare, nel secondo il sacco dei Vandali di Gaiseric del 455, dall’impatto distruttivo assai più consistente. Ferita, la città deve mostrare, in Rutilio, eroico sprezzo del dolore (vv. 119-120 *abscondat tristem deleta iniuria casum / contemptus solidet vulnera clausa dolor*), poiché è consuetudine che essa tragga prosperità dagli eventi avversi, proprio come le stelle, che risorgono dopo essere tramontate (vv. 121-124 *adversis solemne tuis sperare secunda, / exemplo caeli ditia damna subis / astrorum flammae renovant occasibus ortus; / lunam finire cernis ut incipiat*): questa immagine delle stelle ricorre, come si è visto, anche all’inizio del panegirico sidoniano, ma andrebbe evidenziato inoltre che i versi 6 ss. presentano una reminiscenza di Rutilio, 1,140 (*ordo renascendi est crescere posse malis*) e che i vv. 10-11 (*iam nocte bifrontes / anceps Iane, comas duplicique accingere lauro*) sembrano ispirati sempre da Rutilio, 1,115-116 *erige crinales lauros seniumque sacrati / vertici in virides Roma recinge comas*,<sup>60</sup> in cui il brillante colore verde, enfatizzato dal costruito allitterante, allude sia all’alloro, sia alla riguadagnata giovinezza della città.<sup>61</sup> La Roma di Rutilio, celebrata, com’è noto con toni innici e dalla pregnante valenza sacrale, è dunque de-

<sup>58</sup> Roberts (2001, p. 537), con rimando a Roberts (1989b).

<sup>59</sup> Così Soler (2005); meno netta Schierl (2013), che fa proprie le osservazioni di Cameron (2011), il quale, come è noto, tende a sfumare il contrasto tra pagani e cristiani in quest’epoca e la portata della cosiddetta resistenza pagana.

<sup>60</sup> Dobbiamo questa acquisizione all’interessante lavoro, purtroppo rimasto poco noto nonostante sia disponibile online in open access, di Brocca (2003-2004). La studiosa (p. 290) interpreta inoltre i due volti di Giano e il doppio alloro che li incorona come allusione al «duplice beneficio che il nuovo imperatore e console avrebbe procurato a Roma: pace e ordine al suo interno per poter quindi sconfiggere i nemici esterni, sempre pronti ad approfittare di ogni sua debolezza». Sul passo rutiliano, cfr. anche Schierl (2013, p. 244), che accoglie la congettura di Heinsius *refinge* (l’edizione di Doblhofer [Heidelberg 1977] propone *retinge*, mentre Wolff [Paris 2007] mantiene il testo tradito, peraltro ben difeso da Brocca, p. 287). *Recinge* è accolto anche da Degl’Innocenti Pierini (2010, p. 131), ove la pagina rutiliana è accostata a modelli epigrammatici di ispirazione simile, per quanto tali considerazioni appaiano non adeguatamente documentate sul piano bibliografico (il che avrebbe evitato l’ovvia conclusione circa i moduli dell’inno cletico) e quasi del tutto prive dei necessari confronti con i modelli tardoantichi (Claudiano, *in primis*). Zarini (2007, p. 7) osserva la marcata preponderanza di prefissi in *re-* nella sezione dell’inno a Roma, con l’intento, dunque, di enfatizzare l’idea di rinnovamento, vv. 116, 123, 129, 131, 139, 140. È parimenti possibile che il motivo tragga ispirazione già dai versi oraziani di *carminum* 4,4,65-69 *merses profundo, pulchrior evenit; / luctere, multa prouert integrum / cum laude victorem geretque / proelia coniugibus loquenda*.

<sup>61</sup> Brocca (2003-2004, p. 288): *Virides comae* costituisce infatti a mio parere un’espressione molto densa, nella quale operano al contempo i due sensi, proprio e metaforico, sia del sostantivo che dell’aggettivo, in un rapporto di causa-effetto: il riferimento, cioè è tanto alla ‘chioma’ dell’alloro, vale a dire alle fronde delle *crinales lauri* (*lauri* che devono essere sempre verdi, simbolo di continue vittorie), quanto alle chime di Roma, che dal verde dell’alloro trarranno nuovo vigore giovanile». Un’interessante disamina del simbolismo del colore verde è offerta da Pastoreau (2013), mentre sul passo rutiliano cfr. ora Lagioia (2014).

scritta nel duplice assetto di guerriera, la cui 'risurrezione' deve passare attraverso il tionfo militare, e di sovrana dell'orbe, come dimostrano anche i due versi successivi (117-118): *aurea turrigero radient diademata cono / perpetuosque ignes aureus umbo vomant*, nei quali si deve ravvisare la ripresa da Lucan. 1,188 *turrigero canos effundens uertice crines* (che discuteremo anche oltre), e Verg. Aen. 10,270-271 *ardet apex capiti cristisque a vertice flamma / funditur et vastos umbo vomit aureus ignis* (il passo che darà l'aire all'aristia di Enea, raffigurato, al pari degli eroi omerici, nel pieno del suo furore guerriero). Anche Rutilio è propenso a interpretare l'eternità di Roma ottimisticamente, alla luce di una visione provvidenzialistica che anima tutta la storia di Roma e che ne deve guidare anche gli eventi futuri: in tal modo le iniziali sconfitte per mano dei Galli (v. 125), di Pirro (v. 127) o Annibale (v. 128) sono destinate a tramutarsi in trionfi per Roma: *Quae mergi nequeunt, nisu maiore resurgunt / exiliuntque imis altius acta vadis; / utque novas vires fax inclinata resumit, / clarior ex humili sorte superna petis. / Porrige victuras Romana in saecula leges / solaque fatales non vereare colos, / quamvis sedecies denis et mille peractis / annus praeterea iam tibi nonus eat. / Quae restant, nullis obnoxia tempora metis, / dum stabunt terrae, dum polus astra feret* (vv. 129-138), cui fanno seguito i versi già citati sull'*ordo renascendi*.

Analogamente in Sidonio, le difficoltà intrinsecamente connesse al momento presente (e in nessun modo eliminabili, pur nella tessitura encomiastica) sono lette sotto questa luce: se l'inizio del discorso di Giove adombra il tema della fortuna invidiosa e del destino avverso,<sup>62</sup> la città ha però in sé il potere di far fronte alle avversità. Compare ancora una volta il tema delle fatiche di Ercole e della gigantomachia, ché ai Giganti e alla loro ribellione dai contorni empì e audaci sono paragonati avversari di Roma, quali Porsenna, Brenno e, naturalmente, Annibale (vv. 127-130). L'ordine stabilito dagli dèi non viene peraltro scalfito o infranto dagli eventi negativi, come dimostra, per esempio, il caso delle campagne partiche: la disfatta di Carre è interpretata (con lungo sguardo retrospettivo) alla luce dei trionfi successivi del 20 a.C. contro Fraate o del 38 a.C. contro Pacoro.<sup>63</sup> Legati certamente alla commemorazione del passato, al suo valore esemplare e alla lezione che da esso si può trarre, su un piano generale, il discorso pronunziato da una Roma personificata e quasi divinizzata, con la rievocazione dei momenti salienti della sua storia<sup>64</sup> sono da leggersi alla luce delle aspettative millenariste, qui volte in senso palesemente ottimistico, che percorrevano gli anni intorno al 547,

<sup>62</sup> Nei versi 123 ss. (*fatum, quo cuncta reguntur / quoque ego, non licuit frangi*) sembra inoltre da leggersi un'allusione al motivo della ineluttabilità del fato, al quale sono soggetti gli stessi dèi, che riprende, sebbene in forma oppositiva, le parole di Giunone in *Aen.* 12,819 *nulla fati quod lege tenetur*, ove Virgilio sembra temperare l'altrimenti rigido determinismo stoiceggiante.

<sup>63</sup> Cfr. *Pan. Av.* 99 e similmente *Pan. Anth.* 454 ss. *res empta mihi est de sanguine Crassi / ad Carrhas pretium scripsi; nec inulta remansi / ac periit sic emptus ager; si fallo, probasti, / Ventidio mactate Sapor* (in entrambe le occorrenze si usa il nome antonomastico di *Sapor* per indicare i sovrani parti, sebbene questo nome si debba riferire piuttosto ai Sassanidi).

<sup>64</sup> Discutiamo più a lungo del valore di questo passo in Tommasi (2014): si deve inoltre osservare, seguendo Reydellet (1981), che in questa lunga retrospettiva, e in maniera piuttosto singolare, se si pone mente al fatto che questo è un panegirico imperiale, l'avvento dell'impero è guardato con un certo sospetto e con una qualche nostalgia per l'epoca repubblicana e per i valori, non solo politici, ma anche etici, di *citoyenneté* che detta tradizione incarnava. È il solo Traiano – secondo un cliché che rimontava al periodo dei Teodosidi, che venivano accomunati all'*optimus princeps* della tradizione, in virtù della loro origine spagnola – a essere giudicato senza ombre.

anniversario del natale dell'Urbe:<sup>65</sup> le sofferenze o le prove che essa deve sopportare sono destinate a culminare nel rinnovarsi dell'età dell'oro. Se Roma fu in grado di superare vittoriosamente momenti di crisi, grazie al sostegno dei suoi governanti e dei suoi generali, altrettanto è destinata a fare per l'avvenire. In tal modo, anche l'insistenza sull'elemento negativo serve a far risplendere in filigrana la lode del nuovo imperatore, al quale è demandato il compito di ridare a Roma la sua antica grandezza,<sup>66</sup> non senza che dall'elogio sia esente una sorta di esortazione a comportarsi come le figure esemplari del suo glorioso passato. La descrizione di Roma, in particolare, si salda a una tradizione letterariamente codificata soprattutto in età imperiale, ove alla semplice iconografia della città si aggiungono non di rado tratti divini, che permangono, in misura differente, anche nella letteratura dei secoli successivi. Se per Rutilio, come si è detto, Roma ha statuto divino, e come tale va invocata, per Claudiano,<sup>67</sup> e a maggior ragione per il cristiano Sidonio, essa perde i connotati strettamente divini, per restare comunque l'incarnazione di un'idea, quella dell'eternità, lo ribadiamo, di un impero stabilito provvidenzialmente.

L'apparato mitologico, già largamente sottolineato dai commentatori e sulla funzione del quale non sembra necessario ritornare,<sup>68</sup> è pure piegato al servizio dell'ideologia provvidenzialistica. Nel panegirico per Avito la breve sezione narrativa che funge da cerniera tra la perorazione di Roma e l'articolata risposta di Giove presenta la gioia degli dèi, che contribuiscono alla grandezza dell'Urbe (in particolare quelli che a lei sono più strettamente legati, Marte, Venere e Romolo): particolarmente significativa risulta la caratterizzazione di Giunone, che, nel suo deporre la collera, riecheggia molto da vicino la sezione conclusiva dell'*Eneide*: vv. 121-122 *iam mitior ipsa / flectitur atque iras veteres Saturnia donat*. Parimenti interessante il richiamo a Marte, quale mitico progenitore di Roma, che leggiamo ai vv. 501-509 *testor, Roma, tuum nobis venerabile nomen / et socium de Marte genus (vel quidquid ab aevo, / nil te*

<sup>65</sup> Cfr. il richiamo erudito al v. 55 *quid, rogo, bis seno mihi vulture Tuscus haruspex / portendit?*, secondo cui i dodici avvoltoi visti da Romolo dovevano preludere a dodici secoli di vita per la città, culminati appunto nel 447. Si ricordi, peraltro, che il *millennium* dell'Urbe venne celebrato solennemente nel 247, sotto Filippo l'Arabo.

<sup>66</sup> Cfr. anche Stoher-Monjou (2009, p. 216).

<sup>67</sup> Cfr. Zarini (2007, p. 10): «Les dieux auxquels Claud. recommande Rome ne sont alors guère plus que les signes extérieurs d'une culture commune aux élites politiques et sociales dans leur ensemble, signes auxquels chacun reste libre d'accorder, selon ses convictions, foi sincère ou valeur formelle. Dans ces conditions, la comparaison de Rome à l'Olympe (v. 135) n'a rien d'un manifeste païen, à la différence de ce que disait Rut. de la *dea Roma*»; similmente Roberts (2001, p. 537): «In Claudian's Roma, the rhetorical prosopopoeia, artistic traditions of personification and the compresence of the divine and human in imperial relief sculpture, and epic and epideictic poetics coincide. The goddess is a literary creation, not the object of cult. As such, the personified Rome, once shorn of her aspirations to divinity, easily accommodates herself to the Christian poetry of Claudian's contemporary, the Hispano-Roman patriot, Prudentius». È noto, del resto, almeno fin da Rahner (1945), come la mitologia classica servisse spesso ai poeti cristiani per indicare concetti ovvero personificazioni di entità astratte, senza altre connotazioni. Per ulteriore bibliografia e per la discussione più approfondita cfr. Tommasi (2007).

<sup>68</sup> Si veda però MacCormack (1981, p. 226): «Sidonius wrote at a time of political uncertainty and he used an ancient method of creating some order within the chaos. In other words, he used the trained perception of a late antique man of letters for whom classical mythology and history (...) were still to be taken for granted. Within such a framework, the accession of a new emperor could be understood as a regular, recurring event, however chaotic the particular circumstances». Similmente cfr. Wolff (2009, p. 33): la mitologia si spiega o come imitazione di Claudiano o come necessaria a ricreare un legame con il passato per dare l'apparenza di normalità a eventi che normali non sono.

*mundus habet melius, nil ipsa senatu), / me pacem servare tibi vel velle abolere / quae noster peccavit avus, quem fuscet id unum, / quod te, Roma, capit; sed di si vota secundant, / excidii veteris crimen purgare valebit / ultio praesentis, si tu, dux inclite, solum / Augusti subeas nomen.* Pronunziate in risposta ad Avito e alla sua ambasceria,<sup>69</sup> le parole del re goto Teoderico non solo sembrano fare riferimento alla comune discendenza da Marte di Romani e Galli,<sup>70</sup> ma ribadiscono la superiorità politica di Roma e soprattutto del suo senato, non senza un accenno al *crimen* di cui si era reso colpevole Alarico, per concludersi con un omaggio ad Avito, futuro imperatore.

La sezione centrale del panegirico, pur nella complessa struttura, permette di evidenziare alcuni aspetti della caratterizzazione del sovrano che seguono gli schemi della precettistica retorica. Se non era possibile porre in luce i nobili natali, è però vero che le sue gesta e le sue capacità sono sufficienti a nobilitarlo e a questo contribuisce anche il conferimento del titolo di *inlustris* (forse antedatato da Sidonio), oltre che i paragoni, disseminati in vari punti, con eroi della mitologia e della storia romana: Avito è infatti paragonato ad Achille (v. 273), a Ercole (v. 183, ma soprattutto nella sezione conclusiva dei vv. 581 ss.) e a Camillo, nel quale lo stato romano per così dire si incarnò durante l'assedio gallico (vv. 563-564). Significativo è anche il confronto instaurato con Ippolito, l'eroe casto e pudico (v. 199);<sup>71</sup> compagni gli sono *Virtusque Dolorque / et Pudor*, a completare le sue doti, non solo guerresche (v. 268). Egli è inoltre rappresentato secondo motivi topici, per esempio quello del guerriero in armi, sul cui capo risplende il tradizionale alone dei guerrieri in preda al furore bellico ovvero dei comandanti destinati al regno, come si dice ai vv. 264 ss. *includit suras ocreis capitique micantem / imponit galeam, fulvus cui crescit in altum / conus et iratam iaculatur a vertice lucem* (non casualmente la similitudine con Achille è sviluppata a questo punto);<sup>72</sup> similmente ai vv. 165 ss. si preannunciano i segni della futura gloria: *manifesta dedi [è Giove a parlare] mox signa futuri / principis ac totam fausto trepidi patris aulam / implevit augurio*. In questa stessa sezione, risulta degno di nota il ragionamento, piuttosto involuto e di non immediata comprensione, con cui sempre Giove spiega a Roma che è in procinto di cederle Avito (vv. 150 ss.). Costretto dal genere a nobilitare i natali di un altrimenti poco illustre *homo novus*,<sup>73</sup> Sidonio altera per i suoi fini il vero senso della disfatta cesariana di Gergovia, osservando come in realtà essa abbia voluto testimoniare il valore dei Galli, ossia gli antenati di Avito stesso. La sconfitta è dunque letta in chiave provvidenziale (esattamente come era stato per il caso di Carre) e tanto più significativamente tali parole sono pronunziate da Giove: *testis mihi Caesaris esto / hic nimium Fortuna pavens, cum colle repulsus / Gergoviae castris miles vix restitit ipsis. / Hos ego tam fortes volui, sed cedere Avitum / dum tibi, Roma, paro, rutilat cui maxima dudum / stemmata complexum germen,*

<sup>69</sup> Questo importante aspetto del panegirico di Avito è ben discusso da Gillett (2003, pp. 101-112).

<sup>70</sup> L'origine latina della fertilissima terra di Arvernia (mediata da Lucan. 1,427) ricorre anche ai vv. 139 ss.

<sup>71</sup> Si noti inoltre l'uso di *radiabat*, che, pur nel chiaro senso metaforico, mette in evidenza ancora una volta la componente della luce.

<sup>72</sup> Per il ricorrere dell'immagine e le sue ascendenze indoeuropee, cfr. Tommasi (2006). Tra i modelli latini, cfr. senz'altro Verg. *Aen.* 10,270. Per l'eroe assimilato ad Achille nella letteratura panegiristica, cfr. Guipponi Gineste (2007, p. 51) e Consolino (2002, p. 19); soprattutto (2004, pp. 151 ss.).

<sup>73</sup> Cfr. Mathisen (1979a) e (1981), per i problemi circa la legittimazione di Avito.

*palmata cucurrit / per proavos, gentisque suae te teste, Philagri,<sup>74</sup> / patricius resplendet apex. Sed portio quanta est / haec laudum, laudare patres, quos quippe curules / et praefecturas constat debere nepoti? / sint alii per quos se postuma iactet origo, / et priscum titulis numeret genus alter: Avite, / nobilitas tu solus avos.* Se dunque la nostra interpretazione è corretta, la Fortuna di Cesare (anche questo accenno, sebbene non originalissimo, ha il merito di enfatizzare ulteriormente l'atmosfera religiosa),<sup>75</sup> che pure a Gergovia ebbe ragione di paventare, è chiamata a esser testimone del fatto che fu Giove stesso a voler che quei guerrieri fossero così forti, in quanto è da essi che discende Avito (come si dice nell'elaborata frase relativa che fa riferimento alla linea dinastica e ai segni esteriori del potere, con l'insistenza tanto sullo splendore quanto sulla fertilità, il pollone che risplende abbracciando una lunga ghirlanda di antenati; la veste ornata di palme che passò di avo in avo; la dignità di patrizio che illumina la sua stirpe). La conclusione, tuttavia, sembra modificare ancora una volta il punto di partenza e riesce con successo a uscire dall'*impasse* potenziale di celebrare chi non poteva vantare altissimo lignaggio: non vi è gloria, come si dice in un'efficace sequenza di interrogative retoriche e congiuntivi concessivi nel vantarsi di onori che palesemente sono dovuti a chi verrà dopo, ovvero ai discendenti (*postuma origo*), o agli antenati (*priscum genus*), ché infatti Avito basta da solo a nobilitarsi.

Allo stesso tempo, Avito incarna non solo il ruolo del guerriero, ma anche quello del diplomatico, come si osserva al v. 314 *ne dandus populis princeps, caput, induperator / Caesar et Augustus solum fera proelia nosset.*<sup>76</sup> In virtù delle sue doti, dunque, Avito è *naturaliter* il candidato ideale all'impero, come Sidonio cerca di dimostrare: deve abbandonare ogni titubanza, ché egli è destinato all'impero e in nessun modo può darsi un usurpatore, la corte ormai priva di regnante sembra attenderlo (*regnum non praeripis ulli*, v. 512; *qua vacat aula tua est*, v. 514), e l'esito finale non potrà che essere fausto: v. 573 *locus hora diesque / dicitur imperio felix*, con l'impiego dell'aggettivo fortemente connotato *felix* (l'immediato pensiero, sia pure tenendo conto che la giuntura è qui riferita a *dies*, corre al *felix Sulla*, prototipo di quanti, protetti dalla divinità, riescono a ottenere gloria e successo).<sup>77</sup>

L'immagine della luce su cui ci eravamo soffermati in precedenza viene legata, grazie alla indicazione cronologica, nei versi finali, a un costume particolarmente significativo della intronizzazione tardoantica, che mostra gli stretti legami tra l'esercito e il sovrano, finendo quindi con il riflettersi direttamente sulla figura del console designato:<sup>78</sup> vv. 576 ss. *Tertia lux refugis Hyperiona fuderat astris: / concurrunt proceres ac*

<sup>74</sup> Per l'identificazione di questo personaggio con l'omonimo menzionato in *epist.* 2,3,1 e in *carmin.* 24,93 cfr. *PRLE* 1, s.v. *Philagrius* 4, che lo data (per via della qualifica di *patricius*) alla fine del IV sec.

<sup>75</sup> Sulla Fortuna di Cesare e, più in generale, sull'iconografia della dea, cfr. lo studio classico di Champeaux (1987, pp. 259 ss.).

<sup>76</sup> In questo senso, sarei quindi portata a sfumare in parte le considerazioni di Guillaumin (2013, p. 99), secondo cui l'imperatore ideale di Sidonio è essenzialmente un militare e non deve essere uomo di scrivania. Ciò è senz'altro vero, anche perché tutti gli imperatori celebrati da Sidonio provenivano di fatto dai ranghi dell'esercito, ma a più riprese il poeta sembra sottolineare altresì le componenti diplomatiche.

<sup>77</sup> Sulle componenti 'religiose' in *Sulla*, cfr. ora Guidetti (in corso di pubblicazione).

<sup>78</sup> Significativamente una simile consuetudine è rievocata anche nel panegirico di Corippo (2,100-27, ove il costume di sollevare l'imperatore sullo scudo da parte dei soldati (discusso in dettaglio da Kantorowicz [1963]) è esplicitamente paragonato al sorgere del sole.

*milite circumfuso / aggere composito statuunt at torque coronant / castrensi maestum donantque insignia regni; / nam prius induerant solas de principe curas*: l'accenno alla sollecitudine del principe, qui impreziosita dalla metafora del 'rivestirsi' degli affanni, marca la transizione con il successivo paragone con Ercole, del quale, evidentemente, vengono recuperate non solo le componenti di forza, ma anche le valenze di eroe stoico, che sopporta le fatiche e le sventure, care del pari a certa iconografia cristiana.<sup>79</sup>

Le circostanze storiche, com'è noto, non permisero che i fausti voti di Sidonio si adempissero, e anzi il regno di Avito si concluse ben presto con un ulteriore rivolgimento, che vide l'ascesa al trono di un altro ufficiale, Maioriano:<sup>80</sup> Sidonio (forse non senza un certo imbarazzo, stanti i suoi legami personali con Avito) lo celebra con un altro panegirico, ove l'apparato storico – senza dubbio improntato a raccolte manualistiche o a cataloghi di *exempla* – si bilancia con una serie di richiami alla mitologia, con il medesimo intento di legittimazione e idealizzazione, oltre che con lo scopo sotteso di impetrare grazia e clemenza dal nuovo imperatore.<sup>81</sup> È un referente storico a campeggiare nella *praefatio*, quello di Virgilio e Orazio quali celebratori di Augusto, come mostra il fin troppo scoperto richiamo incipitario: *Tityrus ut quondam patulae sub tegmine fagi*, sebbene ci preme maggiormente sottolineare l'enfasi posta sulla natura divinizzatrice della poesia, esplicitamente richiamata al v. 8, *fecerat hic dominum, fecit et ille deum*, ossia se Augusto ha reso potente Virgilio, questi, invece, ha reso dio Augusto.<sup>82</sup>

Il panegirico si apre poi con un'apostrofe allo Stato che deve porre mente ai passati trionfi, giacché il nuovo console si presenta ad esso in tutta la potenza del trionfatore (9 *victor*; ma cfr. anche il richiamo alla corazza, v. 3, e soprattutto il gioco di parole, così tipico di Sidonio, che riguarda la veste cerimoniale, ornata di palme, che sopraggiunge dopo il conseguimento della palma trionfale, v. 5 *post palmam palmata venit*). Alla medesima sfera della vittoria e del trionfo si riferiscono gli accenni di esultanza universale (vv. 7-8 *personat ergo tuum caelo, rure, urbibus, undis / exultans Europa sophos*) e soprattutto la prosopopea dell'Urbe, descritta con il tradizionale attributo della corona turrata e della lupa, ma con forte enfasi sulle componenti guerresche anche nei versi che seguono (v. 13 *bellatrix*; 14 *cristatum caput*; 15 *cassis*; 21 *umbo*; 25 *Martigenae* [= Romolo e Remo, identificati con l'epiteto epico di figli del dio della guerra]; 30 *clipeus, cuspis*; 32 *Bellona, tropaeum*). Come già la dea che rinasce nel panegirico per Avito, così la descrizione di Roma guerriera e signora dell'universo ha dei precedenti in Claudiano,<sup>83</sup> senza contare la descrizione, puramente esornativa, che ricorrerà in *Pan. Anth.* 387-406, con la quale condivide l'iconografia da amazzone, a cominciare dal petto scoperto,<sup>84</sup> passando per altre caratteristiche quali appunto la posa

<sup>79</sup> Simon (1955).

<sup>80</sup> Oppedisano (2013) con bibliografia.

<sup>81</sup> Gillett (2012, p. 276). Su questo aspetto cfr. in generale Mathisen (1979b).

<sup>82</sup> Si osservi inoltre il motivo della *tapeinosis*, che sarà ripreso anche da Corippo nella *praefatio* della *Iohannis*: qui *praef.* 16-7: *res minor ingenio nobis, sed Caesare maior / vincant eloquio, dummodo nos domino; ivi, vv. 15-16 Aeneam superat melior virtute Iohannes, / sed non Vergilio carmina digna cano*. Secondo Wolff (2009, p. 35) non è neppure da escludere un gioco di parole sul nome *Maiorianus*.

<sup>83</sup> 1,83-99, che anche in questo caso è da ritenersi il modello immediato di Sidonio. Ivi Roma è esplicitamente paragonata a Minerva, a significare la sua natura bellicosa.

<sup>84</sup> *Exserto pectore, Pan. Mai.* 13 – *exserta mamma, Pan. Anth.* 389; Significativamente l'immagine ricorre anche in Corippo. *laus Iust.* 1,289-91 (nella descrizione del mantello funebre di Giustiniano) *addidit antiquam*

in trono, le torri sul capo,<sup>85</sup> le armi e lo scudo sul quale sono effigiati i gemelli, la lupa, il Tevere, Amore, Marte e Venere.<sup>86</sup> Se dunque il panegirico per Avito aveva presentato la dea stanca e spossata, la nuova situazione richiede un diverso apparato iconografico, che evidenzia la maestà dell'Urbe e ne metta in risalto i tratti di città immensa, dominatrice dell'orbe, madre e sovrana al tempo stesso, modesta, ma in grado di incutere timore, guerriera, in una compenetrazione di tendenze imperialiste e civilizzatrici insieme, che servono ad introdurre il *tableau* successivo.

A tale prosopopea si accompagna infatti quella delle provincie rappresentate nel tradizionale atto di portare doni, un espediente che mira a introdurre il tema conduttore dell'opera:<sup>87</sup> la richiesta di aiuto, pronunciata dall'Africa spossata e indebolita dai ripetuti attacchi dei Vandali. Anche in questo caso non mancano riferimenti storici, che significativamente (anche se in maniera forse scontata) si concludono con il ricordo della vittoria di Scipione, che gli valse l'epiteto di Africano.<sup>88</sup> Il tema bellico, ma soprattutto il motivo del trionfo, le cui originarie indubbie componenti sacrali, sebbene dimenticate nella prassi, permanevano evidentemente sotto traccia nella cultura erudito-antiquaria,<sup>89</sup> corre lungo tutta l'opera, con la ripresa al v. 373 in chiave metaletteraria, in cui la guerra diviene esplicitamente fonte di ispirazione: *pro Musis Mars vester erit*. Ciò non sembra casuale, dato il carattere eminentemente militare della figura di Maioriano.<sup>90</sup> Significativamente la flotta romana è paragonata per contrasto ad alcuni esempi celebri, non a caso scelti tra quanti peccarono di arroganza e furono pertanto condannati a fallire (Agamennone che conduce la sua flotta verso Troia; Serse, che fa costruire il ponte di navi per assalire la Grecia; Cleopatra ad Azio, descritta invasata come una

---

*tendentem brachia Romam, / exerto et nudam gestantem pectore mammam, / altricem imperii libertatisque parentem*, un passo nel quale abbiamo creduto poter riconoscere un'eco da Rutil. 1,146 *altricemque suam fertilis orbis alat*.

<sup>85</sup> L'immagine di Roma dal capo turrato non sembra attestata nell'iconografia, mentre ha un chiaro antecedente letterario, ossia la celebre prosopopea della Patria del primo libro del *Bellum civile* di Lucano, su cui cfr. Peluzzi (1999) e Maes (2005), con bibliografia anteriore, fatta propria anche da Rutilio, 1,117 *aurea turrihero radient diademata cono*. A proposito del passo di Lucano, non ci pare convincente il tentativo di Moretti (2007), accolto da Degl'Innocenti Pierini (2010), di vedere nella corona turrata l'attributo della Fortuna (e di farne quindi una sorta di 'rivale' della Fortuna di Cesare), piuttosto che, come sinora ritenuto dagli studiosi, un richiamo a Cibele, i cui mitici legami con Roma sono attestati in virtù delle origini troiane della città. Osserva peraltro Champeaux (1987, p. 79) che non è mai attestata in età repubblicana e altoimperiale l'iconografia della *Fortuna populi Romani* con la corona turrata e che questo attributo comparirà solo sporadicamente dopo l'epoca adrianea per designare la dea Roma e non la Fortuna. Questo studio di Champeaux sembra sfuggito ai lavori precedenti, come del pari non è citata la voce Roma nel *LIMC* curata da Di Filippo Balestrazzi (1997), che avrebbe aiutato a chiarire le questioni iconografiche.

<sup>86</sup> Non sembra trattarsi di semplice esornazione letteraria (mediata dal passo claudiano di cui alla n. 83): il rilievo della base della colonna antonina con l'apoteosi di Marco Aurelio e Faustina (*LIMC*, s.v. Roma, n. 221) mostra la dea sul cui scudo sono raffigurati Romolo e Remo.

<sup>87</sup> Per la raffigurazione delle provincie cfr. Cancik (1997). Se ne veda anche la descrizione, maggiormente sviluppata che in Sidonio, in Claud. 22,223 ss.

<sup>88</sup> Utile al riguardo Bruzzone (2013), che si incentra soprattutto sui richiami alla saga di Didone e ai recuperi virgiliani; cfr. anche Montone (2011-2012, pp. 258-272). Si noti inoltre che è particolarmente enfatizzato il tema della 'quarta guerra punica' (su cui cfr. Álvarez Jiménez, 2011), un motivo propagandistico che, curiosamente, sarebbe stato fatto proprio dal Fascismo in occasione della campagna d'Africa del 1936.

<sup>89</sup> Sulla valenza del trionfo cfr. ancora Versnel (1970), soprattutto là ove si menziona l'idea che il trionfatore incarnasse Giove, e che alla sua figura venisse connessa l'idea di *imperium* e di buona fortuna. Cfr. anche Künzl (1988), e per il periodo tardo McCormick (1993), soprattutto sull'iconografia Dufraigne (1994).

<sup>90</sup> Oppedisano (2011) svolge considerazioni analoghe, prendendo in esame altre fonti.

baccante):<sup>91</sup> ma *hoc tu non cultu pugnās, sed more priorum / dite magis ferro, merito cui subiacet aurum / divitis ignavi* (vv. 462 ss.).<sup>92</sup>

Depauperata degli aspetti più scoperti di paganesimo, l'iconografia del trionfo brilla particolarmente nella sezione conclusiva, ove è doviziosamente descritto tutto l'apparato della *pompa triumphalis*,<sup>93</sup> e si amplia non solo all'auspicata vittoria sui Vandali in Africa (con i richiami alle capanne di Bocco<sup>94</sup> e alla collina di Byrsa, l'acropoli di Cartagine), ma assume portata universale, coinvolgendo anche le 'esotiche' città dell'Oriente: vv. 586 ss. *cum victor scandere currum / incipies crinemque sacrum tibi more priorum / nectet muralis, vallaris, civica laurus / et regum aspicient Capitolia fulva catenas, / cum vesties Romam spoliis, cum divite cera / pinges Cinyphii captiva mapalia Bocchi, / ipse per obstantes populos raucosque fragores / praecedam et tenui, sicut nunc, carmine dicam / te geminas Alpes, Syrtes te, te mare magnum / te freta, te Lybicas pariter domuisse catervas, / ante tamen vicisse mihi. quod lumina flectis / quodque serenato misero iam respicis ore, / exsultare libet: memini, cum parcere velles, / hic tibi vultus erat; mitis dat signa venustas. / annue: sic vestris respiret Byrsa tropaeis, / sic Parthus certum fugiat Maurusque timore / albus eat; sic Susa tremant positisque pharetris / exarmata tuum circumstent Bactra tribunal.*

Inoltre, Maioriano potrà infatti essere facilmente vincitore: gli è sufficiente guidare le schiere, e la fortuna le fa trionfare non tanto in virtù del loro numero, quanto per l'amore che esse portano a Maioriano: vv. 380 ss. *certa est victoria nostris / te mandasse acies; peragit fortuna triumphum / non populo, sed amore tuo*,<sup>95</sup> di modo che (vv. 383-384) *felix te respicit iste / eventus belli; certatum est iure magistris, / Augusti fato*. Si noti, ancora una volta, l'enfasi posta su *felix*, e soprattutto il contrasto tra la carica ricoperta effettivamente di *magister*, cui si oppone il destino che lo avrebbe voluto Augusto.

Di un certo interesse, per quanto riguarda il medesimo nesso tra predestinazione divina e personaggio celebrato, è il modo con cui il poeta introduce la giovinezza di Maioriano, la cui fausta carriera è fatta intravedere attraverso le parole di una 'Lady Macbeth' antica, cioè la perfida moglie di Aezio, che, dopo essere stata paragonata (vv.

<sup>91</sup> Su Cleopatra nei panegirici cfr. Montone (2011-2012, pp. 239-257), che evidenzia la ripresa di motivi cari alla propaganda augustea.

<sup>92</sup> Da interpretare: «tu (Maioriano) non combatti con i loro artifici e la loro pompa, ma, piuttosto, ricco della sola spada, come gli antichi, alla quale si sottomette meritoriamente l'oro dei ricchi codardi» (con la ripresa di un tema, caro già al moralismo sallustiano, delle ricchezze che corrompono le città).

<sup>93</sup> Per il carro (la clausola *scandere currus* anche in *CLE* 1279,3) cfr. Versnel (1970, p. 56 e 95); per i tipi di corone ricordati qui da Sidonio (c. *muralis*, data a chi per primo scalava le mura nemiche; *vallaris* a chi per primo varcava il vallo; e l'alloro cittadino) cfr. Gell. 5,6; *muralis honos* e *civica laurus* ricorrono anche in Claud. *carm. min.* 30,182. Versnel (1970, pp. 75 ss.) discute il significato della corona (quella d'oro e quella d'alloro) e alle pp. 304-313 degli *spolia opima*. Sidonio ricorda anche elementi quali il corteggio dei prigionieri incatenati, le grida della folla e il suono delle buccine, mentre, crediamo, tralasci i due momenti più scopertamente pagani della cerimonia, vale a dire il passaggio attraverso la *porta triumphalis*, di chiara valenza apotropaica e il colore rosso di cui era tinto il volto del trionfatore – a meno di non intendere una velata allusione a questa pratica nel nesso *divite cera*: sull'unzione cfr. Versnel (1970, p. 81).

<sup>94</sup> Su *mapalia* cfr. Lipinski (1994, p. 130, per cui la grafia più corretta sarebbe *mappalia*): si noti, ancora una volta l'uso traslato di un sovrano (*Bocchus*, il suocero di Giugurta) per indicare tutti gli Africani, come già in Claud. 8,40; 15,94 e 342, impreziosito inoltre dal raro aggettivo *Cinyphius*, che deriva dal fiume libico *Cinyps* (Verg. *georg.* 3,312; Ov. *met.* 15,755; Lucan. 9,787; Claud. 15,9).

<sup>95</sup> Tale l'interpretazione del nesso 'amore tuo' presso i due traduttori inglesi e francesi; ci chiediamo se non sia piuttosto da intendersi come l'amore che la Fortuna stessa nutre per Maioriano.

132 ss.) a Medea, incalza il marito a impugnare le armi contro Maioriano, votato al regno: da provetta astrologa, ella ha consultato le stelle e appreso il destino dell'ufficiale. Spicca, nella predilezione sidoniana per i cataloghi, il lungo elenco di indovini che fa da contorno alla scena e serve a ribadire l'aura magico-sacrale: i Caldei sono ricordati quali indagatori del corso delle stelle; i Colchi quali conoscitori di erbe; gli Etruschi esperti nell'arte fulgurale; i Tessali, evocatori di ombre; si richiamano ancora le *sortes Lyciae*; le profezie ottenute osservando il volo degli uccelli o i belati del tempio di Giove Ammone; si rammentano sedi famose di oracoli come Delfi, Dodona, Temi. Il motivo religioso degli oracoli è bilanciato dalla serie di *adynata* presenti nella dura risposta di Aezio, il quale protesta che non combatterà mai contro Maioriano, a meno che non sia perversamente sviato l'ordine della natura (l'immagine è strutturata in forma di crescendo, giacché si citano prima le stelle, poi i fiumi che deviano il loro corso o i monti che mutano luogo, per concludersi con l'iperbolico esempio di amici che si uccidono tra loro), sebbene, per non scontentare del tutto la sposa, si risolva ad allontanarlo dall'esercito, dove tuttavia (vv. 292-293) *potuit nobis, nisi triste putasses / fortunam debere suam*.<sup>96</sup>

Questa stessa predestinazione viene chiarita nel prosieguo mediante l'impiego di moduli tradizionali (il corso degli eventi destinato rapidamente a mutare, con la rovina, com'è noto, di Aezio, la decadenza di Roma sotto Valentiniano III e il sacco ad opera dei Vandali,<sup>97</sup> è introdotto con l'immagine del destino, v. 295 *fatorum corrente rota*), ossia il discorso in cui Roma promette all'Africa un vindice, voluto dagli dèi, che è da considerarsi parallelo nella strutturazione a quello di Giove nel panegirico precedente: v. 352 *vindex tibi nomine divum / Maiorianus erit*; e le Parche che, assentendo, filano l'età dell'oro, v. 369 *aurea concordēs traxerunt fila sorores*. Il destino fausto di Maioriano sembra già adombrato in termini simili al v. 312 *iam tunc imperium praesentis principis aurea /olvebant bona fata*, allorché si osserva – non senza una notevole capacità di destreggiarsi politicamente – che egli era già predestinato al regno, e che, proprio per questo, gli furono risparmiati i luttuosi eventi del 455 (v. 313 *sed publica damna / invidiam fugere viri*).<sup>98</sup>

Maggior enfasi ancora è posta sul tema della vittoria e della provvidenzialità nel terzo degli encomi, quello scritto e recitato a Roma nel 568 per Antemio: la singolarità delle circostanze (ovvero quello di un imperatore scelto e di fatto imposto all'Occidente da Costantinopoli) spiega naturalmente l'insistenza sul tema della natura che non muta il suo corso, col sole che nasce a Oriente e dall'Oriente guida e indirizza l'umanità, evocato nei versi iniziali, ma soprattutto enfatizzato nella seconda parte dell'opera: a

<sup>96</sup> Oost (1964) ragguaglia su alcune allusioni a fatti contemporanei presenti in questa sezione, altrimenti ammantati nel tipico stile involuto di Sidonio.

<sup>97</sup> A questi eventi si allude ai vv. 305-311; e anche nella sezione finale del discorso di Roma, vv. 354-363, in cui si accenna al *princeps clausus* a Ravenna, alla nobiltà disprezzata e all'odio come sola ricompensa per quanti invece furono valorosi. Tuttavia (v. 363) *princeps haec omnia noster (scil. Maiorianus) / corrigit atque tuum vires ex gentibus addens / ad bellum per bella venit*, con richiamo anche al tentativo operato da Maioriano di assicurarsi la fedeltà dei barbari gallici.

<sup>98</sup> Mathisen (1979a, p. 166): con riferimento al fatto che Sidonio sembri glissare sugli eventi della primavera-estate 455: «the meaning of this passage has caused translators some trouble in the past, but this is not surprising when one realizes that Sidonius probably had in mind here a double meaning».

partire dalla sezione proemiale al mezzo dei vv. 307-316, per più di duecento versi si sviluppa l'elaborata allegoria mitologica che ha il deliberato intento di dimostrare, *ça va sans dire* anche forzando il dato storico, come Antemio non sia il candidato dell'Oriente, imposto dall'imperatore Leone I, con palese violazione dell'autonomia del Senato romano, bensì sia stato benevolmente 'concesso' in seguito alle perorazioni dei nobili d'Occidente, vincendo le resistenze della corte di Costantinopoli.

Siffatto scopo è ottenuto mediante la concatenazione narrativa di tre moduli che vedono all'opera le personificazioni dell'Italia, del Tevere e dell'Aurora, fino all'epilogo (vv. 524-548), in cui si celebrano l'amore che il popolo porta al nuovo imperatore, i cui successi militari non tarderanno a giungere; la stessa cerimonia di *manumissio* degli schiavi che inaugura l'anno consolare è letta in funzione delle prossime vittorie militari sui Vandali. Il pericolo delle incursioni e delle razzie vandale, che percorre tutti e tre i panegirici e a cui Sidonio spesso allude, come si è detto, nei termini di una quarta guerra punica,<sup>99</sup> è il motivo che guida la preghiera dell'Italia al Tevere: questi deve convincere Roma a deporre la sua superbia e a recarsi nel regno di Aurora per chiedere un nuovo sovrano per il trono d'Occidente, rimasto vacante dopo la morte di Libio Severo; l'imperatore che Aurora concederà a Roma dovrà affiancare il generale Ricimero, rimasto unico difensore dell'impero in questo momento tanto critico, nella lotta contro i Vandali. Particolarmente significativa, per gli aspetti che qui interessano, è la sezione che si apre con la descrizione del regno e della reggia dell'Aurora, secondo i moduli caratteristici del *locus amoenus*. Roma, supplice, non chiede che le sia restituito l'Oriente, che anzi dichiara di aver ceduto,<sup>100</sup> ma impetra che le sia concesso Antemio (v. 479), le cui auspicate nozze con la figlia di Ricimero ribaltano in tal modo il motivo della conflittualità tra genero e suocero.<sup>101</sup> Le due dee si accordano quindi in un patto che è suggellato dalla Concordia, come si osserva ai vv. 522-523 *geminas iunxit Concordia partes, / electo tandem potitur quod principe Roma*.<sup>102</sup> Anche in questo caso appare superfluo sottolineare il ruolo della Concordia personificata, motivo che pure viene ereditato dalla letteratura panegiristica. Ereditata dalla tradizione claudiana, Aurora

<sup>99</sup> Per le circostanze storiche cfr. Aiello (2004).

<sup>100</sup> Cfr. v. 451 *totum hunc tibi cessimus axem*; ben riassume Sivonen (1997, p. 430) il punto di vista del nostro poeta: «Although Sidonius leaves us in no doubt that in his opinion Rome is mightier than Aurora, he also admits that she no longer rules the world alone [...]. However, the ideological message which Sidonius tries to convey in his panegyric is that the two parts of the empire are in fact natural friends».

<sup>101</sup> Il v. 484 *sit socer Augustus genero Ricimere beatus* pensiamo sia da leggersi come contrastante al motivo (evocato spesso a proposito delle guerre civili e fin da *Aen.* 6,830-31; Lucan. 4,802) della lotta tra Cesare e Pompeo, che erano legati dal medesimo vincolo di parentela. Forse Sidonio ha in mente la movenza simile di Claud. 22,77 *principe tu felix genero: felicior ille / te socero*. Il prosiegua della descrizione sidoniana presenta una serie di esempi tratti dal mito di nozze ottenute a caro prezzo (ossia, correndo dei rischi, v. 489 *thalamos discrimine partos*) e che peraltro spesso si rivelarono infauste (Pelope e Ippodamia; ma interessante è qui il riferimento esplicito all'inganno con cui Enomao fu battuto; Medea e Giasone; Atalanta e Ippomene; Deianira e la rivalità tra Ercole e Acheloo per il suo possesso). Poiché è impensabile che Sidonio, in un testo di carattere celebrativo e dunque altamente sorvegliato, scivolasse sia pure involontariamente nel cattivo gusto o che, data la sua cultura, adoperasse a sproposito simili paragoni è da ritenere che essi siano usati in funzione contrastiva, proprio come erano stati i paragoni prima ricordati delle antiche battaglie navali. Per un caso simile, nell'epitalamio per Polemio e Araneola, è stato proposto recentemente (Gerbrandy [2013]) di vedervi un intento ironico, spiegazione sulla quale tuttavia nutriamo forti riserve.

<sup>102</sup> In parte il motivo è anticipato ai vv. 64 ss. *fortunata sat es Romae partita triumphos / et iam non querimur; valeat divisio regni. / Concordant lancis partes; dum pondera nostra / suscipis, aequasti*.

rappresenta qui non soltanto un generico Oriente, ma la stessa città di Costantinopoli: seconda e nuova Roma, rivale della prima, scaltritamente essa non è nominata, ma vi si allude tramite questa differente rappresentazione, dai caratteri politicamente più innocui e neutri, che ha inoltre il merito di proiettare in una dimensione mitica il presente.<sup>103</sup> Né sembra casuale, in questa perorazione, la studiata elencazione dei vari trionfi che hanno costellato la storia romana, inseriti nella sezione in cui Italia ricorda ad Aurora le parti “cedute” all’Oriente.

Nell’ambito della strategia poetica, volta a comporre la rivalità tra le due ‘Rome’, va senza dubbio ricordato anche il passo iniziale, in cui Costantinopoli è lodata, in toni quasi innici, con l’incipit *salve*, come la Roma d’Oriente (vv. 30 ss.), città ove Asia ed Europa si mescolano: *salve sceptrorum columen regina Orientis / orbis Roma tui, rerum mihi principe misso / iam non Eoo solum veneranda Quiriti / imperii sedes, sed plus pretiosa quod exstas / imperii genetrix*. La stessa immagine di apertura, che ancora una volta riprende il motivo della luce (in unione con il già citato gioco di parole sul doppio valore di *secundus*), nella descrizione degli abiti risplendenti del nuovo console, serve ad introdurre il medesimo tema. Giano, infatti, non deve temere la luce del principe, implicitamente quindi assimilato al sole, né pensare che la natura alteri il suo corso (*nil natura novat*, v. 11), poiché, come il sole sorge da oriente, così anche il sole romano, ossia il nuovo imperatore, viene da Oriente: *sol hic quoque venit ab ortu* (ibidem). Ancora una volta, in apertura, è dunque, il motivo dello splendore ad essere posto in primo piano. Esso, del resto, ritorna con ulteriore dovizia di dettagli a proposito della descrizione dell’Aurora e della sua reggia fantastica. Benché il significato politico non sia così evidente come per l’immagine analoga che ricorre nel panegirico per Avito, merita di essere discussa l’elaborata descrizione ‘paradisiaca’ del lontano regno di Aurora, ove regna una perpetua primavera e sbocciano fiori e balsami profumati, passo suggellato dall’apparizione finale della fenice eternamente giovane:<sup>104</sup> *Est locus Oceani, longinquis proximus Indis, / axe sub Eoo, Nabataeum tensus in Eurum: / ver ibi continuum est, interpellata nec ullis / frigoribus palescit humus, sed flore perenni / picta peregrinos ignorant arva rigores; / halant rura rosis, indiscriptosque per agros / fragrat odor: violam, cytisum, serpylla, ligustrum, / lilia, narcissos, casiam, colocasia, caltas, / costum, malobathrum, myrrhas, opobalsama, tura / parturiunt campi; nec non pulsante senecta / hinc rediviva petit vicinus cinnama Phoenix* (vv. 407 ss.).

Infine, non mancano neppure in questo panegirico gli spunti laudativi del sovrano e l’idea che Antemio fosse predestinato al regno. L’accenno alla Fortuna che privilegia sempre gli uomini destinati a vestire la porpora imperiale del v. 96 (*purpureos Fortuna*

<sup>103</sup> Importante al riguardo l’analisi di Kelly (2012), il quale sottolinea anche come il nome *Constantinopolis* fosse certo inseribile nell’esametro, ma non senza l’effetto straniante di una parola esasilabica; osserva lo studioso, p. 259, che se per Claudiano, Aurora serve a designare Costantinopoli per non farla apparire inferiore a Roma, al contrario, in Sidonio, serve a occultare la superiorità di Costantinopoli su Roma. Cfr. già Bonjour (1983), e McCormack (1981, pp. 225-27) sul modo in cui Sidonio rappresenta la dialettica tra le due città e sulla iconografia. Su Roma e Costantinopoli cfr. quanto osserviamo in Tommasi (2013, p. 269) e, per differenti aspetti e momenti storici, Grig – Kelly (2012).

<sup>104</sup> Per le reminiscenze letterarie, da Ovidio in particolare, e i preziosismi stilistici cfr. Montuschi (2001) e Montone (2011-2012, pp. 195-97).

*viros cum murice semper / prosequitur*) si amplia nella descrizione di eventi straordinari – nel senso letterale, visto che lo stravolgimento degli eventi naturali e la sorprendente abbondanza di cui la terra dà prova serve ad indicare l’eccezionalità dell’evento e l’imminente età dell’oro: annunciati al v. 102 ss., *cunabula vestra / imperii fulsere notis et praescia tellus / aurea converso promisit saecula fetu*, i prodigi rientrano nella serie codificata dalla tradizione letteraria fin dalla quarta egloga virgiliana,<sup>105</sup> con fiumi che fanno scorrere miele e frantoi che trasudano olio; sorgono spontanei grano e viti; non mancano rose e gigli che si fanno largo tra le nevi dell’inverno. Inoltre, Sidonio accosta la nascita di Antemio alle leggende inerenti alla nascita o l’infanzia di altri personaggi destinati a divenire sovrani di prima grandezza: il portento di Ascanio attorniato dalle fiamme, cui già si è fatto cenno, ma anche Romolo allattato miracolosamente dalla lupa, e altri due prodigi meno celebri: quello di Astiage e Ciro<sup>106</sup> e quello di Cesare nato da un alloro che brucia;<sup>107</sup> infine, i due sovrani per eccellenza, Alessandro e Augusto, dei quali si diceva che fossero stati concepiti rispettivamente da Giove e Apollo,<sup>108</sup> oltre a una serie di altri eroi ai quali volteggiò un’aquila sul capo, volutamente non nominati, per non abbassare l’effetto iperbolico dato dalla menzione di questi celeberrimi personaggi. Segno che Antemio avrebbe regnato fu un ramo che, pur reciso, dava frutti: *laribus cum forte paternis / protulit excisus iam non sua germina palmes. / imperii ver illud erat; sub imagine frondis / dextra per arentem florebant omina virgam* (130-133), immagine che, crediamo, possa agevolmente riferirsi al tema, già adombrato altrove dal poeta, del ringiovanimento e della floridezza dell’impero,<sup>109</sup> per tacere della valenza ideologica data dalla consonanza tra elementi naturali e presenza di un sovrano o eroe.<sup>110</sup> Accanto, però, ai prodigi si deve notare come, quasi a controbilanciare questa sezione, nel costante tentativo di compenetrare mito e storia, Sidonio non dimentichi di affermare il valore di

<sup>105</sup> Cfr. Montone (2011-2012, p. 118), con richiamo a Claud. *carm. min.* 30,70-77 e 86-97 e Prud. *cath.* 11,65-76.

<sup>106</sup> La leggenda è riferita da Herod. 1,108, ma è verisimile che Sidonio la abbia derivata da fonti latine, quali Tert. *anim.* 46 o, con maggior probabilità, Oros. *hist.* 1,19.

<sup>107</sup> Isolato sembra il riferimento a Cesare (Weinstock [1971, pp. 20 ss.]), che probabilmente deriva da una parte attualmente perduta della biografia plutarchea o svetoniana ma che, conformemente all’uso antico, doveva legare la nascita di Cesare a dei prodigi: in questo caso, è chiara la ripresa del motivo dei ‘figli del fuoco’ (tra cui il fondatore di Preneste *Caeculus*, Romolo e Remo, e Servio Tullio, secondo una variante della leggenda), mentre l’alloro può essere legato o al culto apollineo (e si rammenti che Cesare era nato il 13 luglio, giorno sacro al dio) o al fatto che l’alloro fosse considerato una pianta divinataria. Serv. *Aen.* 6,798 sembra conservare un altro frammento svetoniano direttamente legato all’interpretazione di quest’*omen*, allorché osserva che *Suetonius ait in vita Caesaris responsa esse data per totum orbem nasci invictum imperatorem*. I legami tra fuoco e fecondazione miracolosa e il tema dell’uccello che si posa sul capo a indicare la gloria futura sono stati da noi indagati in Tommasi (2006), sempre con riferimento al ricorrere di tali immagini già nella religione iranica, segnatamente nel tema della gloria o *xvarnah*.

<sup>108</sup> Cfr. rispettivamente Suet. *Aug.* 94 e Plut. *Alex.* 2-3. Su Alessandro e la sua generazione miracolosa cfr. Ogden (2011), con altri esempi di personaggi che si credeva fossero stati concepiti da serpenti.

<sup>109</sup> Cfr. anche Scarcia (1991), con rimandi anche alla ripresa del topos in età umanistica. Montone (2011-2012, p. 127), che riprende anche la suggestione circa il probabile gioco instaurato da Sidonio su immagini ‘floreali’ e il nome del celebrando, Antemio, appunto, osserva giustamente che il motivo dell’eterna primavera dell’impero costituisce un’anticipazione di quello del regno di Aurora.

<sup>110</sup> Roberts (2001, p. 543): «In the Latin panegyrics nature often responds in sympathy to the presence of an emperor (e.g., 6.22.6, 11.9.1-4, and 15.4). But it is Claudian, in his consular panegyrics, who most fully exploits the potential of this topos».

Antemio con il richiamo alla serie dei vari imperatori adottivi, i quali furono associati al regno in virtù dei loro pregi. Pur non potendo disconoscere il fatto che Antemio fosse destinato al regno in quanto genero dell'imperatore, il poeta vuole dissipare in tal modo l'ombra del 'nepotismo' ed evidenziarne in maniera ulteriore i meriti, come esplicitamente affermato ai vv. 213-215 *solī tibi contulit uni / hoc Fortuna decus, quamquam te posceret ordo, / ut lectus princeps mage quam videre relictus*.

Il motivo sacrale emerge però con netta chiarezza nella *praefatio*, che si apre con la solenne immagine di Giove, chiamato a regnare *super astra* e destinato, nuovo sovrano, a farsi carico di un regno antico (v. 2 *susciperetque novus regna vetusta deus*), con la ripresa dell'antitesi, cara a Sidonio, tra *novus* e *vetus*.<sup>111</sup> Il plauso concorde di tutti gli dèi, dai più importanti ai meno distinti, sia pure differente a seconda del loro temperamento (*disparibusque modis par cecinere sophos*, v. 4), è significativamente atto religioso, quasi vero e proprio sacrificio: *summaque tunc voti victima cantus erat* (v. 22). I versi conclusivi chiariscono la forte portata allegorica dell'immagine, in cui il sovrano viene quindi ad essere assimilato a Giove e Sidonio si pone come l'umile supplice che offre il suo grano d'incenso dopo tanti nobili dignitari, e soprattutto dinanzi al *quaestor* Vittore: *Sic nos,<sup>112</sup> o Caesar, nostri spes maxima saeculi, / post magnos proceres parvula tura damus, / audacter docto coram Victore canentes, / aut Phoebi aut vestro qui solet ore loqui,<sup>113</sup> / qui licet aeterna sit vobis quaestor in aula / aeternum nobis ille magister erit. / ergo colat variae te, princeps, hostia linguae; / nam nova templa tibi pectora nostra facis*. Nell'iperbolica lode, in cui l'animo del poeta si fa sacello e tempio per l'imperatore, grazie peraltro al sovrano medesimo, si deve anche notare l'insistenza sul tema dell'eternità: è perpetua la corte imperiale, come perpetuo dovrà essere nelle speranze di Sidonio il ruolo svolto da Vittore, al quale lo lega eterna gratitudine.

Sostenuti da una complessa tessitura stilistica e da una scrittura densa, talora esasperata e sopra le righe, in cui i richiami all'erudizione e ai modelli precedenti si

<sup>111</sup> Importanti le conclusioni di Watson (1998, p. 194): «Although Sidonius, in using examples from the past as comparison with present or future actions, appears to wish to recreate the past, he is also aware that too much has changed to make this possible or, perhaps, even desirable». Interessante, inoltre, il ruolo della Natura che chiama Giove al regno: nel notare, ancora una volta, un referente claudiano (8,199), Gualandri (1993, p. 195) ha proposto di ricondurre l'immagine della Natura alle concezioni filosofiche tardoantiche e in particolare orfiche di una divinità ordinatrice.

<sup>112</sup> Per la *comparatio* cfr. Montone (2011-2012, p. 80 e bibliografia precedente), con richiami a Prop. 2,10,19-24 (per via dell'immagine dei grani d'incenso, ma solo in parte il motivo della *recusatio* esposto da Properzio sembra aderire agli intenti di Sidonio) e a Call. *ait. fr.* 1,23-24; Verg. *ecl.* 6,4-5, per il motivo della poesia come offerta; ai passi segnalati dallo studioso si aggiungano Ov. *trist.* 2,76 e soprattutto Claud. *carm. min.* 22,42, con la discussione di Consolino (2004, p. 156). Inoltre, tra le differenti occorrenze ivi citate di *spes* usate metaforicamente per un personaggio particolarmente importante, ci sembra importante Verg. *Aen.* 12,168, alle quali si potrebbe aggiungere Coripp. *Ioh.*, 3,44 *spes Libya* (al generale Giovanni); 8,197 *Romani comites, fessae spes unica terrae*; 7,514, *huius in auspicio nostri spes maxima regni est* (il comandante mauro Carcasan), ma soprattutto *laus Iust.* 2,201: *nostri spes maxima regni* (i senatori); 3,79, *spes urbis et orbis* (Giustino II); Sedul. *carm. Pasch.* 1,60, *Omnipotens aeterne Deus, spes unica mundi*. Wolff (2009, p. 37) aggiunge un possibile gioco di parole sul nome del centauro Chirone e il greco *cheiron* ('peggiore'): presentato da Sidonio quale ultimo a rendere omaggio a Giove e con rozzo parlare, viene in tal modo, conformemente alla *humiliatio* della comparazione, ad essere assimilato a Sidonio stesso.

<sup>113</sup> Vittore (PLRE 2, s.v. *Victor* 4) era *quaestor sacri palatii*, dunque aveva il compito di essere portaparola dell'imperatore; dalle parole di Sidonio sembra altresì evincersi che egli fosse anche poeta.

fondono in ardite *agudezas* non di rado oscure, ma soprattutto letterariamente ben strutturati secondo una intrinseca coerenza, i panegirici imperiali di Sidonio ripropongono in maniera originale e nuova il tema della provvidenzialità dell'impero e del destino di gloria della città eterna, che sono, di volta in volta, accortamente selezionati e adattati alle differenti circostanze (è stato osservato, ad esempio, che la descrizione dell'*adventus* viene significativamente omessa):<sup>114</sup> dopo i rocamboleschi eventi del 455 è naturale che si enfatizzi il motivo della *Roma resurgens* e della sua riguadagnata giovinezza, come anche che siano l'immagine della luce e il controcanto dell'Oriente ad avere un ruolo privilegiato nella lode di Antemio, mentre nel panegirico per Maioriano (che non fu recitato a Roma, bensì a Lione) è la tematica marziale ad aver maggior peso, e la *Reichsidee* sembra declinarsi nei termini di un lungo trionfo bellico. Ancora allo stato laicale e, per così dire, preso dal secolo, Sidonio esprime con ovattati riferimenti al presente e in un linguaggio fortemente classicheggiante<sup>115</sup> l'ottimismo e la fede nella *res Romana*, mescolando storia e apparato mitologico, guardando con vagheggiamento nostalgico il passato leggendario o glorioso dell'Urbe, nell'illusione che la medesima gloria possa arridere per il futuro. In questo senso, crediamo, che gli elementi 'teologici', segnatamente di una teologia della vittoria, che abbiamo cercato di enucleare separandoli dal complesso della trama narrativa, si fanno quindi teleologici, miranti come sono alla delineazione di un ben preciso progetto concettuale che enfatizzi la stabilità dell'idea di impero e la sua provvidenzialità, nella quale ricomprendere anche le sciagure o le catastrofi del passato. A tale piano non deve fare ombra, crediamo, l'aspetto artificioso e straniante che la lettura di tali opere provoca, dovuto certamente ai fattori stilistici di cui si è detto e, in tutta probabilità, anche a un confronto con testi coevi di altra natura in cui le contraddizioni dell'epoca presente emergono in misura maggiore.<sup>116</sup>

<sup>114</sup> McCormack (1981, p. 223). Sul motivo dell'*adventus* cfr. anche Dufraigne (1994).

<sup>115</sup> Si noti p. es. l'uso del termine *divus* ai vv. 210 e 318 (oltre che *divale sidus* a 481) di *Pan. Anth.* per indicare gli imperatori defunti, su cui cfr. Tommasi (in corso di pubblicazione, nn. 22 e 67). Anche in questo caso, come a proposito del trionfo in *Pan. Mai.*, si deve pensare ad un mero floscolo erudito piuttosto che a connotazioni paganeggianti. È sterile, peraltro, riproporre in questa sede la vecchia diatriba sul cristianesimo più o meno convinto professato da autori profani tra quinto e sesto secolo. Apertamente cristiano è invece il c. 16, dedicato da Sidonio a Fausto, vescovo di Riez, sul quale cfr. Barcellona (2008). Interessante la tessitura stilistica, che pone una serie di problemi, spesso lasciati irrisolti dal frettoloso commento di Santelia (2012). A questo riguardo, peraltro, non ci pare convincente la tesi esposta in appendice al lavoro da Castelli (2012), che vede nello *spiritus* invocato a più riprese a partire dal v. *5 magis ille veni nunc spiritus, oro*, secondo il tradizionale modulo del *Du-Stil* + *Relativstil*, una persistenza della dottrina arcaizzante della cristologia pneumatica: citato da Sidonio in una serie di esempi che fanno riferimento a quanti furono ispirati dallo spirito divino per profetizzare o per cantarne le lodi o per trarre coraggio (Miriam, nell'*Esodo*, al passaggio del Mar Rosso; Giuditta allorché doveva uccidere Oloferne; Gedeone; David; i tre bambini nella fornace; Giona nella balena; Eliseo; Elia; Zaccaria), non pare motivo sufficiente a dimostrare la cristologia pneumatica l'espressione dei vv. 40 ss. *quique etiam nascens ex virgine semine nullo, / ante ullum tempus deus atque in tempore Christus, / ad corpus quantum spectat, tu te ipse creasti*. Riservandoci di approfondire in altra sede la questione, ci limitiamo ad osservare, seguendo Cantalamessa (2006, p. 220), come già in Tert. *adv. Prax.* 27,2, ciò che è stato visto come residuo di cristologia pneumatica «sono soltanto vestigia di una terminologia ambigua che [Tertulliano] tenta di superare e non un'alternativa dottrinale», ove lo *spiritus* che discende nel seno della Vergine di cui parla Luca è il Verbo incarnato, *Spiritus Dei* e non *Spiritus Sanctus*.

<sup>116</sup> Solo quando il presente lavoro era pronto per la stampa ho avuto notizia, senza dunque poterlo tenere in conto, dello studio di F. E. Consolino, *Fra intertestualità e iconografia: le rappresentazioni della Dea Roma*

**Bibliografia**

- Aiello, Vincenzo (2004), *I Vandali nel Mediterraneo e la cura del limes*, in Khanoussi M., Ruggeri P., Vismara C. [a cura di], *L'Africa romana. Ai confini dell'Impero: contatti, scambi conflitti*. Atti del XV convegno di studio (Tozeur, 11-15 dicembre 2002), Roma, Carocci, pp. 723-739.
- Altheim, Franz (1938), *A History of Roman Religion*, transl. H. Mattingly, London, Methuen.
- Álvarez Jiménez, David (2011), *Sidonius Apollinaris and the Fourth Punic War*, in Hernández de la Fuente D. [ed.], *New Perspectives on Late Antiquity*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, pp. 158-172.
- Barcellona, Rossana (2006), *Fausto di Riez interprete del suo tempo. Un vescovo tardoantico dentro la crisi dell'impero*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Barcellona, Rossana (2008), *Il carme XVI di Sidonio Apollinare: Lerino nei versi di un aristocratico*, in *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica*. XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 3-5 maggio 2007), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 713-726.
- Bartsch, Shadi (2012), *The Art of Sincerity: Pliny's Panegyricus*, in Rees (2012), pp. 148-187. (= *Actors in the Audience. Theatricality and Doublespeak from Nero to Hadrian*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, pp. 148-188).
- Behrwald, Ralph (2011), *Das Bild der Stadt Rom im 5. Jh. Das Beispiel des Sidonius Apollinaris*, in Führer Th. [hrsg.], *Rom und Mailand in der Spätantike. Repräsentationen städtischer Räume in Literatur, Architektur und Kunst*, Berlin-Boston, De Gruyter, pp. 283-302.
- Béranger, Jean (1970), *L'expression de la divinité dans les panégyriques latins*, «MH», 27, pp. 242-254.
- Bettiolo, Paolo – Filoramo, Giovanni [a cura di] (2002), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, Morcelliana.
- Bonjour, Madeleine (1982), *Personnification, Allégorie et Prosopopée dans les Panégyriques de Sidoine Apollinaire*, «Vichiana», 11, pp. 5-17.
- Bonjour, Madeleine (1983), *Sidoine Apollinaire et l'empire*, in *La patrie gauloise d'Agrippa au VI<sup>e</sup> siècle*. Actes du colloque de Lyon, Lyon, L'Hermès, pp. 203-217.
- Brocca, Nicoletta (2003-2004), *Memoria poetica e attualità politica nel panegirico per Avito di Sidonio Apollinare*, «Incontri triestini di filologia classica», 3, pp. 279-295, URL: <<http://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/921/1/17BROCCA.pdf>>, [data di accesso: marzo 2014].
- Brocca, Nicoletta (2010), *Lattanzio, Agostino e la Sibylla Maga*, Roma, Herder.
- Bruzzone, Antonella (2004), *Il 'concilium deorum' nella poesia panegiristica latina da Claudiano a Sidonio Apollinare*, in Taragna A. M. [a cura di], *La poesia tardoantica e medievale*. Atti del II Convegno internazionale di studi (Perugia, 15-16 novembre 2001), Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. 129-141.

- Bruzzone, Antonella (2011), *Riprese oraziane nella Gigantomachia del carme 6 di Sidonio Apollinare*, «Invigilata Lucernis», 33, pp. 13-21.
- Bruzzone, Antonella (2013), *Mito e politica nei Panegyrici di Sidonio Apollinare*, in Diefenbach – Müller (2013), pp. 355-378.
- Cameron, Alan (1970), *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford, Clarendon Press.
- Cameron, Alan (2000), *Claudian Revisited*, in Consolino (2000), pp. 127-144.
- Cameron, Alan (2011), *The Last Pagans of Rome*, Oxford, Oxford University Press.
- Cameron, Averil (1991), *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley, CA, University of California Press.
- Cameron, Averil – Hall, Stuart [eds.] (1999), *Eusebius' Life of Constantine*, Translated with Introduction and Commentary, Oxford, Clarendon Press.
- Campanile, Maria Domitilla (2001), *Ancora sul culto imperiale in Asia*, «Mediterraneo antico», 4, pp. 473-488.
- Cancik, Hubert (1997), *Die 'Repraesentation' von 'Provinzen' (nationes, gentes) in Rom. Ein Beitrag zur Bestimmung von 'Reichsreligion' vom 1. Jahrhundert v. Chr. Bis zum 2. Jahrhundert n. Chr.*, in Cancik H., Rüpke J. [hrsg.], *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen, Mohr, pp. 129-143.
- Cantalamessa, Raniero (2006), *Dal kerygma al dogma. Studi sulla cristologia dei Padri*, Milano, Vita e Pensiero.
- Casadio, Giovanni (2010), *Mystical Politics vs. Political Mysticism: Use and Misuse in History*, in Maksutov I., Goreva O. [eds.], *БУДУЩЕЕ РЕЛИГИИ В ЕВРОПЕ, The future of Religion in Europe*, Mosca, Алерея, pp. 230-245.
- Castelli, Emanuele (2012), *L'invocazione allo Spiritus nel carme 16*, in Santelia (2012), pp. 143-150.
- Champeaux, Jacqueline (1987), *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, vol. II, Rome, École Française de Rome.
- Charlet, Jean-Louis (1988), *Aesthetic trends in late latin poetry*, «Philologus» 132, pp. 74-85.
- Charlet, Jean-Louis (2005), *L'âge d'or dans la poésie de Claudien*, in Lehmann Y., Freyburger G., Hirstein J. [par], *Antiquité tardive et humanisme. De Tertullien à Beatus Rhenanus. Mélanges offerts à François Heim à l'occasion de son 70<sup>e</sup> anniversaire*, Turnhout, Brepols, pp. 197-208.
- Charlet, Jean-Louis (2008), *Tendances esthétiques de la poésie latine tardive (325-470)*, «Antiquité tardive», 16, pp. 159-167.
- Consolino, Franca Ela (1974), *Codice retorico e manierismo stilistico nella poesia di Sidonio Apollinare*, «ASNS», 4, pp. 423-460.
- Consolino, Franca Ela (1979), *Ascesi e mondanità nella Gallia tardo antica. Studi sulla figura del vescovo nei secoli IV-VI*, Napoli, D'Auria.
- Consolino, Franca Ela [a cura di] (2000), *Letteratura e propaganda nell'Occidente latino da Augusto ai regni romanobarbarici*. Atti del Convegno Internazionale (Arcavacata di Rende, 25-26 maggio 1998), Roma, L'Erma di Bretschneider.

- Consolino, Franca Ela (2002), *La prosopopea di Roma e i primi due libri delle Laudes Stilichonis*, in Carrié J.M., Lizzi Testa R. [par], «*Humana sapit*». *Etudes d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Turnhout, Brepols, pp. 7-23.
- Consolino, Franca Ela (2004), *Poetry and Politics in Claudian's carmina minora 22 and 50*, in Ehlers W.W., Felgentreu F., Wheeler S. [hrsg.], *Aetas Claudiana. Eine Tagung an der freien Universität Berlin von 28. bis 30. Juni 2002*, München-Leipzig, Saur, pp. 142-174.
- Consolino, Franca Ela (2011), *Panegiristi e creazione del consenso nell'Occidente latino*, in Urso (2011), pp. 299-336.
- Cracco Ruggini, Lellia (1983), *Bagaudi e Santi innocenti: un'avventura fra demonizzazione e martirio*, in Gabba E. [a cura di], *Tria corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Como, New Press, pp. 121-142.
- Cutino, Michele [ed.] (2011), *Ps.-Prospero di Aquitania, La provvidenza divina*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Pisa, ETS.
- Degl'Innocenti Pierini, Rita (2010), *Quando si invoca una città: Cordova in AL 409 R.<sup>2</sup> (= 12 Zurli) e alcune variazioni elegiaco-epigrammatiche dell'inno alla patria*, «*Paideia*» 65, pp. 117-135.
- Degl'Innocenti Pierini, Rita (2012), *Le città personificate nella Roma repubblicana: fenomenologia di un motivo letterario tra retorica e poesia*, in Moretti G., Bonandini A. [a cura di], *Persona ficta. La personificazione allegorica nella cultura antica fra letteratura, retorica e iconografia*, Trento, Editrice Università degli studi di Trento, pp. 215-247.
- Detienne, Marcel – Vernant Jean-Pierre (1974-1978), *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, Flammarion.
- Dewar, Michael (2014), *Leisured Resistance. Villas, Literature and Politics in the Roman World*, London, Bloomsbury.
- Diefenbach, Steffen – Müller, Gernot M. [hrsg.] (2013), *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter. Kulturgeschichte einer Region*, Berlin, De Gruyter.
- Di Filippo Balestrazzi, Elena (1997), *Roma*, in *LIMC*, 8.1, pp. 1048-1068.
- Dufraigne, Pierre (1994), *Aduentus Augusti, aduentus Christi. Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquité tardive*, Paris, Les Études Augustiniennes.
- Filoramo, Giovanni [ed.] (2005), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Brescia, Morcelliana.
- Fontanella, Francesca [ed.] (2007), *Elio Aristide. A Roma*, Pisa, Edizioni della Normale.
- Formisano, Marco (2008), *Speculum principis, speculum oratoris. Alcune considerazioni sui Panegirici latini come genere letterario*, in Castagna L., Riboldi C. [a cura di], *Amicitiae templa serena. Studi in onore di Giuseppe Aricò*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 581-599.
- Frye, David (2003), *Aristocratic Responses to Late Roman Urban Change: The Examples of Ausonius and Sidonius in Gaul*, «*CW*», 96, pp. 185-196.
- Furbetta, Luciana (2010-2011), *Alcune riflessioni sul carm. 6 di Sidonio Apollinare*, «*Respublica litterarum*», 23-24, pp. 148-163.

- Furbetta, Luciana (2013), *Remarques sur la présence du mythe dans l'oeuvre de Sidoine Apollinaire*, «Lalies», 33, pp. 275-290.
- Gerbrandy, Piet (2013), *The Failure of Sidonius' Poetry*, in Van Waarden – Kelly (2013), pp. 63-76.
- Giardina, Andrea – Silvestrini, Marina, *Il principe e il testo*, in Cavallo G., Fedeli P., Giardina A., *Lo spazio letterario di Roma antica, II: La circolazione del testo*, Roma, Salerno, pp. 579-613.
- Gillett, Andrew (2003), *Envoys and Political Communication in Late Antique West*, 411-533, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gillett, Andrew (2012), *Epic Panegyric and Political Communication in the Fifth-Century West*, in Grig – Kelly (2012), pp. 265-290.
- Gnilka, Christian (1977), rec. a Cameron (1970), «Gnomon», 49, pp. 26-51.
- Grig, Lucy – Kelly Gavin [ed.] (2012), *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, New York, Oxford University Press.
- Gualandri, Isabella (1979), *Furtiva Lectio. Studi su Sidonio Apollinare*, Milano, Cisalpino.
- Gualandri, Isabella (1993), *Elegi acuti: il distico elegiaco in Sidonio Apollinare*, in Catanzaro G., Santucci F. [a cura di], *La poesia cristiana in distici elegiaci*. Atti del Convegno Internazionale (Assisi, 20-22 marzo 1992), Assisi, Accademia Properziana del Subasio, pp. 191-216.
- Gualandri, Isabella (1998), *Gli dei duri a morire: temi mitologici nella poesia latina del quinto secolo*, in Mazzoli G., Gasti F. [a cura di], *Prospettive sul Tardoantico*. Atti del Convegno di Pavia (27-28 novembre 1997), Como, New Press, pp. 51-68.
- Guidetti, F. (in corso di pubblicazione), *Nulla è degno di fede quanto un sogno. Visioni, profezie, prodigi nelle memorie di Lucio Cornelio Silla*.
- Guillaumin, Jean-Yves (2013), *Rappel de l'histoire et invitation à l'action dans les panegyriques de Sidoine Apollinaire*, «DHA», suppl. 8, pp. 93-107.
- Guipponi Gineste, Marie-France (2007), *Le retour du Prince à Rome: voyage initiatique entre parcours réel, symbolique et textuel dans le Panégryrique pour le VI<sup>e</sup> Consulat d'Honorius de Claudien*, «Camenae», 2, pp. 11-15,  
URL : <[http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/MF\\_Gineste.pdf](http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/MF_Gineste.pdf)>,  
[data di accesso: luglio 2014].
- Guipponi Gineste, Marie-France (2010), *Sidoine et la topique de l'éloge de personne dans les Poèmes VI et VII*, «Vita Latina», 182, pp. 41-60.
- Günther, Rigobert (1982), *Apollinaris Sidonius. Eine Untersuchung seiner drei Kaiserpanegyriken*, in Wirth G. [hrsg.], *Romanitas – Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der Römischen Kaiserzeit. Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet*, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 654-660.
- Hammond, Mason (1933), *Concilia Deorum from Homer through Milton*, «SPh», 30, pp. 1-16.
- Harich-Schwarzbauer, Henriette – Pollmann, Karla [hrsg.] (2013), *Der Fall Roms und seine Wiederauferstehungen in Antike und Mittelalter*, Berlin, De Gruyter.
- Harries, Jill (1994), *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome. AD 407-485*, Oxford, Clarendon Press.

- Hartke, Werner (1951), *Römische Kinderkaiser. Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins*, Berlin, Akademie.
- Kantorowicz, Ernst Hartwig (1963), Oriens Augusti – *Lever du Roi*, «DOP», 17, pp. 117-177.
- Kelly, Gavin (2012), *Claudian and Constantinople*, in Grig – Kelly (2012), pp. 241-264.
- Kelly, Gavin (2013), *Sidonius and Claudian*, in Van Waarden – Kelly (2013), pp. 171-191.
- Künzl, Ernst (1988), *Der römische Triumph. Siegesfeiern im antiken Rom*, München, Beck.
- La Bua, Giuseppe (2009), *Laus deorum e strutture inniche nei Panegirici latini di età imperiale*, «Rhetorica», 27, pp. 142-158.
- Lagioia, Alessandro (2014), *Le verdi chiome di Roma: nota a Rut. Nam. I 115-116*, «Maia», 66, pp. 146-156.
- Lepelley Claude (2010), *The use of Secularised Latin Pagan Culture by Christians*, «Late Antique Archaeology», 6, pp. 475-492.
- Lipiński, Edward (1994), *L'aménagement des villes dans la terminologie phénico-punique*, in Mastino, Attilio – Ruggeri, Paola [a cura di], *L'Africa Romana. Atti del X Convegno di Studio* (Oristano, 11-13 dicembre 1992), Sassari, Editrice Archivio Fotografico, pp. 121-133.
- Lippold, Adolf (1989), *Principes pueri – parens principum. Timesitheus – Stilicho?, Constantius?, Aetius?*, in Dahlheim W., Schuller W., von Unger Sternberg J. [hrsg.], *Festschrift Robert Werner zu seinem 65. Geburtstag, Dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*, Konstanz, Universitätsverlag Konstanz, pp. 213-227.
- L'Orange, Hans Peter (1953), *Studies on the Iconography of the Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo, Aschehoug.
- Maes, Yanick (2005), *Starting Something Huge: Pharsalia I, 83-193 and the Virgilian Intertext*, in Walde C. [hrsg.], *Lucan im 21. Jahrhundert – Lucan in the 21st century – Lucano nei primi del XXI secolo*, München-Leipzig, Saur, pp. 1-25.
- McCormack, Sabine G. (1981), *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley-London-Los Angeles, University of California Press.
- McCormick, Michael (1993), *Vittoria Eterna. Sovranità trionfale nella tarda antichità, a Bisanzio e nell'Occidente altomedievale*, tr. it., Milano, Vita e Pensiero.
- McEvoy, Meaghan (2013), *Child Emperor Rule in the Latin Roman West, AD 367-455*, Oxford, Oxford University Press.
- McLynn, Neil (2009), *Poetic creativity and political crisis in early fifth-century Gaul*, «JLA», 2, pp. 60-74.
- Mathisen, Ralph W. (1979a), *Sidonius on the Reign of Avitus. A Study in Political Prudence*, «TAPhA», 109, pp. 165-171.
- Mathisen, Ralph W. (1979b), *Resistance and Reconciliation: Majorian and the Gallic Aristocracy after the Fall of Avitus*, «Francia», 7, pp. 597-627.
- Mathisen, Ralph W. (1981), *Avitus, Italy and the East in AD 455-6*, «Byzantion», 51, pp. 232-247.
- Mathisen, Ralph W. – Shanzer, Danuta [eds.] (2001), *Society and Culture in Later Roman Gaul. Revisiting the Sources*, Aldershot, Ashgate.
- Mazza, Mario (1984), *Merobaude. Poesia e politica nella tarda antichità*, in *La poesia tardoantica. Tra retorica, teologia e politica*. Atti del V corso della Scuola Superiore

- di Archeologia e Civiltà Medievali presso il Centro di Cultura Scientifica E. Majorana (Erice, 6-12 dicembre 1981), Messina, Centro di Studi Umanistici, pp. 379-430.
- Mazzarino, Santo (1974), *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, Bari, Dedalo Libri.
- Mellor, Ronald (1981), *The Goddess Roma*, in *ANRW*, II 17/2, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 951-1030.
- Miles, Richard (2005), *The Anthologia Latina and the creation of secular space in Vandal Carthage*, «Antiquité Tardive», 13, pp. 305-320.
- Molè Ventura, Concetta (1992), *Principi Fanciulli. Legittimismo costituzionale e storiografia cristiana nella tarda antichità*, Catania, Edizioni del Prisma.
- Montone, Francesco [ed.] (2011-2012), Sidonio Apollinare, *Carmi 1 e 2. Praefatio e Panegirico per Antemio*. Introduzione, traduzione, commento ed Appendici, Tesi di Dottorato, Università di Napoli, a. a. 2011-2012, URL: <[http://www.fedo.unina.it/9480/1/TESI\\_DOTTORATO\\_MONTONE\\_FRANCESCO\\_SIDONIO\\_APOLLINARE\\_CARMI\\_1\\_E\\_2.pdf](http://www.fedo.unina.it/9480/1/TESI_DOTTORATO_MONTONE_FRANCESCO_SIDONIO_APOLLINARE_CARMI_1_E_2.pdf)>, [data di accesso: luglio 2014].
- Montuschi, Claudia (2001), *Sidonio Apollinare e Ovidio: esempi di riprese non solo verbali (Sidon. carm. 2,405-435; 22,47-49)*, «InvLuc», 23, pp. 161-181.
- Moretti, Gabriella (2007), *Patriae trepidantis imago: la personificazione di Roma nella Pharsalia fra ostentum e disseminazione allegorica*, «Camena», 2 (2007), pp. 1-18, URL: <[http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/Moretti\\_corrige.pdf](http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/Moretti_corrige.pdf)>, [data di accesso: luglio 2014].
- Neri, Marino [ed.] (2009), *Ruricio di Limoges, Lettere*, Pisa, ETS.
- Norden, Eduard [ed.] (1903, 1934<sup>3</sup>), *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*, Leipzig-Berlin, Teubner.
- Norden, Eduard (1913), *Agnostos Theos. Untersuchung zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin, Teubner.
- Ogden, Daniel (2011), *Alexander the Great. Myth, Genesis and Sexuality*, Exeter, University of Exeter Press.
- Oost, Stewart Irvin (1964), *Aetius and Majorian*, «CPh», 59, pp. 23-29.
- Oppedisano, Fabrizio (2011), *Maioriano, la plebe e il defensor civitatis*, «RFIC», 139, pp. 422-448.
- Oppedisano, Fabrizio (2013), *L'impero d'Occidente negli anni di Maioriano*, Roma, L'Erma di Bretschneider.
- Pastoreau, Michel (2013), *Verde. Storia di un colore*, tr. ital. Milano, Ponte alle Grazie.
- Peluzzi, Elisabetta (1999), *Turrigero... vertice. La prosopopea della patria in Lucano*, in Esposito P., Nicastrì L. [a cura di], *Interpretare Lucano. Miscellanea di studi*, Napoli, Arte Tipografica, pp. 127-155.
- Pernot, Laurent (1993), *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris, Les Études Augustiniennes.
- Pernot, Laurent [par] (1997), *Éloges grecs de Rome*, Paris, Les Belles Lettres.
- Ploton Nicolle, François (2012), *La topique de la 'nourrice divine': un motif récurrent dans la poésie d'éloge depuis Stace jusqu'à Sidoine Apollinaire*, in Catellani-Dufrène N., Perrin M. [direct.], *La lyre et la pourpre; Poésie et politique de l'Antiquité tardive à la Renaissance*, Rennes, PUR, pp. 33-57.

- Pollmann, Karla (2013), *The Emblematic City: Images of Rome before AD 410*, in Harich-Schwarzbauer – Pollmann (2013), pp. 11-36.
- Potter, David S. (1990), *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire. A Historical Commentary on the 13<sup>th</sup> Sibylline Oracle*, Oxford, Clarendon Press.
- Rahner, Hugo (1945), *Griechische Mythen in Christlicher Deutung*, Zurich, Rhein Verlag.
- Rees, Roger [ed.] (2012), *Oxford Readings in Latin Panegyrics*, Oxford, Oxford University Press.
- Roberts, Michael (1989a), *The Jeweled Style. Poetry and poetics in Late Antiquity*, Ithaca-London, Cornell University Press.
- Roberts, Michael (1989b), *The Use of Myth in Latin Epithalamia from Statius to Venantius Fortunatus*, «TAPhA», 119, pp. 321-348.
- Roberts, Michael (2001), *Rome Personified, Rome Epitomized. Representations of Rome in the Poetry of the Early Fifth Century*, «AJPh», 122, pp. 533-565.
- Russell, D.A. – Wilson, Nigel G. [eds.] (1981), *Menander Rhetor*, Edited with Translation and Commentary, Oxford, Clarendon Press.
- Santelia, Stefania [ed.] (2012), Sidonio Apollinare, *Carme 16, Eucharisticon ad Faustum episcopum*, Introduzione, traduzione e commento, Bari, Cacucci.
- Saylor Rodgers, Barbara (2012), *Divine Insinuation in the Panegyrici Latini*, in Rees (2012), pp. 289-334 (= «Historia», 35 [1986], pp. 69-104).
- Scarcia, Riccardo (1991), *Sub imagine frondis (nota a Sidonio Apollinare)*, «Euphrosyne», 19, pp. 325-333.
- Schierl, Petra (2013), ... quod sine fine placet. *Roma renascens bei Rutilius Namatianus und Prudentius*, in Harich-Schwarzbauer – Pollmann (2013), pp. 233-263.
- Schindler, Claudia (2009), *Per carmina laudes. Untersuchungen zur spätantiken Verspanegyrik von Claudian bis Coripp*, Berlin-New York, De Gruyter.
- Simon, Marcel (1955), *Hercule et le Christianisme*, Paris, Les Belles Lettres.
- Sivonen, Pauli (1997), *The Good and the Bad, the Civilised and the Barbaric. Images of the East in the Identities of Ausonius, Sidonius, and Sulpicius*, in Deroux C. [ed.], *Studies in Latin Literature and Roman history*, 8, Buxelles, Latomus, pp. 417-440.
- Soler, Joëlle (2005), *Religion et récit de voyage. Le Peristephanon de Prudence et le De reditu suo de Rutilius Namatianus*, «REAug», 51, pp. 297-326.
- Stoher-Monjou, Annick (2009), *Sidoine Apollinaire et la fin d'un monde. Poétique de l'éclat dans les panégyriques et leurs préfaces*, «REL», 87, pp. 207-230.
- Tommasi, Chiara O. (2006), *Ascagne et la 'splendeur royale'. À la recherche d'une image indo-européenne à Rome*, «REL», 84, pp. 112-146.
- Tommasi, Chiara O. (2007), *Exegesis by Distorting Pagan Myths in Corippus' Epic Poetry*, in Otten W., Pollmann K. [eds.], *Poetry and exegesis in premodern Latin Christianity. The encounter between classical and Christian strategies of interpretation*, Leiden, Brill, pp. 173-197.
- Tommasi, Chiara O. (2010), *The Role and Function of Ecphrasis in Latin North African Poetry (5th- 6th Century)*, in Zimmerl-Panagl V., Weber D., *Text und Bild. Tagungsbeiträge*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, pp. 255-287.

- Tommasi, Chiara O. (2013), *Imperium sine fine after 410. The Attempt at an Impossible Accomplishment in some Poetical Latin Sources*, in Harich-Schwarzbauer – Pollmann (2013), pp. 265-291.
- Tommasi, Chiara O. (2014), *L'utilisation du passé pour célébrer le présent. Esquisses d'histoire romaine chez Sidoine Apollinaire*, in Délattre A., Lionetto A. [par], *La Muse de l'éphémère – Formes de la poésie de circonstance de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Garnier, pp. 185-202.
- Tommasi, Chiara O. (in corso di pubblicazione), *Coping with ancient gods, celebrating Christian emperors, proclaiming Roman eternity: rhetoric and religion in late antique Latin panegyrics*, in Kahlos, M. [ed.], *Emperors and the Divine*. Proceedings of the Helsinki Conference, 30-31 Jan. 2014.
- Turcan, Robert (1983), *Rome éternelle et les conceptions gréco-romaines de l'éternité*, in *Roma Costantinopoli Mosca*. Atti del I seminario internazionale di studi storici "Da Roma alla terza Roma" (21-23 aprile 1981), Napoli, ESI, pp. 7-30.
- Urso, Gianpaolo [a cura di] (2011), *Dicere laudes. Elogio, comunicazione, creazione del consenso*. Atti del Convegno Internazionale di Cividale del Friuli (23-25 settembre 2010), Pisa, ETS.
- Van den Broek, Roelof (1971), *The Myth of the Phoenix according to classical and early Christian Tradition*, Leiden, Brill.
- Van Nuffelen, Peter (2012), *Playing the ritual game in Constantinople (379-457)*, in Grig – Kelly (2012), pp. 183-201.
- Van Nuffelen, Peter (2013), *The Life of Constantine: The Image of an Image*, in Johnson A., Schott J., *Eusebius of Caesarea. Traditions and Innovations*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 133-149.
- Van Waarden, Johannes A. – Kelly, Gavin [ed.] (2013), *New Approaches to Sidonius Apollinaris*, Leuven, Peeters.
- Versnel, Hendrik Simon (1970), *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden, Brill.
- Ware, Catharine (2012), *Claudian and the Roman Epic Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Watson, Lynette (1998), *Representing the Past, Redefining the Future: Sidonius Apollinaris' Panegyrics of Avitus and Anthemius*, in Whitby (1998), pp. 177-198.
- Weinstock, Stefan (1971), *Divus Iulius*, Oxford, Clarendon Press.
- Whitby, Mary [ed.] (1988), *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden, Brill.
- Williams, Michael Stuart (2013), *Hymns as Acclamations. The Case of Ambrose of Milan*, «JLA», 6, pp. 108-134.
- Wolff, Étienne (2009), *Quelques jeux sur les mots et les noms dans les préfaces des panégyriques de Sidoine Apollinaire*, «Vita Latina», 180, pp. 33-38.
- Zarini, Vincent (1997), *Poésie officielle et arts figurés au siècle de Justinien: images de pouvoir dans la Johannide de Corippe*, «REL», 75, pp. 219-240.
- Zarini, Vincent (2007), *Trois éloges comparés de Rome: Ammien, Claudien, Rutilius*, «Camenae», 2, pp. 1-15, URL: <<http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/Vincent.pdf>>, [data di accesso: luglio 2014].

---

Zarini, Vincent (2010), *Les forces du bien et du mal dans la poésie de Corippe*, in Blanchard Y. M., Pouderon B., Scopello M. [par], *Les forces du bien et du mal dans les premiers siècles de l'Eglise*. Actes du Colloque de Tours (11-13 septembre 2008), Paris, Beauchesne, pp. 91-104.



## Tra poesia e teologia: gli *Inni alla Croce* di Venanzio Fortunato

Stefania Filosini, Università dell'Aquila, fistefania@hotmail.com

*Abstract:* Among the six poems written by Venantius Fortunatus on the holy Cross, the *Crux benedicta nitet* (2,1), the *Pange lingua* (2,2) and the *Vexilla regis* (2,6) were composed for the arrival in Poitiers of certain relics of the holy Cross sent by the Emperor Justin II for the Radegunde's monastery at her request. The metrical pattern used in each of the three hymns is different, but their content is similar: as sin and death had entered the world by the Tree of Eden, so through the Tree of the Cross, which bore a better fruit (Christ), the redemption of the world was achieved. The typological interpretation of the Bible, the familiarity with the Christian hymnody (Ambrosius, Prudentius, Sedulius) and the stylistic preciousness characterize the three poems. The *Pange lingua*, written in the meter of the Roman soldiers' song, the trochaic tetrameter, and the *Vexilla regis* of eight Ambrosian stanzas, each having four iambic dimeter lines, are processional hymns. While the latter were sung during the festive reception of the relics, the *Crux benedicta nitet*, in elegiacs, not unlike certain poems of Prudentius and Paulinus Nolanus, was engraved or painted on the walls of the place in which the relics was housed, perhaps to illustrate a figurative representation, and certainly to accompany the worshippers' meditation.

*Keywords:* Venantius Fortunatus, Holy cross, Hymns.

Il secondo libro dei *carmina* di Venanzio Fortunato si apre con un ciclo di sei componimenti in onore della Santa Croce, una reliquia della quale era stata collocata da Radegonda, già moglie del re Clotario, nel monastero da lei stessa fondato a Poitiers,<sup>1</sup> ove per sua influenza il poeta si era stabilito sul finire del 567 o agli inizi del 568.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Su Radegonda, la principessa turingia prima prigioniera del re merovingio Clotario I, poi sua sposa, che si sottrasse al vincolo matrimoniale per dedicarsi a vita monastica, abbiamo la testimonianza di due autori del suo tempo: Gregorio di Tours (*glor. conf.* 104 e *Hist. Franc.* 3,4 e 7; 6,34; 7,36; 9,2 e 42) e Venanzio Fortunato; quest'ultimo è autore di una *Vita Radegundis* redatta poco dopo la scomparsa della santa (587) e integrata una ventina di anni più tardi dalla *Vita Radegundis* di Baudonivia, monaca nel monastero di Poitiers. Per ulteriori informazioni vd. M. van Uytenghe, *Radegunde*, in *Lexikon des Mittelalters*, VII, col. 387.

<sup>2</sup> Partito da Ravenna per la Gallia nel 565, Venanzio, dopo alcuni soggiorni alle corti dei re merovingi, nel 568 si stabilisce definitivamente a Poitiers, dove cura gli interessi del monastero di Radegonda; nel 597 viene ordinato vescovo della città, dove morirà, di lì a qualche anno, poco dopo il 600. Per una ricostruzione della carriera e della personalità di Venanzio si rinvia alla monografia di George (1992) e al dettagliato saggio di Di Brazzano (2003).

I carmi alla sostanziale uniformità di contenuto affiancano una certa diversificazione delle forme: il *Pange lingua* (2,2) e il *Vexilla regis* (2,6), rispettivamente in strofe tristiche di tetrametri trocaici catalettici e strofe tetrastiche di dimetri giambici, erano sicuramente destinati ad accompagnare la processione che nel 569 scortava al monastero di Poitiers la reliquia della vera Croce, inviata dall'imperatore Giustino II su richiesta di Radegonda e del re Sigeberto.<sup>3</sup> A questi due inni Szövérfy associa i nove distici elegiaci del carme *Crux benedicta nitet* (2,1), pur evidenziando la non conformità del metro alla tradizione dell'innodia cristiana latina.<sup>4</sup> Dei tre carmi restanti, uno (*carm.* 2,3) – in distici elegiaci – unisce la celebrazione della croce a quella dell'oratorio del palazzo episcopale di Tours, ad essa consacrato da Gregorio (non prima del 573);<sup>5</sup> gli altri due (*carm.* 2,4 e 2,5) sono dei *carmina figurata* a forma di croce inscritta in un quadrato. *Carm.* 2,4 ripercorre l'intera storia della salvezza in 35 esametri, sullo sfondo dei quali – grazie alla tecnica compositiva figurata – campeggia la croce, centro e fondamento di tutto il contenuto soteriologico della composizione. I diversi livelli di lettura del testo e l'interdipendenza di messaggio verbale e messaggio iconologico portano a escludere una sua destinazione liturgica; un discorso analogo vale per *carm.* 2,5, che per di più è incompleto. L'immagine che si staglia all'interno di un quadrato, i cui lati corrispondono ad altrettanti esametri, è quella di una croce greca, che coincide con le diagonali del rombo entro cui è racchiusa, che congiunge gli apici dei bracci della croce.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Nel 569 Radegonda – quasi certamente con lo scopo di accrescere il prestigio del monastero da lei stessa fondato e dedicato alla Vergine – si rivolge all'imperatore Giustino II per ottenere una reliquia della vera Croce di Cristo (la cui *inventio* sul finire del IV secolo è attribuita a Elena, madre di Costantino: vd. H. Leclercq, *Croix [Invention et exaltation de la vraie]*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* [d'ora in avanti *DACL*] III/2, coll. 3131-3139) custodita a Costantinopoli, e con il benestare di Sigeberto, del cui regno Poitiers era parte, invia un'ambasceria a Bisanzio (vd. Greg. Tur. *Hist. Franc.* 9,40; Baudon. 16). Al ritorno gli ambasciatori recano la reliquia richiesta e il monastero da quel momento viene intitolato alla Santa Croce. Il vescovo diocesano Medardo diserta le celebrazioni, che – su richiesta di Sigeberto – vengono presiedute da Eufronio di Tours. È sicuramente in occasione di tali celebrazioni che Venanzio compose gli inni processionali, ben presto recepiti nella liturgia della Chiesa latina.

<sup>4</sup> Szövérfy (1966, pp. 108 e 118; 1966a, p. 7). Allo studioso si deve un'analisi complessiva dei tre inni (Szövérfy 1966 e 1966a, pp. 6-12), per i quali si può contare anche sulle note di commento che corredano l'edizione di Reydellet (1994, pp. 49-52 e 57-58 [testo]; 178-181 e 185 [note di commento]) e sul più recente studio di Ehlen (2011, pp. 347-366 e 371-377).

<sup>5</sup> Gregorio nel primo anno del suo episcopato (573) sembra aver apportato modifiche alla *domus ecclesiastica* di Tours, mediante la trasformazione di un magazzino in oratorio privato; in tale oratorio egli depone varie reliquie, tra cui un drappo di seta che – a dire del donatore, un uomo di ritorno da Gerusalemme, – aveva avvolto la vera Croce (Greg. Tur. *glor. mart.* 5). Il carme di Venanzio, che sia o meno concepito per essere inciso sulle pareti (cfr. Pietri 1983, p. 824), nel ricordare il drappo che avvolge la Croce, la cui presenza è evocata da veli abbelliti con croci ricamate (vv. 14-24), intende celebrare anche l'oratorio (cfr. v. 13: *Denique sancta cruci haec templa Gregorius offert*) e perciò non può essere anteriore al 573. Insomma, esso non lascia intravedere alcun legame con l'arrivo a Poitiers delle reliquie della Croce ed è verosimile che sia confluito in questa sezione del *liber* al momento della pubblicazione, curata dallo stesso Venanzio, per l'affinità del contenuto teologico con quello degli altri carmi dedicati alla Croce.

<sup>6</sup> Sulle difficoltà a comporre questo genere di poesia Venanzio si sofferma nella lettera (5,6) che funge da *praefatio* al *carmen figuratum* indirizzato a Siagrio di Autun quale risarcimento per la richiesta liberazione di un prigioniero (cfr. 5,6,10: *Igitur huius telae cum licia numero collegissem, ut texere coeperam, et se et me fila rumpebant; incipiens ego operi propter absoluturum ligari atque mutata vice, dum captivi solvere lora cupio, me catena constringo. Nam huius opusculi quae sit hinc conicitur difficultas: ubi cum volueris, si addis, crescit linea; subtrahis, perit gratia; mutas, non consonant capita; figis nec fugis litteram*). Il testo poetico (su cui vd. Graver 1993) presenta indiscutibili analogie contenutistiche con i carmi dedicati alla

La nostra analisi, focalizzando l'attenzione sui carmi 2,1 (*Crux benedicta nitet*), 2,2 (*Pange, lingua*) e 2,6 (*Vexilla regis*), per i quali sembra certo, o almeno assai probabile, un legame con la reliquia della vera Croce,<sup>7</sup> cercherà di mettere a fuoco le modalità secondo cui si configura il rapporto tra contenuto teologico, forma poetica e tipo di fruizione, nonché i possibili legami (analogie, differenze, influssi e suggestioni) con la tradizione letteraria precedente.

I tre inni, senza alcun riferimento evidente alla circostanza specifica che ne ha ispirato la composizione, sviluppano una riflessione sul mistero e sul ruolo della croce e assumono il carattere di una testimonianza cristologica e soteriologica: il tema di fondo è la celebrazione della croce, che da strumento di supplizio è divenuta strumento di vittoria: infatti, Dio, incarnato nella persona del Figlio, attraverso la sua morte in croce ha definitivamente annientato la morte, conseguenza del peccato dei progenitori.

### *Pange lingua (2,2)*

Il *Pange lingua*, con le sue dieci strofe tristiche di tetrametri trocaici catalettici, è il più esteso dei tre inni ed è strutturalmente tripartito. La sezione iniziale (strofe 1-3) e quella finale (strofe 8-10), entrambe di tre strofe, sono interamente consacrate alla Croce e incorniciano il corpo centrale del componimento (strofe 4-7), ove sono riconoscibili due momenti distinti: l'efficacia salvifica del legno della croce è resa possibile dalla Passione di Cristo (strofe 6 e 7), a cui è finalizzata la sua Incarnazione (strofe 4 e 5).<sup>8</sup>

L'enunciazione dell'argomento è affidata alla strofa d'apertura; motivo centrale è l'idea tipicamente cristiana della morte come fonte di vita e della croce come segno tangibile di trionfo.<sup>9</sup> L'insistenza sul lessico militare (cfr. *proelium certaminis*,<sup>10</sup> *tropeo, triumphum nobilem, vicerit*) contribuisce ad assimilare Cristo a un guerriero vittorioso e

Croce, giocato com'è sul tema della prigionia-riscatto dell'umanità: all'uomo, che per l'inganno del serpente è condannato all'esilio dai paesi dell'Aurora ed è prigioniero della morte (vv. 1-18), la liberazione giunge dalla misericordia del Padre tramite l'Incarnazione e la Passione del Figlio (vv. 19-34). Si agisce dunque, liberando il prigioniero – questa la richiesta affidata ai *versus intexti* –, si faccia imitatore di Cristo e attenda da Lui la vera ricompensa. Per una storia della tecnica compositiva figurata, introdotta in Occidente da Optaziano Porfirio, si rinvia a Ernst (1991, spec. pp. 149-157 su Venanzio Fortunato) e Polara (2004) e per i suoi sviluppi nella poesia moderna a Scanzo (2006).

<sup>7</sup> Il *Pange lingua* (2,2) e il *Vexilla regis* (2,6), inni processionali composti per accogliere a Poitiers la reliquia della vera Croce, sono ben presto entrati nella liturgia della Chiesa d'Occidente: nel rito romano tradizionale il primo, oltre che durante l'adorazione della Croce del Venerdì santo, era cantato come inno al mattutino e alle lodi nelle due settimane del tempo di Passione; il secondo invece si cantava ai vesperi delle Settimane di Passione e per la festa dell'Esaltazione della Croce (14 settembre). Con il nuovo rito introdotto da Paolo VI, il *Pange lingua* dovrebbe cantarsi come inno all'ufficio delle letture e alle lodi mattutine della sola Settimana santa, nonché in occasione dell'adorazione della Croce; il *Vexilla regis* ai vesperi della Settimana santa e per l'Esaltazione della Croce. Sulla funzione di 2,1 (*Crux benedicta nitet*), che non ha avuto un'analoga fortuna nella liturgia della Chiesa, le posizioni degli studiosi sono differenti e di esse discuteremo nel corso del presente contributo.

<sup>8</sup> Il *Pange lingua* e gli altri inni presi in esame sono riportati in Appendice. Il testo riprodotto è quello di Reydellet (1994), con la sola eccezione di 2,6, che presenta l'omissione di una strofa, che lo stesso studioso considera non appartenente all'inno (sulla questione vd. *infra*, n. 66).

<sup>9</sup> *Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis / et super crucis tropeo dic triumphum nobilem, / qualiter redemptor orbis immolatus vicerit* (vv. 1-3).

<sup>10</sup> Szövérfy (1966, p. 113) osserva che un'analoga tautologia ricorre anche in Cic. *rep.* 2,13 *proelii certamen*.

la croce al trofeo di vittoria, non mancando di sottolineare il paradosso di un trionfo ottenuto tramite il sacrificio di se stesso (cfr. *immolatus vicerit* di v. 3). L'immagine di Cristo qui tratteggiata presenta innegabili consonanze con l'iconografia del *Christus victor*, che deriva dall'arte imperiale e si afferma in Occidente a partire dal V secolo; esempi significativi provengono proprio da Ravenna, città in cui Venanzio si era formato: non solo in un rilievo in stucco del Battistero degli Ortodossi, ma anche in un mosaico della cappella del palazzo arcivescovile di Ravenna, Cristo, simile a un capo militare, è abbigliato come un guerriero che calpesta le forze del male (rappresentate dal leone e dal serpente) e che porta in spalla la Croce-trofeo.<sup>11</sup> Non sorprende, dunque, che il metro adottato sia quello dei *carmina triumphalia*, lo stesso di cui si erano serviti Ilario di Poitiers nell'inno *Adae carnis gloriosa et caduci corporis*, celebrazione della vittoria di Cristo, nuovo Adamo, sul demonio, e Prudenzio nel nono inno del *Cathemerinon*, rassegna delle *gesta Christi insignia*,<sup>12</sup> dall'Incarnazione all'Ascensione.

Che Ilario e Prudenzio costituiscano un riferimento per il Nostro è confermato non solo dal contenuto cristologico dei rispettivi inni, ma anche dalle consonanze tra alcuni passi dei loro componimenti e i versi d'apertura del *Pange lingua*: l'incipit dell'inno di Ilario con l'invito a cantare e l'enunciazione del tema (*hymn. 3,1-2: Adae carnis gloriosa et caduci corporis / in caelesti rursus Adam concinamus proelia*) è affine, nei concetti e nell'espressione, all'esordio del nostro inno (*Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis*), che presenta innegabili analogie concettuali e lessicali anche con i versi di *cath. 9* in cui il poeta spagnolo, dopo aver ripercorso la vita terrena di Cristo, si appresta a celebrare gli effetti salvifici della sua Passione e Resurrezione (*cath. 9, 82-84: Solve vocem, mens, sonoram, solve linguam mobilem, / dic tropaeum passionis, dic triumphalem crucem / pange vexillum ~ Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis / et super crucis tropeo dic triumphum nobilem, / qualiter redemptor orbis immolatus vicerit*). A Ilario e Prudenzio si affianca pure Ambrogio, che in *hym. 12,3* impiega (anche se in riferimento a Pietro) il nesso *triumphum nobilem*.<sup>13</sup> Le allusioni ai predecessori, non casualmente condensate nella prima strofa, sono una sorta di sigillo di continuità con una tradizione poetica all'epoca già ben definita.<sup>14</sup>

La seconda e la terza strofa dell'inno insistono sul medesimo concetto: la morte-peccato, entrata nel mondo con il legno dell'albero proibito,<sup>15</sup> è scacciata tramite il le-

<sup>11</sup> La diffusione di questo motivo iconografico nel VI secolo è confermata per esempio dal celebre dittico Barberini, risalente alla prima metà del secolo; nella tavoletta a cinque parti il pannello centrale raffigura l'imperatore su un cavallo riccamente bardato; lo scortano un barbaro acclamante, una Vittoria in volo e Terra ai suoi piedi. Alla celebrazione del potere imperiale è associata nel pannello superiore l'immagine clipeata di Cristo che benedice l'imperatore e regge nella mano sinistra uno scettro sovrastato da una croce, segno dell'armonia tra regno celeste e regno terreno, un concetto fondamentale del pensiero politico bizantino sin dal suo inizio (Kitzinger 2004, p. 99).

<sup>12</sup> Prud. *cath. 9,2*, eco di Iuvenc. *praef. 2,19 Christi vitalia gesta*.

<sup>13</sup> Ambr. *hymn. 12,1-4: Apostolorum passio / diem sacrauit saeculi / Petri triumphum nobilem / Pauli coronam praeferens*.

<sup>14</sup> Per un'introduzione generale sull'innodia cristiana e per le relative indicazioni bibliografiche si rinvia a J. Fontaine, *Inno – Innologia*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (d'ora in avanti *NDPAC*), coll. 2560-2562; a Lehmann (2007) e a Bertini (2010).

<sup>15</sup> Cfr. *Gen. 2,17* e ancor più *Gen. 3,1-15*.

gno della Croce; l'*ordo salutis* esigeva questo atto, perché il demonio fosse ingannato con le sue stesse arti e lo stesso oggetto con cui introdusse il male sia rimedio contro di esso.<sup>16</sup> A tale affermazione, fatta propria in poesia da Commodiano,<sup>17</sup> sono sottese l'idea che tutto l'Antico Testamento tende a Cristo e ne prefigura il mistero realizzato nella pienezza dei tempi<sup>18</sup> e l'implicita interpretazione di Adamo come *figura Christi*, sulle orme del criterio ermeneutico introdotto da Paolo in *1Cor.* 15,22: *et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur*;<sup>19</sup> insomma, Cristo con la sua venuta riconcilia l'uomo a Dio, portando a compimento l'opera della creazione e quella della redenzione.

La Passione non sarebbe stata possibile senza l'Incarnazione, intorno a cui ruota la quarta strofa dell'inno: nella pienezza dei tempi il figlio di Dio, creatore del mondo, è inviato dalla dimora del Padre e, fattosi carne, nasce dal seno di una Vergine.<sup>20</sup> Aperta dalla citazione di *Gal.* 4,4,<sup>21</sup> la strofa pone l'accento sul mistero di un Dio che si fa uomo e mediante l'impiego di *prodiit* (v. 12),<sup>22</sup> rilevato dalla collocazione a fine strofa, sottoli-

<sup>16</sup> *De parentis protoplasti fraude factor condolens, / quando pomi noxialis morte morsu corrui, / ipse lignum tunc notavit, damna ligni ut solveret. // Hoc opus nostrae salutis ordo depoposcerat / multiformis perditoris arte ut artem falleret / et medellam ferret inde, hostis unde laeserat* (vv. 4-9).

<sup>17</sup> *Instr.* 1,35: l'intero carne abecedario è giocato sulla correlazione tra l'albero del paradiso terrestre e il legno della croce e tra la vecchia e la nuova legge: cfr. specialmente vv. 7-14: *Gustato pomo ligni mors intravit in orbem. / Hoc ligno mortis quaeramus vitae futurae; / in ligno pendit vita ferens poma, praecepta: / Kapite nunc <inde> vitalia poma credentes. / Lex a ligno data est homini primitivo timenda, / mors unde provenit neglecta lege primordi: / nunc extende manum et sume de ligno vitali. / Optima lex Domini sequens de ligno processit*; un analogo contenuto ritorna anche in *c. apol.* 323-330: *Adam degustato pomo mori iussus obiit; / cuius de peccato morimur sic et omnis idemque. / Sed iterum dixit Dominus: De ligno vitali / si sumpserit ille, in aeternum vivat honestus. / Mors in ligno fuit et ligno vita latebat, / quo deus pependit Dominus, vitae nostrae repertor. / Hoc lignum vitae Dominus praedixerat esse, / ut, qui credit ei, sic sit quasi sumat abinde.* Che i due alberi – quello della morte e quello della vita – siano intimamente legati, anzi che il primo annunci figuramente il secondo, è esplicitato dallo stesso Venanzio in *expos. symb.* 22 (*in cruce suspensus est, ut nos a damnatione ligni vetiti dissolveret*) e 27 (*Aut ideo crucifigitur, quia mortui eramus per pomum et arborem, ut denuo crux et Christus, id est arbor et pomum, per ipsam similitudinem nos a morte liberaret*).

<sup>18</sup> Il concetto è già nelle Scritture: cfr. p. es. *Lc.* 24,27: *et incipiens a Mose et omnibus prophetis, interpretabatur illis in omnibus scripturis quae de ipso erant.*

<sup>19</sup> Il medesimo concetto è presente anche in *Rom.* 5,18 (*Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae*), nell'ambito di una più ampia riflessione sul ruolo di Adamo e di Cristo nella storia umana. In questa prospettiva è interessante osservare che nel Medioevo si diffonde la leggenda secondo cui il legno utilizzato per la Croce di Cristo deriverebbe proprio da un ramo dell'albero della vita consegnato dall'arcangelo Michele a Seth, perché lo collocasse nella bocca di Adamo al momento della sepoltura. Tale leggenda, non estranea alle arti figurative (basti pensare ai cicli ad essa dedicati da Piero della Francesca o da Agnolo Gaddi), si diffonde grazie alla *Legenda aurea* (64,1-23) di Iacopo da Varazze e, benché potrebbe riallacciarsi all'*Evangelium Nicodemi* e alla *Vita Adae*, due testi apocrifi, non mostra tracce di sé nell'Europa latina «prima del XII secolo [...], trattandosi appunto di una tradizione sviluppatasi e probabilmente nata nell'ambito delle crociate» (Maggioni, 2013, p. 14; allo studio, spec. pp. 11-19, si rinvia per un ulteriore approfondimento, anche bibliografico, della questione). Dunque, in assenza di elementi certi – come ha giustamente osservato Szövérfy (1966, p. 112) – «it would be misleading to identify the sources of this hymn with legends recorded in later, mediaeval sources».

<sup>20</sup> *Quando venit ergo sacri plenitudo temporis / missus est ab arce patris natus orbis conditor / atque ventre virginali carnefactus prodiit* (vv. 10-12).

<sup>21</sup> *Gal.* 4,4: *Ubi venit plenitudo temporis misit Deus filium suum ~ Ven. Fort. carm.* 2,2,10 *Quando venit ergo sacri plenitudo temporis.*

<sup>22</sup> Per l'uso di *prodeo* in riferimento alla nascita di Cristo vd. *ThLL* X/2, 1598, 32-36, che riporta quale unico precedente poetico *Arator act.* 1,68: *per quam (scil. Mariam) Mediator in orbem / prodiit et veram portavit ad aethera carnem.*

nea il prodigio del mistero: il Dio dell'Antico Testamento, che nessuno poteva vedere senza morire, fatto uomo avanza tra gli uomini.<sup>23</sup> L'Incarnazione offre al poeta la possibilità di mettere l'accento sulla duplice natura di Cristo; l'umanità del Figlio di Dio è icasticamente fissata nel neologismo *carnefactus* (v. 12),<sup>24</sup> la qualificazione *orbis conditor* (v. 11) allude sia alla sua divinità sia all'identità con il Padre, evocando il mistero della Trinità; l'azione dello Spirito Santo, di cui non si fa esplicita menzione a differenza delle altre due Persone, è suggerita in conclusione di strofa dalla notazione sulla verginità di Maria (v. 12), riaffermata anche successivamente (cfr. *virgo mater* di v. 14). Nella spiegazione del Simbolo, del resto, lo stesso Venanzio, in un passaggio affine per contenuto ai nostri versi, chiarirà che *ille qui de patre ante saecula natus est, postea de Spiritu Sancto eius templum in virgine fabricatum intellegendum est* (*expos. symb.* 17).

Nella strofa successiva il cuore della riflessione è ancora l'Incarnazione;<sup>25</sup> il realismo e la familiarità della scena di un neonato che vagisce e della madre che ne avvolge in fasce le membra, dietro cui si avverte il ricordo di *Lc. 2,7*,<sup>26</sup> sono funzionali a ribadire la solidarietà totale di Cristo con la natura umana. La concreta vicinanza di un Dio che si spoglia della sua divinità per divenire in tutto simile all'uomo<sup>27</sup> si fissa emblematicamente nell'antitesi tra l'*arx patris* di v. 11 e il *praeseptum* di v. 13, mentre il particolare delle fasce e delle bende potrebbe prefigurare il sudario in cui viene avvolto il corpo di Cristo per la sepoltura<sup>28</sup> e preannunciare la correlazione tra Incarnazione e Passione esplicitamente dichiarata nella strofa successiva, al verso 17 (*se volente natus ad hoc, passioni deditus*), eco concettuale di *Ioh. 10,17-18* (*ego pono animam meam ut iterum sumam eam; nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a me ipso*).

L'esistenza terrena di Cristo culmina, infatti, nella Passione, a cui sono dedicate la sesta e la settima strofa.<sup>29</sup> La crocifissione è visualizzata nell'Agnello innalzato sul legno della Croce per essere immolato (v. 18 *agnus in crucis levatur immolandus stipite*). L'agnello, come attestano le Scritture, è il simbolo cristologico per eccellenza<sup>30</sup>

<sup>23</sup> Così Reydellet (1994, p. 180 n. 11), che cita quale possibile riferimento evangelico *Ioh. 1,14* (*et habitavit in nobis et vidimus gloriam eius*).

<sup>24</sup> Che *carnefactus* (in luogo del trádito *carne factus*) sia un neologismo, sinonimo di *incarnatus*, è stato dimostrato da Gil (1984, pp. 188-189).

<sup>25</sup> *Vagit infans inter arta conditus praeseptia / membra pannis involuta virgo mater adligat / et pedes manusque crura stricta pingit fascia* (vv. 13-15).

<sup>26</sup> *Lc. 2,7: Et peperit filium suum primogenitum, et pannis eum involvit, et reclinavit eum in praeseptum quia non erat eis locus in diversorio*. Szövérfy (1966, p. 114) ipotizza la suggestione della sesta strofa dell'inno seduliano *A solis ortus cardine* (vv. 21-24 *Faeno iacere pertulit / praesepe non abhorruit, / parvoque lacte pastus est, / per quem nec ales esurit*); tuttavia il comune motivo (per altro di derivazione evangelica) della nascita di Cristo in una mangiatoia pare decisamente troppo poco per postulare una specifica influenza di Sedulio sul nostro inno.

<sup>27</sup> *Cfr. Phil. 2, 6-7: qui cum in forma Dei esset non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semet ipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus*.

<sup>28</sup> Nell'elegia pasquale a Felice di Nantes (*carm.* 3,9), che sviluppa una riflessione affine a quella degli inni alla Croce, Venanzio rivolge a Cristo la sua preghiera: *Linthea tolle, precor, sudaria, linque sepulchro / tu satis es nobis et sine te nihil est* (vv. 71-72).

<sup>29</sup> *Lustra sex qui iam peracta tempus inplens corporis, / se volente natus ad hoc, passioni deditus / agnus in crucis levatur immolandus stipite. // Hic acetum fel arundo sputa clavi lancea. / Mite corpus perforatur, sanguis unda profluit, / terra pontus astra mundus quo lavantur flumine* (vv. 16-21).

<sup>30</sup> Agnello di Dio è la definizione che Giovanni dà di Cristo appena lo vede: *Ioh. 1,29-30: altera die videt Iohannes Iesum venientem ad se et ait: Ecce agnus Dei qui tollit peccatum mundi*. Sulla simbologia cristologica dell'Agnello vd. V. Loi, B. Amata, *Agnello*, in *NDPAC*, coll. 130-134, e Ciccarese (2002, pp. 61-76).

e ben si addice alla funzione del Figlio di Dio, vittima sacrificale che espia i peccati dell'umanità. Secondo la chiave di lettura – a cui si è accennato in precedenza e che lo stesso Venanzio suggerisce nelle strofe 2 e 3 – per cui episodi e personaggi del Vecchio Testamento anticipano eventi e personaggi del Nuovo, l'immagine rinvia all'agnello dell'*Esodo*,<sup>31</sup> secondo una connessione già stabilita da *1Cor.* 5,7 (*pascha nostrum immolatus est Christus*).<sup>32</sup> Ma non può sfuggire la consonanza che la nostra raffigurazione presenta con quella di *Apoc.* 5, 6 (*agnum stantem tamquam occisum*), che sancisce il trionfo di Cristo risorto sulla storia. L'allusione all'*Apocalisse* non è solo finalizzata a evocare la Resurrezione, ma anche, in prospettiva escatologica, il giudizio finale, che renderà definitiva la salvezza. E infatti il *carmen figuratum* 2,4, che tratteggia il disegno salvifico di Dio a partire dalla creazione, si chiude proprio sull'immagine di Cristo che domina il mondo come giudice.<sup>33</sup> Insomma, l'inno veicola una concezione teologica della storia, già fissata da *Aug. civ.* 15,2,<sup>34</sup> per cui le vicende storiche non sono fatti puramente terreni, ma risultano in continua correlazione con il piano divino e come in Cristo si è realizzata la vecchia legge, così la nuova era da lui inaugurata, quella della Chiesa, prefigura a sua volta il compimento definitivo nella Gerusalemme Celeste.

La salvezza, infatti, si può conseguire se ci si pone alla sequela di Cristo, motivo a cui è dedicata la settima strofa, che insiste sull'immagine di Cristo crocifisso.<sup>35</sup> Costruita per lo più sull'accostamento asindetico di sostantivi, essa focalizza l'attenzione su alcuni particolari di ascendenza evangelica: l'aceto (o fiele) è ricordato in tutti i Vangeli;<sup>36</sup> dei chiodi si parla solo nel vangelo di Giovanni a proposito dell'incredulità di Tommaso,<sup>37</sup> mentre gli sputi e la canna fanno riferimento alla schernevole incoronazione a re da parte dei soldati di Erode, narrata sia in Matteo che

<sup>31</sup> *Ex.* 12, 3-11: il Signore si appresta a colpire ogni primogenito degli Egiziani e a liberare definitivamente dalla schiavitù Israele; il segno che gli permetterà di riconoscere gli Israeliti e di salvarli è il sangue dell'agnello, integro, maschio, nato nell'anno, con cui segneranno gli stipiti e l'architrave delle loro dimore.

<sup>32</sup> Cfr. anche *1Petr.* 1,18-19: *scientes quod non corruptibilibus argento vel auro redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis, sed pretioso sanguine quasi agni incontaminati et immaculati Christi.*

<sup>33</sup> *Carm.* 2,4,34-35: *Tum memor adfer opem nobis e germine David / in cruce rex fixus iudex cum praeerit orbi.*

<sup>34</sup> Agostino a partire da *Gal.* 4,21-31 interpreta allegoricamente le figure veterotestamentarie di Sara e Agar come prefigurazione rispettivamente della *civitas Dei* e della *civitas hominum* e chiarisce che *haec forma intellegendi de apostolica auctoritate descendens locum nobis aperit, quemadmodum Scripturas duorum Testamentorum, Veteris et Novi, accipere debeamus.* Di più: *invenimus [...] in terrena civitate duas formas, unam suam praesentiam demonstrantem, alteram caelesti civitati significandae sua praesentia servantem.* In altri termini, ciò che è storico e contingente non esaurisce in sé il suo significato, ma acquista un senso nuovo nella dimensione ultraterrena, nella quale il disegno della Provvidenza nella storia, visibile nella sua pienezza solo alla fine dei tempi, sarà compiuto.

<sup>35</sup> *Hic acetum fel arundo sputa clavi lancea. / Mite corpus perforatur, sanguis unda profluit, / terra pontus astra mundus quo lavantur flumine* (vv. 19-21).

<sup>36</sup> *Lc.* 23,36: *Inludabant autem ei et milites accedentes et acetum offerentes illi dicentes: Si tu es rex Iudaeorum salvum fac te; Mc.* 15,36: *Currens autem unus et implens spongiam aceto circumponensque calamo potum dabat ei, dicens: Sinite; videamus si veniat Helias ad deponendum eum; Mt.* 27,48-49: *Et continuo currens unus ex eis acceptam spongiam implevit aceto et inposuit harundini et dabat ei bibere; ceteri vero dicebant: Sine, videamus an veniat Helias liberans eum; Ioh.* 19,29: *Vas ergo positum erat aceto plenum; illi autem spongiam plenam aceto hysopo circumponentes obtulerunt ori eius.*

<sup>37</sup> *Ioh.* 20,25: *Ille autem dixit eis: Nisi videro in manibus eius figuram clavorum et mittam digitum meum in locum clavorum et mittam manum meam in latus eius, non credam.*

in Marco;<sup>38</sup> la lancia e la trafittura del costato sono infine presentate in *Ioh.* 19,34.<sup>39</sup> Il valore simbolico di tali elementi è spiegato da Venanzio in *expos. symb.* 22: *felle vero potatur, ut amaritudinem praevaricati pomi et nimis acidi amputaret; spinis coronatur ut maledictae terrae vetustus crimen erueret; lancea percuitur, ut per plagam lateris aqua fluente vel sanguine baptismum vel mysterium martyrii promulgaret; et ut dicatur aliquid altius: in costa Christus percuitur, ut vulnus nobis infixum per Evam, quae de costa viri formata fuerat, amputaret.* In altri termini, sangue e acqua che scaturiscono dal costato di Cristo simboleggiano rispettivamente il carattere di sacrificio espiatorio della sua Passione e il battesimo, che è partecipazione alla sua morte e resurrezione.<sup>40</sup> Insomma, sangue e acqua alludono ai due sacramenti, eucarestia e battesimo, su cui si fonda la Chiesa; essa, istituita al momento della Crocifissione – come è affermato esplicitamente nel carne sulla croce a Gregorio di Tours (*carm.* 2,3,8: *ecclesiam stabilit pendulus ipse cruce*) – è lo strumento di realizzazione nel mondo del progetto salvifico di Dio. La salvezza di Dio è universale e investe non solo il genere umano, ma tutta la natura creata (v. 21), che nella sua bellezza ritrae l'opera redentrice del Signore. È questo un motivo teologico originale di Venanzio, che ricorre sia nell'elegia pasquale dedicata a Felice di Nantes, dove la risurrezione di Cristo è associata al risveglio della natura a primavera,<sup>41</sup> sia nel suo commento al *Simbolo* degli Apostoli.<sup>42</sup>

La centralità della Croce nell'*ordo salutis* è confermata dalla conclusione dell'inno: il trittico di strofe che esaltano nobiltà e fecondità del legno della Croce (vv. 22-24)<sup>43</sup> e lo pregano, personificandolo, di mitigare l'innata rigidità per accogliere il re celeste (vv. 25-27),<sup>44</sup> culmina con l'assimilazione della Croce, unta dal sangue di Cristo, *pretium saeculi* (v. 28), a un nocchiero che procura un porto al mondo naufrago (vv. 28-30).<sup>45</sup> Siamo ancora una volta dinanzi a un'immagine allegorica che avvicina la croce all'arca di Noè, prima manifestazione dell'amore di Dio dopo il peccato originale e simbolo di salvezza dal giudizio divino; l'arca di Noè in *IPetr.* 3,20-21 è figura del Battesimo, che purifica dal peccato e costituisce un impegno con Dio a vivere secondo

<sup>38</sup> *Mt.* 27,29-30: *Et plectentes coronam de spinis posuerunt super caput eius et harundinem in dextera eius et genu flexo ante eum inludabant dicentes: Hae rex Iudaeorum; Mc.* 15,19: *Et percutebant caput eius harundine et conspuebant eum et ponentes genua adorabant eum.*

<sup>39</sup> *Ioh.* 19,34: *Sed unus militum lancea latus eius aperuit et continuo exivit sanguis et aqua.*

<sup>40</sup> *Cfr. Rom.* 6, 3-4: *An ignoratis quia quicumque baptizati sumus in Christo Iesu in morte ipsius baptizati sumus? Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem ut quomodo surrexit Christus a mortuis per gloriam Patris ita et nos in novitate vitae ambulemus.*

<sup>41</sup> In *carm.* 3,9 l'idea che Cristo con la sua risurrezione riscatti non solo l'umanità corrotta dal peccato originale, ma l'intero creato è sviluppata in special modo ai vv. 31-38: *Ecce renascentis testatur gratia mundi / omnia cum Domino dona redisse suo. / Namque triumphanti post tristia Tartara Christo / undique fronde nemus, gramina flore favent. / Legibus inferni oppressis super astra meantem / laudant rite Deum lux, polus, arva, fretum. / Qui crucifixus erat Deus ecce per omnia regnat / dantque Creatori cuncta creata precem.*

<sup>42</sup> *Expos. symb.* 25: *Ergo quia nec ipsa sidera in conspectu Dei pro humano crimine non erant pura et erat tota terra polluta, ideo suspensus est Christus in aera, ut simul terras et astra purgaret,* su cui vd. Di Brazzano (2001, pp. 606-607 n. 20).

<sup>43</sup> *Crux fidelis, inter omnes arbor una nobilis, / nulla talem silva profert flore fronde germine, / dulce lignum dulce clavo dulce pondus sustinens.*

<sup>44</sup> *Flecte ramos, arbor alta, tensa laxa viscera, / et rigor lentescat ille quem dedit nativitas, / ut superni membra regis mite tendas stipite.*

<sup>45</sup> *Sola digna tu fuisti ferre pretium saeculi / atque portum praeparare nauta mundo naufrago / quem sacer cruror perunxit fusus agni corpore.*

la legge portata da Gesù Cristo;<sup>46</sup> né può sfuggire che i Padri l'avevano interpretata tipologicamente come prefigurazione della stessa Chiesa, che non affonda perché al timone c'è Cristo e perché porta al suo centro il trofeo della Croce.<sup>47</sup> Insomma, l'opera redentrice di Dio continua a realizzarsi nella Chiesa, che manifesta nei secoli la morte e risurrezione di Cristo.<sup>48</sup>

L'inno risolve dunque una complessa sostanza teologica in immagini di forte evidenza visiva, cariche di simbolismo; la familiarità dei fedeli con tali immagini, di ascendenza biblica; la scelta del metro, che si presta a una lettura ritmica e facilmente fruibile; il tessuto sintattico semplice; l'insistenza su alcune verità fondamentali della fede anche mediante le ripetizioni lessicali (cfr. *immolatus* di v. 3 ~ *immolandus* di v. 18; *plenitudo temporis* di v. 10 ~ *tempus inplens* di v. 16; *agnus* di v. 18 ~ *agni corpore* di v. 30) confermano la funzione liturgica del componimento, certamente ideato per accompagnare la processione che accoglieva a Poitiers la reliquia della Croce.

Tuttavia Venanzio non rinuncia a esibire la sua abilità poetica; a mo' di esemplificazione sarà sufficiente esaminare la seconda e la terza strofa dell'inno: le figure di suono (*parentis protoplasti; fraude factor; morte morsu corrui*), associate – in concomitanza con la menzione del peccato originale, fonte di morte –, all'insistenza su suoni cupi e sulla *r*, la *canina littera* (*morte morsu corrui*), sottolineano retoricamente la valenza teologica delle affermazioni e delle immagini, mentre il duplice poliptoto *lignum / ligni* (v. 6) e *arte / artem* (v. 8)<sup>49</sup> pone l'accento sulla connessione tra l'albero del bene e del male e l'albero della croce, che ne annulla gli effetti. Insomma, il ricorso agli espedienti retorici non è fine a se stesso e non è disgiunto dal richiamo alla tradizione.

Il riferimento privilegiato continua a essere Prudenzius, in particolar modo *cath.* 9, la cui eco risuona anche in queste strofe (vv. 4-9: *De parentis protoplasti fraude factor condolens, / quando pomi noxialis morte morsu corrui, / ipse lignum tunc notavit, damna ligni ut solveret. // Hoc opus nostrae salutis ordo depoposcerat / multiformis perditoris arte ut artem falleret / et medellam ferret inde, hostis unde laeserat*). Le scelte lessicali di Venanzio, infatti, sono spia inequivocabile di una reminiscenza del predecessore, quasi sicuramente favorita dall'analogia dei contenuti: il poeta spagnolo, chiarendo le ragioni dell'Incarnazione di Cristo, finalizzata al riscatto dell'uomo dal peccato originale, fa uso dei termini *primoplastus* e *noxialis*, inusitati in

<sup>46</sup> 1Petr. 3,20-21: *Qui increduli fuerant aliquando quando expectabat Dei patientia in diebus Noe cum fabricaretur arca in qua pauci, id est octo animae salvae factae sunt per aquam, quod et vos nunc similis formae salvos facit baptisma non carnis depositio sordium sed conscientiae bonae interrogatio in Deum per resurrectionem Iesu Christi*. Per il rapporto diluvio-battesimo si rinvia all'ampia trattazione di Daniélou (1950, pp. 55-85).

<sup>47</sup> Tertulliano, che segna una tappa decisiva per l'affermazione della nave come *figura Ecclesiae* (così Daniélou, 1961, p. 75), in tutta la sua opera ricorre all'arca come immagine della Chiesa sia in *bapt.* 8,4 che in *idol.* 24,4. L'interpretazione tipologica è ripresa dagli autori successivi, tra i quali spicca il nome di Agostino, che in *conf.* 1,16,25 (*Sed vae tibi, flumen moris humani! Quis resistet tibi? Quam diu non siccaberis? Quousque volves Evae filios in mare magnum et formidulosum, quod vix transeunt qui lignum conscenderint?*), risemantizzando cristianamente una metafora classica, associa l'immagine della nave della Chiesa alla metafora del mondo come mare tempestoso. Il passo agostiniano è stato esaurientemente analizzato da Giannarelli (1984), mentre sul tema antenna – Croce – nave/Chiesa resta tuttora utile la trattazione di Daniélou (1961, pp. 65-76).

<sup>48</sup> Cfr. p. es. *Gal.* 3, 26-27: *omnes enim filii Dei estis per fidem in Christo Iesu quicumque enim in Christo baptizati estis Christum induistis*.

<sup>49</sup> Per quest'ultimo cfr. anche *Ps. Cato dist.* 1, 26 *ars deluditur arte*, segnalato da Di Brazzano (2001, p. 148).

poesia (*cath.* 9,16-18: *Corporis formam caduci, membra morti obnoxia / induit, ne gens periret primoplasti ex germine / merserat quam lex profundo noxialis tartaro*); a *primoplastus* Venanzio sostituisce la forma integralmente greca *protoplastus*, rara nel linguaggio poetico,<sup>50</sup> e recupera altresì l'aggettivo *noxialis*, di cui quello di Prudenzio è l'unico precedente in poesia. E non è da escludere che il ricordo del predecessore agisca anche dietro l'impiego del termine *medella*, tardo e quasi esclusivamente cristiano, presente in *cath.* 9,36 (*mox apertis hac medella lux reducta est orbibus*) per indicare le guarigioni miracolose operate da Cristo. Come nell'ipotesto, anche in Venanzio il sostantivo sottende l'idea del *Christus medicus*,<sup>51</sup> benché risulti qui più chiara l'implicazione soteriologica e si faccia riferimento alla guarigione dal peccato, ossia all'attività redentrice del Figlio di Dio.<sup>52</sup>

### **Vexilla regis (2,6)**

Il *Vexilla regis* (2,6), di fattura ambrosiana, costituisce il *pendant* più classico del *Pange lingua*. L'inno lascia riconoscere con evidenza le due sezioni – ciascuna di quattro strofe – in cui si articola: la prima parte (strofe 1-4) ruota intorno alla Passione del Figlio di Dio; la seconda (strofe 5-8) loda la croce e il suo trionfo vitale sulla morte.

Il paradosso della croce quale strumento di supplizio e nel contempo segno della gloria di Cristo, ben presente nel *Pange lingua*, domina anche la strofa d'apertura del *Vexilla regis*, dove forse è possibile rintracciare l'unico riferimento all'occasione per cui il carne è stato composto:<sup>53</sup> il dimetro incipitario, infatti, assimilando la croce alle insegne regali (*vexilla*),<sup>54</sup> non solo evoca l'antica cerimonia del trionfo, ma con il verbo *prodeunt* potrebbe anche alludere alla processione che accoglieva la reliquia al monastero di Poitiers. La costruzione chiasmica dei versi incipitari (*Vexilla regis prodeunt ~ fulget crucis mysterium*) stabilisce una connessione, al cuore dei due dimetri, tra i genitivi *regis* e *crucis* e sottolinea il mistero di uno strumento di infamia quale fonte di regalità e contemporaneamente l'antitesi tra apparenza sensibile e realtà spirituale. Di più. Il paradosso ritorna nel contrasto, anche visivo, tra la forma verbale *fulget* – che

<sup>50</sup> *Protoplastus* è termine tipicamente cristiano e per lo più prosastico, attestato a partire da Tertulliano, che in *adv. Iud.* 13,11 lo impiega in un passaggio concettualmente analogo a quello di Venanzio (*et lignum, inquit, tulit fructum suum, non illud lignum in paradiso quod mortem dedit protoplastis, sed lignum passionis Christi unde vita pendens a vobis credita non est*). In poesia le prime attestazioni sono in *Orient. carm. app.* 3,91 e *Alc. Avit. carm.* 2,35 e 3,333, anche se la forma *protoplaustus* è presente in *Commod. instr.* 2,13,4 e soprattutto 1,35,1 e 2,18,2, due passi nei quali il termine, come nel nostro inno, è impiegato con valore aggettivale e non sostantivato. Per l'uso aggettivale cfr. *ThLL X/2*, 2290, 72-79.

<sup>51</sup> Cfr. Szövérfy (1966, p. 113).

<sup>52</sup> *Lc.* 4,23: *Et ait illis: Utique dicetis mihi hanc similitudinem: medice cura te ipsum; quanta audivimus facta in Capharnaum, fac et hic in patria tua*: questo è il passo da cui i Padri attingono l'immagine del Cristo-medico, su cui vd. V. Lombino, *Medico (Cristo)*, in *NDPAC*, coll. 3168-3181.

<sup>53</sup> *Vexilla regis prodeunt, / fulget crucis mysterium, / quo carne carnis conditor / suspensus est patibulo* (vv. 1-4).

<sup>54</sup> Il sostantivo *vexillum* è termine tecnico del lessico militare e in senso proprio indica l'insegna di un distaccamento di cavalleria o delle truppe ausiliarie (OLD s.v. 1); è impiegato anche nell'accezione più generica di 'standardi' (p. es. *Amm.* 16,10,2 mostra l'imperatore circondato dai suoi *vexilla*), mentre nel nostro inno designa la croce, simbolo della regalità di Cristo; del resto il tema del *vexillum crucis* è presente fin dalla più antica apologetica latina (p. es. *Tert. nat.* 1,12,16; *apol.* 16,8).

suggerisce l'identificazione tra la Croce e Cristo, che è la vera luce (*Ioh. 1,9: erat lux vera quae inluminat omnem hominem*) – e la raffigurazione dell'umanità di Dio sospesa al patibolo (vv. 3-4: *quo carne carnis conditor / suspensus est patibulo*): la triplice allitterazione e il poliptoto sono funzionali a mettere in risalto il contenuto teologico e, sottolineando che a soffrire e morire sulla croce è la natura umana di Cristo, alludono al motivo dell'Incarnazione, trattato invece con una certa ampiezza nel *Pange lingua* (vd. *supra*). La precisazione costituisce un'importante professione di fede ortodossa contro il monofisismo e non è da escludere che vi si possa scorgere un'eco della controversia tricapitolina, che proprio negli anni della giovinezza di Venanzio aveva opposto le metropoli di Milano e di Aquileia alla sede apostolica.<sup>55</sup>

La seconda e terza strofa tratteggiano la scena della crocifissione: l'una raffigura Cristo come vittima sacrificale con le mani e i piedi distesi sulla croce e confitti dai chiodi,<sup>56</sup> l'altra fa riferimento alla trafittura del costato, da cui sgorgarono sangue e acqua.<sup>57</sup> Per il particolare delle gambe e delle braccia distese sul legno della croce (v. 6), un utile contributo ermeneutico è offerto da *expos. symb. 23*, ove si chiarisce che Cristo *suspensus in aera victoriam de caelestibus et spiritalibus nequitiis est adeptus; expandens autem manus ad populos, palmam de terrenis. Quod vero sub terra crux fixa est, ostendit eum et de Tartaro triumphare*. L'analogia nella successione delle immagini e le affinità lessicali tra i due testi (entrambi infatti propongono prima l'immagine di Cristo sospeso al patibolo [*suspensus est patibulo* di v. 4], subito dopo quella delle mani e dei piedi distesi [*tendens manus, vestigia* di v. 6], infine la vittoria sul Tartaro, nel nostro inno ricordata al v. 24) confermano che la prosa dell'*Expositio Symboli* costituisce un prezioso supporto interpretativo e concorre a spiegare la sostanza teologica che nella forma breve dell'inno è affidata alla trasposizione poetica di immagini bibliche.

Nella scena della Passione sono riproposti alcuni particolari messi a fuoco nel *Pange lingua*: i chiodi (v. 5) e la lancia (v. 10), nonché il sangue e l'acqua (v. 12), simbolo dei sacramenti su cui si fonda la Chiesa (vd. *supra*). A mutare sono tuttavia le modalità con cui viene veicolato un analogo contenuto: nel *Pange lingua* la serie asindetica di sostantivi fa leva sul potere evocativo della parola e i singoli termini sono funzionali a richiamare agli occhi del lettore una serie di episodi evangelici; nel *Vexilla regis* Venanzio presenta in successione i momenti della crocifissione, zoomando su particolari rilevanti per le loro implicazioni teologiche; egli insiste sulle finalità del sacrificio divino che redime dal peccato (cfr. *redemptionis gratia* di v. 7 e *ut nos lavaret crimine* di v. 11) e come nel *Pange lingua* (v. 21) ricorre al verbo metaforico

<sup>55</sup> Le chiese dell'Italia settentrionale, infatti, non accettarono la condanna dei Tre Capitoli (gli scritti di Teodoro di Mopsuestia, le affermazioni di Teodoro di Cirro ostili a Cirillo e al concilio di Efeso del 431 e la lettera di Ibas di Edessa a Maride) imposta dall'imperatore Giustiniano a papa Vigilio, interpretandola come un cedimento verso i monofisiti e come una sconfessione del concilio di Calcedonia (451). In questa direzione spinge anche il fatto che Venanzio nella lettera composta a nome di Radegonda per ringraziare l'imperatore Giustino II dell'invio della reliquia della croce (*car. app. 2*), presenti quest'ultimo, che aveva richiamato i vescovi esiliati da Giustiniano, come il campione dell'ortodossia calcedonese. Per un'inquadramento complessivo della controversia tricapitolina si rinvia a Yannopoulos (1993), mentre a Bratož (2003) si deve un attento esame dei dati che potrebbero illuminare i rapporti di Venanzio con lo scisma dei Tre Capitoli.

<sup>56</sup> *Confixa clavis viscera / tendens manus, vestigia, / redemptionis gratia / hic inmolata est hostia* (vv. 5-8).

<sup>57</sup> *Quo vulneratus insuper / mucrone diro lanceae, / ut nos lavaret crimine, / manavit unda et sanguine* (vv. 9-12).

*lavare*, già biblico;<sup>58</sup> al generico *nos* con cui si designano qui i destinatari della salvezza corrisponde invece nel *Pange lingua* la serie asindetica di v. 21 (*terra pontus astra mundus quo lavantur flumine*).

La crocifissione – è questo il tema della quarta strofa<sup>59</sup> – porta a compimento quanto proclamato dal profeta Davide in *Ps.* 95,10 (*Dicite in gentibus quia Dominus regnavit a ligno*) e adempie dunque le profezie dell'Antico Testamento.<sup>60</sup> Il verso che conclude la strofa richiama all'immagine incipitaria della croce come strumento di regalità e, facendo proprio un concetto nel *Pange lingua* affidato alla simbologia dell'Agnello, ribadisce che Cristo è il compimento dell'antica legge, il segno della nuova alleanza che inaugura l'età della Chiesa.

Protagonista della seconda sezione dell'inno è la Croce, albero nobile e fulgido, di cui la quinta strofa traccia una sorta di dossologia,<sup>61</sup> all'impiego dell'appellativo *arbor* (v. 17) soggiace un paragone implicito tra il legno della Croce e l'albero del Paradiso terrestre, mentre gli aggettivi *decora* e *fulgida* – equivalente concettuale di *Pange lingua* 23 (*nulla talem silva profert flore fronde germine*) – suggeriscono l'identificazione tra Cristo e la Croce, confermata dal dimetro successivo (*ornata regis purpura*): a ornare il legno è infatti il corpo del Figlio di Dio e il riferimento alla porpora (cfr. *Marc.* 15,17: *et induunt eum* [scil. Christum] *purpuram*) è sì allusione alla sua dignità regale, ma anche al suo sangue, elemento di martirio e insieme di purificazione dal peccato.<sup>62</sup>

Che il peccato introdotto nel mondo tramite l'albero del Paradiso terrestre sia riscattato dall'albero della Croce è motivo sotteso anche al contenuto della penultima strofa, che insiste proprio sulla distanza tra i frutti della Croce (Cristo) e quelli dell'albero della perdizione.<sup>63</sup> Il motivo ricorre anche nel *Pange lingua* (vd. *supra*), a cui rinvia espressamente il nesso *triumpho nobili* (v. 28),<sup>64</sup> comune ai due inni è pure la definizione di Cristo come *pretium saeculi* (v. 22),<sup>65</sup> anche se nella sesta strofa del *Vexilla regis* la perifrasi è inserita in un contesto originale, che assimila la croce a una bilancia, sulla quale il corpo di Dio fatto uomo è il prezzo pagato per il riscatto dei peccati dell'umanità.<sup>66</sup> L'immagine, priva di precedenti, è tipica di Venanzio, che ad

<sup>58</sup> Cfr. p. es. *Apoc.* 1,5: *qui* (scil. Christus) *dilexit nos et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*.

<sup>59</sup> *Inpleta sunt quae concinit / David fideli carmine / dicendo nationibus: / regnavit a ligno Deus* (vv. 13-16).

<sup>60</sup> La lettura del versetto salmico fu oggetto di polemica nel mondo antico: Giust. *dial.* 73 aveva accusato gli Ebrei di aver soppresso le parole ἀπὸ τοῦ ξύλου (*a ligno*) per togliere valore messianico al salmo. L'espressione è in realtà un'interpolazione, ai tempi di Giustino così consolidata da essere ritenuta l'autentico testo biblico (vd. Otranto, 1979, pp. 150-157). Nell'inno di Venanzio il salmo di Davide è citato secondo la versione del *Psalterium Romanum*, che è quella fatta propria dai poeti (Comm. c. *apol.* 295) e dagli autori cristiani latini (p. es. Tertull. *adv. Iud.* 10,11; Aug. *in Ps.* 95,2 e 11; Greg. Tur. *Hist. franc.* 6,5).

<sup>61</sup> *Arbor decora et fulgida, / ornata regis purpura, / electa digno stipite / tam sancta membra tangere* (vv. 17-20).

<sup>62</sup> Vd. Szövérfy (1966, p. 117).

<sup>63</sup> *Fundis aroma cortice / vincis sapore nectare / iucunda fructu fertili / plaudis triumpho nobili* (vv. 25-28).

<sup>64</sup> Cfr. 2,2,2.

<sup>65</sup> Cfr. 2,2,28.

<sup>66</sup> *Beata, cuius brachiis / pretium pependit saeculi. / Statera facta est corporis, / praedam tulitque Tartari* (vv. 21-24). È opportuno segnalare che il solo manoscritto *F* riporta, dopo questa, una strofa (*O crux ave, spes unica / hoc passionis tempore, / auge piis iustitiam / reisque dona veniam*) di certo non appartenente al *Vexilla regis*, anche se il suo autore potrebbe essere Venanzio. Sulla questione vd. *infra*.

essa ricorre più volte,<sup>67</sup> e potrebbe derivare da *1Cor.* 6,20 (*empti enim estis pretio magno*), su cui si basa la scelta dell'epiteto *pretium* per qualificare Cristo; non è tuttavia da escludere che abbia giocato un ruolo anche la forma verbale *pendit*, che è qui perfetto di *pendeo*, ma che – essendo anche perfetto di *pendo* – potrebbe aver suggerito l'immagine della bilancia. L'intima relazione tra Passione e Resurrezione è esplicitata al v. 24 (*praedam tulitque Tartari*), che può alludere alla discesa di Cristo agli Inferi, di cui si legge in *Mt.* 27,52-53;<sup>68</sup> essa prelude alla resurrezione dell'uomo, la quale sarà definitiva al momento del giudizio finale, quando corpo e anima si ricomporranno nella loro unità.<sup>69</sup>

La strofa conclusiva condensa tutti i concetti del componimento:<sup>70</sup> la duplice *salutatio* iniziale (*Salve ara, salve victima*) ribadisce l'identificazione di Cristo con la Croce, altare su cui il figlio di Dio, vittima sacrificale, si è immolato per la salvezza del mondo,<sup>71</sup> e, dopo aver riaffermato tramite l'espressione ossimorica *de gloria passionis* (v. 30) il paradosso di una vittoria ottenuta con la crocifissione, affida ai versi finali l'esplicitazione del senso ultimo di tale vittoria (*qua Vita mortem pertulit / et morte vitam reddidit*): i dimetri chiariscono che la morte è fonte di vita e dunque alludono implicitamente alla Resurrezione, di cui la Passione costituisce il presupposto ineliminabile. La conclusione, quindi, riecheggiando e precisando l'immagine di Cristo crocifisso nel segno della quale l'inno si era aperto (vv. 3-4), non solo sancisce la circolarità del carne, ma ne suggella il contenuto con la ricercata costruzione dei distici: si notino il parallelismo sintattico, la ripetizione in chiasmo dei due sostantivi-chiave e il duplice significato di vita, che alla prima occorrenza designa Cristo stesso (cfr. *Ioh.* 11,25 *ego sum resurrectio et vita*), alla seconda il rinnovamento spirituale e dunque la resurrezione.

L'autonomia delle singole strofe, in ossequio al modello ambrosiano, la ricerca dell'immagine viva, per atteggiare in maniera quasi visiva il contenuto dell'espressione, e l'eleganza della forma, basata sull'alleanza di *concinnitas* e *variatio*, sono le caratteristiche precipue del dettato poetico di Venanzio.<sup>72</sup> Ne è esempio emblematico la settima strofa, ove la concretezza e la familiarità delle immagini si salda alla ricercata semplici-

<sup>67</sup> Cfr. *Mart.* 2,337 (*inque crucis trutina pretii nomismata pensans*); *laud Mar.* 170 (*in cruce pensandus*) e *expos. symb.* 26 (*aut ideo Dominus in cruce suspenditur, ut pro captivitate nostra pretium sui corporis mercator in statera pensaret*).

<sup>68</sup> *Mt.* 27, 52-53 *monumenta aperta sunt et multa corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt et exeuntes de monumentis post resurrectionem eius venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis*.

<sup>69</sup> Ancora una volta una conferma in tal senso giunge da *expos. symb.* 42, ove Venanzio, spiegando la resurrezione della carne concessa da Dio ai credenti che diventeranno sui angeli, precisa che *quod ipse salutis auctor nobis tribuere dignetur, qui triumphato Tartaro cum Patre et Sancto Spiritu glorioso principatu intrans victor regnat in caelo*.

<sup>70</sup> *Salve ara, salve victima / de passionis gloria / qua Vita mortem pertulit / et morte vitam reddidit* (vv. 29-32).

<sup>71</sup> Per la Croce come altare vd. *Hebr.* 13,10 (*habemus altare de quo edere non habent potestatem qui tabernacolo deserviunt*); la vittima immolata su tale altare è Cristo stesso, che è al contempo anche sacerdote: p. es. *Hebr.* 7,26-28 (*Talis enim decebat ut nobis esse pontifex sanctus innocens inpollutus segregatus a peccatoribus et excelsior caeli factus, qui non habet cotidie necessitatem quemadmodum sacerdotes prius pro suis delictis hostias offerre, deinde pro propuli; hoc enim fecit semel se offerendo. Lex enim homines constituit sacerdotes infirmitatem habentes, sermo autem iurisiurandi, qui post legem est, Filium in aeternum perfectum*).

<sup>72</sup> Fontaine (1981, p. 282) a ragione ha affermato: «Point de complaisance intellectuelle, emphatique, ni même métaphorique; noble simplicité et grandeur silencieuse, au cœur de cette réussite encore antique».

tà della forma: i quattro dimetri, tutti di tre parole, sono caratterizzati dalla successione di tre brevi proposizioni coordinate per asindeto (*Fundis aroma cortice, / vincis sapore nectare, / iucunda fructa fertili / plaudis triumpho nobili*). Le prime due, ciascuna di un verso, si segnalano per il parallelismo nella metrica verbale: corrispondenza sillabica dei vocaboli (un verbo bisillabico è seguito da due sostantivi trisillabici) e parallelismo verticale delle forme verbali (*fundis* di v. 29 e *vincis* di v. 30) affiancano il chiasmo sintattico dei sostantivi (accusativo – ablativo [*aroma cortice* di v. 29] ~ ablativo – accusativo [*sapore nectare* di v. 30]). La terza proposizione, invece, occupa due distici e associa l'interruzione del parallelismo verticale e sillabico delle forme verbali (il v. 31 inizia con l'aggettivo trisillabico *iucunda*) al parallelismo dei due nessi sostantivo – aggettivo (*fructu fertili* di v. 31 e *triumpho nobili* di v. 32), il primo dei quali rilevato dall'allitterazione.

### ***Crux benedicta nitet (2,1)***

Anche l'inno in distici elegiaci è bipartito: la sezione iniziale (vv. 1-8) celebra la vittoria riportata sulla morte-peccato da Cristo, quel Cristo che aveva strappato Paolo al crimine e Pietro alla morte; la seconda parte (vv. 9-18), mediante immagini simboliche di ascendenza biblica, per lo più desunte dall'Antico Testamento e non tutte di immediata perspicuità, assume il carattere di una meditazione sulla necessità per l'uomo di collaborare al progetto salvifico di Dio e di seguirne gli insegnamenti.

La sostanza teologica e il ricorso a immagini concrete accomunano questo agli altri due inni, dai quali lo distingue tuttavia proprio la novità di alcune delle immagini utilizzate. L'esametro d'apertura (*Crux benedicta nitet Dominus qua carne pependit*) condensa il contenuto della strofa iniziale del *Vexilla regis*:<sup>73</sup> la Croce e Cristo, che costituiscono il cardine della riflessione del poeta, sono menzionati all'inizio dei due emistichi, ciascuno dei quali è chiuso da un verbo dotato, ancora una volta, di evidenza visiva: con un rovesciamento dell'associazione attesa, un infamante strumento di supplizio risplende di luce, il *Dominus* dell'universo, umiliato, pende dalla Croce. Eppure la contiguità tra *nitet* e *Dominus*, garantita dall'anastrofe di *qua*, suggerisce chiaramente che la croce è lo strumento della glorificazione divina, idea questa che nel *Vexilla regis* è affidata, nel cuore del componimento (v. 16), alla citazione di *Ps.* 95,10.

Il motivo dell'Incarnazione è compendiato nella precisazione, fondamentale dal punto di vista teologico, che a soffrire e morire sulla croce è la natura umana di Cristo,<sup>74</sup> il quale con il suo sangue lava le nostre ferite:<sup>75</sup> l'immagine è chiaramente metaforica e se il sostantivo *vulnera* potrebbe suggerire l'idea del Cristo medico, già richiamata nel *Pange lingua*, la riproposizione del verbo *lavare*, presente anche negli altri

<sup>73</sup> *Vexilla regis prodeunt, / fulget crucis mysterium / quo carne carnis conditor / suspensus est patibulo.*

<sup>74</sup> Ancora una volta non può sfuggire l'analogia con *Vexilla regis*, 3-4 (*quo carne ... suspensus est patibulo*); in entrambi i testi all'ablativo *carne* è affidata l'espressione di una importante verità teologica: vd. anche *supra*.

<sup>75</sup> *Atque cruore suo vulnera nostra lavat* (v. 2); cfr. *ut nos lavaret crimine* (v. 11) del *Vexilla regis* e *terra pontus astra mundus quo lavantur flumine* (v. 21) del *Pange lingua*.

due inni, è qui impreziosita dall'accostamento al sostantivo *crucior*, possibile eco di Verg. *Aen.* 10,727-728 (*lavit improba taeter / ora crucior*), già ripreso da Ambr. *hymn.* 6,26. Di ascendenza virgiliana (*Aen.* 5,296) è anche il nesso *amore pio* di v. 3, che introduce due distici ancora dedicati agli effetti della Passione.<sup>76</sup>

Il simbolismo dell'Agnello, proposto anche nel *Pange lingua*, è qui associato a quello del gregge (popolo di Dio), sottratto alle fauci del lupo (il demonio-peccato); la matrice delle singole immagini, chiaramente metaforiche, è biblica,<sup>77</sup> ma il sostrato scritturale è nobilitato poeticamente dall'eco dei classici: non solo Virgilio, ma anche Tibull. 2,1,15, che impiega il nesso *sacer agnus* per designare l'agnello destinato al sacrificio durante la festa degli *Ambarvalia*.<sup>78</sup> Né manca l'allusione al peccato originale che viene riscattato dal sacrificio di Cristo (v. 5), mentre il concetto paradossale della morte vinta dalla morte (v. 6) è riproposto al culmine di una *climax* ascendente sugli effetti della Passione ed è sottolineato dalla *variatio* sinonimica (*funere / mortis*) e dalla ripresa di un nesso (*mortis iter*) properziano (3,7,2).<sup>79</sup>

Venanzio insiste mediante la tripla allitterazione (*clavis confixa cruentis*) sul particolare della mano trafitta dai chiodi, precisando che quella mano strappò Paolo al crimine e Pietro alla morte.<sup>80</sup> L'allusione è rispettivamente a *Mt.* 14,22-33 che narra la salvezza di Pietro dalle acque<sup>81</sup> e ad *Act.* 9,1-18 che ricorda la conversione di Saulo.<sup>82</sup> La menzione esplicita di Pietro e Paolo non è certo casuale: il primo è il *summus discipulus Dei*,<sup>83</sup> fondamento e capo della Chiesa,<sup>84</sup> il secondo il *praeco Dei*,<sup>85</sup> scelto per diffondere il messaggio cristiano presso i pagani,<sup>86</sup> ed entrambi sono morti da martiri. La loro associazione è tutt'altro che originale: tipica delle arti figurative,<sup>87</sup> in

<sup>76</sup> *Mitis amore pio pro nobis victima factus / traxit ab ore lupi qua sacer agnus oves, / transfixis palmis ubi mundum a clade redemit / atque suo clausit funere mortis iter* (vv. 3-6).

<sup>77</sup> L'immagine del lupo che insidia il gregge custodito dal buon pastore è quasi certamente basata su *Ioh.* 10,11-12 (*Ego sum pastor bonus; bonus pastor animam suam dat pro ovibus; mercennarius et qui non est pastor cuius non sunt oves propriae videt lupum venientem et dimittit oves et fugit et lupus rapit et dispergit oves*) e ricorre anche in *carm.* 2,3,5-6 *quaeque lupi fuerant raptoris praeda ferocis / in cruce restituit virginis agnus ovis*; più spesso in Venanzio il pastore designa il vescovo, che si prende cura della comunità (gregge) in nome e con l'autorità del sommo pastore (vd. p. es. *carm.* 3,3,29; 3,11,19; 4,3,3; 4,8,25-26; *Mart.* 4,157). Per il simbolismo del lupo, a cui le Scritture assimilano non solo il nemico del gregge, ma anche i falsi profeti (p. es. *Mt.* 7,15) e i persecutori dei discepoli di Gesù (p. es. *Mt.* 10,16; *Lc.* 10,3), si rimanda a Ciccarese (2007, pp. 83-97).

<sup>78</sup> Il nesso in poesia cristiana ricorre anche in *Sedul. hymn.* 1,26 *sanguine nosque refert agnus ab hoste sacer*.

<sup>79</sup> Un analogo concetto è espresso in *Vexilla regis*, 31-32 (*qua Vita mortem pertulit / et morte vitam reddidit*), su cui vd. *supra*.

<sup>80</sup> *Hic manus illa fuit clavis confixa cruentis / quae eripuit Paulum crimine morte Petrum* (vv. 7-8).

<sup>81</sup> Pietro ottiene da Cristo di camminare sulle acque, ma vedendo il vento forte ha paura e, poiché comincia ad andar giù, implora la salvezza dal Signore, il quale, *extendens manum, adprehendit eum*.

<sup>82</sup> Sulla via di Damasco Saulo vede una luce sfiorare intorno a lui e ode la voce del Signore: *Saule, Saule, quid me persequeris?* Rimasto privo della vista, a Damasco torna a vedere – per intercessione del Signore – grazie all'imposizione delle mani di Anania. L'episodio è narrato anche in *Act.* 22,1-16 e 26,12-18.

<sup>83</sup> *Prud. c. Symm., praef.* 2,2: *Simon, quem vocitant Petrum, / summus discipulus Dei [...]*.

<sup>84</sup> *Cfr. Mt.* 16,18: *Et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevalerunt adversum eam*.

<sup>85</sup> *Prud. c. Symm., praef.* 1,1 *Paulus, praeco dei, [...]*.

<sup>86</sup> Il Signore sollecita l'intervento di Anania su Paolo (vd. n. 82), affermando: *Vade, quoniam vas electionis est mihi iste ut portet nomen meum coram gentibus et regibus et filiis Israhel* (*Act.* 9,15).

<sup>87</sup> Per l'iconografia dei due apostoli e per la loro associazione si vedano Testini (1968, pp. 116-128, e 1969, pp. 79-81). La scena più diffusa è quella della *traditio legis*: Cristo in trono, con la mano destra sollevata nel

letteratura ricorre sia in Prudenzio, che a Pietro e Paolo dedica il dodicesimo inno del *Peristephanon*, oltre alle *praefationes* del *Contra Symmacum*, sia nel dodicesimo degli inni ambrosiani, che insiste sulla loro pari dignità (*Primus Petrus apostolus / nec Paulus impar gratia; / electionis vas sacrae / Petri adaequavit fidem*, vv. 9-12). La scelta è qui funzionale a sottolineare la necessità di farsi imitatori di Cristo nella Chiesa, di cui gli apostoli sono il fondamento.<sup>88</sup>

Per questa via Venanzio, chiudendo la prima parte dell'inno, anticipa il contenuto della seconda, incentrata sulla libertà e sulla necessità per il fedele di rendere effettiva la redenzione attraverso la sequela di Cristo. La nuova sezione si apre con un'invocazione alla Croce: essa produce dai suoi rami frutti nuovi e fa risorgere i cadaveri.<sup>89</sup> La prima affermazione presuppone un paragone implicito con i frutti di perdizione prodotti dall'albero della conoscenza del bene e del male e ripropone quella connessione già adombrata dietro il v. 5; la seconda allude implicitamente alla discesa agli Inferi narrata in *Mt.* 27,52-53 ed evocata anche in *Vexilla regis* 24 (*praedam tulitque Tartari*), discesa che prelude alla resurrezione finale dell'uomo, alla quale fa riferimento anche v. 6 (*atque suo clausit funere mortis iter*).

Che la sequela della Croce-Cristo sia la strada per accedere alla Resurrezione è il motivo centrale dei tre distici che concludono originalmente l'inno, interpretando in chiave tipologica passi del Vecchio Testamento.<sup>90</sup> I vv. 13-14 (*Nullum uret aestus sub frondibus arboris huius / luna nec in noctem sol neque meridie*) echeggiano *Ps.* 120,6 (*per diem sol non percutiet te neque luna per noctem*) che – come spiega Agostino nel suo commento – invita l'uomo a non fare affidamento su se stesso, ma a seguire Cristo che sarà il suo custode.<sup>91</sup> Nei due distici successivi (*Tu plantata micas secus est ubi cursus aquarum / spargis et ornatas flore recente comas. / Appensa est vitis inter tua brachia de qua / dulcia sanguineo vina rubore fluunt*) i critici hanno fin qui scorto un richiamo rispettivamente a *Ps.* 1,3, che paragona l'uomo che osserva la legge del Signore a un albero piantato presso un corso d'acqua (*et erit tamquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum quod fructum suum dabit in tempore suo et folium eius non defluet et omnia quaecumque faciet prosperabuntur*), e a *Ioh.* 15,1, in cui Cristo si definisce come vera vite (*ego sum vitis vera*). A mio parere non è però trascurabile l'analogia del primo dei due distici con *Num.* 17,8, descrizione del bastone

gesto della parola, regge nella sinistra l'estremità di un *volumen* srotolato, accolto da Pietro con le mani velate; sul lato opposto Paolo compie con la destra il gesto dell'*acclamatio*. Vd. L. Spera, *Traditio legis et clavium (iconografia)*, in *NDPAC*, coll. 5428-5437.

<sup>88</sup> Cfr. *Eph.* 2,20: *superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Iesu.*

<sup>89</sup> *Fertilitate potens, o dulce et nobile lignum, / quando tuis ramis tam nova poma geris / Cuius odore novo defuncta cadavera surgunt / et redeunt vitae qui caruere diem* (vv. 9-12).

<sup>90</sup> *Nullum uret aestus sub frondibus arboris huius / luna nec in noctem sol neque meridie. / Tu plantata micas secus est ubi cursus aquarum / spargis et ornatas flore recente comas. / Appensa est vitis inter tua brachia de qua / dulcia sanguineo vina rubore fluunt* (vv. 13-18).

<sup>91</sup> Aug. in *psalm.* 120,13: *Per diem ergo sol non uret te, neque luna per noctem. Quare? Quia Dominus custodiet te ab omni malo. A scandalis in sole, a scandalis in luna, ab omni malo te custodiet, qui est tegumentum tuum super manum dexterarum tuarum, qui non dormit, neque dormitabit.* Agostino chiarisce subito dopo, mediante l'esempio della martire Crispina, che la custodia del Signore non è rivolta al corpo, nel quale i martiri furono colpiti, ma all'anima; del resto Egli stesso sacrificò il proprio corpo per poi risuscitarlo dopo tre giorni e garantire a tutti la resurrezione della carne.

di Aronne che germoglia e fiorisce (*Sequenti die regressus invenit germinasse virga Aaron in domo Levi et turgentibus gemmis eruperant flores qui foliis dilatatis in amigdalas deformati sunt*), e del secondo con *Num.* 13,23-24, in cui gli uomini inviati da Mosè a esplorare la terra di Canaan, tra i meravigliosi frutti di quella regione riportarono una stanga di legno con un grappolo d'uva (*Pergentesque usque ad torrentem Botri absciderunt palmitem cum uva sua quem portaverunt in vecte duo viri de malis quoque granatis et de ficis*); entrambe le immagini veterotestamentarie erano state interpretate tipologicamente dai Padri come prefigurazione della Croce.<sup>92</sup>

In altri termini, il primo dei distici in esame associa due richiami veterotestamentari e, sovrapponendo al bastone di Aronne l'immagine del giusto che porta frutti, addita in Cristo il giusto per eccellenza da imitare. Inoltre, nel nesso tra l'albero della vita e l'acqua è possibile cogliere un sostrato della catechesi battesimale per cui croce e acqua danno vita e fanno emergere la natura umana dalla pesantezza del peccato.<sup>93</sup> Il secondo dei due distici, invece, con l'immagine del grappolo d'uva, non solo fa riferimento al sangue di Cristo e dunque all'Eucaristia,<sup>94</sup> ma allude anche alla necessità di portare frutto in Cristo, facendo memoria del suo sacrificio.<sup>95</sup>

Ancora una volta una forma ricercata nella sua apparente semplicità, in cui i distici si configurano come unità sintattiche e concettuali autonome, veicola una ricca sostanza teologica con lo sguardo in parte rivolto alla tradizione, come testimoniano gli echi dei classici, in parte proiettato verso la mentalità medievale, come suggerisce la ricchezza del simbolismo e il ricorso a immagini allegoriche.

I risultati dell'analisi sin qui condotta sui tre inni, le cui affinità contenutistiche e teologiche sono maggiori di quanto potrebbe apparire a tutta prima, possono essere schematizzati come segue:

<sup>92</sup> Vd. E. Cavalcanti, *Croce*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, V, pp. 529-535, che offre una dettagliata analisi della tipologia della Croce nella letteratura patristica.

<sup>93</sup> *Rom.* 6,3-5 *An ignoratis quia quicumque baptizati sumus in Christo Iesu in morte ipsius baptizati sumus, consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem ut quomodo surrexit Christus a mortuis per gloriam Patris ita et nos in novitate vitae ambulemus, si enim conplantati facti sumus similitudini mortis eius simul et resurrectionis erimus*. Ma più di tutto è interessante osservare che *Ambr. sacr.* 4,1,1-2 non solo interpreta la fioritura del bastone di Aronne come simbolo della rifioritura dell'uomo inaridito dal peccato a contatto con l'acqua battesimale, ma sovrappone a *Num.* 17,8 la citazione di *Ps.* 1,3.

<sup>94</sup> Per la simbologia dell'uva si veda C. Noce, *Vite*, in *NDPAC*, coll. 5671-5673.

<sup>95</sup> *Ioh.* 15,1-5 *Ego sum vitis vera et Pater meus agricola est; omnem palmitem in me non ferentem fructum tollet eum et omnem qui fert fructum purgabit eum ut fructum plus adferat. Iam vos mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis: manete in me et ego in vobis; sicut palmes non potest ferre fructum a semet ipso nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis. Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere*.

Temî	<i>Pange lingua</i> (2,2)	<i>Vexilla regis</i> (2,6)	<i>Crux benedicta</i> (2,1)
Trionfo di Cristo crocifisso	strofa 1	strofe 1, 4, 7, 8	v. 1
Albero della croce	strofe 2-3, 8-9	strofe 5 e 7	vv. 9-10; vv. 13-18
Incarnazione	strofe 4-5	v. 3	v. 1
Passione	strofe 6-7	tutto il carne	vv. 1-6
Resurrezione	v. 18	v. 24; vv. 31-32	v. 6; vv. 11-12
Chiesa (battesimo ed eucarestia)	strofe 7 e 10	strofe 3 e v. 29	vv. 7-8; vv. 15-18

Non mancano tuttavia motivi strettamente connessi alla sostanza teologica comune, ma sviluppati solo in alcuni inni, come cerca di evidenziare la tabella che segue, da cui si desumono le peculiarità contenutistiche di ciascun carne:

Temî	<i>Pange lingua</i>	<i>Vexilla regis</i>	<i>Crux benedicta</i>
Colpa di Adamo	strofe 2-3		
Natività	strofe 4-5		
Trinità	strofa 4		
Verginità di Maria	vv. 12 e 14		
Cristo vite			vv. 17-18
Croce piantata lungo i corsi d'acqua			vv. 15-16

Il *Pange lingua*, dunque, è l'inno la cui sostanza teologica è più ricca e completa; esso inquadra il ruolo salvifico della croce nella storia della salvezza, dal peccato originale al giudizio finale, strutturando la riflessione in maniera analoga, nei temi e nella successione, a quanto più tardi Venanzio farà nel commento al *Credo*. L'asse portante del *Vexilla regis* è la meditazione sulla vittoria di Cristo e l'inno recupera in funzione del motivo centrale gli altri temi teologici. Qualcosa di analogo avviene per il *Crux benedicta nitet*, che si segnala tuttavia per la ricchezza e la valenza allegorica delle immagini conclusive. Insomma, sembra quasi che Venanzio, non senza preziosismo, arricchisca la propria tavolozza, variando sullo stesso tema e facendo dell'insieme di queste composizioni poetiche lo strumento di una meditazione e interpretazione del messaggio biblico, finalizzata all'edificazione spirituale.

Resta aperto l'interrogativo sulla destinazione e sulla fruizione dei tre carmi. Il *Pange lingua* e il *Vexilla regis*, benché composti per un'occasione specifica e non replicabile – l'installazione a Poitiers della reliquia della Croce –, sono entrati nella liturgia della Chiesa.<sup>96</sup> La familiarità e la vivezza delle immagini, svincolate dalla circostanza particolare da cui i componimenti sono stati ispirati, la semplicità della sintassi e le scelte metriche sono quasi certamente alla base del successo che ha decretato lo stabile inse-

<sup>96</sup> Vd. *supra*, n. 7.

rimento dei due inni nella liturgia; il che non esclude la possibilità di una fruizione e di una meditazione individuale, che consentissero di apprezzarne – da chi ne aveva gli strumenti – la qualità poetica.

Un discorso in parte differente va fatto per il *Crux benedicta nitet*, la cui peculiarità rispetto ai due inni sicuramente liturgici era stata già osservata da Nisard (1887). Lo studioso, ipotizzando che si tratterebbe dell'elogio di una croce che Radegonda aveva fatto piantare presso un corso d'acqua nel giardino del monastero e i cui bracci erano circondati da una vite arrampicata (p. 76), ne ha fornito una spiegazione singolare e inaccettabile (basata sul fraintendimento delle immagini impiegate nella parte conclusiva del componimento). Reydellet (1994), per l'estraneità del metro alla tradizione innica latina, distingue nettamente il carne dagli altri due e lo considera una meditazione personale del poeta sul mistero della crocifissione (p. 179).

Credo che l'ipotesi di Szövérfy (1966), che lo associa per funzione e ispirazione agli altri due inni, sia tuttora valida. La poesia di Venanzio del resto è poesia d'occasione, difficilmente svincolata da una circostanza concreta, e l'uso del distico elegiaco se da un lato ha favorito una maggior presenza dei classici, pur priva di portata allusiva, dall'altro, insieme alla minor perspicuità di certi riferimenti scritturali, spiega perché – diversamente dagli altri due inni – il *Crux benedicta nitet* non abbia trovato in seguito posto nella liturgia, ma non esclude che anch'esso sia stato composto in occasione dell'accoglimento della reliquia a Poitiers.<sup>97</sup>

Del resto il distico elegiaco non è metro estraneo alla preghiera e all'innodia cristiana: il I inno di Sedulio, che in 55 distici elegiaci (con struttura epanalettica) traccia una breve storia della salvezza, rappresenta un non trascurabile precedente nell'associazione di metro elegiaco e interpretazione tipologica delle Scritture.<sup>98</sup> Ancor più significativi sono però a mio parere i brevi carmi del *Dittochaeon* di Prudenzio, volti a fungere da didascalia in qualche chiesa a raffigurazioni pittoriche o musive di scene vetero- e neotestamentarie; le iscrizioni composte da Paolino di Nola per le basiliche di Cimitile e di Fondi e per quella di Severo a *Primuliacum* (Paul. Nol. *epist.* 32); l'iscrizione di Prudenzio, anch'essa in distici elegiaci, per il battistero di Calahorra (*perist.* 8).

La natura di tali testi, unita alle dimensioni del carne, mi induce a ipotizzare che esso possa essere stato inciso o dipinto sulle pareti del luogo in cui venne accolta la reliquia della croce, forse per illustrare una rappresentazione figurativa, a cui potrebbero alludere certi particolari, sicuramente per accompagnare la meditazione dei fedeli sul mistero della Croce. In questa prospettiva i precedenti di Paolino di Nola e di Prudenzio assumono particolare rilevanza. Alcune iscrizioni del primo erano state composte per reliquie della Croce,<sup>99</sup> mentre il carne del secondo per il battistero, che conta lo stesso

<sup>97</sup> Potrebbe darne conferma il fatto che i vv. 59-60 (*in carne pependit / atque cruore suo vulnera nostra lavat*) del carne di ringraziamento indirizzato all'imperatore Giustino II a nome di Radegonda (*carmin. app.* 2) siano identici ai vv. 1-2 (*qua carne pependit / atque cruore suo vulnera nostra lavat*) del *Crux benedicta nitet*.

<sup>98</sup> Un'analisi dell'inno in chiave tipologica si deve a Corsaro (2000).

<sup>99</sup> Paolino compone versi per un frammento del legno della Croce portato a Nola da Melania (*epist.* 32,11 *Hic pietatis, hic alma fides, hic gloria Christi, / hic est martyribus crux sociata suis. / Nam crucis e ligno magnum brevis hastula pignus / totaque in exiguo segmine vis crucis est. / Hoc Melani sanctae delatum munere Nola / summum Hierosolymae venit ab urbe bonum. / Sancta deo geminum velant altaria honorem, / cum cruce apostolicas quae sociant cineres. / Quam bene iunguntur ligno crucis ossa piorum, / pro cruce ut occisis in*

numero di versi del nostro inno, ruota intorno al battesimo del sangue e battesimo dell'acqua, concetti su cui anche Venanzio insiste.<sup>100</sup> Né in tale direzione è trascurabile l'operato di Ennodio, se è vero che, come ci attesta il suo epitaffio, egli aveva fatto trascrivere sulle pareti delle Chiese da lui costruite o restaurate inni di sua composizione, che ne trasmettevano l'insegnamento.<sup>101</sup>

Che un'iniziativa del genere fosse stata presa anche alla Sainte-Croix non stupisce e potrebbe essere confermato da un ritrovamento archeologico del 1958: gli scavi sotto le fondazioni della Santa Croce hanno riportato alla luce un mosaico con delle lettere O CRUX A...;<sup>102</sup> se quel mosaico aveva a commento, come è molto probabile, la strofe spuria di 2,6 (*O crux ave, spes unica / hoc passionis tempore / auge piis iustitiam / reisque dona veniam*), la cui paternità è attribuita a Venanzio,<sup>103</sup> nulla vieta di ipotizzare che qualcosa di analogo fosse avvenuto anche con il nostro componimento, magari dipinto nel luogo stesso in cui era conservata la reliquia.<sup>104</sup>

## Bibliografia

- Bertini, Ferruccio (2010), *La prima innologia cristiana: da S. Ilario a Ennodio*, «Paideia», 65, pp. 279-294.
- Bratož, Rajko (2003), *Venanzio Fortunato e lo scisma dei Tre Capitoli*, in *Venanzio Fortunato e il suo tempo*. Convegno internazionale di studio (Valdobbiadene, Chiesa di S. Gregorio Magno, 29 novembre 2001; Treviso, Casa dei Carraresi, 30 novembre-1 dicembre 2001), Treviso, Fondazione Cassamarca, pp. 363-401.
- Ciccarese, Maria Pia (2002), *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, I, Bologna, EDB.

---

*cruce sit requies!*), per una croce dipinta sull'ingresso della basilica (*epist.* 32,12: *Cerne coronatam Domini super atria Christi / stare crucem duro spondentem celsa labori / praemia; tolle crucem, qui vis auferre coronam*); per altre croci dipinte (*epist.* 32,14: *Ardua floriferae crux cingitur orbe coronae / et domini fuso tincta cruore rubet. Quaeque super signum resident caeleste columbae / simplicibus produunt regna patere Dei; hac cruce nos mundo et nobis interfice mundum / interitu culpae vivificans animas. / Nos quoque perficies placitas tibi, Christe, columbas, / si vigeat puris pax tua pectoribus*).

<sup>100</sup> Prud. *perist.* 8 *Electus Christo locus est, ubi corda probata / provehat ad caelum sanguine, purget aqua. / Hic duo purpureum Domini pro nomine caesi / martyrium pulchra morte tulere viri. / Hic etiam liquido fluit indulgentia fonte / ac veteres maculas diluit amne novo. / Qui cupit aeternum caeli conscendere regnum, / huc veniat sitiens, ecce parata via est. / Ante coronati scandeant ardua testes / atria, nunc lotae celsa petunt animae. / Spiritus aeterno solitus descendere lapsu, / ut dederat palmam, sic tribuit veniam. / Haurit terra sacros aut fonte aut sanguine rores, / exundatque suo iugiter uda Deo. / Ipse loci est dominus, laterum cui vulnere utroque / hinc cruor effusus fluxit et inde latex. / Ibitis hinc, ut quisque potest, per vulnera Christi / evectus gladiis alter et alter aquis*.

<sup>101</sup> I versi conclusivi dell'epitaffio (*CIL* V 6464 = *CLE* 1368) recitano: *Templa Deo faciens ymnis decoravit et auro, / et paries functi dogmata nunc loquitur*.

<sup>102</sup> Vd. Stern (1962). La scoperta archeologica ha confermato l'ipotesi di P. Antin, *Fortunat (saint)*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, col. 726, secondo cui la strofe spuria del *Vexilla regis* avrebbe riprodotto l'iscrizione di un mosaico.

<sup>103</sup> Reydellet (1994, p. 58 n. 41).

<sup>104</sup> Una questione dibattuta è quella del carattere epigrafico degli epifaffi di Venanzio e di altri suoi componimenti, per la quale si rinvia a H. Leclercq, *Fortunat, épigraphiste et liturgiste*, in *DACL* V/2, coll. 1982-1997.

- Ciccarese, Maria Pia (2007), *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, II, Bologna, EDB.
- Corsaro, Francesco (2000), *Parafrasi e tipologia nella poesia cristiana tardo-antica: l'Inno I di Sedulio*, in *L'esegesi dei Padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno. XXVIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 6-8 maggio 1999), I, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 83-95.
- Daniélou, Jean (1950), *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne.
- Daniélou, Jean (1961), *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, Éd. du Seuil.
- Di Brazzano, Stefano [ed.] (2001), Venanzio Fortunato, *Opere*, Roma, Città Nuova.
- Di Brazzano, Stefano (2003), *Profilo biografico di Venanzio Fortunato*, in *Venanzio Fortunato e il suo tempo*. Convegno internazionale di Studio (Valdobbiadene, Chiesa di S. Gregorio Magno, 29 novembre 2001; Treviso, Casa dei Carraresi, 30 novembre-1 dicembre 2001), Treviso, Fondazione Cassamarca, pp. 37-72.
- Ehlen, Oliver (2011), *Venantius-Interpretationen. Rhetorische und generische Transgressionen beim "neuen Orpheus"*, Stuttgart, Steiner.
- Ernst, Ulrich (1991), *Carmen figuratum. Geschichte des Figurengedichts von den antiken Ursprüngen bis zum Ausgang des Mittelalters*. Köln-Weimar-Wien, Böhlau.
- Fontaine, Jacques (1981), *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Études Augustiniennes.
- George, Judith W. (1992), *Venantius Fortunatus: a Latin poet in Merovingian Gaul*, Oxford, Clarendon Press.
- Giannarelli, Elena (1984), *Agostino e l'allusione nascosta* (Conf. I, 16, 25), «Maia», 36, pp. 63-69.
- Gil, Juan (1984), *Interpretaciones Latinas*, «Habis», 15, pp. 185-197.
- Graver, Margaret (1993), *Quaelibet audendi: Fortunatus and the Acrostic*, «ThAPA», 123, pp. 219-245.
- Kitzinger, Ernst (2004), *Alle origini dell'arte bizantina. Correnti stilistiche nel mondo mediterraneo dal III al VII secolo*, ed. ital. a cura di Andaloro M. e Cesaretti P., Milano, Jaca Book.
- Lehmann, Yves (2007), *L'hymne antique et son public*, Turnhout, Brepols.
- Maggioni, Giovanni Paolo (2013), *Iacopo da Voragine tra storia, leggenda e predicazione. L'origine del legno della Croce e la vittoria di Eraclio*, «1492. Rivista della Fondazione Piero della Francesca», 6, pp. 5-30.
- Nisard, M. Charles [ed.] (1887), *Venance Fortunat, Poésies mêlées*, traduites en français pour la première fois, Paris, Didot.
- Otranto, Giorgio (1979), *Esegesi biblica e storia in Giustino* (Dial. 63-84), Bari, Istituto di Letteratura cristiana antica.
- Pietri, Luce (1983), *La ville de Tours du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle: naissance d'une cité chrétienne*, Roma, École Française de Rome.
- Polara, Giovanni (2004), *Commenti di lettore e commenti d'autore*, in Abbamonte G., Conti Bizzarro F., Spina L. (a cura di), *L'ultima parola. L'analisi dei testi: teorie e*

- pratiche nell'antichità greca e latina*. Atti del terzo colloquio italo-francese (Napoli 13-15 marzo 2003), Napoli, L'Arte Tipografica, pp. 273-287.
- Reydellet, Marc [ed.] (1994), Venance Fortunat. *Poèmes*, I: livres I-IV, Texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres.
- Scanzo, Roberto (2006), *Leggere l'immagine, vedere la poesia: carmina figurata dall'antichità a Optaziano e Rabano Mauro, al «New Dada» e oltre*, «Maia», 58, pp. 249-294.
- Stern, Henri (1962), *Mosaïques de pavement préromanes et romanes en France*, «CCM», 5, pp. 13-33.
- Szövérfy, Joseph (1966), *Venantius Fortunatus and the earliest Hymns to the Holy Cross*, «CF», 20, pp. 107-122.
- Szövérfy, Joseph (1966a), *'Crux fidelis...': Prolegomena to a History of the Holy Cross Hymns*, «Traditio», 22, pp. 1-41.
- Testini, Pasquale (1968), *Gli apostoli Pietro e Paolo nella più antica iconografia cristiana*, in *Studi petriani*, Roma, Ist. di Studi Romani, pp. 103-130.
- Testini, Pasquale (1969), *L'apostolo Paolo nell'iconografia cristiana fino al VI secolo*, in *Studi paolini*, Roma, Ist. di Studi Romani, pp. 59-93.
- Yannopoulos, Panayotis A. (1993), *Il secondo concilio di Costantinopoli o quinto concilio ecumenico*, in Alberigo G. (a cura di), *Storia dei concili ecumenici*, Seconda ediz. Aggiornata, Brescia, Queriniana, pp. 121-133.

## Appendice

### 2,2 In honore sanctae crucis

Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis  
et super crucis tropeo dic triumphum nobilem,  
qualiter redemptor orbis immolatus vicerit.

De parentis protoplasti fraude factor condolens,  
quando pomi noxialis morte morsu corrui,  
ipse lignum tunc notavit, damna ligni ut solveret. 5

Hoc opus nostrae salutis ordo depoposcerat  
multiformis perditoris arte ut artem falleret  
et medellam ferret inde, hostis unde laeserat.

Quando venit ergo sacri plenitudo temporis  
missus est ab arce patris natus orbis conditor  
atque ventre virginali carnefactus prodiit. 10

Vagit infans inter arta conditus praesepia,  
membra pannis involuta virgo mater adligat  
et pedes manusque, crura stricta pingit fascia. 15

Lustra sex qui iam peracta tempus inplens corporis,  
se volente natus ad hoc, passioni deditus  
agnus in crucis levatur immolandus stipite.

Hic acetum fel arundo sputa clavi lancea.  
Mite corpus perforatur, sanguis unda profluit,  
terra pontus astra mundus quo lavantur flumine. 20

Crux fidelis, inter omnes arbor una nobilis,  
nulla talem silva profert flore fronde germine,  
dulce lignum dulce clavo dulce pondus sustinens.

Flecte ramos, arbor alta, tensa laxa viscera  
et rigor lentescat ille quem dedit nativitas,  
ut superni membra regis mite tendas stipite. 25

Sola digna tu fuisti ferre pretium saeculi  
atque portum praeparare nauta mundo naufrago  
quem sacer cruor perunxit fusus agni corpore. 30

**2,6 Hymnus in honore sanctae crucis**

Vexilla regis prodeunt,  
fulget crucis mysterium,  
quo carne carnis conditor  
suspensus est patibulo.

Confixa clavis viscera  
tendens manus, vestigia,  
redemptionis gratia  
hic inmolata est hostia. 5

Quo vulneratus insuper  
mucrone diro lanceae,  
ut nos lavaret crimine,  
manavit unda et sanguine. 10

Inpleta sunt quae concinit  
David fideli carmine  
dicendo nationibus:  
regnavit a ligno Deus. 15

Arbor decora et fulgida,  
ornata regis purpura,  
electa digno stipite  
tam sancta membra tangere. 20

Beata cuius brachiis  
pretium pependit saeculi.  
Statera facta corporis,  
praedam tulitque Tartari.

Fundis aroma cortice,  
vincis sapore nectare,  
iucunda fructu fertili  
plaudis triumpho nobili. 25

Salve ara, salve victima  
de passionis gloria,  
qua Vita mortem pertulit  
et morte vitam reddidit. 30

## **2,1 De cruce Domini**

Crux benedicta nitet Dominus qua carne pependit  
atque cruore suo vulnera nostra lavat,  
mitis amore pio pro nobis victima factus  
traxit ab ore lupi qua sacer agnus oves,  
transfixis palmis ubi mundum a clade redemit 5  
atque suo clausit funere mortis iter.  
Hic manus illa fuit clavis confixa cruentis  
quae eripuit Paulum crimine, morte Petrum.  
Fertilitate potens, o dulce et nobile lignum,  
quando tuis ramis tam nova poma geris. 10  
Cuius odore novo defuncta cadavera surgunt  
et redeunt vitae qui caruere diem.  
Nullum uret aestus sub frondibus arboris huius  
luna nec in noctem sol neque meridie.  
Tu plantata micis secus est ubi cursus aquarum 15  
spargis et ornatas flore recente comas.  
Appensa est vitis inter tua brachia de qua  
dulcia sanguineo vina rubore fluunt.



## Alcimo Avito e l'episodio del buon ladrone (*spir.* 3, 407-425): tra *gratia Dei* e *paenitentia in extremis*

Marino Neri, Università di Pavia, alios76@libero.it

*Abstract:* During Semipelagian controversy in southern Gaul in 5th century, among exempla of Scripture to prove priority of free will on the grace of God, it is the episode of good thief to be widely used. While controversy was not closed yet by work *De gratia Dei* of Faustus of Riez, Alcimius Avitus (*spir.* 3, 407-425) reads these passage of the Gospel of Luke as the last operation of the divine grace to give salvation. Thief's death, accepted in atonement of sins by faith, becomes a kind of *martyrium*.

*Keywords:* Good thief, Paenitentia in extremis, Grace of God, Martyrium

Il terzo libro del poema *De spiritalis historiae gestis*<sup>1</sup> di Alcimo Avito, titolato dalla tradizione manoscritta come *De sententia Dei*, tratta in maniera diffusa del problema della salvezza dell'uomo nello stato postlapsario, dalla caduta di Adamo ed Eva in poi. È a questo punto che, seppur indirettamente, Avito entra nella polemica cosiddetta "semipelagiana", descrivendo di fatto l'impossibilità di Adamo a levarsi, senz'alcun ausilio preveniente della grazia divina, a compiere il bene, essendo egli caduto vittima di una sorta di morte spirituale: Satana, il nemico giurato dell'uomo, è presentato come estremamente potente contro la creatura, la quale, da sola, cade vittima delle insidie del tentatore.<sup>2</sup> Infatti «il tema centrale del poema non è la sostanza divina bensì la realtà della colpa: Avito, e di conseguenza il suo pubblico, che doveva essere l'ex aristocrazia gallo-romana piuttosto che la nuova dirigenza germanica, sembrano particolarmente

---

<sup>1</sup> Il titolo dell'opera si ricava da un'epistola scritta attorno al 507 ad Apollinare, figlio di Sidonio, in cui Avito esaudisce il desiderio del suo interlocutore di leggere il recente componimento del poeta: *libellos, quos inter occupationes seria et magis necessaria conscribendi nihilominus tamen de spiritalis historiae gestis etiam lege poematis lusi* (*epist.* 51 p. 80,20-22). Il poema si qualifica da subito come storico, avendo come argomento i "fatti" (*gesta*) non già della storia universale o di un popolo ovvero di una città, bensì della storia della salvezza (*spiritalis historia*). Del resto, se il neutro sostantivato *gesta* è spesso usato dalla storiografia (vd. p. es. Cato *orig. frg.* 1; Sisenna *hist.* 127; Liv. 6,1,4; Tac. *hist.* 4,34), esso non manca di essere risemantizzato in chiave cristiana dagli *auctores* in riferimento all'azione di Cristo, come p. es. Carm. *adv. Marc.* 2,16 (scil. *Christi*) *gesta priora*; Ambr. *Ioseph* 13,80 (*posteaquam Christi gesta cognovit*); Iuv. *praef.* 19 (*nam mihi carmen erit Christi vitalia gesta*); Prud. *cath.* 9,2 (*gesta Christi insignia*). Pertanto l'opera affronterà il tema della storia della salvezza in versi, con evidente tratto epico, secondo le caratteristiche della *Bibel-epik*: a tal proposito, vd. in sintesi Gärtner (2000, pp. 126-186); Kühneweg (2004, pp. 123-145). I personaggi veterotestamentari protagonisti dei cinque libri – Adamo (canti 1 e 3), Noè (canto 4) e Mosè (canto 5) – sono assunti tutti in chiave tipologica come prefigurazione di Cristo. Hecquet-Noti colloca la redazione del *De spiritalis historiae gestis* tra il 497 e il 500 circa. Il testo critico di riferimento è quello stabilito da Hecquet-Noti (1999).

<sup>2</sup> Cfr. Nodes (1984, pp. 185-195).

sensibili a questo tema, ancor vivo nei circoli intellettuali della Francia meridionale».<sup>3</sup> E la colpa, che ha dominato nella sua negatività distruttrice i primi due libri, trova speranza all'inizio del III attraverso l'immagine paolina del *novissimus Adam*,<sup>4</sup> Gesù Cristo, il solo a donare all'uomo possibilità di recuperare il *Paradise lost*.

Se già la parabola di Lazzaro e del ricco epulone aveva mostrato l'impossibilità di entrare nel regno dei cieli in stato di peccato e senza la mediazione della grazia divina, altri cinque *exempla* neotestamentari rendono ragione del primato della grazia in ordine alla salvezza: la parabola della dracma perduta (*Lc.* 15, 8-10); della pecorella smarrita (*Lc.* 15, 1-7); del figliol prodigo (*Lc.* 15, 11-32); del buon Samaritano (*Lc.* 10, 25-37); e infine l'episodio lucano della conversione del buon ladrone sulla croce (*Lc.* 23, 39-43).<sup>5</sup> In una sorta di crescendo teologico, si passa dalla descrizione di Cristo che sempre cerca il peccatore a quella evidente di un Dio che perdona anche in punto di morte. La tesi fondamentale di Avito, secondo una stringente esegesi agostiniana<sup>6</sup> dei loci succitati, si esplica ai vv. 362-364, che introducono questa macrosezione:

Sed tu, Christe potens, cui sempre parcere promptum est,<sup>7</sup>  
tu figulus massam potis es reparare caducam  
et confracta diu resolutaque fingere vasa.<sup>8</sup>

Questi tre versi sono interessanti sotto molti aspetti: innanzitutto l'esempio del *figulus* che ripara i *vasa*. Esso ha una discreta attestazione nella letteratura biblica, come *exemplum* dei rapporti tra il Dio-creatore e l'uomo-creatura.<sup>9</sup> Testi paolini paradigmatici, parafrasati nei vv. 363-364 con previa *interpretatio* (v. 362), sono certamente *Rom.* 9,21

an non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem aliud vero in contumeliam?

e *2Tim.* 2,20-21, una sorta di positiva esplicitazione del precedente ipotesto:

in magna autem domo non solum sunt vasa aurea et argentea sed et lignea et fictilia et quaedam quidem in honorem quaedam autem in contumeliam. Si quis ergo emundaverit se ab istis erit vas in honorem sanctificatum et utile Domino ad omne opus bonum paratum.

<sup>3</sup> Stella (2001, p. 134).

<sup>4</sup> Cfr. Alc. Avit. *spir.* 3,20-22 *Et tamen adveniet tempus, cum crimina ligni / per lignum sanet purgetque novissimus Adam / materiamque ipsam faciat medicamina vitae*. Il testo paolino di riferimento è *1Cor.* 14, 45 *Factus est primus Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem*.

<sup>5</sup> I quattro episodi evangelici sono sintetizzati poeticamente in Alc. Avit. *spir.* 3,365-366; 367-370; 370-383; 393-406.

<sup>6</sup> A tal proposito, vd. Wood (2001, pp. 263-277).

<sup>7</sup> Pare ravvisabile l'eco della ricorrente formula eucologica della liturgia, che Avito senza dubbio ben conosceva: *Deus cui proprium est misereri semper et parcere* (vd. *CO* 1140a-b; 1141-1144).

<sup>8</sup> Alc. Avit. *spir.* 3,362-363: «Ma tu, o potente Cristo, che sempre hai pronto il perdono, tu, come un vasaio, sei in grado di riplasmare la materia caduca e di modellare i vasi a lungo rimasti spaccati in molti pezzi».

<sup>9</sup> Vd. p. es. *Sap* 15,7; *Sir* 33,13; *Is* 29,16; 45,9-11; *Ier* 18,6.

I suddetti versi avitiani, a partire dal 362 fino alla fine del libro III, sembrano quasi fare da contrappunto al capitolo 11 del primo libro del *De gratia Dei* di Fausto di Riez, la voce certamente più eloquente della teologia gallica del secolo V in una posizione, se non contro Agostino, certamente alternativa al dottore africano. Questo titola eloquentemente: CONTRA EORVM SENSVM, QVI DICVNT QVOD VAS IN CONTVMELIAM NON POSSIT ADSVRGERE, VT SIT VAS IN HONOREM.<sup>10</sup> Il capitolo prende abbrivio proprio con la domanda di *Rm.* 9,21:

Aiunt vas contumeliae in vas honoris transire non posse eo, quod dixerit apostolus: an non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud vas in honorem, aliud vero in contumeliam?<sup>11</sup>

I fondamentali termini paolini *figulus* e *massa* vengono ripresi nella riscrittura avitiana e giustapposti in cesura tritemimera, in posizione di evidenza nel verso, così da polarizzare immediatamente il discorso tra l'azione del vasaio che solo può riparare (di cui si dirà) e la *massa damnata* inibita dalla *voluntas serva peccati*. Il sostantivo *vasa*, posto in explicit del v. 364, è polarizzato rispetto a *figulus* collocato all'inizio del verso precedente, così da costituire un efficace effetto chiastico ai fini dell'*evidentia*. Dal canto suo Fausto, per dare ragione delle tesi provenzali, usa, come già a suo tempo Cassiano, due dei medesimi loci scritturistici di Avito, cioè il figliol prodigo e la dracma perduta, come esempi della volontà dell'uomo che, sola, può ergersi alla ricerca del bene, accompagnata, ma non prevenuta dalla grazia divina. E così il vescovo di Riez giungere ad affermare:

Si quando ergo homo ex bono malus vel ex malo bonus effici arbitrio mentis adnititur, voluntas, quae libera est, a Deo data corrigitur, non vis praedestinationis operatur.<sup>12</sup>

Insomma: tutti i contenitori (*vasa*) sono creati identici e preziosi – sostiene Fausto – e nessuno può dirsi irrimediabilmente corrotto o sicuramente dorato, ma è la *voluntas*, ancora capace di una libera scelta, a determinare l'una o l'altra condizione. Libertà data da Dio che, nel caso della conversione, la grazia sostiene appena dopo essere stato compiuto l'atto stesso di volere<sup>13</sup> e conduce a perfezione. In altri termini, Fausto afferma che la grazia sta all'origine del vaso, ma non primieramente dell'uso che poi la li-

<sup>10</sup> «Contro l'opinione di coloro che dicono che un vaso per uso volgare non possa innalzarsi a essere un vaso per uso nobile».

<sup>11</sup> Faust. *Rei. grat.* 1 p. 36,15-18: «Dicono che un vaso per uso volgare non possa diventare vaso per uso nobile perché l'Apostolo avrebbe detto: Forse il vasaio non è padrone dell'argilla, per fare con la medesima pasta un vaso per uso nobile e uno per uso volgare?» (trad. E. Lana).

<sup>12</sup> Faust. *Rei. grat.* 1 p. 38,22-24: «Se mai l'uomo si sforza di diventare per scelta sua da buono malvagio o da malvagio buono, è la volontà, libera e dono di Dio, a cambiare, non agisce la forza della predestinazione».

<sup>13</sup> Cfr. anche Cassian. *conl.* 13,8,4 *Qui cum in nobis ortum quendam bonae voluntatis inspexerit, inluminat eam confestim atque confortat et incitat ad salutem, incrementum tribuens ei quam vel ipse plantavit vel nostro conatu viderit emersisse*; vd. anche Val. Cem. *hom.* 7,1; 11,2; 4. Su questo aspetto della dinamica tra *voluntas* e *gratia* in ordine a determinare l'*initium bonae voluntatis*, vd. Rebillard (1994, pp. 197-210); Neri (2011, pp. 27-45).

bertà umana farà del medesimo: uso buono o cattivo, secondo le scelte che la volontà avrà operato.

Avito, dal canto suo, ribadisce invece al v. 363 che solo Cristo vasaio – nella medesima linea ideologica del *Christus medicus*,<sup>14</sup> che solo è capace di medicare l'umanità decaduta a causa del peccato attraverso l'azione vivificante della grazia – può porre rimedio a una massa che *ab origine* è caduca. Il ricorso al verbo *reparo* è tutto giocato sull'anfibologia dell'uso proprio ("restaurare") o traslato cristiano ("redimere", "ricreare").<sup>15</sup> È pertanto la grazia di Dio a poter muovere la volontà a una scelta di ravvedimento; è ancora la grazia capace di ridare unità a un'anima frammentata dal peccato (v. 364 *et confracta diu resolutaque fingere vasa*). Ma se con una certa abilità ermeneutica, tanto di Avito quanto di Fausto, i brani del neotestamentari vengono in qualche modo "piegati" alle esigenze di entrambi, il punto nodale su cui vuole convergere la nostra attenzione è quello del buon ladrone. Se esso non è commentato da Fausto nel *De gratia*, esso ha tuttavia una dirimente esegesi da parte di Cassiano, nella celebre *Conlatio 13 De protectione Dei*:

Sin vero a gratia Dei semper inspirari bonae voluntatis principia dixerimus, quid de Zacchaei fide, quid de illius in cruce latronis pietate dicemus, qui desiderio suo vim quandam regnis caelestibus inferentes specialia vocationis monita praevenierunt?<sup>16</sup>

Avito inizia quest'ultimo episodio del buon ladrone con una "preghiera esegetica", una sorta di *peroratio* finale rispetto a quelle dei versi precedenti. Nella vicenda del buon ladrone, in una sorta di *climax* teologico ascendente, converge tutta la teologia della grazia e della misericordia divine, a conclusione del III libro propriamente incentrato sul problema della colpa dei protoplasti:

Suscipe, qui non vis moriendi<sup>17</sup> crescere causas,<sup>18</sup>  
quos confessa tibi gemitus<sup>19</sup> pia pectora<sup>20</sup> fundunt.<sup>21</sup>

<sup>14</sup> Su questo aspetto, vd. Dumeige (1972, pp. 115-141).

<sup>15</sup> Quest'azione di rinnovata creazione (*reparatio*) avviene ovviamente attraverso la grazia scaturita dall'opera della Redenzione. A titolo esemplificativo, cfr. Iuv. 4,348-349 *Christus item sancto depromit pectore vocem: / En ego sum clarae vobis reparatio vitae*; Aug. *spir. et litt.* 27,47 *Quo vitio lex Dei est deleta de cordibus ac per hoc vitio sanato, cum illic scribitur, fiunt quae legis sunt naturaliter, non quod per naturam negata sit gratia, sed potius per gratiam reparata natura*; *grat.* 13, 25 *Et natura per Adam perditam, per illum repararetur, qui dixit venisse se quaerere et salvare quod perierat*; Leo M. *serm.* 12,1,5 *Ad quam utique nos cotidie reparat gratia salvatoris, dum quod cecidit in Adam primo, erigitur in secundo*; et alii.

<sup>16</sup> Cassian. *conl.* 13,11: «Ma se noi diciamo che l'inizio della buona volontà procede sempre dalla grazia di Dio, che diremo della fede di Zaccheo, che cosa della bontà del ladrone sulla croce, che per loro desiderio, facendo una sorta di violenza al regno dei cieli, hanno prevenuto lo speciale appello della vocazione divina?»; a tal proposito, vd. *conl.* 13,13 *Et ita semper gratia Dei nostro in bonam partem cooperatur arbitrio atque in omnibus illud adiuvat, protegit ac defendit, ut nonnumquam etiam ab eo quosdam conatus bonae voluntatis vel exigat vel expectet, ne penitus dormienti aut inerti otio dissoluto sua dona conferre videatur*. Contro di esso, vd. *Prosp. Aq. c. coll.* 7,3; 19,1.

<sup>17</sup> Cfr. *Ez.* 18,23 *Numquid voluntatis meae est mors impii, dicit Dominus Deus, et non ut convertatur a viis sui set vivat?*; *Mt.* 9, 13: *Euntes autem discite quid est: "misericordiam volo et non sacrificium". Non enim veni vocare iustos, sed peccatores*; tra gli *auctores*, a livello lessicale e contenutistico, cfr. almeno Mar. Victor. *aleth.* 1,409-411 *Nomen plurale deorum/serpentis primum sonuit vox impia diri/qui mortis tunc causa fuit*; Faust. *Rei grat.* 1,1 p. 9,20-23 *Aeternitatem creditam fuisse homini livor ipse testatur inimici et, quia ei*

Sul valore di *confiteor/confessio* si dirà oltre. Ora vale la pena notare solo come l'autore faccia qui riferimento all'atto del penitente che, ridestatosi dal sonno del peccato alla fede, confessa le proprie colpe al fine di ricevere il perdono: e questo – ce l'insegna la storia della liturgia – accadeva, almeno fino al V-VI sec., attraverso la prassi penitenziale antica di entrare nell'*ordo paenitentium*, via ardua di espiazione e di santificazione che durava spesso tutta la vita.<sup>22</sup> Ma nel caso presente, una simile attualizzazione, sembrerebbe fare difetto quanto all'ipotesto evangelico: il *praedo* lucano, se è certamente esemplare per una conversione in punto di morte, certamente non può essere assunto a paradigma di una conseguente vita penitenziale. La croce a cui è inchiodato non prevede tempo per un successivo ravvedimento riparatorio.

Ed è qui che si intravede la medesima questione che agitò anche il re burgundo Gundobado, in ordine proprio alla salvezza eterna e cioè: un uomo che si pente in punto di morte, può essere salvo senza compiere la *satisfactio* prevista per l'assoluzione delle colpe (Alc. Avit. *epist.* 4 p. 30,5-7 *Paenitentiam, quam proprie momentaneam nominastis, id est in aegritudine quasi sub momento mortis acceptam nihil aut nulli prodesse adversa veritati et admodum cruda definitio est?*). In altri termini: è sufficiente la fede con cui si converte a ottenere il perdono (Alc. Avit. *epist.* 4 p. 31,8-9 *In secunda quoque quaestione quod negatum est fidem solam homini prodesse non posse, minime probo?*). Gundobado sembrerebbe essere inquietato a tal proposito, a partire dalla sua personale condizione. Egli è ariano, seppur interessato ad approfondire molte questioni di dottrina cattolica; tuttavia, benché a lungo corteggiato dal vescovo di Vienne, non convertirà mai né se stesso né il suo popolo alla fede cattolica romana, cosa che invece farà il figlio Sigismondo, co-reggente del regno burgundo assieme al padre dal 501, e quindi suo successore nel 516.<sup>23</sup>

---

*immortalitatem deiectus invidit, ideo causam mortis ingessit dicendo: in quacumque die comederitis de ligno hoc, aperientur oculi vestri et eritis sicut dii* (cfr. Gen. 3,5).

<sup>18</sup> La chiusa di verso può essere debitrice di Lucr. 4,842 *Haud igitur potuerit utendi crescere causa*.

<sup>19</sup> Il sostantivo *gemitus*, nel lessico cristiano, esprime il segno visibile della penitenza, quasi con carattere metonimico: il singulo del *conversus* è proclama evidente del suo pentimento. Cfr. p. es. Cypr. *epist.* 34,1 *Ut vera paenitentia et gemitu ac dolore pleno Deum deprecentur*; Ambr. in *psalm.* 38,16,3 *Obiurgando enim dolorem, tristitiam, gemitus excitabat, ut agerent paenitentiam*. In particolare, nella costruzione del verso è possibile supporre la conoscenza o la reminiscenza di Stat. *Theb.* 8,654 *Fassa pios gemitus lacrimasque in lumina fudit, in cui compagno, seppur variati, i termini chiave gemitus – pius – fundo*. Del resto, una certa diffusione vanta anche la *iunctura pius gemitus* tanto al singolare (vd. Stat. *silv.* 3,3,31; Ambr. *epist.* 5,23,5; Aug. in *psalm.* 118 *serm.* 8,1) quanto al plurale (vd. Petr. *Chrys. serm.* 57,2; Pomer. 1,17).

<sup>20</sup> La *iunctura pia pectora* ricorre talora nella poesia esametrica cristiana tra quarto e quinto piede – costituendo di fatto un dattilo e mezzo – che ben si colloca in detta posizione: vd. Iuv. 1,381 (*pia pectora virtus*); Prud. *tit.* 29,116 (*pia pectora matrum*); Paul. Nol. *carm.* 15,282 (*pia pectora Felix*); 20,327 (*pia pectora nolunt*); Eug. Tolet. *carm.* 36,9 (*pia pectora rixis*). All'origine di tutti probabilmente sembra essere Sil. 16,581 *Ductor, ut aequavit meritis pia pectora donis*.

<sup>21</sup> Alc. Avit. *spir.* 3,407-408: «Tu che non vuoi che si moltiplichino le cause della morte, accogli i gemiti che il cuore benevolo, a te confessato, effonde».

<sup>22</sup> Questi aspetti sono ampiamente evidenziati in Righetti (1959<sup>2</sup>, pp. 249-264); Jugie (1933, pp. 722-862); La Bonnardière (1967, pp. 31-53); Rouillard (2005<sup>2</sup>).

<sup>23</sup> Greg. Tur. *Franc.* 3,5. La conversione di Sigismondo alla fede di Roma deve essere avvenuta prima del 514, data della morte di papa Simmaco, presso il quale il medesimo si recò in pellegrinaggio. La politica di conversione dei Burgundi parti con decisione tra il 516 e il 517, data in cui si celebrò a Epaon un concilio, convocato dal Avito e da Viventiolo di Lione e approvato da Sigismondo, ove si presero severe misure contro gli ariani: vd. Conc. *Epaon.* a. 517 p. 28,140-142; p. 33,216-217.

In una celebre lettera scritta dopo il 500 (e dunque dopo aver completato il *De spiritalis historiae gestis*, secondo la plausibile datazione dell'opera posta da Hecquet-Noti tra 497-500),<sup>24</sup> che i codici titolano *de subitanea paenitentia*,<sup>25</sup> Avito risponde a questi due fondamentali quesiti, di cui si è detto. Avito recepisce e sottolinea l'ansia religiosa del re: *sciscitatio vestra plena religionis atque pietatis est* (epist. 4 p. 29,24). Ma, nel rispondere, gioca vagamente "sporco",<sup>26</sup> fingendo con ogni evidenza di non sapere che il responso dato a quel Paolino di Bordeaux circa la *quaestio disputata* della *paenitentia momentanea* non è dello stimato vescovo di Riez *ortu Britannum habitaculo Regiensem*,<sup>27</sup> bensì attribuendolo a quel Fausto di Milevi, manicheo, di agostiniana memoria.<sup>28</sup> Se questo ci dice il rispetto di cui l'autorità morale di Fausto godeva ancora all'inizio del VI secolo, almeno fino alla sua tacita decapitazione al II concilio di Orange (529), dall'altro siamo edotti sulla problematica scottante proprio dalla succitata lettera di Fausto a Paolino.

*Sum peccatis carnalibus involutus, omnia quaecumque potest crimosus, exerceo*:<sup>29</sup> con queste severe parole entra sulla scena gallica della metà del V secolo un certo Paolino, rivolgendolo a Fausto tutte le sue preoccupazioni in materia morale ed escatologica. Di lui non sappiamo pressoché nulla, se si esclude la notizia tramandataci proprio da Avito, che lo identifica con un certo *Paulinus Burdigalensis* e l'omonimia con un personaggio di provata dottrina, cui fa cenno Gennadio di Marsiglia,<sup>30</sup> salvo il fatto che questi possa essere il vescovo di Béziers. Paolino è posto bruscamente innanzi a un interrogativo esistenziale: è sufficiente avere un generico sentimento di fede per meritare il paradiso, oppure sono esigite anche opere di bene? Basta pentirsi sul letto di morte, dopo una vita trascorsa nel peccato oppure è necessario operare degni frutti di penitenza? Sarà possibile, così facendo, evitare le pene dell'inferno?

Certamente Paolino, conscio della propria condizione morale e pronto, almeno a parole, a cambiare vita, si era rivolto dapprima al severo eremita Marino, *vir sanctus et nimia districtione metuendus*, nella speranza di trovare conforto. Ma, dopo aver ricevuto dal suddetto un severo rimprovero, egli si rivolge al vescovo di Riez.<sup>31</sup> Le risposte di quest'ultimo vanno nella presumibile linea spirituale di Marino e confermano il perico-

<sup>24</sup> Vd. Hecquet-Noti (1999, pp. 30-33).

<sup>25</sup> Una buona introduzione alle questioni sottese alla stesura della lettera, unitamente a una traduzione inglese, è fornita da Shanzer – Wood 2002, pp. 193-201.

<sup>26</sup> A un simile stratagemma, sempre nei confronti del vescovo Fausto, ricorse già Claudiano Mamerto quando, nel *De statu animae*, asserì di aver visto un tale leggere avidamente un *opusculum sine auctore* (*anim. praef.* p. 19,6-9; I,1 p. 24,3-7) in cui si argomentava della corporeità dell'anima. In realtà esso altro non è che la lettera III di Fausto, scritta ai tempi dell'abbaziale lerinese, il cui autore era certamente ben noto a Mamerto. Tanto per questo caso così come per Avito, certamente è l'etichetta per un membro autorevole e stimato della chiesa gallica a frenare l'identificazione palese, senza tuttavia sminuire l'intensità delle controdeduzioni.

<sup>27</sup> Alc. Avit. epist. 4 p. 30,1.

<sup>28</sup> Vd. Aug. c. Faust. 1,1 *Faustus quidam fuit gente Afer, civitate Milevitanus, eloquio suavis, ingenio callidus, secta manichaeus, ac per hoc nefando errore perversus. Noveram ipse hominem, quemadmodum eum commemoravi in libris Confessionum mearum.*

<sup>29</sup> Faust. Rei. epist. 4,1. L'epistola di Paolino è stata tradita annessa alla raccolta faustiana. L'edizione di riferimento per la citazione dell'epistolario di Fausto è Neri (2011).

<sup>30</sup> Gennad. vir. ill. 68.

<sup>31</sup> Il dialogo epistolare tra Paolino e Fausto, per ragioni interne, si può collocare verosimilmente negli anni 466-467: vd. Neri (2011, pp. 17-18).

lo cui si espone chi continua pervicacemente a vivere nel peccato, o solo *in extremis* si decide per il ravvedimento: *ipse sibi inimica persuasione mentitur, qui maculas longa aetate contractas subitis et iam inutilibus abolendas gemitibus arbitratur: quo tempore confessio esse potest, satisfactio esse non potest.*<sup>32</sup> Fausto, dunque, considera propriamente inutili, in punto di morte, gli stessi *gemitus* con cui Avito invece concretizzava in assoluto la genuina penitenza. L'accostamento dei due testi, con notevoli spie contenutistiche e lessicali, lascia quasi ipotizzare una sorta di positiva *recusatio* avitiana a fronte di questo testo faustiano.

L'ansia per la sorte eterna della propria anima porta dunque Paolino a chiedere informazioni circa la valenza di una prassi sacramentale che trova ancora una volta divise la Sede Apostolica e la Gallia: la *paenitentia in extremis*. I pontefici romani del V secolo hanno sempre insistito sulla necessità di concedere la *paenitentia* e la *communio* a coloro che, in punto di morte, ne avessero fatto richiesta. Innocenzo I, in una lettera inviata a Esuperio di Tolosa il 20 febbraio 405, rispondendo a domande sollecitate da quest'ultimo, circa la penitenza afferma la correttezza dell'intransigenza nel tempo delle persecuzioni, quando lo stato di necessità portò a concedere ai *lapsi* la penitenza, senza tuttavia la *communio*:<sup>33</sup> *duriorem remissionem fecit temporis ratio*. Ma dopo la pace costantiniana, un tale regime rigorista sembra non giustificarsi più nelle parole del papa. Pertanto egli esorta Esuperio a riconciliare i moribondi e a concedere loro la comunione, *quasi viaticum*.

Come ha fatto rilevare R. Barcellona, «le parole di Innocenzo sanciscono il passaggio da Arles (314) — dove si nega ancora la comunione agli apostati che la richiedono arrepti infirmitate — a Nicea (325), che prevede la somministrazione del viatico ai moribondi».<sup>34</sup> Si può notare pertanto come una certa tendenza al rigorismo fosse già presente nello spirito della chiesa gallica e come questo abbia trovato terreno fertile per il suo incremento negli ambienti monastici del meridione. Oltre un ventennio dopo l'intervento di Innocenzo I, è Celestino I a vedersi costretto, nel 428, a inviare ai vescovi della *Viennensis* e della *Narbonensis* una lettera, in cui mostra tutto il suo sdegno per l'eccesso di rigore con cui, nei territori da loro amministrati, si nega la penitenza ai moribondi: quasi che le disposizioni degli uomini possano vincolare l'onnipotenza e la misericordia di Dio. Negli ultimi istanti della vita bisogna guardare al cuore, non tanto al tempo, concedendo pertanto l'indulgenza. Le parole del pontefice sembrano trovare nel concilio di Orange (441) timida eco (o temporanea concessione: non si dimentichi l'influente figura del vescovo di Arles, Ilario, che presiede il concilio): a coloro che si trovano in punto di morte e hanno chiesto di fare penitenza viene concesso il *viaticum*, pur senza l'imposizione delle mani, segno della *reconciliatio* ecclesiale. Quest'ultima potrà avere luogo solo se, in caso di eventuale guarigione del moribondo, questi affronterà l'itinerario penitenziale e compirà *dignos fructus paenitentiae*.

<sup>32</sup> Faust. Rei. *epist.* 5,2.

<sup>33</sup> Se poi il lemma *communio*, nella fattispecie, vada interpretato come "riconciliazione ecclesiastica" o "eucaristia", ovvero come «eucaristia, in quanto segno della riconciliazione ecclesiale» si rimanda alle riflessioni di Nodes (1988, pp. 30-40, in particolare p. 32, n. 4).

<sup>34</sup> Barcellona (2002, pp. 345-361, in particolare p. 352).

Ma a debellare le austere abitudini dell'episcopato gallico in materia di penitenza non sono sufficienti i precedenti decreti pontifici e sinodali. Leone Magno pertanto dedica un'intera epistola al tema della penitenza e la invia nel 452 a Teodoro di Fréjus. Il papa sottolinea con forza la necessità del perdono sacramentale e la sollecitudine con cui ogni pastore è tenuto a elargirlo. Il pensiero del romano pontefice è perspicuo e definitivo: l'uomo non può limitare o commisurare la misericordia di Dio né essere di conseguenza eccessivamente restio nel concedere l'indulgenza a chi la chiede, anche in punto di morte. Ai moribondi, pertanto, che fanno richiesta della penitenza, sia concessa senza mora alcuna la riconciliazione.<sup>35</sup> In ultima analisi Leone, avvertendo il concreto e realistico pericolo di una degenerazione lassista, esorta tutti i cristiani a non differire di giorno in giorno il momento della conversione, riducendo la contrizione e il dolore dei peccati a poco tempo prima del trapasso: *unde oportet unumquemque christianus conscientiae suae habere iudicium, ne converti ad Deum de die in diem differat, nec satisfactionis sibi tempus in fine vitae suae constituat.*<sup>36</sup>

Per almeno un quindicennio, le affermazioni leonine sembrano aver apportato una certa stabilità nella prassi; quanto meno hanno smorzato i toni della discussione. I concili che in questo periodo si occupano di penitenza (tutti dell'area nord occidentale della Gallia) si interessano per lo più a casi di recidiva nel peccato, dopo che il penitente ha espresso il proposito di convertirsi, più che agli ultimi istanti della vita. Ma se anche il sud della Gallia sembra darsi persuasione sul tema, tuttavia è verisimilmente attorno al 467 che si riaccende la fiamma della *querelle* in maniera tanto improvvisa quanto determinata. Alla domanda posta da Paolino se la penitenza accolta *in articulo mortis* può garantire il perdono dei peccati e la beatitudine eterna, Fausto risponde con un solenne diniego.

Come già evidenziato da D. Nodes<sup>37</sup> e R. Barcellona,<sup>38</sup> nelle parole di Fausto si può leggere il cipiglio dottrinale e spirituale dell'abate di Lérins che pone nel valore delle opere suscitate dal connubio di *voluntas* e *gratia Dei* l'elemento cardine di tutto l'*iter* ascetico.

Nonostante l'influenza della personalità di Fausto nella Gallia di V secolo, la tardiva opposizione alle disposizioni di Roma non trovano consensi. Gennadio di Marsiglia, attorno al 470, non ha dubbi nell'affermare che la penitenza, chiesta in qualunque momento della vita, cancella ogni peccato, *sive emendatione vitae (si tempus conceditur) sive supplicii confessione (si continuo vitae exceditur)*. Negli *Statuta Ecclesiae Antiqua* (475 circa), secondo le parole del papa, non viene negata l'assoluzione al moribondo e si raccomanda il viatico per gli infermi (a cui far seguire l'imposizione delle mani, alla loro eventuale guarigione) e il suffragio per i penitenti morti improvvisamente.<sup>39</sup>

Avito entra pertanto in questo contesto polemico affermando, attraverso l'uso del medesimo *exemplum* lucano del "buon ladrone" già sfruttato dai provenzali ai loro fini,

<sup>35</sup> Vd. Leo M. *epist.* 108,4.

<sup>36</sup> Leo M. *epist.* 108, 5.

<sup>37</sup> Nodes (1988 pp. 30-40, in particolare pp. 33-34).

<sup>38</sup> Barcellona (2002, p. 359).

<sup>39</sup> Vd. Stat. *Eccl. Ant.* a. 475, p. 170,54-69.

che sempre e comunque la penitenza e il perdono sono concessi a coloro che lo chiedono, foss'anche l'ultimo atto della loro vita. Anzi, continua il nostro autore, sono proprio le pene che uno soffre in punto di morte, accresciute dalla consapevolezza dei propri peccati, a essere raccolte da Gesù Cristo come un estremo, ma non per questo meno efficace, sacrificio penitenziale:

Sicque reus, scelerum dum digna piacula<sup>40</sup> pendit, 415  
 martyrium de morte rapit.<sup>41</sup> Cui fine sagaci  
 maxima cura fuit tales non perdere poenas,<sup>42</sup>  
 praeripuit<sup>43</sup> scandens aditum caeloque levandus<sup>44</sup>  
 ardua sublimi<sup>45</sup> tenuit compendia<sup>46</sup> saltu.<sup>47</sup>

Il v. 415, condensando secondo la tecnica della *breviatio*, parte dell'ipotesto evangelico di Lc. 23,40-41 (*respondens autem alter increpabat illum dicens: Neque tu times Deum quod in eadem damnatione es. Et nos quidem iuste nam digna factis recipimus hic vero nihil mali gessit. Et dicebat ad Jesum: Domine, memento mei cum veneris in regnum tuum*) – l'altra parte è anticipata supra al v. 411: *quem non culpa tibi*

<sup>40</sup> Per ragioni che si evinceranno di seguito, riteniamo di coordinare la *iunctura digna piacula* col genitivo *scelerum* (Hecquet-Noti), piuttosto che far dipendere quest'ultimo dall'aggettivo *reus* (Hoffmann).

<sup>41</sup> Vd. anche *infra* Alc. Avit. *epist.* 4 p. 32,4, in cui l'autore parafrasa di fatto la medesima locuzione. È sempre Avito ad approfondire teologicamente il concetto di "sacro furto" del Regno dei Cieli, a partire dal dettato di Mt. 11,12 (*a diebus autem Iohannis Baptistae usque nunc regnum caelorum vim patitur et violenti rapiunt illud*), in c. *Ar.* 26 pp. 10,36-11,1-3 *Siquidem teste evangelio et Pater trahit, qui ad Filium veniunt et a violentis rapitur regnum caeleste. Quae sic rapina desiderii sui sancti efficit compotem, ut Dei, cui hoc violenter eripitur, magis provocet largitatem*. Similmente, seppur con accenti diversi, cfr. Faust. *Rei epist.* 6,5. Mentre i provenzali sottolineano l'aspetto volitivo con cui il ladrone avrebbe mutato la sentenza divina scritta su di lui attraverso un atto personale, Avito sottolinea l'aspetto cronologico momentaneo in cui si produce l'atto: pur alla fine della vita, la grazia divina ha risollevato dalla dannazione certa una creatura e ha suscitato in essa il pentimento. Come *loci similes*, cfr. Sedul. *carm. pasch.* 5,231 *Abstulit iste [scil. latro] suis caelorum regna rapinis*; Damas. *carm.* 15,5: *martyrium primus rapuit levita fidelis [scil. Stephanus]*; Ven. Fort. *carm.* 1,8,6-7: *gloria martyrii cuius [scil. Vincentii] opima viret, vertice succiso rapuit qui ex morte triumphum*.

<sup>42</sup> Cfr. *Lucan.* 3,705-706: non perdere *letum* / maxima cura fuit.

<sup>43</sup> Si noti la figura etimologica sapientemente posta tra i verbi *rapio* e *praeripuit*, che connotano indirettamente la qualità del *reus* (secondo l'ipotesto lucano era un *latro*). L'anfibologia, che caratterizza questi versi è tutta giocata sul valore deterioro del verbo *rapio* e l'uso "a fin di bene" ivi presente. Lo stesso vale per la successiva *congeries* semantica *scandens, caeloque levandus, ardua compendia, sublimi saltu*. L'aspirazione spirituale del ladrone è descritta mantenendo l'ambiguità tra il "salire in alto (sulla croce)" e il "salire in alto (in cielo)".

<sup>44</sup> La chiusa dell'esametro può essere reminiscenza di Verg. *Aen.* 7,570-571 *Pestiferas aperit fauces, quis condita erinys, / invisum numen, terras caelumque levabat*.

<sup>45</sup> Vd. nota successiva.

<sup>46</sup> Il premio non può che essere *arduum*, ancora con equivocità semantica: "difficile a raggiungersi", ma anche "elevato"; in quest'ultima accezione, peraltro, va ravvisata pure un secondo grado di anfibolia: "importante", ma anche "alto", in senso fisico (il cielo). Il medesimo tropo è presente nell'aggettivazione di *saltu, sublimis*: il balzo è prima di tutto in alto sulla croce, ma da lì, premessi i versi precedenti, in alto verso il paradiso.

<sup>47</sup> Alc. Avit. *spir.* 3,415-419: «E così quel colpevole, nel momento in cui espia una punizione degna dei suoi delitti, dalla morte conquista il martirio. Lui che ebbe massima cura, al momento della sua lucida fine, di non disperdere tali sofferenze, salendo sulla croce, portò via l'ingresso del paradiso, e, lui destinato al cielo, ottenne, balzando in alto sulla croce, un premio elevato».

*similem, sed poena tenebat*<sup>48</sup> – fa ricorso al sostantivo *piacula* il quale, assieme al successivo *poena*, appartengono al lessico segnatamente penitenziale. In particolare, va notata una rielaborazione dell'ipotesi con chiaro riferimento penitenziale: mentre nel testo lucano l'aggettivo sostantivato *digna* coordinato coll'abl. *factis* esprime genericamente la pena a cui sono sottoposti i due malfattori, Avito amplifica il concetto e lo interpreta attraverso una *iunctura* estremamente pregnante che è appunto *scelerum digna piacula*.

A proposito di quest'ultimo, vale la pena sottolineare la reminiscenza del v. 70 del poemetto pseudocipriano *Ad quendam senatorem*:<sup>49</sup> *Elige, quid velis, ut digna piacula vites*. La *iunctura* nella medesima sede metrica e in analogo contesto penitenziale lascia inferire molto di più che un semplice orpello letterario. L'anonimo poeta del *carmen* premette, nei due versi precedenti, che, per evitare la punizione divina conseguente alle proprie colpe, è necessaria una sincera conversione: *Hinc sincera fides aeterna sede fruatur, / et dolus e contra longo cruciabitur igni* (68-69). I *digna piacula* sono quindi una prospettiva ultima da evitare, attraverso la coerenza della fede. Avito pare collocarsi in una prospettiva maggiormente moderata rispetto a quest'ultimo: del resto è proprio il rigorismo morale che viene esorcizzato a più riprese dal vescovo di Vienne.

Avito colloca le sue considerazioni nell'*hodie* del penitente, avvalorando, in qualche modo, la degna punizione che egli riceve sulla terra come atto formale di conversione e dunque di salvezza: i *digna piacula* e le *poenae* non appaiono più come remoti gravami da evitare, bensì come auspicabili mezzi da assumere in ordine alla salvezza eterna. Assunti in spirito di fede e di riparazione essi infatti diventano *martyrium*: e il *martyrium*, "battesimo di sangue" è causa di remissione dei peccati, se e solo se è sofferto e offerto per amore di Cristo, dunque in spirito di fede.<sup>50</sup> Pertanto, l'atto di riconoscere la propria colpevolezza (come fa il buon ladrone in *Lc.* 23,40-41) e accettare nel presente il castigo che il proprio peccato comporterebbe per l'eternità, appare essere un'estrema forma penitenziale, a metà tra contrizione perfetta e martirio vero e proprio, la quale consente di non essere esclusi, seppur in limine, dal paradiso.<sup>51</sup> In qualche modo Avito sembra ricalcare l'atteggiamento dello pseudopaoliniano *Poema ultimum* – un

<sup>48</sup> Cfr. Aug. *epist.* 185,2: *Et ipse dominus cum latronibus crucifixus est; sed quos passio iungebat, causa separabat.*

<sup>49</sup> Il carme viene pressoché unanimemente assegnato al secolo IV, così come emerge dalla rapida rassegna di Springer (2004, pp. 319-323, in particolare p. 322); discorde è invece Sordi (2008, pp. 149-154), favorevole al III secolo.

<sup>50</sup> Cfr. Aug. *serm.* 53A,13: *Martyrem non facit poena, sed causa* (Agostino sta proprio commentando l'episodio del buon ladrone: causa che rende *martyrium* la sua giusta *poena* è la *confessio*, come si vedrà oltre); quindi, in generale, cfr. Isid. *eccl. off.* 2,25,2-3: *Tria sunt autem genera baptismi: primum baptismum quo sordes peccatorum per regenerationis lavacrum abluuntur; secundum baptismum quo quis sanguine suo per martyrium baptizatur. [...] Est et tertium baptismum lacrimarum quod laboriosius transigitur, sicut ille qui per singulas noctes stratum suum lacrimis rigat.*

<sup>51</sup> Del resto, piangere le proprie colpe con dolore è già sinonimo di penitenza e di conversione in Ambr. *paenit.* 1,5,22: *Indignatio ergo eius [scil. Iesus] non ultionis exsecutio, sed magis absolutionis operatio est. Sic enim dixit: si conversus ingemueris, tunc salvaberis. Expectat ergo gemitus nostros, sed temporales, ut remittat perpetuos; expectat lacrimas nostras ut profundat pietatem suam. [...] Humiliamur ut digni simus magis miseratione quam poena.*

testo non a caso spesso affiancato al succitato carne *Ad quendam senatorem*<sup>52</sup> – ove si legge (vv. 237-242):

Amplius hoc tribuit [*scil.* Christus], maius dedit hoc quoque munus,  
quod peccatorem quem paenitet antea lapsum  
non facit in numero turbae peccantis haberi.  
Quippe satis poena est, cui sit sua culpa dolori;  
supplicium proprium timor <est>; tormenta reatus  
tam veluti patitur qui se meruisse fatetur.<sup>53</sup>

«L'autore di questo poemetto giunge anzi a sostenere che il perdono conferito al peccatore per il suo fallo fa sì che egli non debba più scontare il suo peccato *post mortem*, dacché già l'aver confessato di meritare il castigo equivale ad aver provato i tormenti che esso comporta».<sup>54</sup> Una penitenza assunta anzi tempo e, come nei versi avitiani, in punto di morte, diventa pertanto *martyrium*: la grazia converte il soggetto, il quale per fede riconosce il proprio peccato, lo espia con la morte fisica e conferendo all'estremo atto della vita terrena un carattere martiriale redentivo.

Il sostantivo *piaculum* occorre qui nella sua accezione già classica di “atto espiatorio-riparatorio a motivo di una colpa”, non già, per metonimia, di “peccato, delitto”, come accade spesso nella letteratura cristiana (vd. *ThLL* X/2 col. 2071,31-50; 2072,28-41). *Scelus* è, nel lessico penitenziale cristiano ricavato in parte da quello giuridico penale romano, uno dei tanti sostantivi per esprimere il concetto del peccato, così come *reus* per il peccatore, entrambi enfaticamente giustapposti. Dunque la locuzione, oltre al richiamo lessicale al summenzionato verso del carne *Ad quendam senatorem*,<sup>55</sup> pare evocare, anche nella forma grammaticale, il biblico *facite dignos fructus paenitentiae*<sup>56</sup> nella risemantizzazione ideologica penitenziale.<sup>57</sup> E i degni frutti di penitenza altro non sono che le opere di soddisfazione che vengono imposte dal vescovo al momento della *confessio*, dopo le quali vi è l'assoluzione sacramentale.

<sup>52</sup> Recentemente, vd. Cutino (1999, pp. 49-64); Corsano (2002, pp. 42-43). Per una lettura complessiva dell'operetta, vd. Cutino (2001, pp. 73-101).

<sup>53</sup> «In più questo concesso (Cristo), diede anche questo dono più grande, cioè di non fare annoverare nel numero della massa peccatrice il peccatore che prima si pente della sua caduta. In effetti è pena sufficiente a chi avverte il dolore per la propria colpa; è supplizio conveniente il timore; chi afferma di aver meritato la punizione del reato è come se l'avesse scontata».

<sup>54</sup> Cutino (1999, p. 57).

<sup>55</sup> Carm. *ad senat.* 70.

<sup>56</sup> Mt. 3,8; Lc. 3,8. La locuzione ricorre già nel summenzionato concilio di Arles ove si nega la comunione a chi non abbia compiuto le opere penitenziali, sebbene colpito da malattia: *De his qui apostatant et nunquam se ad ecclesiam repraesentant, ne quidem paenitentiam agere quaerunt et postea, infirmitate arrepti, petunt communionem, placuit eis non dandam communionem, nisi revaluerint et egerint dignos fructus paenitentiae* (Conc. *Arel.* a. 314 p. 13,73-76). A tal proposito, vd. *supra* n. 38.

<sup>57</sup> Cfr. p. es. la lettura di Ambr. in *Luc.* 3,8: *Ostenditur his Dei miseratione infusa prudentia, ut gerant suorum paenitentiam delictorum futuri terrorem iudicii provida devotione metuentes; Aug. fid. et op.* 13,19 *Facite ergo fructum dignum paenitentiae et cetera, quae utique non de fide, sed de bonis operibus admonet; serm.* 285,2 *Acquisivit latro in dolore, quod Petrus perdidit in timore scelus admisit, crucem ascendit; causam mutavit, paradisum comparavit. Meruit omnino causam mutare, qui non contempsit in Christo similitudinem poenae.*

Tornando all'episodio in esame, va detto che il pentimento del buon ladrone ha in fondo una pena, accettata al sorgere della fede stessa, che è proprio la morte che gli accade (*martyrium*): l'accogliere la morte e i suoi spasmi come atto oblativo e riparatorio-penitenziale assurge praticamente a *satisfactio* per il perdono ottenuto in anticipo rispetto alla fine della penitenza stessa. «Au moment de sa mort, le brigand confesse sa faute à Dieu et lui demande pardon. Ainsi, en acceptant sa mort comme le juste châtement de ses crimes, il obtient la rédemption de ses péchés et la jouissance de la vie éternelle dans le paradis qui s'ouvre à lui (Lc 23,43). Le nom *martyrium* [...] désigne le témoignage que porte la foi chrétienne reconnaissant le Christ rédempteur». <sup>58</sup> E che il *martyrium*, cioè la morte accettata, in ultimo, come atto di offerta in riparazione per i propri peccati abbia un valore redentivo, <sup>59</sup> è espresso con chiarezza nei vv. che seguono:

Cui (*scil. latroni*) fine sagaci  
maxima cura fuit tales non perdere poenas.

Dunque, appare emergere tra le righe, non solo la sofferenza ha un carattere redentivo, quando è unita alla medesima croce di Cristo, ma, *in articulo mortis*, assurge a vera e propria soddisfazione per i peccati, che non si potrebbe compiere altrimenti. La fede, originata dalla grazia, produce il pentimento e i conseguenti *scelerum digna piacula* che altro non sono che la morte accettata in tutta la sua drammaticità in spirito di penitenza. <sup>60</sup> Con i medesimi accenti e in ragione di quanto affermato poc'anzi, vale la pena verificare gli altri due loci, in cui Avito tratta il personaggio del buon ladrone e ne dà una lettura teologica in ordine proprio alla sua *conversio*. <sup>61</sup>

Latro ille, cuius assuetum sceleribus corpus iuxta crucem dominicae puritatis servili patibulo criminum vindicta suspenderit, sentiens in morientis Christi corpore maiestatem, pro praemissa crudelitate addictus supplicio, pro subsecuta est confessione additus paradiso, per iniustum deductus aevum, ut de iusta raperet morte martyrium. <sup>62</sup>

<sup>58</sup> Hecquet-Noti (1999, p. 315, n. 6).

<sup>59</sup> A proposito del *martyrium* del buon ladrone, cfr. Hier. *epist.* 16,1: *Christus in paradysum de cruce latronem tulit et, ne quis aliquando seram conversionem putaret, fecit homicidii poena martyrium*; Chrom. *serm.* 2,6: *Considera latronem illum, qui cum Domino crucifixus est, corvum fuisse nigredine peccatorum. Sed postquam Christum in ipsa cruce confessus est, <de corvo columba effectus est>, id est de immundo mundo, de blasphemio confessor, de latrone diaboli martyr ecclesiae; et alii.*

<sup>60</sup> Molti i passi degli *auctores* in tal senso. Cfr. p. es. Ambr. *in psalm.* 39,17,3: *Ideo ad istorum omnium perpetuam condemnationem latro crucifixus absolvitur, quia ille Christum in suppliciiis agnovit suis, quem isti in beneficiis non agnoverunt, et peccatum suum confessus est Christo qui sciret ignoscere, quia in cruce sua regnum Domini mente conspexit, quod in convivio Christi ludas videre non potuit. [...] Nemo est qui possit excludi, quando receptus est latro minister tuus et eo pervenit, unde ipse deiectus es; Aug. *divers. quaest.* 1,19: *Consequerentur enim bona opera eius (scil. latronis), si percepta gratia diu inter homines viveret; sed tamen non ea praecesserant, ut eandem gratiam mereretur ex latrocinio fixus in cruce, ex cruce in paradysum translatus; et alii.**

<sup>61</sup> Di *conversio* vera e propria parla Ambr. *in Luc.* 10,121: *Pulcherrimum adfectandae conversionis exemplum, quod tam cito latroni venia relaxatur et uberius est gratia quam precatio; semper enim plus Dominus tribuit quam rogatur*; similmente, vd. Hier. *epist.* 16,1 (testo *supra*, n. 59).

<sup>62</sup> Alc. Avit. *epist.* 4 p. 31,35-32,1-4: «Quel malfattore, il cui corpo, avvezzo ai delitti, era stato appeso al supplizio degli schiavi dalla punizione dei criminali, accanto alla croce dell'immacolato Signore, avvertendo la

Seppur con accenti differenti, ancora il supplizio del ladrone diventa *martyrium*, in quanto unito, in spirito di fede, alla croce di Cristo:

Horum igitur unus latronum, longi sceleris vitam brevis compendii fine permutans, ex interfecitore medicus, *martyr ex fure*, nexus membris, criminibus absolutus, fixus clavis, liber affectu: Domine, inquit, memento mei, cum veneris in regnum tuum. O felicitis beatitudo testimonii, o ineffabilis fortitudo credendi! [...] *Sed redemptori suo squalentis veterni mortificatione compassus iunxit dominicae propriam crucem: adoravit expertus culpae, particeps poenae: dum invadendi cupidus mutavit vota praedicando: armatus trabalibus clavis vim intulit regno caelorum.*<sup>63</sup>

Per avviarci alla conclusione, si noti l'*usus* volutamente ambiguo del termine *confessio*,<sup>64</sup> inteso, in ordine cronologico, certamente come *confessio fidei* che conduce alla *confessio peccatorum*, come già in precedenza in *spir.* 3,408 (*confessa... pia pectora*).<sup>65</sup> E questo lo si vince con chiarezza dallo scopo che ha questo *exemplum*: mostrare come la fede sia sufficiente per ottenere la salvezza.<sup>66</sup> Ma poiché – ricorda ancora Avito poco oltre – *sic fit ut, cum opera sine fide possint esse, fides sine operibus esse non possit*, la fede, per essere vera in punto di morte, deve condurre a un'opera. E l'opera che in quella condizione può rendere evidente l'infusione della virtù della fede è senza dubbio piangere una vita di peccato e implorarne l'indulgenza, accettando la morte come sua penitenza soddisfattoria in ordine alla propria salvezza eterna.

Nei versi del vescovo di Vienne, dunque, paiono *convergere confessio fidei, confessio peccatorum e martyrium*, quando la prima già fu compresa come una sorta di *martyrium sine caede*. In una lettera a Gundobado infatti, Avito, riproponendo un concetto caro all'epoca dei confessori della fede, asserisce:

maestà nel corpo di Cristo moribondo, condannato al supplizio a compenso della precedente crudeltà, a compenso della successiva confessione è stato aggiunto al paradiso, condotto attraverso una vita iniqua a rubare il martirio con una morte secondo giustizia». Sul nesso tra *iustitia* e *supplicium* del buon ladrone, vd. nota successiva.

<sup>63</sup> Alc. Avit. c. *Eutyh.* 2 p. 25,21-24; 28-31: «Allora uno di questi malfattori, commutando una lunga vita di peccato con una breve fine di guadagno, da assassino medico, martire da ladro, legato nelle membra, ma sciolto dai peccati, immobilizzato dai chiosi, ma libero nello spirito: "Signore" – disse – "ricordati di me, quando verri nel tuo regno". O felice beatitudine della testimonianza, o ineffabile forza della fede! [...] Ma patendo insieme al suo redentore per l'antica sporcizia che lo ha condotto alla morte, unì la propria croce a quella del Signore: avvezzo alla colpa, partecipe della pena, lo adorò, mentre, bramoso di impossessarsene, si convertì, pronunciando pubblicamente la sua preghiera: armato di chiodi da travi, fece violenza al regno dei cieli».

<sup>64</sup> Alc. Avit. *epist.* 4 p. 32,3 *Pro subsecuta est confessione additus paradiso*.

<sup>65</sup> Il *background* teologico di Avito è ovviamente agostiniano. Cfr. p. es. Aug. *serm.* 53A,13: *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam. Hoc additamentum martyrem a latrone discrevit: nam et latro pro malis suis patitur persecutionem, nec quaerit coronam, sed luit debitam poenam. Martyrem non facit poena, sed causa: prius eligat causam, et securus sufferat poenam. In loco uno tres cruces erant, quando passus est Christus: ipse in medio, hinc atque hinc latrones duo. Attende poenam, nihil similius: tamen unus latronum in cruce invenit paradisum. Ille in medio iudicans damnat superbum, subvenit humili. Lignum illud Christo tribunal fuit. Quid agit iudicaturus, qui haec potuit iudicatus? Latroni ait confesso: Amen dico tibi, hodie me cum eris in paradiso. Ille enim se differebat; parimenti, vd. anche *serm.* 285,2.*

<sup>66</sup> Cfr. *Hbr.* 11,6: *Sine fide autem impossibile placere (Deo)*.

Est tamen et aliud sanctitatis genus, in quo, si tempus persecutionis absistat, *martyrium quoddam plena confessio queat imitari*.<sup>67</sup>

Da ultimo, per tornare a Cassiano e alla sua esegesi dell'episodio del buon ladrone, Avito, anche nel caso presente, non ha dubbi nell'affermare che quanto accaduto non può che essere frutto della *gratia*, non già di una mera tensione della buona volontà:

Porrige sic nobis celsam,<sup>68</sup> Pater inclite,<sup>69</sup> dextram<sup>70</sup> 420  
nos quoque perpetuae conquirat vita saluti.<sup>71</sup>

Solo la destra paterna costituisce la possibilità di ricapitolare una vita di peccato per fare posto al pentimento e dunque al perdono divino. E se qualche dubbio può esservi ancora in merito all'interno di questa preghiera conclusiva, Avito conclude il III libro con la parola chiave che sta alla base della teologia agostiniana:

Livida quos hostis paradiso depulit<sup>72</sup> ira,<sup>73</sup>  
fortior antiquae<sup>74</sup> reddat tua gratia sedi.<sup>75</sup>

Il martirio diventa suppletivo rispetto al battesimo e alla penitenza solo quando è accolto per fede, altrimenti non potrebbe assolutamente qualificarsi come tale. È pertanto la grazia, ancora una volta, ad avere il primato cronologico e assiologico su tutto il resto: essa, misteriosamente, fa scaturire la fede nel cuore del ladrone la cui *voluntas*, mossa da quest'ultima, assume la morte in croce come *dignum piaculum* per i peccati commessi, diventando *martyr* e dunque partecipe del regno dei cieli.

<sup>67</sup> Alc. Avit. *epist.* 6 p. 34,33-34.

<sup>68</sup> Cfr. Cypr. Gall. *Ex.* 1173: *Dum te, magne, timet, dum celsae robora dextrae.*

<sup>69</sup> La *iunctura inclitus pater* ricorre a partire dalla letteratura argentea di I sec. come p. es. in Stat. *silv.* 1,4,95: *Rogat hoc Latiae pater inclitus urbis* (riferito a Domiziano); 3,4,48: *Iam Latii montes veterisque penates / Evandri, quos mole nova pater inclitus orbis / excolit*. Tuttavia, non vanno trascurate testimonianze quali Lucr. 3,9-10: *Tu, pater, es rerum inventor, tu patria nobis / suppeditas praecepta, tuisque ex, inclute, chartis*; Verg. *Aen.* 12,179-180: *Tuque inclute Mavors, / cuncta tuo qui bella, pater, sub numine torques*; in riferimento a Dio Padre, cfr. Prud. *cath.* 6,97-98: *Huic inclytus perenne / tribuit pater tribunal*; Coripp. *Iust.* 2,11 *Omnipotens princeps, summi pater inclite verbi*.

<sup>70</sup> L'espressione particolarmente solenne può essere debitrice di Aug. *nat. et grat.* 31,35: *Pro qua [scil. superbia] sananda illi piaae animae cum lacrimis et magnis gemitibus supplicant, ut ad eam superandam et quodammodo calcandam et obterendam dexteram conantibus porrigat*. La locuzione ricorre testualmente, nei confronti di Jhwh, in Job 14,15: *Vocabis et ego respondebo tibi: operi manuum tuarum porriges dexteram*. Nella letteratura pagana tardoantica, interessante l'uso che ne fa Apul. *met.* 11,25, 2, nel contesto orante dell'inno a Iside: *Nec dies nec quies ulla ac ne momentum quidem tenue tuis transcurrit beneficis otiosum, quin mari terraque protegas homines et depulsis vitae procellis salutarem porrigas dexteram*.

<sup>71</sup> Cfr. Ov. *trist.* 5,7,3: *Si tibi contingit cum dulci vita salute*.

<sup>72</sup> A livello di "orecchio interno", cfr. Alc. Avit. *spir.* 2,115-116: *Quae me iactantia regno / depulit, haec hominem paradisi limite pellet*.

<sup>73</sup> La *iunctura* a chiusa di verso pare debitrice di Sedul. *car. pasch.* 3,40-1: *(Christus) quin etiam rabidas nigrorum depulit iras / spirituum*.

<sup>74</sup> La *iunctura in antiquas sedes* compare a partire da Lucr. 6,871-872: *Rursus in antiquas redeunt primordia sedes / ignis*.

<sup>75</sup> Alc. Avit. *spir.* 3,424-425: «Coloro che l'ira e la gelosia del nemico cacciarono dal Paradiso, la tua grazia, più potente, li restituisca alla loro antica sede». L'*explicit* del verso sembra allusione quanto mai puntuale – peraltro nell'ambito del medesimo filone polemico – di Prosp. *car. de ingrat.* 456: *nullam habet in vobis salvatrix gratia sedem*.

La *gratia Dei* è la sola a poter riconquistare al paradiso coloro che l'ira invidiosa del diavolo aveva allontanato. E nel pronome relativo *quos* non vi sono solo Adamo ed Eva, protagonisti di questo libro, ma tutti gli uomini, o meglio *nos* (v. 421), dunque tutti noi, che in Adamo nasciamo nemici di Dio a causa della trasmissione del peccato originale. Se tutti sono peccatori in Adamo, tutti in Cristo, nuovo Adamo, rinascono a vita nuova,<sup>76</sup> una prima volta, attraverso la grazia del Battesimo, una seconda attraverso quel "secondo Battesimo" che è la penitenza, a qualunque altezza cronologica dell'esistenza terrena venga abbracciata, foss'anche in punto di morte. Dunque, nella riscrittura parafrastica avitiana finora esaminata, tre sono gli aspetti che emergono con prepotenza in chiave antipelagiana: il primato della grazia sulla volontà; il primato della fede sulle opere; il primato della misericordia divina che si esplica in ogni istante della vita, senza alcun limite di tempo (v. 423: *ceu tibi compasso miserans succurre latroni*). E l'ampiezza della materia dogmatica è rielaborata nel sapiente disegno parafrastico cristologico dell'opera di Avito in cui, per dirla con le parole di Alexander Arweiler (1999), si assiste a quella "teologizzazione della poesia" e "poetizzazione della teologia" così peculiari della cifra poetica del nostro autore.

## Bibliografia

- Arweiler, Alexander (1999), *Die Imitation antiker und spätantiker Literatur in der Dichtung De spiritalis historiae gestis des Alcimus Avitus: mit einem Kommentar zu Avit. carm. 4,429-540 und 5,526-703*, Berlin, De Gruyter.
- Barcellona, Rossana (2002), *Norme conciliari e società cristiana nella Gallia tardoantica: la penitenza*, in AA. VV., *I concili della cristianità occidentale nei secoli II-V*. Atti del XXX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 3-5 maggio 2001), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 345-361.
- Corsano, Marinella [ed.] (2002), *Poema ultimum*, Introduzione, traduzione e commento, Pisa, ETS.
- Cutino, Michele (1999), *Sui rapporti fra il cosiddetto Poema ultimum (CSEL 30 Hartel) e il Carmen ad senatorem (CSEL 23 Peiper)*, «Emerita», 67, pp. 49-64.
- Cutino, Michele (2001), *Per una interpretazione del Poema ultimum (CSEL 30 Hartel)*, «BollStLat», 31, pp. 73-101.
- Dumeige, Gervais (1972), *Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, «RAC», 48, pp. 115-141.
- Gärtner, Thomas (2000), *Zur Bibeldichtung De spiritalis historiae gestis des Alcimus Avitus*, «JbAC», 43, pp. 126-186.
- Hecquet-Noti, Nicole [ed.] (1999), *Avit de Vienne. Histoire spirituelle*, tome I (chants I-III), Paris, Éditions du Cerf.
- Jugie, Martin (1933), *Pénitence*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey, XII, pp. 722-862.

<sup>76</sup> Cfr. Alc. Avit. spir. prooem. 9-13: *Et licet hoc tantum Christus persolverit in se, / contraxit quantum percussa in stripe propago; / attament auctoris vitio, qui debita leti / instituit morbosque suis ac funera misit, / vivit peccati moribunda in carne cicatrix.*

- Kühneweg, Uwe (2004), *Alcimus Ecdicius Avitus von Vienne, Kirchenpolitiker und Bibeldichter*, in Gemeinhardt P., Kühneweg U. [hrsg.], *Patristica et oecumenica. Festschrift für Wolfgang A. Bienert zum 65. Geburtstag*, Marburg, Elwert, pp. 123-145.
- La Bonnardière, Anne-Marie (1967), *Pénitence et réconciliation des pénitents*, «REAug», 13, pp. 31-53.
- Neri, Marino (2011), *Dio, l'anima e l'uomo. L'epistolario di Fausto di Riez*, Roma, Aracne.
- Nodes, Daniel J. (1984), *Avitus of Vienne's Spiritual history and the semi-pelagian controversy. The doctrinal implications of books I-III*, «VetCh», 38, pp. 185-195.
- Nodes, Daniel J. (1988), *De Subitanea Paenitentia in Letters of Faustus of Riez and Avitus of Vienne*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», 55, pp. 30-40.
- Rebillard, Éric (1994), *Quasi funambuli: Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection*, «REAug», 40, pp. 197-210.
- Righetti, Mario (1959), *Storia liturgica, IV: I Sacramenti. I Sacramentali*, Milano, Ancora.
- Rouillard, Philippe (2005), *Storia della penitenza dalle origini ai nostri giorni*, Brescia, Queriniana.
- Shanzer, Danuta – Wood, Ian [eds.] (2002), *Avitus of Vienne, Letters and Selected Prose*, Liverpool, Liverpool University Press.
- Sordi, Marta (2008), *È di Cipriano il "Carmen ad quendam senatorem"?*, «Aevum», 82, pp. 149-154.
- Springer, Carl P. E. (2004), *Carmen ad quendam senatorem*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Suppl. 2, Stuttgart, Hiersemann, pp. 319-323.
- Stella, Francesco (2001), *Poesia e teologia. L'Occidente latino tra IV e VIII secolo*, Milano, Jaka Book.
- Wood, Ian N. (2001), *Avitus of Vienne, the Augustinian poet*, in Mathisen R. W., Shanzer, D. (ed.), *Society and culture in late antique Gaul. Revisiting the sources*, Aldershot-Burlington, Ashgate, pp. 263-277.

## Il *De ingratis* di Prospero di Aquitania: il genere del poema polemico-didascalico al servizio delle polemiche teologiche provenzali nel V secolo

Michele Cutino, Université de Strasbourg, michelecutino@libero.it

*Abstract:* In this article we will insert in the development of a particular poetic genre of late Latinity, that the poem apologetic-didactic, the Gallic production of the first half of the fifth century, in particular the *Carmen de ingratis* of Prosper of Aquitaine. The internal analysis of this poem and the comparison with the compositions of Prudentius and with the *De Providentia Dei*, shows how the *De ingratis* constitutes an example of theological poetry, in many ways, absolutely unique in the literary landscape of this time.

*Keywords:* poem apologetic-didactic, theological poetry, Prudentius, Prosper of Aquitaine, De Providentia Dei, De ingratis

Occuparsi di Prospero di Aquitania, figura molto rilevante di intellettuale della Gallia della prima metà del V sec. – egli fu teologo, esegeta, polemista, storico e poeta – è particolarmente complesso perché, nonostante il tentativo di aggiornamento della monumentale biografia di L. Valentin,<sup>1</sup> risalente all’inizio del secolo scorso, operato recentemente da A. Y. Hwang in una sua monografia,<sup>2</sup> a tutt’oggi manca un riesame complessivo delle fasi in cui già il Valentin e poi in modo più articolato M. Cappuyns<sup>3</sup> erano soliti dividere il percorso di questo intellettuale, intimamente connesso alle polemiche postpelagiane incorse in Gallia contro l’agostinismo a partire dai primi decenni del V sec., soprattutto sul tema dell’*initium fidei* e della predestinazione dei santi – è la cosiddetta “questione semipelagiana”. Il componimento di cui ci occupiamo oggi, il poema polemico-didascalico *De ingratis*, è correttamente inserito dalla vulgata nella prima produzione di questo autore, cioè nella fase più acuta delle polemiche provenzali.

Mio intento è mostrare come le scelte formali – per tanti versi innovative e uniche – operate da Prospero in questo poema siano intimamente connesse al messaggio teologico in esso veicolato e ai destinatari cui tale messaggio è indirizzato.

---

<sup>1</sup> Valentin (1900).

<sup>2</sup> Hwang (2009).

<sup>3</sup> Cappuyns (1929).

## 1. I precedenti del poema polemico-didascalico

Per comprendere bene il significato dell'operazione formale operata da Prospero di Aquitania in questo poema è necessario innanzitutto inquadralo in uno sviluppo del genere. E il punto di partenza non può che essere Prudenzio: se si eccettua, infatti, il problematico *Carmen apologeticum* di Commodiano e il più tardo poema adespoto *Contra Marcionitas*,<sup>4</sup> è il poeta spagnolo, nel suo costante sperimentalismo formale, a fondere in un'unica forma nuova il filone didascalico e quello polemico. Egli sintetizza bene il senso di quest'operazione nel v. 39 della *Praefatio* generale alle sue opere, dove egli asserisce di volere combattere le eresie e di voler esporre la dottrina cristiana (*pugnet contra hereses, catholicam discutiat fidem*). Le due opere che rientrano senz'altro in questo indirizzo programmatico<sup>5</sup> sono l'*Apotheosis* e l'*Hamartigenia*.<sup>6</sup> Vediamo le caratteristiche di questi due poemi. Entrambi hanno, come è abituale nell'opera prudenziana, delle prefazioni in metro lirico vario, che così distinguono lo spazio proemiale dal poema propriamente detto.<sup>7</sup> I titoli di entrambi i componimenti – a differenza del *Carmen apologeticum* di Commodiano o del *Carmen adversus Marcionitas* – si inquadrano nell'orizzonte didascalico più che in quello polemico. Fin qui le affinità esteriori. Nell'*Apotheosis* la prefazione lirica, preceduta, peraltro da un inno alla Trinità in esametri, consiste in un'*invocatio* a Dio perché possa fornire al poeta lumi sul carattere viperino,<sup>8</sup> insidioso dell'eresia; quindi essa è seguita da una *propositio* molto breve, due versi in tutto (vv. 1-2: *Plurima sunt, sed pauca loquor, ne dira relatu / dogmata catholicam maculent male prodita linguam*), in cui l'autore chiarisce che, per non contaminare troppo con questo genere di trattazione la sua formazione cattolica, egli si concentrerà soltanto su qualche eresia particolare, e cioè, come si desume dagli sviluppi del testo, sul sabellianesimo. Il modulo polemico è poi ben presente nel testo, rivolgendosi l'autore, con la seconda persona, all'eretico che nega la natura del Figlio, mentre l'insegnamento didascalico emerge implicitamente dall'esposizione della corretta dottrina contro l'eresia: insomma si può dire che l'*Apotheosis* sia un poema più polemico che didascalico. Al contrario nell'*Hamartigenia* dopo una *praefatio* allegorico-narrativa, fondata sull'esegesi tipologico-morale dell'episodio di Caino, equiparato all'eretico Marcione, senz'alcuna *invocatio*, Prudenzio dichiara programmaticamente di volere parlare contro quest'ultimo (vv. 1-2), ma una volta esaurita la dimostrazione contro il doteismo (fino al v. 125), il poeta si concentra soprattutto sul problema dell'origine del peccato, evocato fin dal titolo. Quanto all'attualità della polemica teologica condotta nei due poemi – sabelliani e marcioniti alla fine del IV sec. / inizi del V sec. non sono certo il maggiore dei problemi per l'ortodossia – è chiaro che nei poemi di Prudenzio più che la

<sup>4</sup> Per il quale si veda Pollmann (1991).

<sup>5</sup> Più problematico risulta l'inquadramento della *Psychomachia* in quest'indirizzo programmatico – per una messa a punto su questo poema si veda Charlet (2003) –, che pure si collega per l'aspetto didascalico agli altri due componimenti citati nel testo; di netto indirizzo polemico è, invece, il *Contra Symmachum*.

<sup>6</sup> Per l'*Hamartigenia* si veda Palla (1981), per l'*Apotheosis* Garuti (2005).

<sup>7</sup> Si veda Pecere (1971, pp. 228-229).

<sup>8</sup> Si vedano in particolare i vv. 1-4 *Est vera secta? Te, magister, consulo. / Rectamne servamus fidem, / an viperina non cavemus dogmata / et nescientes labimur?*

dimostrazione teologica contro eresie già condannate interessano i particolari effetti artistici, stilistici che la trattazione di temi fondamentali per la fede del cristiano – la Trinità e l'antropologia su tutti – poteva consentire sul piano poetico, favorendo così il progetto generale di Prudenzio di appropriazione delle varie tipologie in versi da parte della dottrina cristiana.

Con i poemi polemico-didascalici sorti in Gallia nella prima metà del V sec. ci troviamo dinanzi ad una situazione ben differente. Mi riferisco non solo al *De ingratias*<sup>9</sup> ma anche al *De providentia Dei* falsamente attribuito a Prospero.<sup>10</sup> Essi condividono la tradizione testuale: tutti e due furono riscoperti dall'umanista Gryphius in un manoscritto molto antico, ora perduto, e pubblicati per la prima volta a Lione nel 1539:<sup>11</sup> questa edizione è sostanzialmente l'unica fonte per la *constitutio textus*.<sup>12</sup> Tutti e due i poemi sono riferibili a polemiche attuali contro soggetti ben definiti che sono omogenei rispetto al contesto cristiano di cui il poeta stesso fa parte integrante, tutti e due hanno un intento didascalico anch'esso ben definito sul piano dei destinatari: i loro titoli, così come quelli dei poemi di Prudenzio, esplicitano quest'intento didascalico.

Nel *De providentia Dei* la polemica è innanzitutto rivolta contro chi, sulla base delle invasioni barbariche del 406-416, nega la provvidenza divina: nel corso del poema, però, si comprende che si tratta più precisamente di chi ha una concezione antropologica pessimistica, e perciò antiprovidenzialistica. Nella chiusa del carme l'autore si rivolge a questi interlocutori chiamandoli *fratres*, e cioè fratelli in Cristo, esortandoli ad avere fiducia nelle possibilità dell'uomo, anche dopo la caduta di Adamo, in virtù della salvezza dischiusa dal Cristo.<sup>13</sup> È evidente, dunque, che la polemica, a differenza delle motivazioni apologetiche *adversus paganos* che inducono Agostino a mettere mano poco prima (413-415) al *De civitate Dei*, è tutta interna alla cristianità e concerne l'antropologia umana nella condizione postlapsaria. L'orizzonte eresiologico appare lontano: il fatto che i critici della provvidenza siano in effetti dei fratelli in Cristo fa sì che fin dall'inizio nella *praefatio* programmatica l'autore connoti come terapeutico l'intento polemico, usando l'immagine delle ferite che possono medicare, far venire alla luce chi erra.<sup>14</sup> Così i destinatari della polemica lo sono ad un tempo anche della finalità didascalica.

<sup>9</sup> Il poema è stato studiato soltanto da Delmulle (2014).

<sup>10</sup> Per questa composizione mi permetto di rinviare al mio studio, Cutino (2011).

<sup>11</sup> Cfr. f. \*2<sup>r-v</sup>: *Proinde huc illuc missis literis, negotium dedi amicis & Gallis & Germanis, praesertim humaniorum literarum studiosioribus, ut quicquid huius auctoris [scil. Prosperi] apud eos in antiquis bibliothecis lateret, tam lacerum, quam integrum, ad me transmitterent. A quibus inter alia eius vetustissima exemplaria allata sunt simul quae desiderabatur opuscula: nempe duo versus heroico, de Providentia Dei unum, alterum Peri acariswm [sic]: praeterea Expositio in postremos quinquaginta Psalmos: omnia hactenus, ut opinor, a nostrae tempestatis hominibus non visa*. Per la tradizione testuale e il testo del poema si vedano McHugh (1970, pp. 179-185); Huegelmeier (1962, pp. VII-VIII); Marcovich (1989, pp. 417-424) e Delmulle (2009), alla cui edizione mi attengo nel citare i passi attinti dal poema.

<sup>12</sup> Circa quattrocento versi del poema (vv. 354-365, 954-962 e 970-977) sono tramandati dal *De praedestinatione Dei et libero arbitrio* di Incmaro di Reims – per cui si veda Devisse (1975-1976, I, p. 211; III, p. 1567) –, che se ne servì nel IX sec. nella sua lotta contro i predestinazionisti guidati da Gottschalk d'Orbais.

<sup>13</sup> Cfr. *carm. de prov.* 926-969, e Cutino (2011, pp. 35-37; 50-51).

<sup>14</sup> Cfr. *carm. de prov.* 91-94, e Cutino (2011, pp. 84-85).

Sul piano formale l'andamento del *De providentia Dei* risulta più didascalico, come nell'*Hamartigenia*, e a quest'ultima riconduce pure l'assenza della topica *invocatio*. Lo spazio proemiale, d'altra parte, appare significativamente sdoppiato: abbiamo una *praefatio* in distici elegiaci (vv. 1-96) che enuclea il tema, come è tipico in quest'epoca di Claudiano.<sup>15</sup> Qui però si tratta di una innovatrice *praefatio* drammatica, dialogica in cui gli avversari interloquiscono con il poeta riguardo al problema della provvidenza,<sup>16</sup> e questa *praefatio*, poi, è seguita da un'esplicitazione, rispetto al modello di Prudenzio, dei destinatari dell'intento didascalico vero e proprio in una sorta di cornice in esametri, amplificativa del distico esametrico introduttivo dell'*Apotheosis* prudenziana, che circoscrive il poema vero e proprio con un prologo (vv. 97-101) e un epilogo (vv. 970-973):

Ista quidem melius divinis edita libris  
 cognoscenda forent, ubi legis in aequore aperto  
 promptum esset ventis dare libera vela secundis,  
 sed quoniam rudibus metus est intrare profundum, 100  
 in tenui primum discant procurrere rivo.

Haec sat erit parvo rudibus scripsisse libello. 970  
 Qui, cum sincerum vivo de fonte liquorem  
 gustarint, ipsi profundent flumina ab alvo  
 cordis et irriguas praebebunt fratribus urnas.

I destinatari in questione, come si può notare, sono i *rudes*, i non addetti ai lavori sul piano delle verità di fede, ma colti sul piano letterario,<sup>17</sup> per i quali il poema si propone di essere un *tenuis rivus*, facilmente guadabile rispetto al mare aperto e per loro pericoloso della Scrittura, in cui tali soggetti, senza un'adeguata formazione, potrebbero naufragare: nei vv. 97-101, come si può notare, Prospero impiega la metafora marinara impiegata nella poesia classica, come vedremo, in contesti programmatici soprattutto nella poesia elegiaca, per contrapporre l'inferiorità di tale genere al mare aperto della poesia esametrica.<sup>18</sup> I *rudes*, tuttavia, nel corso del poema non saranno mai chiamati in causa, per cui abbiamo un destinatario esplicito e soltanto esterno, e un destinatario implicito effettivo, i negatori ad un tempo delle facoltà postlapasarie dell'uomo e della provvidenza, contro cui il poema è polemicamente diretto.<sup>19</sup> Il destinatario esplicito funge quasi da 'schermo' per il destinatario implicito.

<sup>15</sup> Per cui si veda Felgentreu (1999, pp. 11-15).

<sup>16</sup> Cfr. Braidotti (1993, pp. 79-80); Cutino (2011, pp. 17-24).

<sup>17</sup> Cfr. Cutino (2011, pp. 87-88).

<sup>18</sup> Si veda a tal riguardo Kambylis (1965, pp. 149-155).

<sup>19</sup> Cfr. Cutino (2011, pp. 25-33).

## 2. Le peculiarità del *De ingratias*

Passiamo, dunque, con maggiore cognizione di causa al *De ingratias* di Prospero, composto intorno al 427-428, nell'ambito, come si è detto, delle polemiche provenzali sulla grazia e sulla predestinazione, in difesa dell'agostinismo contro le critiche dell'ambiente monastico, in particolare di Marsiglia: si tratta, com'è noto, di un ambiente monastico particolarmente fervido, molto colto, da cui provengono non solo le personalità ecclesiastiche più importanti di quest'epoca, ma anche gli intellettuali più significativi, e spesso queste due categorie coincidono.<sup>20</sup> Esploriamo innanzitutto le zone proemiali. Riscontriamo affinità con il *De providentia Dei* ma anche marcate differenze. Come in quest'ultimo poema troviamo innanzitutto una *praefatio* in distici elegiaci:

Unde voluntatis sanctae subsistat origo  
 unde animis pietas insit et unde fides,  
 adversum ingratos falsa et virtute superbos  
 centenis decies versibus excolui.  
 Quos si tranquilla studeas cognoscere cura, 5  
 tutus ab adverso turbine lector, eris,  
 nec libertate arbitrii rapiere rebellis,  
 ulla nec audebis dona negare Dei.  
 Sed bona quae tibi sunt, operante fatebere Christo,  
 non esse ex merito sumpta sed ad meritum. 10

Tale *praefatio*, però, qui non è seguita da una cornice ma da un vero e proprio proemio esametrico, nel solco dei poemi epico-didascalici:

Congenitae in Christo gentis mihi castus ab alto  
 insinuat amor proprias excedere vires  
 me iubet atque pias accendere carmine mentes,  
 ne post confectum celebris victoria bellum,  
 securos animos incauta pace resolvat, 5  
 ceu metus eliso iam nullus ab hoste supersit  
 nec caput attriti virosum palpitet anguis.  
 Unde igitur commenta mali sopita resurgant  
 quemve ipso de fine dolum nova promat origo,  
 da fari, Pater omnipotens, artemque malignam 10  
 pandere, prostratus qua rursus nititur error.

Possiamo poi rilevare che la *praefatio* in distici comprende in sé, in un'unica formula, per la prima volta in testi di questo genere, l'intento polemico e quello didascalico, che ancora nel *De providentia Dei* sono formalmente scissi nella *praefatio* e nella cornice: Prospero, infatti, enuclea l'oggetto da lui trattato contro gli ingrati, superbi per le loro false virtù (v. 3), esortando il generico lettore al v. 6 ad attenersi a quanto da lui esposto per essere al sicuro dalla tempesta che gli viene incontro. Le due funzioni della cornice del *De providentia Dei*, l'esordio con l'immagine del poema sicuro approdo, in opposi-

<sup>20</sup> Cfr. Kasper (1989); De Vogüé (2003, pp. 40-45).

zione al pericoloso, quantunque esauriente, mare della Scrittura, e l'epilogo del bilancio operato – v. 970 *Haec sat erit...* – sono assolute sempre da questa *praefatio*, la quale opera già il bilancio di quanto è trattato nella composizione – v. 4 *centenis decies versibus excolui* –, e soprattutto contiene in sé, attraverso un prezioso richiamo allusivo, la medesima immagine della navigazione sicura contrapposta a quella tempestosa in alto mare – in questo caso, le idee erronee degli ingrati – per indicare la funzionalità del poema rispetto ai destinatari: *tutus... eris* del v. 6 della *praefatio* si richiama, infatti, ad un famoso passo di Properzio (3,3,22-24: *non est ingenii cumba gravanda tui. / Alter remus aquas, alter sibi radat harenas, / tutus eris; medio maxima turba mari est*), in cui, appunto, all'alto mare, cioè agli argomenti risonanti e magniloquenti dell'epica, è contrapposta la più umile ma sicura navigazione sotto costa, ossia la poesia elegiaca. Nel successivo proemio in esametri Prospero mette a frutto due elementi prudenziani: egli recupera, infatti, la prospettiva dell'*Apotheosis*, dove appunto il poeta spagnolo invoca Dio quale fonte di ispirazione per riconoscere le eresie; l'immagine topica del serpente/eretico già impiegata in questo poema prudenziano è nuovamente messa a frutto al v. 17. Inoltre nella *Psychomachia*,<sup>21</sup> dopo una *praefatio* allegorica – sempre in metro lirico – sul modello dell'*Hamartigenia*, troviamo proprio un proemio in esametri con un'invocazione a Cristo perché illustri al poeta il tema che egli intende affrontare.

Ora, quanto al ripristino del motivo eresiologicalo, nel caso di Prospero, però, non si tratta di lottare, come fa Prudenzio, contro un'eresia ben definita e acclarata come quella dei marcioniti o dei sabelliani, ma di dimostrare la natura eretica – in questo caso neopelagiana – di soggetti che sono personalità di prestigio del monachesimo marsigliese e per la loro condotta di vita ascetica e per il loro ruolo:<sup>22</sup> gran parte di essi sono da poco divenuti vescovi per cui un semplice laico come Prospero deve mantenere il rispetto loro dovuto sul piano formale. Ciò determina a mio avviso l'esigenza di una complessa strategia comunicativa, a cominciare dallo sdoppiamento proemiale. Nella *praefatio*/bilancio in distici Prospero si limita ad affermare nei vv. 1-2 di aver trattato il problema dell'origine della disposizione del buon volere nell'uomo: si tratta del presupposto antropologico della teologia provenzale,<sup>23</sup> secondo cui all'uomo, anche nella condizione postlapsaria, rimane il libero discernimento fra bene e male, e dunque la possibilità di dirigersi con la propria volontà verso il bene, seppure solo per chiedere aiuto a Dio; per Prospero, invece, nel solco della teologia agostiniana, anche questo conato è frutto della grazia, perché la natura dell'uomo dopo il peccato originale è *vulnerata, infirma*, debole,<sup>24</sup> e non ha la forza di perseguire il bene. I provenzali, inoltre, nella *praefatio* vengono denominati al v. 3 *ingrati* e *falsa virtute superbi*: non sono definizioni spiccatamente connotate in senso eresiologicalo. La seconda, in particolare, infatti, si trova significativamente nel poema<sup>25</sup> solo in riferimento all'autoreferenzialità

<sup>21</sup> Per questa *praefatio* rinvio al mio lavoro Cutino (2010, pp. 37-53).

<sup>22</sup> Come sottolinea lo stesso Prospero in Aug. *epist.* 225,7.

<sup>23</sup> Cfr. Tibiletti (1982).

<sup>24</sup> Cfr. Pricoco (1999).

<sup>25</sup> Cfr. *ingrat.* 404-405: (*naturalis sapientia*) *nec vitae aeternae veros acquirere fructus / de falsa virtute potest*. Si veda anche *epigr.* 69,9: (*sapientia mundi*) *nec falsarum habitu virtutum ornata iuvatur*.

dei pagani vissuti prima di Cristo, incapaci di per sé di procurare la salvezza che passa solo per la mediazione del Cristo.

Il destinatario del poema, poi, come si è detto, è qui il generico *lector* che è invitato a preservare la sua tranquilla sicurezza dalla tempesta avversa delle idee erronee attenendosi alla prospettiva teologica illustrata nel carne: è una prospettiva affatto escludente per gli stessi ingrati del v. 3, tant'è che nel corso del poema<sup>26</sup> Prospero invita i suoi avversari provenzali ad abbandonare l'alto mare pericoloso delle posizioni ereticali e ad attenersi al sicuro porto dell'umiltà, ossia del riconoscere che tutto, anche l'origine del buon volere, è da Dio.

Insomma, la *praefatio* è una premessa cautelativa *post eventum* che serve in qualche modo a stemperare il vero indirizzo, fortemente polemico, del carne. Questo vero indirizzo è enucleato appunto nel proemio, concepito secondo le convenzioni canoniche del genere. In esso, invece, Prospero chiede a Dio di potere evidenziare come stia riprendendo vigore l'eresia pelagiana già debellata dai pronunciamenti ecclesiastici (l'Aquitano si riferisce alla *Tractoria* di papa Zosimo nel 418).<sup>27</sup> Ed effettivamente nei vv. 814-816 del poema,<sup>28</sup> prima di stilare il bilancio nei vv. 816-834 sui punti in cui i provenzali divergono dal pensiero di Pelagio e su quelli che invece li accomunano, Prospero afferma di aver mostrato con segni inequivocabili dove tendano gli artifici dei provenzali – *artes* del v. 815 è in linea con *artemque malignam* del v. 20 del proemio – e donde scaturiscano. Tutta l'argomentazione precedente, che costituisce la gran parte del poema, è finalizzata a questo obiettivo.

L'inautenticità, poi, dei comportamenti virtuosi autoreferenziali di questi soggetti nel proemio, rispetto alla *praefatio*, è connotata più decisamente come ingannevole attitudine che favorisce la ripresa del pelagianesimo in modo che essa non sia riconosciuta: in tutte e tre le proposizioni dei vv. 18-21 troviamo delle espressioni forti: *commenta mali, dolus, ars maligna*. E nel corso del poema l'elemento inganno/falsità è connesso all'apparenza virtuosa dei soggetti combattuti che proprio in virtù del loro esemplare stile di vita ascetico possono lasciare intendere di essere autentici cristiani e non lo sono effettivamente. Già nei vv. 119 ss.,<sup>29</sup> in cui per la prima volta nel poema si parla dei provenzali, Prospero sottolinea come la madre-chiesa sia rimasta ingannata finora riguardo a un seme discorde coltivato nel suo seno a causa del fatto che le sue origini eterodosse, con un aspetto ingannevole (*specie fallente*), restavano nascoste sotto i costumi decorosi (*obducta decoris / moribus*). E nella parte finale dell'argomentazione, ai vv. 774 ss.<sup>30</sup> Prospero invita ancora a non lasciarsi ingannare dall'immagine del decoro di vita (*Nec tibi fallacis subrepat imago decoris*): quantunque

<sup>26</sup> Vv. 522-525: *Haec si non vestris spirant de cordibus et vos / non cum damnatis eadem ratis extulit alto / mergendos pelago, submitte vela tumoris / nobiscumque humiles placido consistite portu.*

<sup>27</sup> Sulla quale si veda Pollastri (2000).

<sup>28</sup> Vv. 814-816: *Nec iam illis possunt attriti illudere fures, / quorum quo tendant artes atque unde oriantur, / non dubiis promptum est cuius cognoscere signis.*

<sup>29</sup> Vv. 119-121: *... specie fallente, benignus / errarat genitricis amor, cum obducta decoris / moribus externae stirpis tegetetur origo.*

<sup>30</sup> Vv. 774-779; 784: *Nec tibi fallacis subrepat imago decoris, / nullum ex his errare putes. Licet in cruce vitam / ducant et iugi afficiant sua corpora morte, / abstineant opibus, sint casti sintque benigni / terrenisque ferant animum super astra relictis, / si tamen haec propria virtute capescere quemquam / posse putant ... / ... vane frustra splendescere quaerunt.*

– egli afferma – tali soggetti si pongano nella *sequela Christi*, astenendosi dai beni, rimanendo casti e interessati esclusivamente alle cose celesti, tuttavia, se attribuiscono a sé stessi tali facoltà, essi cercano invano di essere inutilmente illustri (v. 784: *vane frustra splendescere quaerunt*).

C'è di più: nel proemio Prospero istituisce una netta distinzione fra due specie diverse di umanità: egli, infatti, ai vv. 1-2 si dichiara intento, nello scrivere il poema, a preservare dal pericolo della ripresa del pelagianesimo la nazione costituita da chi è stato rigenerato dal Cristo, nazione di cui egli è parte integrante – *congenitae* –, ben distinta dai seguaci dell'eresia pelagiana, rappresentati nello stesso proemio dall'immagine topica del serpente velenoso. È questa *gens* rinnovata nel Cristo che è la vera destinataria del poema, a dispetto del generico *lector* della *praefatio*. Nella parte finale del poema, infatti, quando la dimostrazione della sostanziale affinità fra provenzali e pelagiani volge al termine – si conclude, infatti, con il v. 834 – a partire dal v. 767 fino al v. 880, Prospero si indirizza a tale razza denominandola *nova gens*. Così facendo, Prospero inserisce in questa tipologia testuale per la prima volta un altro interlocutore rispetto al destinatario della polemica, indirizzandogli un ben preciso messaggio, fino al conclusivo inno di lode e ringraziamento a Cristo che occupa i vv. 881-1001. In particolare, nell'esordio dell'esortazione, vv. 767-773,<sup>31</sup> mettendo in guardia gli aderenti a questa *nova gens* dalla immagine ingannevole del decoro esteriore dei provenzali, li invita a vincere i soffi impetuosi dei superbi e a resistere con la pietà ai turbini apportati da questi soggetti: l'immagine, come si può notare, è quella stessa presente nella *praefatio* elegiaca della sicurezza contro le tempeste degli ingrati da conquistare rimanendo nel sicuro porto dell'ortodossia illustrata nel poema. Questa sezione esortativa non è incentrata, comunque, solo sulla seconda persona plurale: Prospero, come si è detto, è parte integrante di questa *nova gens*, per cui si coinvolge nella parnesi morale, come documentano i vv. 931-933.<sup>32</sup>

Un'ultima osservazione si può desumere dal proemio, fondamentale per la comprensione dello sviluppo argomentativo del carme. L'intento espresso nel proemio di mostrare come si ripresenti il pericolo del pelagianesimo sotto le mentite spoglie della teologia provenzale, è fatto abilmente rientrare da Prospero nel principio antropologico fondamentale rivendicato contro questi soggetti nella *praefatio* elegiaca, ossia la provenienza dalla grazia divina di ogni inclinazione umana al bene. Sempre nei vv. 1-2 di questa *praefatio*, infatti, il «casto amore che si insinua dall'alto» (*mihi castus ab alto / insinuatus amor*) è l'amore frutto della grazia divina: ciò risulta conforme al dettato di *Rom.* 5,5,<sup>33</sup> un testo capitale nella dottrina agostiniana della grazia, secondo cui tale amore, che permette all'uomo di indirizzarsi al bene, è diffuso nel cuore dell'uomo dallo spirito divino. E questo principio della grazia sussistente nell'interiorità dell'uomo, Prospero lo ribadisce continuamente nel corso del poema, utilizzando piuttosto i verbi

<sup>31</sup> Vv. 767-773: *Tu, vero, o nova gens, ... / vince superborum flatus et vana furem, / turbinibus stabili fortis pietate resiste*. Vedere anche v. 848: *Effuge, tu, nova gens, hostiles effuge sensus*.

<sup>32</sup> Vv. 931-932: *Sed nos qui Domini semen sumus agricolaeque / stamus ope et supera perflati vivimus aura, / viperei calicis gustum procul excutiamus*.

<sup>33</sup> «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo datoci in dono».

*spiro/inspiro*<sup>34</sup> per indicare l'immanenza divina sotto forma di amor nell'uomo che compie il bene.

Possiamo trarre alcune conclusioni che ci sembrano interessanti. Rispetto ai poemi polemico-didascalici prudenziani, i due poemi di ambiente gallico, *De ingratias* e *De providentia Dei*, risultano connessi ad una polemica teologica attuale, contemporanea. Il riferimento alla polemica teologica non è concepito come in Prudenzio semplicemente quale motivo di canto per tradurre la dottrina in una nuova sperimentazione versificatoria; piuttosto è il tipo di interlocutori cui i due componimenti si rivolgono, che giustifica l'uso della poesia. Si potrebbe dire che la poesia ha un valore funzionale all'esplicazione di questioni dottrinali particolarmente dibattute. In entrambi i poemi, al contrario del modello prudenziano, gli interlocutori della polemica sono in qualche modo compresi nell'intento didascalico. Il modo però in cui i due poemi realizzano questa comune prospettiva è ben diverso.

Nel *De ingratias*, rispetto all'autore del *De providentia Dei*, Prospero ritorna alla connotazione della polemica in chiave eresiologica, tipica di questo genere, se si eccettua appunto il *De providentia Dei*. Questa ripresa non costituisce però un semplice ritorno al modello prudenziano perché la polemica è rivolta contro i soggetti più in vista del cristianesimo gallico. Da ciò la complessa strategia comunicativa dello sdoppiamento dello spazio proemiale, con la prospettiva minimale della *praefatio* e il carattere, invece, nettamente connotato e veramente prolettico del proemio; da ciò il coinvolgimento nel poema di un terzo soggetto, l'autentica nazione cristiana, in cui il poeta è compreso e che costituisce il vero destinatario dell'intento didascalico; da qui anche le particolari caratteristiche formali che nello svolgimento vero e proprio del carme evidenziano una netta riduzione all'essenziale dei mezzi della fantasia poetica. Nell'esposizione dei poemi di Prudenzio, infatti, abbondano *excursus* ed *exempla* biblici, che danno modo al poeta di prodursi in autentici saggi di perizia stilistica; nel *De providentia Dei* la trattazione del tema appunto della provvidenza contro i suoi pessimisti negatori, traducendosi in una storia della salvezza dalla creazione fino ai drammatici tempi vissuti dal poeta, assomma in sé nel suo sviluppo un vero e proprio campionario di tutte le possibilità espressive della poesia tardoantica, dall'imitazione delle cosmogonie classiche in versi ai moduli della poesia biblica, dalla poesia dottrinale di Paolino di Nola al filone polemico-didascalico di Prudenzio.

Nel *De ingratias*, invece, eccettuatati gli ingredienti tipici della polemica – apostrofi, prosopopee, invettive, discorsi diretti... –, l'autore si concentra esclusivamente sulle argomentazioni dottrinali e razionali, senza concessioni a squarci poetici particolarmente suggestivi: anche sul piano scritturistico, egli ricorre soltanto alla citazione di qualche espressione significativa tratta dalle lettere di Paolo, in particolare dalla *Lettera ai Romani*. Questo atteggiamento, d'altra parte, produce un certo rinnovamento del lessico

<sup>34</sup> Si vedano in particolare i vv. 428-429: *Ceu non divino sit munere mentibus ipsa / inspirata fides*; vv. 445-446: *quaeque voluntas meritum creet ipsaque solo / nascatur spirante Deo*. Significativo è anche il fatto che nel suo *Epigrammatum liber* Prospero pone un'equivalenza fra scelte individuali dell'arbitrio umano e spirito divino che alimenta dal di dentro, secondo appunto il dettato di *Rom.* 5,5, il cuore dei fedeli: cfr. *epigr.* 22 *Non dubie nostri deus est et rector et auctor, / cum toto affectu quae bona sunt gerimus. / Ex operum specie clarebunt intima cordis / quisve hominis mentem spiritus intus alit. / Sanctus enim sanctos facit et de lumine lumen / exoritur: nullus fit bonus absque bono*.

poetico che si apre propriamente qui alle categorie teologiche. Questo atteggiamento è proprio di Prospero: anche nel suo *Liber epigrammatum*, la prima raccolta di epigrammi di contenuto cristiano nella poesia latina,<sup>35</sup> assistiamo infatti ad una *reductio ad unum* sul piano metrico (i 106 epigrammi sono tutti distici elegiaci) e sul piano tematico (tutti gli epigrammi hanno un contenuto dottrinale-morale).<sup>36</sup> Così Prospero è forse l'esponente che, per una serie di ragioni storico-sociali irripetibili, più di ogni altro artista, ha dato luogo ad una forma piena di poesia teologica che resta abbastanza singolare nel panorama letterario della tarda antichità.

### Bibliografia

- Braidotti, Cecilia (1993), *Prefazioni in distici elegiaci*, in Catanzaro G., Cantucci F. [a cura di], *La poesia cristiana in distici elegiaci*. Atti Convegno internazionale Assisi (20-22 marzo 1992), Assisi, Accademia Properziana del Subasio, pp. 57-83.
- Cappuyns, Mayeul (1929): *Le premier représentant de l'augustinisme médiéval: Prosper d'Aquitaine*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 1, pp. 309-337.
- Charlet, Jean-Louis (2003), *Signification de la préface à la Psychomachia de Prudence*, «REL» 81, pp. 232-251.
- Cutino Michele (2010), *Les phases du combat spirituel dans la Psychomachia de Prudence*, «REA» 112, pp. 37-53.
- Cutino, Michele [ed.] (2011), Ps.-Prospero di Aquitania, *La provvidenza divina*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Pisa, ETS.
- Cutino, Michele (2013), *Le renouvellement formel de la poésie élégiaque dans la littérature latine chrétienne (fin IV<sup>ème</sup>-moitié V<sup>ème</sup> s.)*. Prospero di Aquitania, *La provvidenza divina*, in *Proceedings of the International Conference "Trasformazione e Trasmissione dei modelli culturali, linguistici, stilistici nella tradizione latina"*. Colloquio Internazionale (Milano, 27-28 maggio 2013), in corso di pubblicazione.
- Delmulle, Jérémy (2009), *Prélude à une édition critique, traduite et commentée du Peri ajarivstwn, hoc est Carmen de ingratis de Prosper d'Aquitaine* (Mémoire présenté en vue de l'obtention du Master 2 sous la direction de M. le prof. P. Mattei), Lyon, Université de Lyon II – Lumière.
- Delmulle, Jérémy (2014), "Les vers servent aux saints". *Didactic Poetry and Anti-Heretical Polemic in the Carmen de ingratis*, in Hwang A. Y., Matz B. J., Casiday A. [edd.], *Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius*, Washington, The Catholic University of America Press, pp. 72-96.
- Devisse, Jean [ed.] (1975-1976), *Hincmar Archevêque de Reims 845-882*, I-III, Genève, Droz.
- De Vogüé, Adalbert (2003), *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, I: *Le monachisme latin*, VII/1: *L'essor de la littérature lérinienne et les écrits contemporains (410-500)*, Paris, Les Éditions du Cerf.

<sup>35</sup> Per quest'opera si veda Cutino (2009, pp. 190-206).

<sup>36</sup> Rinvio a Cutino (2013).

- Felgentreu, Fritz (1999), *Claudians praefationes. Bedingungen, Beschreibungen und Wirkungen einer poetischen Kleinform*, Stuttgart und Leipzig, Teubner.
- Garuti, Paolo [ed.] (2005), *Apotheosis*, Testo critico, traduzione, commento e indici, Modena, Mucchi.
- Huegelmeyer, Charles E. [ed.] (1962), *Carmen de ingratias S. Prosperi Aquitani. A translation with an Introduction and a Commentary*, Washington, The Catholic University of America.
- Hwang, Alexander Y. (2009), *Intrepid Lover of perfect Grace: the Life and Thought of Prosper of Aquitaine*, Washington, The Catholic University of America Press.
- Kambylis, Athanasios (1965), *Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius*, Heidelberg, Winter.
- Kasper, Clemens M. (1989), *Der Beitrag der Mönche zur Entwicklung des Gnadenstreites in Südgallien, dargestellt an der Korrespondenz des Augustinus, Prosper und Hilarius*, in Zumkeller A. (hrsg.), *Signum pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60 Geburtstag*, Würzburg, Augustinus, pp. 153-182.
- Jacquin, M. (1907): *A quelle date apparaît le terme "sémipélagien"?*, «RSPH» 1, pp. 506-508.
- McHugh, Michael P. (1970), *Observations on the Text of the Carmen de ingratias*, «Manuscripta», 14, pp. 179-185.
- Marcovich, Miroslav (1989), *Prosper De ingratias: Textual Criticism*, «ICS», 14, pp. 417-424.
- Ogliari, Donato (2003), *Gratia et certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the so-called Semipelagians*, Louvain, Peeters.
- Palla, Roberto [ed.] (1981), *Prudenzio, Hamartigenia*, Introduzione, traduzione e commento, Pisa, Giardini.
- Pecere, Oronzo (1971), *In margine a un nuovo commento della VI satira di Persio*, «RFIC» 99, pp. 217-242.
- Pollastri, Alessandra (2000), *Zosimo*, in *Enciclopedia dei papi*, I, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, pp. 394-396.
- Pollmann, Karla [ed.] (1991), *Das Carmen adversus Marcionitas. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar*, Göttingen, V&R.
- Pricoco, Salvatore (1999), *Una nota sull'agostinismo*, in Bentivegna G., Burgio S., Magnano San Lio G. [a cura di], *Filosofia scienza cultura. Studi in onore di Corrado Dollo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 751-766.
- Tibiletti, Carlo (1982), *Valeriano di Cimiez e la teologia dei Maestri Provenzali*, «Augustinianum» 22, pp. 513-532.
- Valentin, Louis (1900): *Saint Prosper d'Aquitaine. Étude sur la littérature latine ecclésiastique au V siècle en Gaule*, Paris – Toulouse, Picard.
- Weaver, Rebecca Harden (1996): *Divine grace and human agency. A study of the Semipelagian controversy*, Macon GA, Mercer University Press.



## **Poetry and Theology in Latin Literature of the 5<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> Century**

Proceedings of the “X Giornata Ghisleriana di Filologia classica”  
(Pavia, May 16, 2013)

*Edited by Fabio Gasti and Michele Cutino*

### **Abstract**

“Giornate Ghisleriane di Filologia classica” is an event that annually the Collegio Ghislieri in Pavia organizes in collaboration with the Studi Umanistici Department of Pavia University to discuss on various arguments related to the cultural and literary history of classical Antiquity. This book contains the proceedings of the tenth edition of “Giornate”, organized in May 2013: the discussion is devoted to illustrate the ways of the presence of theological reflections in the literary products in 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> century. In particular, the authors of the contributions make clear how the doctrinal content also influence the writing and then generally become an essential element of artistic production.

***Fabio Gasti** is Professor of Late Latin Literature at the University of Pavia. His particular interest lies in the investigation of the relationship between pagan and Christian culture in late Antiquity. He is author of numerous publications on Isidorus and on the poetry of the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> century A.D.; he translated and edited a commentary edition of book 11 of Isidore’s Etimologies (Paris, Les Belles Lettres, 2010) and of book 8 of Augustine’s Confessions (Venezia, Marsilio, 2012). By Pavia University Press he published Profilo storico della Letteratura tardolatina (2013) and, as editor, Seneca e la letteratura greca e latina. Per i settant’anni di Giancarlo Mazzoli. Proceedings of the “IX Giornata Ghisleriana di Filologia classica” (Pavia, October 10, 2010).*

E-mail: [fabio.gasti@unipv.it](mailto:fabio.gasti@unipv.it)

***Michele Cutino** is Professor of History of Early Christianity and of Ancient Christian Literature at the University of Strasbourg. His particular interest lies in the studies on changes made by Christianity to the forms and genres of classical literature. He is author of numerous publications on Agustin, Ambrose and the Christian Latin poetry of the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> century A.D.*

E-mail: [cutino@unistra.fr](mailto:cutino@unistra.fr)

