

Studi di Antichistica

*In aula ingenti memoriae meae*  
Forme di autobiografia  
nella letteratura tardolatina

Atti dell'International Workshop  
Siena, 13 e 14 giugno 2024

a cura di  
Filomena Giannotti  
Daniele Di Rienzo



STUDI DI ANTICHISSIMA

- 1 -

## STUDI DI ANTICHISTICA

### *Direzione*

Tommaso Braccini, Università di Siena, Italia  
Stefano Ferrucci, Università di Siena, Italia  
Alessandro Fo, Università di Siena, Italia  
Filomena Giannotti, Università di Siena, Italia

### *Comitato scientifico*

Corinne Bonnet, Scuola Normale di Pisa, Italia  
Douglas Cairns, Università di Edimburgo, Regno Unito  
Mirko Canevaro, Università di Edimburgo, Regno Unito  
Silvia Condorelli, Università di Messina, Italia  
Roberto Mario Danese, Università di Urbino Carlo Bo, Italia  
Lucia Floridi, Università di Bologna, Italia  
Roy Gibson, Università di Durham, Regno Unito  
Dominique Lenfant, Università di Strasburgo, Francia  
Manuela Mari, Università di Bologna, Italia  
Laura Mecella, Università di Milano La Statale, Italia  
Marwan Rashed, Università della Sorbona Paris IV, Francia  
Andrea Rodighiero, Università di Verona, Italia  
Federico Santangelo, Università di Newcastle, Regno Unito  
Davide Susanetti, Università di Padova, Italia

*In aula ingenti memoriae meae.*

Forme di autobiografia  
nella letteratura tardolatina

Atti dell'International Workshop  
Siena, 13 e 14 giugno 2024

a cura di  
Filomena Giannotti  
Daniele Di Rienzo

*In aula ingenti memoriae meae*. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina : atti dell'International Workshop - Siena, 13 e 14 giugno 2024 / a cura di Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo. - Firenze : Firenze University Press; Siena : USiena Press, 2025.  
(Studi di Antichistica ; 1)

<https://books.fupress.com/isbn/9791221506761>

ISBN 979-12-215-0675-4 (Print)  
ISBN 979-12-215-0676-1 (PDF)  
ISBN 979-12-215-0677-8 (ePUB)  
ISBN 979-12-215-0678-5 (XML)  
DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs

Questo volume è stato finanziato con i fondi *Curiosity-driven* (F-CUR) assegnati dall'Università di Siena (Dipartimento di Filologia e Critica delle Letterature Antiche e Moderne) al progetto di Filomena Giannotti intitolato *ALTA - Autobiografie Latine della Tarda Antichità*.

#### *Peer Review Policy*

Peer-review is the cornerstone of the scientific evaluation of a book. All FUP - USiena PRESS's publications undergo a peer-review process by external experts under the responsibility of the Editorial Board and the Scientific Boards of each series (DOI 10.36253/fup\_best\_practice.3).


#### *Referee List*

In order to strengthen the network of researchers supporting FUP - USiena PRESS's evaluation process, and to recognise the valuable contribution of referees, a Referee List is published and constantly updated on FUP - USiena PRESS's website (DOI 10.36253/fup\_referee\_list).

#### *USiena PRESS Editorial Board*

Roberta Mucciarelli (President), Federico Barnabè, Massimiliano Guderzo, Emilia Maellaro, Federico Rossi, Paola Bernardini, Guido Badalamenti, Marta Bellucci (Managing editor).

*Best Practice in Scholarly Publishing* (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

 The online digital edition is published in Open Access on [www.fupress.com](http://www.fupress.com).

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated, derivative works are licensed under the same license and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2025 Author(s)

Published by Firenze University Press and USiena PRESS

Powered by Firenze University Press  
Università degli Studi di Firenze  
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy  
[www.fupress.com](http://www.fupress.com)

*This book is printed on acid-free paper  
Printed in Italy*

## INDICE

FILOMENA GIANNOTTI Tra autobiografismo e <i>confessio</i> : verso un osservatorio sull'autobiografia latina tardoantica	7
---	---

### I

#### TRADIZIONE E COSTRUZIONI AUTOBIOGRAFICHE

ROY K. GIBSON Autobiographical Elements in Printed Editions of Late Antique Latin Letter Collections	17
--	----

### II

#### I TRE GRANDI PADRI DELLA CHIESA LATINI

DANIELE DI RIENZO <i>Lacrimavi ergo, fateor, etiam ego</i> : elementi autobiografici nel primo libro del <i>De excessu fratris</i> di Ambrogio	37
LEOPOLDO GAMBERALE Dal sogno alla realtà. Spunti di autobiografia intellettuale in Gerolamo	53
FABIO GASTI Esperienza di sé e scrittura: le <i>Retractationes</i> di Agostino	71

### III

#### PERCORSI AUTOBIOGRAFICI IN VERSI

ANGELO LUCERI <i>Carmina sola loquor</i> : Claudiano e la rappresentazione di sé come poeta	87
SILVIA MATTIACCI <i>L'Ephemeris</i> di Ausonio e l'autobiografia del quotidiano: riflessioni a partire da un'analisi del carne 1	101

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (edited by), In aula ingenti memoriae meae. *Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024*, © 2025 Author(s), CC BY-SA 4.0, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0676-1, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

STEFANIA SANTELIA Raccontarsi nei <i>Carmina minora</i> : Sidonio e il tempo della 'tenera giovinezza'	119
FRANCESCO LUBIAN <i>In te compositae mihi fixa sit anchora vitae</i> : autobiografia (e agiografia) nei <i>Natalicia</i> di Paolino di Nola	129
ANTONELLA BRUZZONE Lettere dal carcere. Spazi di autobiografia nella poesia di Draconzio	147
SILVIA CONDORELLI <i>Ego Fortunatus amore</i> : autorappresentazione di Venanzio Fortunato, poeta elegiaco cristiano	169

IV

DIARI: UN'ANIMA IN PELLEGRINAGGIO

ROCCO SCHEMBRA Gli <i>Itineraria ad loca sancta</i> di età tardoantica: un genere in costruzione tra resoconto di viaggio e autobiografia	193
--	-----

V

TRAUMI ESISTENZIALI E RINGRAZIAMENTI A DIO

ELENA CASTELNUOVO <i>L'Eucharisticos</i> di Paolino di Pella: le confessioni di un convertito?	207
NOELIA BERNABEU TORREBLANCA La <i>Confessio</i> di Patrizio d'Irlanda: il ruolo dell'elemento autobiografico nella letteratura confessionale tardoantica	225

Filomena Giannotti

TRA AUTOBIOGRAFISMO E CONFESSIO:  
VERSO UN OSSERVATORIO  
SULL'AUTOBIOGRAFIA LATINA TARDOANTICA

In un eccentrico saggio sulla storia e sulla critica dell'autobiografia, il comparatista Bartolo Anglani paragonava argutamente lo sforzo di molti teorici nel 'misurarla' e accomodarla secondo i propri criteri alle pratiche di Procuste<sup>1</sup>. Il leggendario brigante dell'Attica, com'è noto, catturava i viandanti e li obbligava a stendersi sul proprio letto: se erano troppo bassi, li allungava sottoponendoli a una vigorosa trazione, se troppo alti tagliava loro le parti sporgenti. Seguendo la raccomandazione implicita nel paragone mitologico, questo volume non si propone di elaborare ulteriori definizioni del concetto di autobiografia, aggiungendo o eliminando quello che di volta in volta pare più opportuno rispetto al semplice assunto per cui l'autobiografia è un racconto in prima persona della propria vita. L'intento è, piuttosto, quello di tentare di costruire un quadro di riferimento il più possibile organico per la linea autobiografica tardolatina, facendo luce sia sulle ragioni profonde del suo sviluppo in questo complesso periodo storico, sia sulle diverse modalità con cui vari testi in versi e in prosa, pur non presentandosi tutti come opere autobiografiche in senso stretto, ma piuttosto come esempi di autobiografismo diffuso<sup>2</sup>, abbiano contribuito a preparare il terreno per il pieno sviluppo successivo dell'autobiografia come forma letteraria vera e propria.

In assenza di una consapevolezza, da parte degli scrittori tardoantichi, di praticare o addirittura di fondare un genere letterario nuovo e autonomo – è possibile infatti parlare di «autobiografia» come una forma codificata di scrittura solo a partire dal XVIII secolo e dalle *Confessions* di Jean-Jacques Rousseau –, il termine è qui utilizzato nella sua più larga accezione, per abbracciare le personali narrazioni di avventure umane, e le descrizioni ed effusioni in versi e in prosa

<sup>1</sup> Anglani 1996, p. 12.

<sup>2</sup> Per questa distinzione e per altre questioni riguardanti le lontane radici storiche, la genesi e le varie forme di questo genere letterario si fa qui riferimento al recente saggio di Zatti 2024.

Filomena Giannotti, University of Siena, Italy, filomena.giannotti@unisi.it, 0000-0002-5702-1721

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Filomena Giannotti, *Tra autobiografismo e confessio: verso un osservatorio sull'autobiografia latina tardoantica*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1.02, in Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (edited by), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024*, pp. 7-14, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0676-1, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

che vi si correlano. Si tratta di un *corpus* ristretto di opere latine, la cui omogeneità consiste nel fatto di essere state originate dalla stessa *humus* storica e culturale, segnata in particolare dalla profonda rivoluzione del cristianesimo. La valorizzazione di questo preciso contesto è fondamentale per scongiurare che l'inevitabilmente anacronistica applicazione all'indietro di una categoria letteraria moderna possa sembrare un errore retrospettivo.

I tredici capitoli che seguono analizzano altrettanti *case studies* presentati da vari esperti del tardoantico in occasione dell'*International Workshop* intitolato, mutuando una frase da Agostino (*conf.* 10, 8, 14), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina*, che si è tenuto a Siena il 13 e 14 giugno 2024. Si è trattato del primo passo verso la costituzione di un *international network*, LALAB (Late Antique Latin AutoBiographies), finalizzato a una costante e durevole indagine sulle tendenze generali dell'autobiografia latina fra il IV e il VI sec. d.C., con eventuali incursioni nei secoli precedenti e successivi<sup>3</sup>.

Le varie sezioni in cui sono organizzati questi *Atti* riproducono l'ordine in cui i contributi erano stati presentati nel *workshop*: a partire dal *keynote speech* di Roy Gibson, di taglio trasversale, sul potenziale interesse in direzione autobiografica rivestito dalle *editiones principes* di alcuni epistolari tardoantichi, fino alla tavola rotonda conclusiva, che ha visto Elena Castelnuovo e Noelia Bernabeu Torreblanca discutere delle due opere in cui rispettivamente Paolino di Pella e Patrizio, il cosiddetto apostolo dell'Irlanda, gettano uno sguardo sulla loro travagliata vita passata, riconoscendovi un provvidenziale disegno divino. Le sessioni centrali del *workshop* erano state dedicate alle 'tre corone' della patristica latina e ad alcune delle principali testimonianze autobiografiche in versi, fra paganesimo e cristianesimo. Le relazioni di Daniele Di Rienzo, Leopoldo Gamberale e Fabio Gasti hanno indagato fra le pieghe di alcune pagine autobiografiche dal *De excessu fratris* di Ambrogio, dalle epistole, talvolta anche meno celebri, di Gerolamo, e dalle *Retractationes* di Agostino. Si deve poi ad Angelo Luceri il merito di aver richiamato l'attenzione sulla singolare mistura di una dimensione professionale e personale nei *carmina minora* di Claudiano (con qualche cenno ai suoi carmi d'occasione). A loro volta Silvia Mattiacci, Stefania Santelia e Antonella Bruzzone hanno esplorato la complessa ricchezza di sfumature classicheggianti che, perfino nei momenti di più intensa introspezione, accomuna opere quali l'*Ephemeris* di Ausonio, le *nugae* di Sidonio e i componimenti profani e cristiani di Draconzio. Profondamente cristiana è invece l'ispirazione autobiografica che domina i *Natalicia* di Paolino di Nola e i *carmina* di Venanzio Fortunato, ispirazione finemente ricostruita da Francesco Lubian e Silvia Condorelli. A trasportarci nel vivo della devozione dell'epoca è stato infine il prezioso contributo di Rocco Schembra, che ha colto i riflessi autobiografici contenuti nel diario della pellegrina Egeria.

<sup>3</sup> I risultati via via acquisiti saranno resi noti su un website dedicato, attualmente ancora in corso di costruzione: <https://lalab.unisi.it/>.

Rischia di non passare inosservata, in questo volume, l'assenza delle *Confessiones* di Agostino, che, in quanto archetipo di un nuovo modo di proporre la storia della propria vita, oltre che capolavoro della letteratura occidentale, avrebbero richiesto un *workshop* a parte<sup>4</sup>. A compensare parzialmente questa assenza è stata l'individuazione in Agostino, da parte di Gasti, delle *confessiones* dopo le *Confessiones*, cioè di particolari elementi autobiografici disseminati nei testi successivi a quell'opera, in particolare nelle *Retractationes*: già Bachtin, del resto, sosteneva che «la forma autobiografica essenziale nel mondo romano è costituita dai lavori “sui propri scritti”», citando come esempio proprio le *Retractationes*<sup>5</sup>. Il modello agostiniano è stato poi così influente che a loro volta altri autori cristiani hanno finito per scrivere le proprie *confessiones*, secondo la triplice prospettiva che si poteva allora aprire al termine *confessio*: confessione dei peccati, professione di fede e celebrazione della lode di Dio. È il caso di Ennodio – a cui si è ritenuto di non dedicare uno specifico contributo di questo *workshop*, essendo stato oggetto, di recente, di un lavoro monografico<sup>6</sup> – e dei già menzionati Paolino di Pella e Patrizio: tutti e tre autori di altrettanti e diversi esempi di «autobiografia-confessione»<sup>7</sup> o, se si preferisce, di autobiografia *per confessiones*<sup>8</sup>, intesa quale combinazione fra la narrazione autobiografica e la proiezione verso Dio, anche in virtù della consuetudine con le *Scritture*. Attento alle differenze, più che ai parallelismi, fra l'*Eucharisticos* di Paolino di Pella e le *Confessiones* agostiniane, è il contributo di Castelnuovo – fermo restando che siamo di fronte a una sorta di *confessio* in versi. Nel caso di Patrizio, sebbene il titolo *Confessio* – desunto dal testo stesso (*conf.* 61 e 62) – sia stato forse impropriamente ricollegato da Courcelle all'opera di Agostino<sup>9</sup>, Bernabeu Torrelblanca concentra la propria attenzione sull'allineamento di Patrizio con san Paolo, in quanto modello

<sup>4</sup> Sull'opera di Agostino come fondante della scrittura autobiografica (cfr. Zatti 2024, pp. 13-29 e soprattutto pp. 70-71) mi permetto di rinviare a Giannotti 2025: ho cercato di riassumere in quella sede l'annoso dibattito se le *Confessiones* possano considerarsi un'autobiografia o meno, e avanzato una possibile ipotesi relativamente al problema principale, ovvero come la speculazione filosofico-religiosa ed esegetica degli ultimi quattro libri si possa conciliare, in un disegno unitario, con il taglio autobiografico dei primi nove.

<sup>5</sup> Bachtin 2019, pp. 286-287.

<sup>6</sup> Giannotti 2023 (vd. p. 11 per la proposta di intitolare l'*opusculum* 5 non più *Eucharisticum* – secondo quanto propose Jacques Sirmond nel 1611 – bensì appunto *Confessio*, con una scelta lessicale dello stesso Ennodio al paragrafo 17: *confessio ista*). È apparsa più di recente una traduzione inglese della *Confessio* di Ennodio, inclusa come *Appendix* al saggio di Ungvary 2024, pp. 238-245 (vd. anche l'*Epilogue* intitolato *Beyond Gaul - Ennodius of Pavia's Eucharisticon*, pp. 227-236). Un lavoro a parte sarebbe auspicabile per l'individuazione e la registrazione dei vari riferimenti autobiografici in tutto il resto della produzione ennodiana, a partire da un'indagine sistematica degli epigrammi (cfr. Di Rienzo 2005) e delle epistole (cfr. Gioanni 2006 e 2010).

<sup>7</sup> L'espressione è mutuata da Stok 1997, pp. 81-82, che precisa come si tratti del «tipo più noto di autobiografia antica» e che richiederebbe «indagini più accurate di quelle disponibili».

<sup>8</sup> La definizione si deve a Pizzolato 1968, p. 207.

<sup>9</sup> Courcelle 1963, p. 211. Cfr. O'Meara 1976 (per citare solo un altro fra i numerosi interventi su questa complessa questione).

di apostolo trasformato dalla Grazia<sup>10</sup>. Al di là delle specifiche differenze, si tratta in ogni caso delle tre opere che, oltre a quella di Agostino, presentano il maggior numero di informazioni autobiografiche. Paolino di Pella, che aveva circa ottantatré anni quando si accinse a ringraziare Dio, ha lasciato un riepilogo della sua intera vita ormai alle soglie della morte, come imporrebbero le categorizzazioni dell'autobiografia in senso stretto. A Ennodio e Patrizio non interessava evidentemente scrivere un resoconto autobiografico completo e cronologicamente ordinato<sup>11</sup>. Eppure Ennodio concentra nella sua operetta una significativa *tranche de vie*, mentre Patrizio inizia il proprio racconto con *Ego Patricius* e prosegue fornendo qualche dato sulla sua famiglia, come ci si aspetterebbe da una moderna autobiografia.

Da questa rapida rassegna emergono almeno altri due aspetti: il numero cospicuo di opere che si possono considerare di interesse autobiografico, soprattutto in rapporto all'arco cronologico relativamente breve in cui sono state scritte, e la loro estrema varietà tipologica e qualitativa.

Se si pone mente al fatto che per il *De excessu fratris* di Ambrogio e per l'*Ephemeris* di Ausonio rispettivamente Di Rienzo e Mattiacci ipotizzano una datazione attorno al 378, mentre, come ricorda Condorelli, Venanzio Fortunato varcò probabilmente il confine del VII secolo, morendo poco dopo essere diventato vescovo di Poitiers nel 599, colpisce la ricchezza di richiami autobiografici presenti nelle opere che intercorrono fra il IV e il VI sec. E ai casi qui presi in esame o finora semplicemente menzionati va naturalmente aggiunta una rosa di testi che per questioni di spazio non sono stati trattati durante il *workshop*, ma che, in prosieguo di tempo, si intende recuperare al raggio di osservazione di questo intero progetto<sup>12</sup>. Il dato, com'è noto, non era sfuggito a Misch nella sua monumentale ricostruzione della storia dell'autobiografia<sup>13</sup>: la sua constatazione per cui «in the century and a half from about 360 we have more autobiographical works than in all the preceding epochs of Greek and Latin literature leaving political autobiography out of account»<sup>14</sup> ha costituito il punto di partenza del razionale scientifico del *workshop*.

<sup>10</sup> Per quanto riguarda invece Ennodio, un quadro dei parallelismi fra la sua *Confessio* e il capolavoro agostiniano si trova in Giannotti 2023, pp. 55-68.

<sup>11</sup> Sui numerosi problemi presentati dalla ricostruzione della figura storica di Patrizio, per i quali si rimanda al recente studio di Flechner 2019, tornerò in una monografia attualmente in preparazione. A rendere più difficile tale ricostruzione sono le successive stratificazioni della tradizione agiografica, su cui ora Dawson 2023. Punto di partenza imprescindibile per qualsiasi ricerca su Patrizio è oggi il sito <https://www.confessio.ie/#>. Da vedere anche i due notevoli contributi di Elena Malaspina (1984 e 1985), a torto poco valorizzati dagli specifici studi. Sulla complessa articolazione del racconto di Ennodio, in linea con il suo stile estremamente elaborato, talora ai limiti dell'intelligibilità, vd. Giannotti 2023, pp. 19-22.

<sup>12</sup> Cfr. <https://lalab.unisi.it/authors/>. Vd. anche l'*Appendice* del contributo di Gamberale, con l'invito, corredato di alcuni esempi, a cercare altre pagine autobiografiche di Gerolamo nei suoi commenti ai libri profetici e nelle sue prefazioni alle traduzioni bibliche.

<sup>13</sup> Misch 1950. Tra i vari volumi che compongono l'opera, il secondo è dedicato in larga parte alla Tarda Antichità.

<sup>14</sup> Misch 1950, vol. II, p. 542.

Come emerge dai vari contributi, tale fioritura – per riprendere la stessa metafora di Misch<sup>15</sup> – va collegata in primo luogo alla rivoluzione spirituale del cristianesimo, con la sua propensione alla ricerca interiore, il suo apporto di nuovi elementi di riflessione psicologica e l'impatto che le conversioni, più o meno clamorose, hanno esercitato sulla vita interiore degli intellettuali e sulle relative espressioni letterarie. È con il cristianesimo che viene rivendicata l'uguaglianza di tutte le anime di fronte a Dio e il discorso su di sé viene orientato verso l'analisi interiore: all'origine di questa rivoluzione è in particolare la *confessio peccati*, in cui ogni singola anima si scruta allo scopo di conseguire un perfezionamento spirituale ed essere degna di Dio. Se l'osservazione dei propri pensieri e sentimenti, favorita dall'importanza che assumono le pratiche cristiane dell'esame di coscienza e della meditazione sul testo biblico, è comune alla maggior parte dei testi qui esaminati, tuttavia non mancano echi di quel ricco fervore delle conversioni che caratterizzò la 'pace della Chiesa': è il caso del battesimo rievocato nel carme 16 di Sidonio Apollinare – l'unico, come ricorda Santelia, di argomento religioso del suo intero *libellus* –, o della consacrazione di Paolino di Nola alla memoria del suo santo protettore, fino alla totale identificazione della propria esperienza – ripercorsa da Lubian – con l'azione di san Felice.

Da un altro lato, questa fioritura autobiografica trova una motivazione nei traumi esistenziali e nei rovesci di fortuna provocati dalle grandi invasioni barbariche, con l'affermarsi di un nuovo tipo di curiosità per la vita individuale, in cui sembrano riflettersi gli eventi e le situazioni di una realtà in rapida trasformazione. A fornire un compendio sul declino di un mondo, nonché sulla consolazione trovata nella religione cristiana in un momento di disgregazione politica e militare, sono soprattutto l'*Eucharisticos* di Paolino di Pella, la cui vita fu un seguito di rovine economiche, lutti familiari e violenze subite dagli invasori Vandali, Alani e Goti, e la *Confessio* di Patrizio, rapito a sedici anni da pirati irlandesi. Anche nell'Africa dei Vandali, per non soccombere alla disperazione, nell'angoscia di una vita che – come lui stesso indugia a sottolineare con partecipato *pathos* – si consumava nella prigionia (la vicenda, come segnala Bruzzone, non è del tutto chiara), Draconzio cerca conforto nella fede.

Ma la spinta del cristianesimo risulta non meno decisiva sul piano formale, per l'introduzione di nuove tipologie e di nuovi modi della letteratura<sup>16</sup>. Il panorama qui delineato conferma come la religione cristiana abbia ormai conquistato in questa fase quasi ogni settore dello spazio letterario, al di là dei propri specifici ambiti. Fra questi ultimi trova posto per esempio l'agiografia. Ma il contributo di Lubian mostra come la stessa autobiografia tenda a sconfinare nell'agiografia, in un inestricabile intreccio fra *laudandus* (in questo caso san Felice) e *laudator* (Paolino di Nola). Qualcosa di analogo si riscontra nella sovrapposizione fra *consolandus* e *consolator*, questa volta interna a una stessa figura, quella di Ambrogio, cui essa impone – scrive Di Rienzo – «la ricerca di

<sup>15</sup> Misch 1950, vol. II, p. 539.

<sup>16</sup> Su questo punto, cruciale ai fini del nostro discorso, vd. in particolare Fuhrer 2013.

strategie di allocuzione alla propria anima». Di qui il conseguente ricorso, nel *De excessu fratris*, ad altre componenti, quali *laudatio*, *consolatio* e *μνησεία*, in cui l'autobiografia appare strettamente interconnessa all'esigenza del racconto della vita di chi ci ha lasciati (naturalmente, a sua volta, inseparabile dalle esperienze di chi sta prendendo la parola). Di difficile definizione si presenta anche l'*Ephe-meris* di Ausonio: dopo aver vagliato le varie ipotesi (mimo, operetta di ambito scolastico, ecc.), Mattiacci riconduce questa autobiografia del quotidiano allo schema della cristiana *ordinatio diurna*, in un vero e proprio *mélange de genres*. A presentare poi gli stretti punti di contatto fra l'autobiografia e l'epistolografia<sup>17</sup> sono in particolare le lettere di Gerolamo, prodighe di notizie autobiografiche, come sottolineato da Gamberale. Ma tali notizie sono spesso il frutto di una rielaborazione personale da parte del dottissimo Padre della Chiesa, che, pur partendo da dati reali, li adatta di volta in volta allo specifico contesto, spesso per costruire un complesso quadro culturale e ideologico (si tratta di un procedimento sostanzialmente affine a quello che Luceri rileva per Claudiano, il quale, tuttavia al contrario, tende a partire da un episodio storico o mitologico per poi metterlo in rapporto con il suo personale stato d'animo al momento della *performance* recitativa). Attorno alla forma epistolare si polarizza anche il resoconto di viaggio che, a sua volta, tende a ibridarsi con l'autobiografia, venendo talora a coincidere con il racconto di un momento apicale dell'esistenza<sup>18</sup>, come quello che la pellegrina Egeria invia alle «sorelle» rimaste in patria. Il contatto fisico con i luoghi che erano stati teatro di episodi biblici, descritti attraverso la lente del tutto personale (e deformante) della sua immaginazione, nutrita di letture sacre – lo mette bene in evidenza Schembra –, è il coronamento del sogno di una vita. All'incrocio con l'autobiografia si colloca infine la poesia lirica, sede in qualche modo privilegiata per l'effusione, in prima persona, dei sentimenti dell'autore. Fra i vari componimenti sopra ricordati<sup>19</sup>, un rilievo originale assumono quelli di Venanzio Fortunato, per il ricorrervi di un modulo espressivo marcatamente autobiografico, ovvero la menzione costante del proprio nome: un aspetto della coscienza auto-rappresentativa del poeta che prima di questo contributo di Condorelli non era stato posto in rilievo.

Si registra inoltre, anche sul versante cristiano, una crescente tendenza a rispecchiare le proprie vicende su situazioni archetipiche delle grandi opere classiche. Così, per rendere le soverchianti emozioni provate nel momento del suo ingresso nella comunità cristiana, Sidonio Apollinare ricorre, secondo Santelia, ai più noti *topoi* della poesia d'amore: attingendo da Catullo, dagli elegiaci e da Stazio (quando descrive i sentimenti di Achille all'apparire della splendida Deidamia), egli si autorappresenta come un innamorato profondamente turba-

<sup>17</sup> Sui rapporti fra autobiografia ed epistolografia vd. per esempio anche il caso di Sidonio, nel paragrafo intitolato *Letters as Autobiography?* in Marolla 2023, pp. 2-6.

<sup>18</sup> È il caso, per esempio, dell'abbandono di Roma per Rutilio Namaziano o del trasferimento in Bitinia nel perduto *Hodoeporicum de Africa usque ad Nicomediam* di Lattanzio.

<sup>19</sup> A questi si potrebbe forse aggiungere il problematico caso di Massimiano, che chiude la parabola dell'elegia in latino, genere soggettivo per eccellenza.

to. Quanto ad alcuni dei versi più autobiografici di Draconzio, sono presentati da Bruzzone soprattutto come un ulteriore episodio della fortuna di Ovidio esule: ricalcando le proprie sventure su quelle dell'antico supplice di Augusto, Draconzio finisce così per cantare i suoi *Tristia*. E se Paolino di Nola proietta sul suo itinerario esistenziale gli affanni del viaggio di Enea, Ambrogio ricorre a un episodio tratto dall'*aristia* di Pallante: qui lo studio dell'intertestualità si arricchisce di qualche nuova acquisizione da parte di Lubian e Di Rienzo. Gli esempi potrebbero continuare con la prosa di Gerolamo e di Agostino, in cui tanto Gamberale quanto Gasti individuano interessanti riferimenti ciceroniani, ma è tempo di avviarsi alle conclusioni.

Con le costanti di scrittura che si è cercato di riepilogare e che risultano tipiche di questo periodo, quali l'indefinitezza e la mescolanza dei generi letterari, la raffinata elaborazione retorica, il fittissimo tessuto di citazioni dotte, gli scrittori tardoantichi tendono dunque a 'inventare' la propria forma di autobiografia, declinandola nei modi più diversi: autobiografia-confessione, autobiografia *per confessiones*, autobiografia intellettuale, auto-*propemptikon*, autorappresentazione, rappresentazione di sé sono solo alcuni dei termini emersi dai vari contributi e da queste stesse pagine introduttive, che dimostrano quanto sia difficile fornire una definizione unica e precisa di questa linea della produzione letteraria. In questo scenario multiforme, risultano amalgamati vari elementi della tradizione profana in un quadro innovativo rispetto alla letteratura precedente e in una nuova concezione in cui, grazie all'impulso del cristianesimo, diviene possibile per l'individuo fornire una versione originale del significato delle proprie esperienze. La forma che storicamente, in età cristiana, prende il racconto della propria vita è – come si sottolineava sopra – la *confessio*, ma è accompagnata da una costellazione di opere diverse in cui, per i fattori che si è tentato di ricostruire, risulta diffusa, anzi diffusissima se paragonata alle epoche precedenti, la pratica dell'autobiografismo.

Dal piccolo bilancio di questa introduzione emergono ancora molte questioni irrisolte: quali sono le altre forme del racconto della propria vita? Vi sono altre costanti di scrittura che ne caratterizzano la fenomenologia? È possibile tracciarne una mappatura storico-geografica? Il racconto autobiografico è lo stesso in Occidente e in Oriente? Come muta nell'arco cronologico considerato?

Il campo di ricerca si prospetta dunque vasto e ricco di nuovi possibili esiti; a patto però di evitare il ricordato letto di Procruste degli eccessi teorici, che rischiano di porre più problemi di quanti non contribuiscano a risolverne, e a condizione di continuare a muovere, in primo luogo, dall'indagine sui testi, quelle *aulae ingentes memoriae* che potrebbero ancora riservare sorprese.

### *Riferimenti bibliografici*

Per i principali studi sull'autobiografia, non solo tardoantica, e i vari problemi che vi si correlano, si rimanda a una specifica pagina del sito sopra ricordato, <https://lalab.unisi.it/selected-bibliography/>. Qui di seguito solo i titoli citati in questa breve introduzione:

- Anglani 1996 = B. Anglani, *I letti di Procuste. Teoria e storia dell'autobiografia*, Bari 1996.
- Bachtin 1979 = M. M. Bachtin, *Estetica e romanzo*, trad. it. a cura di C. Strada Janovic, Torino 1979.
- Dawson 2023 = E. Dawson, *Lives and Afterlives. The Hiberno-Latin Patrician Tradition, 650-1100*, Turnhout 2023.
- Di Rienzo 2005 = D. Di Rienzo, *Gli Epigrammi di Magno Felice Ennodio*, con una prefazione di A. V. Nazzaro, Napoli 2005.
- Courcelle 1963 = P. Courcelle, *Les Confessiones de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris 1963.
- Flechner 2019 = R. Flechner, *Saint Patrick Retold. The Legend and History of Ireland's Patron Saint*, Princeton-Oxford 2019.
- Fuhrer 2013 = Th. Fuhrer, *Hypertexts and Auxiliary Texts: New Genres in Late Antiquity?*, in T. D. Papanghelis - S. J. Harrison - S. Frangoulidis (edd.), *Generic Interfaces in Latin Literature. Encounters, Interactions and Transformations*, Berlin-Boston 2013, pp. 79-89.
- Giannotti 2023 = Magno Felice Ennodio, *La confessione (438 V = opusc. 5)*, a cura di F. Giannotti, testo latino a fronte, Milano 2023.
- Giannotti 2025 = F. Giannotti, *Le Confessiones di Agostino*, in *Biografia e autobiografia*, a cura di R. Castellana, Roma 2025, pp. 39-56.
- Gioanni 2006 = Ennode de Pavie, *Lettres*, tome I, *livres I et II*, texte établi, traduit et commenté par S. Gioanni, Paris 2006.
- Gioanni 2010 = Ennode de Pavie, *Lettres*, tome II, *livres III et IV*, texte établi, traduit et commenté par S. Gioanni, Paris 2010.
- Malaspina 1984 = E. Malaspina, *Patrizio e l'acculturazione latina dell'Irlanda*, Roma-L'Aquila 1984.
- Malaspina 1985 = E. Malaspina, *Gli scritti di S. Patrizio: alle origini del cristianesimo Irlandese*, Roma 1985.
- Marolla 2023 = Sidonius, *Letters Book 5, Part 1. Text, Translation and Commentary*, edited by G. Marolla, Edinburgh 2023.
- Misch 1950 = G. Misch, *A History of Autobiography in Antiquity*, translated in collaboration with the author by E. W. Dickes, London 1950.
- O'Meara 1976 = J. O'Meara, *Patrick's Confessio and Augustine's Confessiones*, in J. J. O'Meara - B. Naumann (edd.), *Latin Script and Letters A.D. 400-900: Festschrift Presented to Ludwig Bieler on the Occasion of his 70th Birthday*, Leiden 1976, pp. 44-53.
- Pizzolato 1968 = L. F. Pizzolato, *Le «Confessioni» di Sant'Agostino. Da biografia a 'confessio'*, Milano 1968.
- Stok 1997 = F. Stok, *L'autobiografia nell'antichità: problemi, caratteristiche, tipologia*, in R. Caputo - M. Monaco (edd.), *Scrivere la propria vita. L'autobiografia come problema critico e teorico*, Roma 1997, pp. 59-82.
- Ungvary 2024 = D. Ungvary, *Converting Verse. The Poetics of Asceticism in Late Roman Gaul*, Oxford 2024.
- Zatti 2024 = S. Zatti, *Il narratore postumo. Confessione, conversione, vocazione nell'autobiografia occidentale*, Macerata 2024.

# I

## Tradizione e costruzioni autobiografiche



Roy K. Gibson

AUTOBIOGRAPHICAL ELEMENTS  
IN PRINTED EDITIONS  
OF LATE ANTIQUE LATIN LETTER COLLECTIONS

*Abstract:* Ancient letter collections possess clear autobiographical elements and potential, since their constituent letters regularly contain fragments of the author's life story. But it is not clear that autobiographical narration was the primary purpose of ancient letter collections. This was a situation of some frustration to early modern editors of ancient letter collections, who regularly supposed that the primary function or use of letters was in fact to tell the author's life story. In the first centuries of print, editors undertook a programme of re-arrangement of ancient letters designed either to intensify the autobiographical elements of letter sequences or – through chronological re-arrangement – to put letters in the sequence of the author's life.

The papers in this volume concentrate on autobiographical elements in a range of late antique authors, including the three great Latin *patres* Ambrose, Jerome and Augustine. My own contribution also looks at autobiographical elements in such texts, but from a slightly different angle. I want to suggest that the autobiographical elements that we detect in late antique literature may sometimes be the creation of modern editors. Specifically, I want to look at late antique letter collections – including those of Ambrose, Jerome and Augustine – and to describe the process by which these letter collections were turned into a form of autobiography by modern editors. In assembling their letter collections, editors had to make decisions about how to order their collections. Should they follow the manuscript? Or should they follow an earlier printed edition? Or should they impose an entirely new order? As we shall see, most editors ultimately chose to impose a chronological order on their letter collections. And chronology and autobiography are intimately connected to one another, at least in the modern and early modern worlds.

*1. The first printed editions of Latin letter collections*

There are around eighteen extant Latin letter collections between Cicero in the first century before Christ and Augustine and Paulinus of Nola in the early fifth century after Christ. Almost all of these eighteen letter collections were first printed in the years between 1467 and 1475, as follows:

Roy K. Gibson, Durham University, United Kingdom, roy.k.gibson@durham.ac.uk, 0000-0001-8737-7481

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Roy K. Gibson, *Autobiographical Elements in Printed Editions of Late Antique Latin Letter Collections*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1.04, in Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (edited by), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024*, pp. 17-33, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0676-1, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

<i>Letter collection</i>	<i>Place and date of first publication</i>
– Jerome	Rome, not after 1467
– Cicero, <i>Ad familiares</i>	Rome 1467
– Cicero, <i>Ad Att.</i> , <i>Ad Brut.</i> , <i>Ad Quint. fr.</i>	Venice/Rome 1470
– Horace, <i>Epistulae</i>	1470 [no place recorded]
– Ovid, <i>Epistulae heroidum</i>	Savigliano 1470
– Ovid, <i>Epistulae ex Ponto</i>	Bologna/Rome 1471
– Plinius	Venice 1471
– Cyprian	Rome 1471
– Augustine	Strasbourg 1471
– Ausonius	Venice 1472
– Seneca, <i>Epistulae morales</i>	Strasbourg 1475
– Seneca and Paul	Naples/Rome 1475
– Ambrose	Milan 1490
– Symmachus	Venice 1503
– Paulinus of Nola	Paris 1515
– Fronto	Milan 1815, Rome 1823

Publication of letter collections began more than a decade after the publication of the *Biblia Vulgata* of 1454, but only a few years after the 1465 *editio princeps* of the *De officiis* of Cicero. Letter collections, it seems, were a popular choice for early publication in book form, with the vast majority of *Editiones principes* produced of course in Italy. The very first ancient letter collection to be printed was that of Jerome, perhaps around or even before 1467<sup>1</sup>, followed by the *Ad familiares* of Cicero in 1467. The last of the eighteen collections to be printed were Ambrose in 1490 (perhaps surprisingly late for one of the three *doctores* of the church)<sup>2</sup>, Symmachus in 1503, Paulinus of Nola in 1515 - and of course Fronto<sup>3</sup>, who would not be discovered in palimpsest until 1815 (with a later discovery in 1823)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> It is now the consensus that the *editio princeps* of Jerome's letters is not that printed at Rome in 1468 by Sweynheym and Pannartz (and edited by G. Andrea Bussi), but that printed at Rome not after 1467 by Sixtus Reissinger, and edited by Teodoro de' Lelli (and published posthumously by his cousin Gaspare de Teramo); see Pabel 2008, pp. 23-34.

<sup>2</sup> *Editiones principes* of the letters were produced independently from one another only weeks apart in Ambrose's former see of Milan by Cribellus (December 1490) and Dulcinus (January 1491); see Nauroy 2012, pp. 26-29.

<sup>3</sup> Following his appointment as head of the Ambrosian library in Milan in 1811, Monsignor (and later cardinal) Angelo Mai discovered, amongst many other palimpsests, the Ambrosian portion of the Fronto codex, and in 1815 published an edition of the letters found there. On his appointment as head of the Vatican library in 1819, Mai soon discovered both the Vatican portion of the Fronto palimpsest and (more famously) a palimpsest of Cicero's *De re publica*. In 1823 Mai published a new Fronto edition, incorporating both the Ambrosian and Vatican palimpsests. See van den Hout 1988, pp. lxiii-lxxix.

<sup>4</sup> The history of the printing of ancient Greek letter collections begins somewhat later. The *editio princeps* for most pre-fifth century CE Greek collections is the 1499 Aldine edition of the Greek epistolographers, published in Venice by Aldus Manutius and edited by Marcus

## 2. Early editorial encounters with manuscripts

In printing the first editions of letter collections, editors often faced complex situations in the manuscripts, and had to make some difficult decisions on what to print. This was particularly the case with late antique Latin letter collections, which generally lack book units in their manuscripts. In counterpoint to Greek letter collections of the Hellenistic and imperial eras, which also generally lack book units<sup>5</sup>, Latin letter collections of the pre-200 CE era are characterized by their employment of book units, which give predictable order to the letters. Book units are clearly visible in the collections of Cicero, Horace, Ovid<sup>6</sup>, Seneca, Pliny and Fronto – with a corresponding general (if not invariable) stability in transmission of their letters. The Latin letter collections of late antiquity show rather more variation as regards the use of book units to articulate collections. The collections of Cyprian, Ausonius, Jerome, Augustine, Seneca and Paul, and Paulinus of Nola lack book units largely or entirely<sup>7</sup>, and correspondingly show considerable diversity in the number and ordering of letters included in their manuscript collections. (Even in collections which feature book units – such as Ambrose and Symmachus – manuscripts vary in the extent to which they give book units the prominence they must originally have had in the collections first assembled by Ambrose himself and by the posthumous editors of Symmachus<sup>8</sup>).

By way of illustration of the difficulties that editors faced when producing their editions, we begin with Cyprian – for whom there is no standard ordering of letters or total of letters in the manuscripts, although certain recurrent patterns can be observed in the positioning of individual letters and in the creation and positioning of clusters of letters (e.g. on confessors at Carthage and Rome, re-baptism, reconciliation of the lapsed)<sup>9</sup>. The 1471 *editio Romana* of Cyprian was based on a manuscript that lacked some important letters and which intermingled the treatises of Cyprian with his letters, and it was not until fifteen years later that editors began to separate the letters of Cyprian from his treatises, in

Musurus. The remaining collections begin to be printed a few years later, beginning with the two New Testament letter collections published by Erasmus in 1516. On the 1499 Aldine edition, see Sarri – Abad del Vecchio 2022.

<sup>5</sup> Of the thirty-two Greek letter collections extant between Isocrates and Synesius (4<sup>th</sup> BCE – 4<sup>th</sup> CE), including the two New Testament collections, only the manuscripts of Alciphron and Libanius carry traces of book units.

<sup>6</sup> The major exception is Ovid's *Epistulae heroidum*, whose original book units appear to have been obliterated by later interpolation; see Gibson 2018.

<sup>7</sup> An *Epistolarum liber* lies at least partially visible within the Z family of Ausonius' mss. (Mondin 1995, pp. XLI–XLIII, 3; see further below), while one late and idiosyncratic ms. of Paulinus (U: Codex Urbinas lat. 45, 15<sup>th</sup> c.) divides its forty-nine items into five books.

<sup>8</sup> Amongst extant mss. of Symmachus, Parisinus lat. 8623 (P; 9<sup>th</sup> c.) alone preserves the book divisions of the collection, plus indications of change of addressee within books and *inscriptiones* for individual letters throughout; see Seeck 1883, pp. XXV–XXVI, XXVIII. However, it is evident that several now lost mss. also preserved Symmachus' book units; see Gibson-Morrison et al. (forthcoming), s.v. *Symmachus*. For Ambrose, see below.

<sup>9</sup> See Gibson-Morrison et al. (forthcoming), s.v. *Cyprian*.

the 1486 Stuttgart edition<sup>10</sup>. As for Ausonius, his letter collections exist in three different forms in the manuscripts, with few overlaps between the three distinct collections<sup>11</sup>. The so-called *Z corpus* was published first, and it was gradually extended as better manuscripts were discovered. The so-called *V corpus* was published later, and then intermingled with the letters of the *Z corpus*<sup>12</sup>.

The manuscripts for the letter collections of both Jerome and Augustine resist easy summary, since not only are there many thousands of manuscripts of (most other ancient letter collections exist only in a few hundred manuscripts at most), but these manuscripts exhibit huge diversity in both number and order of letters. For example, shorter collections of Jerome's letters – roughly those containing thirty letters or fewer – are often relatively varied in the letters they assemble and avoid large concentrations of single addressees or themes. There are numerous exceptions – above all some shorter 'specialist' collections which focus (*e.g.*) on letters to and from Augustine<sup>13</sup>, or to Marcella and other female correspondents<sup>14</sup>, or on the Origenist controversy<sup>15</sup>. Many longer collections are built around recognizable and repeated clusters of letters; even where exact membership and internal ordering of clusters varies between manuscripts, clear family resemblances remain between these clusters. The clusters are generally of two sorts: those built around addressees or groups of addressees, and those featuring more varied sequences which nevertheless show some stability across manuscripts. The most common addressee clusters are those featuring correspondence to or from Damasus, Augustine, Marcella and other female correspondents, and (more rarely) Theophilus of Alexandria; plus a mixed sequence involving Jerome's friends (Heliodorus, Nepotianus, Paulinus, Amandus, Pamachius and Oceanus)<sup>16</sup>. Nevertheless, whatever ordering by correspondent or

<sup>10</sup> See Diercks 1999, pp. 835-839. For a comparative table on the ordering of letters in the editions from the 15<sup>th</sup> to 19<sup>th</sup> centuries, see Diercks 1999, pp. 915-917.

<sup>11</sup> The total number of letters extant across the three collections or types of collection is at least twenty-eight letters. There are thirteen letters in the *Z* family of mss.; of this thirteen, only two letters (XXVII, 2, 13 Green) are shared with the collection found in ms. *V* – which contains a minimum of fifteen letters and at least a further four works with epistolary characteristics. The Ausonius and Paulinus collection found in ms. *H* and relations contains at least nine items, but adds only two new letters to the letters already found in *V*. None of the letters found in *H* is shared with those found in the *Z* family. See Gibson-Morrison et al. (forthcoming), *s.v.* *Ausonius*.

<sup>12</sup> Between 1472 and 1558, the published Ausonian *corpus* is essentially that of *Z*. Items found in the *V corpus* are first published in the edition of de Tournes (Lyon 1558) – on whom see further below. By the time of the edition of Scaliger 1575, the collection found in *Z* has been abandoned as a structuring principle and letters from the *Z* and *V* collections are intermingled to create an entirely new *epistolarum liber* based on arrangement by addressee. See further Dolveck 2017.

<sup>13</sup> Around twelve pre-13<sup>th</sup> c. shorter collections consist largely of correspondence with Augustine (and Damasus); see Gibson-Morrison et al. (forthcoming), *s.v.* *Jerome*.

<sup>14</sup> Female correspondents dominate four smaller pre-13<sup>th</sup> c. collections as well as three collections of thirty letters or more; see Gibson-Morrison et al. (forthcoming), *s.v.* *Jerome*.

<sup>15</sup> See Gibson-Morrison et al. (forthcoming), *s.v.* *Jerome*.

<sup>16</sup> See Gibson-Morrison et al. (forthcoming), *s.v.* *Jerome*.

theme is dimly visible across Jerome's manuscripts, the editors of the 1467 *editio Romana* of Jerome's letters made quite different choices in terms of selection and ordering. This edition intermingled the treatises of Jerome with his letters within a three-part structure based on subject matter: 1) works that defend the Catholic faith; 2) works that deal with questions of holy scripture; and 3) works on morals and virtues. The separation of Jerome's treatises from his letters would not become standard until the 1700s<sup>17</sup>. As for Augustine, suffice to say that the manuscript tradition of his letters is no less varied and complex than that of Jerome, while nevertheless exhibiting some elements of deliberate ordering and design, particularly in terms of grouping letters by shared addressee or shared theme<sup>18</sup>. This is in fact the arrangement adopted in the 1471 *editio princeps*, where the editor Mentelin prints around 200 letters out of a modern total of over 300 letters associated with Augustine<sup>19</sup>.

The manuscript tradition of Paulinus of Nola is somewhat less complex, not least because there are only six principal manuscripts that carry a substantial collection of the letters<sup>20</sup>. A 'core collection' of thirty-two prose letters plus a sermon and a poem can be discerned across all six of these manuscripts, alongside a further twenty prose letters found as appendages to the core collection in varying numbers and combinations across the manuscripts (including letters sent by Augustine). Up to twelve poems are similarly appended to the core collection in varying combinations; a number of these poems are epistolary in character (including those sent by Ausonius). The 1515 *editio princeps* of Paulinus of Nola reproduces the order of the letters as found in the core collection of the principal manuscripts, albeit with some efforts at consolidation<sup>21</sup>.

As for the two late antique collections to feature book units, many manuscripts of Ambrose indicate a lacuna between the end of Book 2 of the letters and the start of Book 4 of his ten-book collection<sup>22</sup>. Early modern editors responded by using some letters from Books 2 and 4 of the manuscripts to create a Book 3 that does not in fact exist in the manuscripts<sup>23</sup>. (Divergences from the ten-book tradition can also be found elsewhere in the manuscripts: two early mss. offer

<sup>17</sup> On this edition and its influence, see Pabel 2008, pp. 28-34, 117-118, 132-136.

<sup>18</sup> See Gibson-Morrison et al. (forthcoming), s.v. *Augustine*.

<sup>19</sup> On this edition and its relation to the mss., see Folliet 1994.

<sup>20</sup> See Gibson-Morrison et al. (forthcoming), s.v. *Paulinus*.

<sup>21</sup> E.g. three letters to Severus isolated from their fellows in the mss. are re-united with the main block of letters to Severus in the core collection; see Gibson-Morrison et al. (forthcoming), s.v. *Paulinus*

<sup>22</sup> Faller-Zelzer 1990, pp. XVII-XVIII; see Gibson-Morrison et al. (forthcoming), s.v. *Ambrose*.

<sup>23</sup> In his influential 1490 *editio princeps*, Cribellus printed a collection divided into ten books, but with significant variations designed in part to fill the major lacuna in the first half of the collection. The result is the creation of a new Book 3; the transfer of most of the imperial letters of Book 10 to partner the otherwise anomalous ep. 25 (on the death of Valentinian II) within Book 5; and the import of several letters from the so-called *epistulae extra collectionem* into Books 5 and 10. On Cribellus and the ms. tradition, see Ferrari 1976, pp. 52-59; cfr. Gibson-Morrison et al. (forthcoming) s.v. *Ambrose*.

different book divisions, and two further early mss. dispense with book divisions altogether and re-order the letters<sup>24</sup>). The letter collection of Symmachus seems to have circulated in later antiquity and the early middle ages as just over 900 letters also arranged in ten books. Anthologies or *florilegia* of the letters begin to appear from the twelfth century, but the ordering in anthologizing mss. largely reproduces that found in non-anthologizing mss.<sup>25</sup> The 1503 *editio princeps* of Symmachus was in fact based on a *florilegium* of the collection, and contained only a selection of letters as far as the sixth book<sup>26</sup>. A first complete edition of the letter collection of Symmachus was not published until 1580<sup>27</sup>.

### 3. *The creation and fostering of autobiographical elements by early modern editors*

In responding to the sometimes chaotic or inconsistent presentation of letter collections found in manuscripts or in very early printed editions, the editors of later printed editions occasionally decided to produce versions of a collection that they found personally more satisfying. It is here that we begin to see a preference for fostering or increasing the autobiographical potential of a letter collection.

As already noted, the end of Book 2 and the whole of Book 3 is missing from the manuscripts of the letter collection of Ambrose, and some twelfth-century manuscripts actually re-order the letters of the collection. In this context of chaos and fluidity in the manuscript tradition, Cardinal Montalto – the future Pope Sixtus V – decided that he could re-arrange the letters of Ambrose in a more satisfying order, as part of the eight-volume *editio Romana* of the complete works of Ambrose (1579-1587). Most of the letters appear in the fifth volume of this series, although a significant number of letters are displaced to earlier volumes. Within this fifth volume, the letters are re-arranged into eight books of Montalto's creation<sup>28</sup>. Montalto's first book of letters shows clear divergences from Ambrose's original opening book. The first book of the letters of Ambrose, as it appears in most manuscripts, consists of six letters. Five of these letters are de-

<sup>24</sup> See Gibson-Morrison et al. (forthcoming), s.v. *Ambrose*.

<sup>25</sup> See Gibson-Morrison et al. (forthcoming), s.v. *Symmachus*.

<sup>26</sup> The edition is cited as F32 in Callu 1972, p. 56, and the *florilegium* on which it is based is cited as F36 (15<sup>th</sup> c; Vaticanus Barberini 61).

<sup>27</sup> The first non-selective edition of Symmachus was that of Juretus 1580, based on the lost ms. Π and on reports of ms. M and the lost *codex Pithoei*; it introduced book divisions and *inscriptions* for individual letters. See further Gibson-Morrison et al. (forthcoming), s.v. *Symmachus*.

<sup>28</sup> The division and contents of the letters of the Montalto volume are as follows: Book 1 *gesta concili Aq. ep. 1, epp. ex. 4, 6, 5; ep. 71, ep. Siric., ep. ex. 15, epp. 39, 70*; Book 2 *epp. 55, 72, 72a, 73, 75, 76; epp. ex. 10 and 3; ep. 74, ep. ex. 1*. Book 3 *epp. 36, 6, 46, 51, 52, 62, ep. ex. 14*; Book 4 *epp. 9, 10, 20, ps. Ambr. ep. 4, epp. 27, 33, 49, ad Demetriadem, ps. Ambros. ep. 1*; Book 5 *epp. 13, 14, 16, 21, 22, 23, 63-67*; Book 6 *epp. 56, 57, 58, 24, 45, 50, 68*; Book 7 *ps. Ambr. epp. 2, 3; epp. 77, 30, 25, epp. ex. 2, 11*; Book 8 *epp. 5, 33, 26, 32, 35, 7, 38, 41, 42, 43, 47, 53, 59, 60, 61*. A relatively large number of epistles are relocated respectively to volume one (*epp. 1-4, 15, 28, 29, 31, 34, 44, 48, 54, 69*), to volume two (*epp. 7, 11, 12, 17-19, 40*), and to volume 3 (*epp. ex. 12 and 13*) of the *editio Romana*. *Ep. 75a* is placed among the sermons.

voted to problems of biblical exegesis, concentrating above all on passages from the Pentateuch. This opening book evidently seemed to Cardinal Montalto unworthy of one of the Doctors of the Church, and he created a new letter collection. The first book of Montalto's new collection preserves only one letter from the first book of Ambrose's own collection, namely letter number one to Iustus on the interpretation of chapter 30 of the book of Exodus. To create a more satisfying opening unit, Montalto imports: three letters written by Ambrose in the name of the council of Aquileia to the emperors Gratian, Valentinian and Theodosius (*epp. ex.* 4, 6, 5); one letter written by Ambrose in the name of the synod of Milan to the bishops of Macedonia (*ep.* 71); correspondence between pope Siricius and Ambrose on behalf of the bishops of northern Italy, on the excommunication of Jovinianus (*ep. Siric., ep. ex.* 15); and one letter written by Ambrose, on behalf of the synod of Capua, to Theophilus bishop of Alexandria (*ep.* 70)<sup>29</sup>.

There are very few autobiographical elements in the six letters of the first book of Ambrose's letter collection as found in the manuscripts: the emphasis falls on biblical exegesis. Montalto's new selection of letters for his new first book is clearly more obviously autobiographical in its focus. Here we see a series of letters where Ambrose takes a leading role in writing on behalf of his fellow bishops gathered at Aquileia, Milan and Capua. He addresses letters to emperors, popes and other bishops across Italy and the Mediterranean. The concentration of these letters in Montalto's first book creates an image of Ambrose quite different from that found in Ambrose's own first book in the manuscripts. Whereas Ambrose creates for himself the image of an exegete in the mould of Philo and Origen, Montalto creates the image of a powerful bishop who intervenes in specific historical events, including the excommunication of Arians, the appointment of popes and bishops, and the propagation of orthodox beliefs. The (auto-)biographical impulse behind Montalto's rearrangement is clear.

Around two decades before Montalto produced his edition of Ambrose in Rome, de Tournes produced his edition of Ausonius in Lyon, in 1558. The manuscripts, as noted earlier, offer three distinct collections of the verse letters of Ausonius: the Z collection, the V collection, and a third collection that we will call the Ausonius and Paulinus or H collection<sup>30</sup>. The Z collection was discovered and published first, in the Venice *editio princeps* of 1472. The V collection was not published until the 1558 edition of de Tournes. De Tournes preserved the structure of the collection as it was found in Z<sup>31</sup>, but added in elements from both the V collection and the H collection. The Z collection seems to preserve

<sup>29</sup> Montalto also imports *ep.* 39 to Sabinus on a person who has been infected by the heresy of Apollinaris (on the nature of the divinity and humanity of Christ).

<sup>30</sup> For the details of the mss. and the ms. families involved, see Gibson-Morrison et al. (forthcoming), s.v. *Ausonius*.

<sup>31</sup> The order of the letters as found in Z is: XXVII, 2, 4, 5, 17, 10, 19, 20, 11, 9, 6, 7&8 Green. A further two letters (XXVII, 13, 18 Green) are found separated in Z from the main body of the letters by a number of intervening Ausonian works; see Gibson-Morrison et al. (forthcoming), s.v. *Ausonius*.

an *Epistolarum liber* that can be attributed to Ausonius himself - as Luca Mondin has argued<sup>32</sup>. In this Z collection, letters to Paulus clustered at the beginning (XXVII, 2, 4, 5 Green) and at the end of the collection (XXVII, 6, 7&8 Green), and letters to Paulinus are gathered in the middle of the collection (XXVII, 19, 20 Green). Ausonius was clearly aiming to create symmetry in his collection. Furthermore, the Z collection contains only letters written by Ausonius, and excludes any replies from others.

Into this collection, de Tournes inserted material from the V collection and from the Ausonius and Paulinus H collection<sup>33</sup>. De Tournes added into the middle of the collection the famous long verse letters exchanged between Ausonius and Paulinus written after the conversion of Paulinus (XXVII, 22, 24 Green). At the end of the collection de Tournes added the three prose letters exchanged between Ausonius and Symmachus (Symm. *ep.* 1, 31, 1, 32, 1, 25). There are several important changes here. First, the symmetry of the Z collection is now obliterated. Secondly, the collection now includes replies from others – that is, replies from both Paulinus and Symmachus. The result is a book which amplifies the autobiographical potential of the original collection. We can now see and understand the full range of Ausonius' relationship with Paulinus, and we can now appreciate the relationship of Ausonius with Symmachus, the *princeps* of the Roman senate. This is no longer a carefully crafted literary unit centered around Ausonius' literary life in Aquitania (evidently the original purpose of the Z collection), but a collection which lets us see the fuller religious and political relationships that Ausonius had to negotiate.

#### 4. Chronological re-orderings

However, the most significant way in which early modern editors could highlight autobiographical elements within a letter collection was by re-arranging the letters in chronological order. The collections of Cyprian, Ambrose, Jerome, Augustine and Paulinus of Nola were all chronologically re-ordered between 1568 and roughly 1706. The only two late antique letter collections not chronologically re-ordered were those of Ausonius and Symmachus. The letters of Ausonius are not easily dated, and that is perhaps the reason why no attempt was ever made to re-order his verse letters. Why was Symmachus not re-ordered? One reason is perhaps that the collection of Symmachus preserved its original ordering by

<sup>32</sup> See Mondin 1995, pp. XLI-XLII, 3.

<sup>33</sup> The ordering of the *epistolarum liber* in de Tournes 1558 is as follows (using Green's numeration): XXVII, 2, 4, 5, 17, 10, 18, 19, 20, 22, 24, Paulin. *car.* 10, XXVII, 21, Paulin. *car.* 10, 11, XXVII, 11, 9, 6, 7&8, 13, Symm. *ep.* 1, 31; XXVII, 12 [= Symm. *ep.* 1, 32]; Symm. *ep.* 1, 25. It can be observed that: XXVII, 13, 18 - isolated from the main collection in Z - are now placed within the collection; the final correspondence between Ausonius and Paulinus - found in V but evidently known already from other sources - is united with the earlier correspondence between the pair in the collection; and the exchange of three letters between Symmachus and Ausonius found in V (but also known from other sources) closes the collection.

individual books, at least in some mss.<sup>34</sup> By contrast there are no traces of book units in the manuscript traditions of Cyprian, Jerome, Augustine or Paulinus – and each of these would eventually be re-ordered.

However, the manuscripts of Ambrose preserve their book units, and these were re-ordered in 1690. In fact the first attempt to re-order a Latin letter collection had already been made as long ago as 1555. Furthermore, this collection – the *ad familiares* of Cicero – has well-marked book units clearly visible in the manuscripts<sup>35</sup>. In his short commentary published in 1555<sup>36</sup>, Girolamo Ragazzoni describes his purpose in re-ordering the *Ad familiares* as follows:

*id est, ut, quoniam [epistolae] nullo servato temporum ordine compositae quondam fuerunt, ipsae per tempora sua digererentur, atque describerentur. Quo ex labore cum alia multa commoda consequuntur, tum illa in primis, ut propter negociorum, temporumque coniunctionem et facilius alteram ex altera intelligamus, et ipsius Ciceronis, eorumque annorum contextam historiam habeamus. Quorum non, perinde atque in epistolis ad Atticum colligendis factum est, rationem habitam esse demiror.*

The explicit purpose of re-ordering the letters by chronology is to realise the autobiographical potential of the letters. Ragazzoni aspires to a history of Cicero as well as to a history of the times, using the model of the *Ad Atticum* collection.

The first Christian letter collection to be chronologically re-ordered was that of Cyprian. The manuscripts of the letters of Cyprian reveal around ten major different orderings for the letters: there is no standard ordering<sup>37</sup>. Early printed editions of Cyprian's letters, such as those of Rembolt 1512, Erasmus 1520, divided the letters of the *textus receptus* into four books<sup>38</sup>. In 1568, Pamelius pronounced himself highly dissatisfied with such chaos<sup>39</sup>:

*Ordo quid in re quaque valeat, quantumque ornamenti et decoris addat: abunde testatum facit confusum illud Chaos rudis (inquam) indigestaque mundi moles, paulo post a summo rerum opifice Deo ita formata, ita in ordinem concinnum redactis omnibus condecorata ut ab ornatu kosmon Greci illam nuncupent.*

Just as God brought order to primordial chaos, so Pamelius must bring order to the letters of Cyprian (with a pointed reference to the opening of Ovid's

<sup>34</sup> Gibson-Morrison et al. (forthcoming), s.v. *Symmachus*.

<sup>35</sup> Gibson-Morrison et al. (forthcoming), s.v. *Cicero Ad Familiares*.

<sup>36</sup> *Commentarius: in quo brevissime, quo quaeque earum ordine scripta sit, ex ipsa potissimum historia demonstratur* (1555). For the references in this passage to the touchstones of Pliny *ep.* 1, 1, 1 (*non servato temporis ordine*) and Nepos *Att.* 16, 3-4 (*historiam contextam eorum temporum*), see Gibson 2012, pp. 395-398.

<sup>37</sup> See Gibson-Morrison et al. (forthcoming), s.v. *Cyprian*.

<sup>38</sup> See Diercks 1999, pp. 837-841. The four books of the 1512 Rembolt edition are: Book 1 (*epp.* 60-70); Book 2 (*epp.* 72-51); Book 3 (*epp.* 61-76); Book 4 (*epp.* 6-40).

<sup>39</sup> On the edition of Pamelius, published at Antwerp in 1568, see Diercks 1999, pp. 846-850.

*Metamorphoses*)<sup>40</sup>. And to Pamelius, the only possible way to bring order to chaos is to re-arrange the letters of Cyprian in chronological order. Once more, the model of Cicero's letters to Atticus is cited as the legitimization of this chronological re-ordering:

*Neque novo id exemplo primus ego hac tempestate tentavi, sed in Epistolis Ciceronis ad Atticum idipsum praestitit vir citra controversiam doctissimus, Paulus Manutius Aldi filius, quem adeo non dubito ipsum hoc in Cypriano suo facturum fuisse, si laboribus illis quotidianis typographicis occupatissimo fuisset integrum.*

In his edition of 1540 (and commentary of 1547), Paulus Manutius had indeed presented the letters of the *Ad Atticum* collection in chronological order – although this was in fact the sequence found already in the manuscripts, and Manutius' own critical efforts were in truth confined to separating the conjoined letters that afflict the manuscript tradition for books 12 and 13 of the Ciceronian text. By contrast, Manutius' 1563 edition of Cyprian had followed the editions of Rembolt and Erasmus in simply dividing up the letters found in the earliest editions into four books; he had also added a fifth book of previously unpublished letters<sup>41</sup>. In this context, the decision to attempt a chronological ordering does represent a radical intervention in the history of the text of Cyprian's letters<sup>42</sup>. And although Pamelius does not make the point explicitly, the reference to the *Ad Atticum* suggests that the reason behind this re-arrangement of Cyprian has something to do with autobiography. As Ragazzoni made clear, it is only chronological ordering that allows us to see the history of a person.

After these early attempts to re-arrange the letter collections of Cicero and Cyprian in the 1500s, we must wait over one hundred years before the next authors are also re-ordered by chronology. The letters of Paulinus of Nola have a consistent order in the manuscripts, where they are largely arranged by groups

<sup>40</sup> *Ov. met.* 1, 6-8 *unus erat toto naturae vultus in orbe, / quem dixere chaos: rudis indigestaque moles / nec quicquam nisi pondus iners.*

<sup>41</sup> See Diercks 1999, pp. 741-744, 842-843. Manutius' fifth book consisted of *epp.* 81, 5, 34, 27, 35, 33, 41, 62, 80, 77, 79, 31, 36, 23, 24, 42. However, the posthumous edition of Morel 1564 abandoned the division into books and printed four unpublished letters for the first time – all in an entirely new order; the source of this new ordering is not revealed, but there are some similarities with Parisinus lat. 17350 (12th c.); see Diercks 1999, pp. 844-845.

<sup>42</sup> See Diercks 1999, pp. 846-850. The six chronological sections in Pamelius' edition are: i) letters written immediately after Cyprian's baptism (*I Donati ad Cyprianum*, *II Cypriani ad Donatum*); ii) letters written during Cyprian's two years of «retirement» [*secessus*] (*epp.* 8, 9, 5, 14, 13, 11, 10, 16, 15, 17, 18, 19, 20, 37, 23, 26, 24, 25, 21, 22, 27, 29, 28, 31, 33, 34, 35, 36, 30, 32, 38, 39, 40, 7, 12, 41, 42, 43); iii) letters written during the papacy of Cornelius and Lucius (*epp.* 44, 45, 47, 46, 48, 49, 51, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 58, 60, 61); iv) various letters written at different times during a period of peace for the church (*epp.* 64, 62, 2, 4, 63, 65, 3, 1); v) letters written during the papacy of Stephanus, and on the baptism of heretics (*epp.* 68, 67, 66, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 69); and vi) letters written during exile, and towards the end of Cyprian's life (*epp.* 76, 77, 78, 79, 6, 80, 81).

of addressees (in fact the most common method of ordering ancient letters)<sup>43</sup>. However, in 1685, Le Brun des Marettes produced a chronologically re-ordered edition of the letters of Paulinus of Nola. Le Brun has relatively little to say on the motivations behind his re-ordering project: he merely advertises the fact of his re-arrangement, with the remark that:

*S. Paulini opera secundum ordinem temporum nunc primum disposita,  
quem studio et consiliis doctissimi viri investigare satagemus.*

Perhaps the tradition of re-ordering Cicero had made the benefits chronological re-arrangement seem too obvious for detailed comment<sup>44</sup>. For greater openness on the topic we must look to the first chronological editions of the letters of Ambrose, Jerome, and (especially) Augustine. These editions were all produced by the intellectual powerhouse of the French Catholic church, namely the Benedictines<sup>45</sup>.

In the early 1600s, the General Assembly of the Clergy of France lamented the fact that «most of the Greek and Latin Fathers [...] were printed in London, in Frankfurt, and in Basel, heretical cities». As a direct result it was decided that new editions of the Church Fathers should be produced in Paris<sup>46</sup>. The Benedictines of St Maur, founded in 1621, played a leading role in the flourishing of patristic studies in France, particularly in the last three decades of the 1600s. Chronologically re-arranged editions of the letters of the three Doctors of the Church were produced in this period.

The letters of Ambrose were edited by the Benedictines as part of a complete edition of the works of the saint, published between 1686 and 1690<sup>47</sup>. The editors, du Frische and le Nourry<sup>48</sup>, state in their preface that they encountered only disorder and confusion in the editions of their predecessors, and express their dissatisfaction, particularly with the *editio Romana* of Cardinal Montalto:

<sup>43</sup> See Gibson-Morrison et al. (forthcoming), s.v. *Paulinus*.

<sup>44</sup> The edition of Lebrun 1685 is «the defining moment in the evolution of Paulinus' collection as it stands in the twenty-first century» (Trout 2017, p. 258). Drawing on the historical and chronological research of a contemporary scholar, Lebrun's edition re-ordered Paulinus' letters (and poems) by his understanding of their relative chronology (Trout 2017, pp. 258-260). Although Lebrun's chronology has been revised, both his numbering of the letters and poems and his principle of chronological arrangement have been retained in later editions of Paulinus, up to and including the modern standard reference edition of Hartel 1894.

<sup>45</sup> Some of the material in the closing pages of this chapter is shared with (and supplements) a previous publication (Gibson 2012).

<sup>46</sup> See Pabel 2008, 347 (from whom the quotation in the previous sentence is lifted, likewise the information on the Maurists in the following sentences). On the Maurists, see further Hurel 1997, also Pabel 2008, pp. 347-349, and Knowles 1963, pp. 35-62.

<sup>47</sup> *Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi opera, ad manuscriptos codices vaticanos, gallicos, belgicos, &c. nec-non ad editiones veteres emendata, studio et labore monachorum Ordinis S. Benedicti, e Congregatione S. Mauri.*

<sup>48</sup> All quotations are from the Maurist preface as reprinted in Migne PL 16, 886-87.

*antiquiores editiones [...] eam exhibent epistolarum seriem, quae neque ad temporis, neque ad materiae rationem adaptetur. [...] editio Romana] nec ullam distinguendorum temporum curam, quam profecto maximam esse oportebat, adhibuit.*

Here chronology as the default guiding principle for any attempt to order a letter collection is more assumed than argued for (although the altogether more laconic approach of the recent editor of the letters of Paulinus is avoided). But the importance of a chronological order is emphatically underlined. A more thorough investigation of the manuscript tradition (in which the editors claim to find even greater disorder), of course, would have revealed a canonical order modelled (ultimately) on the non-chronological letter collection of Pliny the Younger in ten books. But the Maurists are already set on their task of re-ordering the letters, where possible, strictly by date of composition:

*Nihil nobis commodius visum est quam ut omnes illas epistolas, quarum aetatis notam aliquam licuit deprehendere, secundum temporum rationem quam novimus potissimum probari ab eruditis, distribuere.*

In reality, given the difficulties of dating Ambrose's (largely exegetical) letters, the letters had to be divided into two classes: letters that could be somewhat accurately dated (*classis I*) and those that could not (*classis II*). The first group began with Gratian's *ep. cupio valde* of c. 379 C.E. (transmitted outside the collection in Ambrose's *De Spiritu Sancto*) and ended with *ep. ex. 14* to the church of Vercelli of 396 C.E.<sup>49</sup> This ordering would itself remain canonical until the restoration of the original manuscript ordering in the late-twentieth century edition of Faller-Zelzer<sup>50</sup>.

It can be assumed that the editors wished to realise the historical and autobiographical potential of the letters of Ambrose. But for an explicit admission that this is the purpose of a re-arranging editor, we must turn to the Benedictine editors of the letters of Augustine, who participated in a complete edition of the work of Augustine around the same time as du Frische and le Nourry were editing Ambrose<sup>51</sup>. There is no canonical ordering of the letters of St Augustine found in the manuscripts. However, manuscripts do show a pronounced tendency to group letters by shared theme or shared addressee. Earlier printed editions tend to arrange their letters on the same principles. The Benedictine editors of

<sup>49</sup> The division and contents of the Maurist edition are as follows: *classis I*: Gratian *ep. cupio valde*, *ep. ex. 12*, *epp. 36, 43, 5, 56, 57, 1, 55, gesta conc. Aquil. ep. 1*, *ep. ex. 4, 5, 6, 9, 8*; *epp. 51, 52, 72, 72a, 73, 62, 76, 75, 75a, 77*, *ep. ex. 13*, *epp. 30, 50, 68, 4, 6, 11, 12, 13, 40, 14, 21, 22, 23, 7, 10, 8, 74*, *ep. ex. 1a, 1*; *ep. Sirici, ep. ex. 15*, *epp. 29, 31, 34, 39, 37, 32, 33, 28*, *ep. ex. 11*, *epp. 45, 25, 26, 38, 70, 71*, *ep. ex. 10*, *epp. 27, 49, 58*, *ep. ex. 2, 3, 14*. *classis II*: *epp. 54, 2, 48, 3, 44, 15, 18, 19, 69, 63, 64, 65, 16, 20, 66, 9, 67, 17, 24, 35, 59, 46, 41, 47, 42, 61, 60, 53*.

<sup>50</sup> Faller-Zelzer, 1968-1982-1990. For the genesis of this edition, including a survey of mss. and an account of the revisionary work performed by Zelzer on the earlier efforts of Faller, see Zelzer 1983.

<sup>51</sup> An eleven-volume complete edition of Augustine was produced between 1679 and 1700, and is replicated in Migne's *Patrologia latina*, volumes 32-47.

St Augustine, however, draw a connection between the autobiographical *Confessions* and the letters:

*Iam quidem in Confessionum libris se ipse luculenter expresserat Augustinus; at non ita, si dicere licet, genuine sicut in Epistolis.*

Augustine may have portrayed himself «splendidly» (*luculenter*) in the *Confessions*, but «not so naturally as in the letters». They add that Augustine's epistolary *corpus* gains further *dignitas* from this simple fact about his letter collection:

*Epistolarum eius collectio non tantum ipsius privatam, sed et totam fere ecclesiasticam illius temporis historiam complectatur.*

The letter collection covers both Augustine's private history and the history of the church<sup>52</sup>. However, as the editors point out, the reader interested in tracing the life of Augustine or the history of the church will find himself unable to extract what he desires from the letters, owing to the «thoroughly disturbed order» of the letters as presented in previous editions:

*Verum in superioribus editionibus adeo perturbatus erat Augustinianarum Epistularum ordo, ut non facile quisquam id assequi potuisset absque longa et saepe repetita lectione et meditatione.*

The inevitable follows: it is clearly desirable that Augustine's letters should be: «arranged in their correct order in accordance with a reckoning of time»:

*Quapropter optandum erat ut Augustini Epistolae in rectum ordinem pro temporum ratione digererentur.*

A connection between autobiography and the re-arranging of the letters is clear: editors wish to realise the autobiographical potential of the letters. And to back their project up, they have an argument which no previous editor covered in this chapter has made so explicitly – or indeed so successfully. And that argument is that Augustine would have chosen this way of ordering the letters himself, had he lived to edit them:

*Quod procul dubio curaturus fuisset Augustinus ipse, si earum recensionem quam susceperat, ei absolvere licuisset. Quippe in Retractationum suarum proemio optare se testatur, ut opera sua eo quo scripta sunt ordine perlegantur, eique rei daturum se operam, quo demum intelligant lectores quomodo scribendo profecerit.*

The reference here is to a work of 427 C.E., in which Augustine reviewed his many published works by chronological order and in the light of their progressive conformity over time to Catholic orthodoxy. In a useful contextualisation provided by one critic, «In many of Augustine's later writings, and most dramatically

<sup>52</sup> The *res gestae* of the Donatists and Pelagians are singled out as benefiting from full chronological documentation in the letters: *ut studiosus lector ea quae ad haereses Donatistorum et Pelagianorum pertinent, uno fere conspectu ac tenore percipiat.*

in the *Retractationes*, the sense of change and progress first seen in the *Confessions* becomes a dominant current flowing through the entire oeuvre»<sup>53</sup>. Augustine, with his distinctive understanding of personal change and development, virtually writes later editors a license to order his letters chronologically. There is no other epistolographer of whom something similar might be said so convincingly.

A Benedictine edition of Jerome – including the letters – began to appear a few years after the first Benedictine volumes of Ambrose and Augustine. Here a chronological rather than thematic arrangement of Jerome's letters was initiated by Jean Martianay in the 1693-1706 five-volume Maurist edition of Jerome undertaken with Antoine Pouget (who died after the publication of the first volume). Volume four (1706) records Martianay's assertion that he had been the first to publish the Jerome's letters in chronological order<sup>54</sup>. Martianay's edition of Jerome's epistolary *corpus*, however, was soon judged to be unsatisfactory, and it was supplanted by Domenico Vallarsi's Verona edition of 1734-1742 (revised and augmented some thirty years later in the Venice edition of 1766-1772)<sup>55</sup>. Vallarsi established the current numeration of the letters, and distributed them within five time periods: 1) 370-381 C.E.; 2) 382-385 C.E.; 3) 386-400 C.E. 4) 401-420 C.E.; 5) undatable items<sup>56</sup>.

It is evident from recent study of the manuscripts of Jerome that a standard ordering of the letters of Jerome can be found in around thirty-five manuscripts of the ninth to twelfth centuries<sup>57</sup>. In this standard ordering, the collection typically opens with the letters to pope Damasus to Augustine, and it typically ends with a sequence of largely female correspondents, particularly Marcella. As in the case of Augustine, this ordering by addressee is of no interest to the editor of the letters. In the preface to his edition, Vallarsi echoes at times almost word for word statements made by the Benedictine editors of Ambrose, albeit with subtle changes of emphasis. Thus, for example, previous editors of Jerome are taken to task for adopting a method of arrangement which takes account of subject matter but not time, whereas earlier editors of Ambrose had been criticized for ignoring both:

*Veteres nempe Editores eam exhibent Epistolarum seriem quae non ad temporis, sed ad materiarum rationem aptetur magis.*

And, like the editors of Augustine, Vallarsi praises the letters of his subject for their wide embrace not only of personal matters, but also of scriptural exegesis and church history:

<sup>53</sup> Hermanowicz 2008, p. 17, with further bibliography on the *Retractationes* cited at Hermanowicz 2008, p. 17, note 3. Ironically, Augustine's emphasis on reading his works chronologically for a sense of personal progression was challenged soon after his death by the production of an *Indiculum* which listed his works by subject rather than chronology; see Hermanowicz 2008, pp. 14, 26, 57-60.

<sup>54</sup> Pabel 2008, p. 132.

<sup>55</sup> On the history of the editions of Martianay and Vallarsi, see Pabel 2008, pp. 132, 348-351. The preface to Vallarsi's edition of the letters does not refrain from exposing the weaknesses of the Maurist edition.

<sup>56</sup> Cain 2009, p. 16, note 13.

<sup>57</sup> See Gibson-Morrison et al. (forthcoming), s.v. *Jerome*.

[...] *non privati hominis modo erudita negotia eius Epistolae complectuntur, sed insigniores fere quaestiones: eximia ad Scripturarum explanationem monumenta, imo etiam totam ferme eius saeculi Ecclesiasticam historiam, dogmata, resque gestas [...]*

But in order to realise the autobiographical potential of the letters fully, the letters must be re-arranged into chronological order. However Vallarsi could have pushed his argument even further, with just a little more reflection. Jerome is known to have had interests in chronology himself as the translator and editor of a work of historical chronology<sup>58</sup>. Indeed Jerome, like Augustine, also took care to list his own works according to chronology (but partly also according to genre) in a published work (*De viris illustribus* 135)<sup>59</sup>. Despite this, Vallarsi produces no detailed argument that Jerome himself would surely have arranged his own letters in chronological order, had the opportunity been given him<sup>60</sup>.

## 5. Conclusions

In sum, late antique letter collections may have autobiographical potential. Modern editors felt they could only realise that potential by re-arranging the letters in the order of the life. In this sense, ancient autobiography has been created by modern editors. But what is the broader context for all this editorial activity on the letters of the church fathers<sup>61</sup>? Perhaps relevant here is a shift documented in French early eighteenth-century letter collections by Janet Altman. Here, collections of letters by contemporary individuals apparently begin to be published for the first time in carefully marked chronological order. Indeed the editors advertise the innovation prominently<sup>62</sup>:

The presentation and organization of Bussy's and Sévigné's letters<sup>63</sup> in the early 18<sup>th</sup> century editions [...] reveals a profound shift towards historical narrativity as a primary value. The letters are carefully dated and organized chronologically to tell as complete a story as possible [...] In their prefaces, the early editors of Bussy's and Sévigné's letters call attention to this chronological ordering as an innovation which is necessary to help the reader 'understand' the letters.

<sup>58</sup> I.e. the *Chronicle* of Jerome, a translation and supplementation of the work of Eusebius.

<sup>59</sup> On the combination of chronology and genre in this passage, see Pabel 2008, pp. 115-117.

<sup>60</sup> For an ancient letter book produced by Jerome which may well have adopted internal chronological order, see Cain 2009, pp. 13-42.

<sup>61</sup> Coincidentally, members of the Maurist order would later be involved in successive editions between 1750 and 1818 of a monumental work of chronology known as *L'art de vérifier les dates des faits historiques, des chartes, des chroniques, et autres anciens monuments, depuis la naissance de notre seigneur*. For an overview of the whole subject, see Grafton 2009, pp. 114-36.

<sup>62</sup> Altman 1986, pp. 52-53. On earlier humanist letter collections, however, some of which evidently were arranged in chronological order, see Clough 1976.

<sup>63</sup> Roger de Rabutin, Comte de Bussy (1618-1693), Marie de Rabutin-Chantal, marquise de Sévigné (1626-1696).

Altman interprets the innovation as a response by editors to a readership «whose expectations and interests have been profoundly altered by new developments in narrative forms between 1670 and 1735, particularly in the novel»<sup>64</sup>. However, quite apart from the low literary prestige of the novel by comparison with poetry and drama, we may doubt on other grounds that the Maurists were adapting their editions of the letters of the Church Fathers to meet changes in taste amongst the novel-reading public. But clearly something important was afoot in late seventeenth and early eighteenth-century France.

### *Bibliographical references*

- Altman 1986 = J. G. Altman, *The Letter Book as a Literary Institution 1539-1789: Toward a Cultural History of Published Correspondences in France*, «Yale French Studies» 71, 1986, pp. 17-62.
- Cain 2009 = A. Cain, *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford 2009.
- Callu 1972 = Symmaque, *Lettres*, tome I (livres I-II), texte établi, traduit et commenté par J. P. Callu, Paris, 1972.
- Clough 1976 = C. H. Clough, *The Cult of Antiquity: Letters and Letter Collections*, in C. H. Clough (ed.), *Cultural Aspects of the Italian Renaissance: Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, Manchester 1976, pp. 33-67.
- Diercks 1999 = Sancti Cypriani Episcopi *Epistularium*, edidit G. F. Diercks, vol. 3.3, *prolegomena*, Turnhout 1999 (CCh SL 3D).
- Dolveck 2017 = F. Dolveck, *Z ou les tribulations italiennes d'un archétype Ausonien*, Rome 2017.
- Faller-Zelzer 1968-1982-1990 = Sancti Ambrosii *Opera*, pars X, *Epistulae et acta*, t. I-IV, recens. O. Faller - M. Zelzer, Vindobonae, 1968-1982-1990 (CSEL 82.1-3)
- Ferrari 1976 = M. Ferrari, *La tradizione milanese delle opere di sant' Ambrogio. II: 'recensiones' milanesi tardo-antiche, carolingie, basso-medievali di opere di sant' Ambrogio*, in G. Lazzati (ed.), *Ambrosius episcopus*, Milan 1976, pp. 35-102.
- Folliet 1994 = G. Folliet, *L'édition princeps des lettres de saint Augustin parue à Strasbourg chez Mentelin vers 1471*, «Sacris Erudiri» 34, 1994, pp. 33-58.
- Gibson 2012 = R. K. Gibson, *Letters into Autobiography: the Generic Mobility of the Ancient Letter Collection*, in T. D. Papanghelis - S. J. Harrison - S. Frangoulidis (edd.), *Generic Interfaces in Latin Literature*, Berlin-Boston 2012, pp. 387-416.
- Gibson 2018 = R. K. Gibson, *The Epistulae Heroidum and the Epistolographical Tradition*, in P. Fedeli and G. Rosati (edd.), *Ovidio 2017. Prospettive per il terzo millennio*, Teramo 2018, pp. 215-235.
- Gibson-Morrison et al. (forthcoming) = R. K. Gibson - A. D. Morrison - A. Sarri - J. Abad del Vecchio, *Ancient Letter Collections: a Critical Review 400 BCE - 400 CE*, Oxford forthcoming.
- Grafton 2009 = A. Grafton, *Worlds Made by Words: Scholarship and Community in the Modern West*, Cambridge MA 2009.
- Hartel 1894 = Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani *Opera*, pars I, *Epistulae* ex recensione G. de Hartel, Praga-Vindobonae-Lipsiae 1894 (CSEL 29).

<sup>64</sup> Altman 1986, p. 53.

- Hermanowicz 2008 = E. T. Hermanowicz, *Possidius of Calama: a Study of the North African Episcopate in the Time of Augustine*, Oxford 2008.
- Hurel 1997 = D.-O. Hurel, *The Benedictines of the Congregation of St.-Maur and the Church Fathers*, in I. Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West: from the Carolingians to the Maurists*, Leiden and Boston 1997, pp. 1009-1038.
- Knowles 1963 = D. Knowles, *Great Historical Enterprises: Problems in Monastic History*, London 1963.
- Mondin 1995 = Decimo Magno Ausonio, *Epistole*, introduzione, testo critico e commento a cura di L. Mondin, Venezia 1995.
- Nauroy 2012 = G. Nauroy, *Édition et organisation du recueil des lettres d'Ambroise de Milan: une architecture cachée ou altérée?*, in A. Canellis (ed.), *La correspondance d'Ambroise*, Paris 2012, pp. 19-79, 99-127.
- Pabel 2008 = H. M. Pabel, *Herculean Labours: Erasmus and the Editing of St Jerome's Letters in the Renaissance*, Leiden 2008.
- Sarri-Abad del Vecchio 2022 = A. Sarri - J. Abad del Vecchio (edd.), *The Aldine Edition of the Epistolographi Graeci*, «Bulletin of the John Rylands Library» 99.1, 2022 (special issue).
- Seeck 1883 = Q. Aurelii Symmachi *Quae supersunt* edidit O. Seeck, MGH AA 6.1, Berlin 1883.
- Trout 2017 = D. E. Trout, *The Letter Collection of Paulinus of Nola*, in C. Sogno - B. K. Storin - E. J. Watts (edd.), *Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide*, Berkeley 2017, pp. 254-268.
- van den Hout 1988 = M. Cornelii Frontonis *Epistulae*, edidit M. P. J. van den Hout, Leipzig 1988.
- Zelzer 1983 = M. Zelzer, *Mittelalterliche 'Editionen' der Korrespondenz des Ambrosius als Schlüssel zur Überlieferung der Briefbücher*, «Wiener Studien» 96, 1983, pp. 160-180.



## II

I tre grandi Padri della Chiesa latini



Daniele Di Rienzo

LACRIMAVI ERGO, FATEOR, ETIAM EGO:  
ELEMENTI AUTOBIOGRAFICI  
NEL PRIMO LIBRO DEL *DE EXCESSU FRATRIS* DI AMBROGIO

*Abstract:* The first book of the *De excessu fratris* is built around three main thematic strands, namely consolation, expression of grief, and praise of the deceased. Alongside Ambrose inserts many personal recollections: these are clearly autobiographical elements. The analysis is conducted according to two themes: the bond between the two brothers and the theme of grief. Four levels of autobiographical writing are recognisable: (1) a psychological one, linked to writing as *catharsis*; (2) the account of the lives of the two brothers is interpreted in the light of passages from the Bible; (3) Ambrose raises his own grief as an *exemplum* of how Christians should deal with the loss of a family member; (4) a Christological level, because Ambrose's personal grief is assimilated to that of Christ.

Il *De excessu fratris* di Ambrogio di Milano riproduce in due libri i discorsi tenuti dal santo vescovo in occasione della morte del fratello Satiro: il primo nel giorno stesso della morte, accanto al suo cadavere, di fronte all'intera comunità di Milano, il secondo a distanza di sette giorni. Il silenzio su questo lutto tenuto da Paolino, il biografo del vescovo<sup>1</sup>, rende difficile stabilire con sicurezza una collocazione cronologica dell'evento. Secondo di tre fratelli (Marcellina la maggiore, Ambrogio il minore), Satiro si era occupato di avvocatura, aveva amministrato una provincia di cui non viene fatta precisa menzione nelle fonti, ma dopo l'elezione di Ambrogio a vescovo nel 374 aveva abbandonato ogni ufficio pubblico con l'intento di prendere in carico la gestione del patrimonio familiare

<sup>1</sup> La *Vita Ambrosii* redatta da Paolino di Milano è strettamente legata alla dimensione pubblica del santo; lo spiega bene Mohrmann 1975 nella sua *Introduzione*: «l'omissione di alcuni avvenimenti si può spiegare con lo scopo che egli si è prefisso: dare un ritratto di Ambrogio vescovo, illustrare il ruolo che egli ha avuto nella vita della Chiesa in stretto rapporto con la vita politica dell'epoca. Questo spiega, ad esempio, il silenzio di Paolino su Satyrus, l'amato fratello» (p. XXXII). Mi è particolarmente grato poter dedicare queste pagine alla memoria del prof. Antonio Vincenzo Nazzaro, che all'esegesi puntuale di molti testi ambrosiani ha dedicato, nella sua lunga carriera accademica e universitaria, numerosi e importanti saggi e articoli.

Daniele Di Rienzo, University of Naples Federico II, Italy, daniele.dirienzo@unina.it, 0000-0002-2157-2345  
Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)  
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Daniele Di Rienzo, *Lacrimavi ergo, fateor, etiam ego: elementi autobiografici nel primo libro del De excessu fratris di Ambrogio*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1.06, in Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (edited by), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024*, pp. 37-52, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0676-1, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

e di sostenere il fratello nella risoluzione di questioni inerenti agli impegni e alle incombenze episcopali. Sopravvissuto fortunatamente a un naufragio di ritorno dall’Africa, dove si era recato per recuperare delle somme di danaro da un tal Prospero, aveva contratto una malattia che lo avrebbe condotto alla morte nel 378<sup>2</sup>.

Il primo libro di quest’opera contiene un lungo discorso intessuto da una fitta trama di elementi tratti dalla tradizione della consolatoria latina e greca, su cui si intersecano, rappresentandone i momenti di maggiore commozione e intensità sentimentale, ampi squarci contrassegnati dall’espressione del dolore al ricordo del fratello e della vita trascorsa insieme. Il secondo libro, che riproduce le parole pronunciate a sette giorni di distanza, presenta in una prima parte toni più pacati e i consueti motivi paramitetici, mitigati dal riconoscimento della mortalità umana e del piano provvidenziale di Dio; la seconda propone una corposa trattazione sul mistero della resurrezione, che è poi il motivo cardine dell’intero percorso di consolazione<sup>3</sup>. La consapevolezza della resurrezione dissipa il dolore: il trascorrere del tempo consente di ricongiungersi in Cristo, ma la consolazione del futuro va anticipata al presente attraverso l’esercizio della volontà.

### 1. Il genere letterario

A poche ore dall’evento luttuoso Ambrogio trovò la forza, in virtù del proprio ufficio, di tenere un sermone di fronte al popolo che aveva seguito la processione funebre, parlando dal sagrato accanto al feretro che egli stesso aveva contribuito a sorreggere. Il suo eloquio è denso e al contempo elegante; se proclamato a un ritmo sostenuto ha una durata di circa settantacinque minuti, un arco di tempo alquanto esteso; questo dato lascia credere che, rispetto al discorso realmente pronunciato, il testo sia giunto a noi in forme rielaborate, non solo dal punto di vista formale ma anche contenutistico: sembra poco credibile che il sermone previsto nel rito funebre potesse avere una tale dilatazione temporale, se pur si voglia concedere ad Ambrogio l’attenuante del dolore e si voglia pensare che l’assemblea volesse manifestare fino in fondo la vicinanza al proprio pastore<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> La morte di Satiro è stata collocata in diverse date, a seconda dell’interpretazione di alcuni eventi storici richiamati nel discorso; si è pensato in passato al 375, ma Paredi 2015 (pp. 167-171) e Faller 1955 (pp. 86 s.) propendono con ottime ragioni per il 378. Una ricostruzione delle diverse posizioni in Banterle 1985, pp. 10-11. Senza basare la sua affermazione su alcuna fonte, Repossi 2013 indica una data precisa: il 17 settembre 379 (p. 64). Un’ampia ricostruzione e introduzione alle principali questioni poste da questo primo discorso in Durner 2021, pp. 120-140.

<sup>3</sup> È Ambrogio stesso, in un passaggio del suo commento ai Salmi, a presentare in questo modo i due discorsi: cfr. in *psalm.* 1, 51 e *de resurrectione quidem plurima scripturarum sunt testimonia, quae non praetermisimus in libris Consolationis et Resurrectionis*.

<sup>4</sup> Sulle modalità di scrittura di Ambrogio siamo abbastanza informati: molte delle sue opere sono frutto della rielaborazione di omelie pronunciate in svariate occasioni, poi accorpate intorno a tematiche di natura esegetica o pastorale. Ce ne parla lui stesso nell’*epist.* 47, 1-2 a Sabino: *non enim dictamus omnia, et maxime noctibus, quibus nolumus aliis graves esse ac molesti; tum quia ea quae dictantur, impetu quodam prouunt, et profluo cursu feruntur. Nobis autem quibus curae est senilem sermonem familiari usu ad unguem distinguere, et lento quodam figere gradu,*

Se consideriamo il testo un λόγος ἐπιτάφιος, alla stregua di una *laudatio funebris*, è utile richiamare le indicazioni che in tal senso forniva Menandro retore (2, 11), secondo il quale il discorso funebre pronunciato per coloro che erano defunti da tempo doveva tendere verso l'enfasi della componente eulogica, mentre invece per i morti di recente doveva privilegiare la componente patetica:

διαιρεθήσεται δὲ ὁ ἐπιτάφιος λόγος, ὁ παθητικός, ὁ ἐπὶ προσφάτῳ τῷ τεθνεῶτι λεγόμενος, τοῖς ἐγκωμιαστικοῖς κεφαλαίοις, πανταχοῦ ἐφεξῆς ἐκάστῳ τῶν κεφαλαίων παραμιγνυμένου τοῦ πάθους<sup>5</sup>.

Ambrogio sembra voler contemperare queste due direttive, poiché indulge spesso ad abbandoni patetici proprio nei passaggi in cui celebra le buone azioni e la statura morale del fratello. Parimenti nel capitolo sulla μονωδία, una forma di lamento pubblico in cui si esprimeva tutto il proprio dolore per il defunto, Menandro raccomandava (2, 16):

ἔστω δὲ μὴ πέρα τῶν ἑκατὸν πενήκοντα ἐπῶν ὁ λόγος διὰ τὸ μὴ ἀνέχεσθαι τοὺς πενθοῦντας μακρᾶς σχολῆς μεδὲ λόγων μήκους ἐν συμφοραῖς καὶ ἀκαιρίαις<sup>6</sup>.

La ricchezza tematica del testo di Ambrogio, dunque, che è data dalla trama dei motivi desunti da varie tradizioni letterarie insieme alla solida e sapiente organizzazione delle parti, lascia credere che il testo a noi giunto restituisca senz'altro in buona misura la sequenza dei contenuti declamati dalla viva voce del vescovo, ma che sia il frutto di una capillare opera di riscrittura nata dall'intenzione di far convergere in un'unica direzione alcuni scopi diversificati; tra questi, sono da evidenziare la proclamazione della lode del defunto, l'espressione del dolore della famiglia e infine le parole di conforto che si offrono a chi sta vivendo lo strazio di una perdita. Queste tre componenti si intersecano senza che vi sia, per ognuna, una sezione specifica, dal momento che sono presentate con l'esplicita volontà di ordire un discorso che nel continuo intrecciarsi di motivi non può essere definito *tout court* una *laudatio funebris*, anche perché è attraversato da meditazioni di natura teologica; non è soltanto una *consolatoria*,

*aptius videtur propriam manum nostro affigere stylo; ut non tam deflare aliquid videamur, quam abscondere: neque alterum scribentem erubescamus, sed ipsi nobis conscii sine ulla arbitro, non solum auribus, sed etiam oculis ea ponderemus, quae scribimus.* Il biografo Paolino ci dice che scriveva di sua mano durante le sue infaticabili *lucubrationes* (cfr. 38, *nec operam declinabat scribendi propria manu libros, nisi cum aliqua infirmitate corpus eius adtineretur*); la grande capacità di concentrazione di Ambrogio di fronte al testo è stata raccontata in un passo memorabile da Agostino (*conf.* 6, 3, 3).

<sup>5</sup> «Il discorso funebre, quello teso a commuovere, proclamato per il morto di recente, sarà suddiviso secondo le sezioni dell'elogio, mentre l'espressione del dolore sarà dappertutto mescolata, ma in maniera ordinata, secondo la successione di ciascuna sezione». Nel capitolo sul λόγος παραμυθητικός, cioè la consolazione offerta ai familiari, Menandro ingiungeva (2, 9) ἔστω δὲ σύμμετρον καὶ τούτου τοῦ λόγου τὸ μήκος («la durata di questo discorso sia convenientemente moderata»).

<sup>6</sup> «Questo discorso non dovrebbe superare le centocinquanta righe di lunghezza: chi soffre non tollera lunghi ritardi o sermoni prolungati nei momenti di sventura e infelicità».

perché al solido apparato dei *topoi*, anche di ascendenza classica, fanno da contraccollo gli slanci patetici del dolore (laddove l'obiettivo del *consolator* è quello di richiamare il *consolandus* alla fermezza e al contenimento dell'afflizione); non è soltanto una *μονωδία*, perché la vena patetica, giustificata sul piano temporale dal fatto che l'evento era quanto mai recente, appare solidamente bilanciata dal rigoroso andamento raziocinante delle due componenti appena richiamate e dalla proposizione di una sicura prospettiva escatologica<sup>7</sup>.

La sostanza complessa di questo primo discorso probabilmente nasceva da una singolare condizione: come Cicerone – che nella triste occasione della morte di Tullia si era risolto a scrivere una *epistula ad se ipsum* per riflettere, sulla scorta dell'aureo *περί πένθους* del filosofo accademico Crantore, ispirato al principio della *μετριοπάθεια*, sulle giuste parole del conforto – così Ambrogio, pastore di anime, è contemporaneamente in questa vicenda il *consolandus* e il *consolator*. Egli si trova dunque a dover affrontare al cospetto della comunità il proprio dolore, reso pubblico dalla sua condizione di vescovo; quest'ultima gli impone di proclamare sulla scorta della Scrittura, insieme alla lode del fratello, anche la parola del conforto per sé, per la sorella Marcellina e per l'intera comunità, che alla figura di Satiro era molto legata. È agevole immaginare come il flusso delle parole, dettate insieme dal dolore e dalla dottrina, fosse di notevole dovizia e dignità, ma l'equilibrio del discorso così come noi possiamo leggerlo oggi è verosimilmente il frutto di un'operazione di riscrittura rispetto a quanto pronunciato quel giorno, con un intento molto preciso: quello di restituire e fissare attraverso la parola scritta, fruita da un lettore postumo, l'andamento, il ritmo e le movenze di un discorso che si ascolti *ex tempore*; e soprattutto ricreare, attraverso un sapiente uso delle strategie retoriche, l'emozione di assistere e partecipare a un dolore familiare elevato alla dimensione di un lutto collettivo<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Sul tema dell'elaborazione in forma scritta dell'elogio funebre e della consolazione da offrire ai familiari in ambito cristiano si vedano, pur all'interno di una bibliografia comprensibilmente ampia, alcuni titoli: Favez 1937; von Moos 1971-1972; Pizzolato 1985; Scourfield 2013. Particolarmente significative, nel passaggio dalla *consolatio* pagana a quella cristiana, le esperienze di Gerolamo (cfr. Scourfield 1993) e di Ambrogio (cfr. Chiecchi 1999).

<sup>8</sup> Di questa particolare dimensione del *De excessu fratris* era consapevole Ennodio di Pavia, che in una epistola scritta a un tal Armenio per la perdita del figlio così si esprimeva (*epist.* 2, 1 = 34, 3 Vogel): *Ambrosius noster decedentem germanum teste afflictionis suae libello prosecutus est. Quem cum recenset secuta proles, et scriptoris bene meminit et in Satyri fratris eius obitu lamenta coniungit, quia eius provisione contigit recentem dolorem ostentare, dum loquitur, et ante legentum oculos semper exalantia spiritum iam diu defuncti membra monstrare nec umquam pati veteriscere relationis fide funus quod anni potuerunt sepelire transacti* («Il nostro Ambrogio accompagnò il fratello che si allontanava da questa vita con uno scritto che testimonia la sua afflizione. Nel leggerlo, le generazioni successive ben si ricordano dello scrittore e ne congiungono idealmente il lamento alla morte di suo fratello Satiro, perché grazie alla sua lungimiranza riesce a mostrare intatto il suo dolore mentre parla, e innanzi agli occhi di chi legge riesce a far vedere le membra di uno defunto ormai da tempo mentre esalano lo spirito, e non permette, grazie alla sincerità del suo racconto, che mai invecchi nel ricordo quel funerale che gli anni trascorsi avrebbero ben potuto seppellire»); sul rapporto di Ennodio scrittore di epistole consolatorie con Ambrogio, cfr. Di Rienzo 2024, pp. 48-50.

La necessità di rendere il più possibile vibrante il dettato del sermone, e soprattutto di conservare anche per i lettori futuri un effetto di ‘presa diretta’, rendeva necessario acuire alcuni aspetti patetici e soprattutto enfatizzare l’intensità della voce del parlante, dell’io. È sulla base di questa necessità che, alle tre componenti prima individuate e tra loro fortemente interconnesse, cioè *laudatio*, *consolatio* e *μονωδία*, sarei propenso a ritenere che se ne aggiunga, in base a una deliberata strategia comunicativa, anche una quarta: la componente autobiografica<sup>9</sup>. Non è un caso se un autore così riservato e austero come Ambrogio, che anche nelle sue epistole difficilmente si lasciava andare a confidenze personali<sup>10</sup>, abbia scelto l’occasione di questo scritto per riversare in esso alcuni ricordi e racconti di esperienze vissute insieme al fratello. Proveremo a definire alcune modalità nella scrittura ambrosiana di questa componente autobiografica attraverso due temi cardine: la condivisione col fratello della stessa anima e il motivo del disorientamento interiore accompagnato dal pianto.

## 2. Anima dimidium meae

Lo schema del discorso funebre obbligava a ricostruire vicende o proporre aneddoti significativi della vita del defunto; ma per soddisfare questa comprensibile aspettativa dell’uditorio Ambrogio decide di partire da un assunto, e cioè che la sua vita e quella di Satiro erano state interdipendenti: ripercorrere con la memoria gli eventi della vita del fratello, dunque, implicava da un lato il recupero di una storia familiare contrassegnata dal loro forte senso di unione, dall’altro la proposizione di una propria storia interiore. Esprime con lucida consapevolezza questa prospettiva in un passaggio tratto da un paragrafo iniziale, in cui già traspare un’ammirevole perspicacia nel definire la propria condizione psicologica (*exc. Sat. 1, 6*):

<sup>9</sup> In queste pagine si farà riferimento a ‘elementi autobiografici’, senza la pretesa di voler inserire il testo ambrosiano tra le opere che condividono i criteri formulati, per la definizione di questo genere, da Lejeune 1975; sull’autobiografia antica cfr. Misch 1950 e Stok 1996. Sul dibattito maturato nel corso degli anni intorno alla definizione delle caratteristiche tipologiche del *De excessu fratris*, cfr. Banterle 1985, che alle pp. 12 ss. ricostruisce in maniera cursoria la storia della diversa valutazione datane dai critici nel corso del XX secolo. In un’antica dissertazione, Rozynski 1910 inquadrava il testo nel genere del *λόγος παραμυθητικός*; non perfettamente perspicua la posizione dello Albers 1921, che lo considerava una *μονωδία*, ma nel senso di *laudatio funebris*, tanto da apporre questo titolo alla sua edizione, nonostante Menandro retore delimitasse il senso di *μονωδία* all’esternazione del dolore (cfr. 2, 16 *τί τοίνυν ἡ μονωδία βούλεται; θρηνεῖν καὶ κατοικτιζέσθαι*). Banterle 1985, propenso a sua volta a considerare l’opera come una articolata *consolatio*, individuava una «effusione sentimentale che, permeandola tutta, ci rivela i tenerissimi legami di affetto che univano i due fratelli tra loro» (p. 13), senza però riportare con precisione la dimensione di questa componente affettiva nell’ambito di un genere di riferimento.

<sup>10</sup> In *epist.* 5 (4 M.) dichiara di essere stato indisposto; in *epist.* 7 (37 M.) parla di amicizia, mentre in *epist.* 11 (29 M.) delle sue *lucubrationes*; in *epist.* 24 (82 M.) si presenta in veste di *iudex* che deve tenere una *episcopalis audientia*; in *epist.* 32 (48 M.) chiede a un amico di giudicare i suoi scritti. Sul tema della autorappresentazione di Ambrogio nelle epistole, cfr. Sullivan 1966 e Piepenbrink 2022 (quest’ultima si focalizza soprattutto sull’immagine pubblica di Ambrogio nel suo rapporto con il potere politico).

*Numquam enim in me totus fui, sed in altero nostri pars maior amborum, uterque autem eramus in Christo, in quo et summa universitatis, et portio singulorum est*<sup>11</sup>.

Attraverso questo linguaggio, già intrinsecamente legato a una dimensione intimista<sup>12</sup>, Ambrogio ricerca non già una cifra di peculiarità nella storia irripetibile della propria vita, quanto una presentazione di sé in rapporto alla vicenda esistenziale del fratello, in un continuo gioco di rifrazione della propria anima in quella di Satiro, e di entrambe in quella dimensione caleidoscopica in cui ogni atto è uno e al contempo molteplice, e cioè Cristo, che riassume in sé ciascuna storia singola e la connette in una dimensione totalizzante. L'esperienza della fede condivisa rappresentava infatti per loro uno spazio di allineamento delle proprie aspettative, e ne aveva reso simili, anzi sovrapponibili, tutte le ambizioni e gli aneliti. Così come avevano conservato integro un *patrimonium* familiare che non era stato ripartito tra i fratelli, dice nel paragrafo successivo, allo stesso modo avrebbero dovuto conservare indiviso il *tempus*, considerando che la loro vita era trascorsa in una inseparabile comunanza di intenti. Sulla scia di questa riflessione, in cui comincia ad affiorare lo spazio memorialistico che diventerà più cospicuo nei paragrafi successivi, si inserisce il momento della *μνησδιά*. Sulla scorta di una probabile indicazione da manuale di retorica che si trova tematizzata in un passo di Menandro, il quale consigliava di menzionare anche il dolore degli animali separati dal proprio compagno, Ambrogio prorompe in questa esternazione (*exc. Sat. 1, 8*):

*Nunc vero, frater, quo progrediar, quove convertar? Bos bovem requirit, seque non totum putat, et frequenti mugitu pium testatur adfectum, si forte defecerit, cum quo ducere collo aratra consuevit: et ego te, frater, non requiram? Aut possim umquam oblivisci tui, cum quo vitae huius semper aratra sustinui, labore inferior, sed amore coniunctior, non tam mea virtute habilis quam tua patientia tolerabilis, qui pio semper sollicitus adfectu latus meum tuo latere saepiebas, caritate ut frater, cura ut pater, sollicitudine ut senior, reverentia ut iunior? Ita in unius necessitudinis gradu complurium mihi necessitudinum officia pendebas, ut in te non unum, sed plures amissos requiram*<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> «Non sono mai stato completamente in me stesso, ma la parte più cospicua di entrambi si trovava nell'altro, e l'uno e l'altro eravamo in Cristo, in cui risiede il tutto nella sua totale completezza, come in ogni singola parte».

<sup>12</sup> L'uso del termine *portio* lascia già presagire una sensibilità di sapore agostiniano (cfr. *conf. 1, 1, 1 et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae*), sebbene sia da rilevare la pregnante consonanza con un passaggio dell'epistola ai Colossesi, in cui si ribadisce il primato del Cristo, il solo nel quale abiti il *πλήρωμα*: cfr. Col 1, 18 s. *et ipse est caput corporis ecclesiae qui est principium primogenitus ex mortuis ut sit in omnibus ipse primatum tenens, quia in ipso conplacuit omnem plenitudinem habitare*.

<sup>13</sup> «Ma ora, fratello mio, dove andrò, a chi mi rivolgerò? Il bue cerca il bue, si trova incompleto e con incessante muggito esprime il suo pietoso affetto, se gli è venuto a mancare il compagno con cui era consueto trascinare l'aratro: ed io, fratello mio, non sentirò la tua mancanza? O potrei mai dimenticarmi di te, del fratello con cui ho trascinato il giogo di questa vita, inferiore nella resistenza alla fatica, del tutto congiunto a te nell'amore, non tanto capace per mia forza

Si propone il motivo della coesistenza, in un'unica persona, di rapporti di *necessitudo* di vario livello, per meglio connotare un legame affettivo che sfugge a una definizione sentita come limitante. Nel compiere questa operazione, però, mi pare che Ambrogio metta in atto una precisa strategia comunicativa in cui è possibile ravvisare un interessante marcatore del livello di autobiografismo di questo testo. In tal senso, infatti, un celebre antecedente si trovava addirittura in un'opera che è a fondamento della letteratura, l'*Iliade*. Nel vano tentativo di distogliere Ettore dalla guerra e impedirgli di scendere in campo, lì dove infuriava la battaglia presso le porte Scee, Andromaca aveva sciolto tra le lacrime la sua breve, dolente autobiografia, rievocando con pena l'eccidio dei genitori e dei nobili fratelli per mano dell'implacabile Achille, nonché la morte della madre, per poi rivolgersi al marito con queste parole (*Il.* 6, 429 s.):

Ἔκτορ ἄτὰρ σὺ μοί ἐσσι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ  
ἦδὲ κασίγνητος, σὺ δέ μοι θαλερὸς παρακοίτης<sup>14</sup>.

Andromaca sapeva che Ettore, forse non in quell'occasione, ma comunque presto, l'avrebbe abbandonata, e parlare della propria storia con accenti patetici significava congiungere al futuro compianto del marito anche quello per la propria sciagurata parabola esistenziale. Memore forse di questo antecedente, anche in ambito latino la Briseide ovidiana, da appassionata e risentita amante, scaglia parole infuocate contro Achille, che non aveva opposto una reazione adeguata contro la prepotenza di Agamennone e si era piegato di fronte all'ordine ingiusto del comandante dell'armata greca. Dopo aver ricostruito la storia della sua famiglia distrutta dall'uomo con cui ora condivideva il letto, del marito trucidato insieme ai suoi tre fratelli, e aver dato voce al dolore derivato dal suo doppio rapimento, così prorompe (*epist.* 3, 51 s.):

*Tot tamen amissis te compensavimus unum;  
tu dominus, tu vir, tu mihi frater eras*<sup>15</sup>.

a resistere, quanto grazie alla tua tenacia, tu che sempre, sollecito di pietoso affetto, col tuo fianco proteggevi il mio fianco, amoroso come un fratello, in pensiero per me come un padre, pieno di premura come uno più anziano, e di rispetto come uno più giovane? In tal modo, nel nome di un unico legame, mi offrivi i servigi di una molteplicità di vincoli parentali, così che ora in te io sento la mancanza non di uno solo, ma di molti familiari». Le *nuances* lucreziane (2, 355-366) e virgiliane (*georg.* 3, 518 *maerentem ... fraterna morte iuvenum*) sono una soluzione artistica adottata per mettere in pratica le indicazioni di Men. Rhet. 2, 16 ἐχέτω δὲ μνήμην καὶ ζῶν ἀλόγων, οἷον οὐδὲ ἄλογα ζῶα, οἷον βοῦς ἢ ἵππος ἢ κύκνος ἢ χελιδῶν, ἀνέχεται χωριζόμενα ἀλλήλων, ἀλλ' ἐπισημαίνει τῇ φωνῇ ὀδυρόμενα («si faccia menzione anche dei muti animali; per esempio 'nemmeno gli animali, pur privi di parola – un bue, un cavallo, un cigno o una rondine – sopportano di rimaner privi l'uno dell'altro, ma col loro verso manifestano l'afflizione!»).

<sup>14</sup> «Ettore, tu per me sei padre e nobile madre, ed anche fratello, tu per me sei vigoroso marito». In ambito greco il passo omerico divenne un *topos*, e fu ripreso nell'immaginario tragico da Eschilo, nel momento in cui Elettra riconosce in Oreste una 'quadruplice persona' (cfr. *Cho.* 238-243a); da Sofocle (cfr. *El.* 1147 s.); da Euripide (cfr. *Alc.* 646 s. ed *Hec.* 280 s.).

<sup>15</sup> «In te solo trovai il compenso per tanti beni perduti; tu eri per me signore, marito, fratello». Il motivo continuò ad essere impiegato; di particolare efficacia, ad esempio, l'*incipit* dell'epistola inviata da Eloisa ad Abelardo dopo la lettura della sua I epistola, conosciuta come

Il motivo, quindi, sembra di squisita ascendenza letteraria, ma dalla voce di un vescovo che confessa il proprio disorientamento interiore insieme al dolore della sua famiglia, e che poi rielabora in forme retoricamente rifinite il proprio pensiero, è lecito aspettarsi un incremento di senso, rispetto alla lettera del discorso, anche quando siano presenti sottili riferimenti di provenienza dotta. Sarei propenso a leggere questa notazione sul legame tra Satiro e Ambrogio, un legame non riducibile alla fraternità di sangue, alla luce di un racconto evangelico dei sinottici: avvertito da alcuni sul fatto che la madre e i fratelli chiedevano di lui, Gesù risponde dicendo che madre e fratelli erano per lui coloro che fossero disposti a seguire la volontà del Padre. Leggiamo il passo secondo il Vangelo di Luca (8, 19-21):

19. *Venerunt autem ad illum mater et fratres eius et non poterant adire ad eum prae turba* 20. *et nuntiatum est illi mater tua et fratres tui stant foris volentes te videre* 21. *qui respondens dixit ad eos mater mea et fratres mei hi sunt qui verbum Dei audiunt et faciunt*<sup>16</sup>.

Si è preferito riportare il testo di Luca perché a questo evangelista Ambrogio dedicò una delle sue imprese esegetiche più ragguardevoli, ovvero il capillare commento contenuto in un'opera del 378, la *Expositio evangelii secundum Lucam*, che è il frutto dell'assemblaggio di vari sermoni proclamati nel corso degli anni precedenti; nel commentare lungamente il versetto 19, il vescovo articola questo ragionamento (*in Luc. 6, 36*):

*Moralis magister, qui de se ceteris praebet exemplum, atque ipse praeceptor, ipse etiam suorum exsecutor est praeceptorum. Praescriptor enim ceteris quoniam qui non reliquerit patrem et matrem suam non est filio dei dignus, sententiae huic primus ipse se subicit, non quo maternae refutet pietatis obsequia — ipsius enim praeceptum est: qui non honoraverit patrem et matrem morte morietur — sed quia paternis se mysteriis amplius quam maternis affectibus debere cognoscat. Neque tamen iniuriose refutantur parentes, sed religiosiores copulae mentium docentur esse quam corporum*<sup>17</sup>.

*Historia calamitatum mearum.* Nel maestro la giovane donna aveva condensato il suo intero mondo affettivo; egli, come è noto, era ormai lontano e irraggiungibile, e, prima di vergare nella lettera le sue dolenti confessioni, così si esprime, con movenze senecane, nella *inscriptio* (*epist. 2*): *Domino suo immo patri, coniugi suo immo fratri, ancilla sua immo filia, ipsius uxor immo soror, Abaelardo Heloisa* («Al suo signore, anzi padre; a suo marito, anzi fratello; la sua ancella, anzi figlia; sua moglie, anzi sorella: Eloisa ad Abelardo»).

<sup>16</sup> I passi paralleli sono Mt 12, 47-50 e Mc 3, 32-35.

<sup>17</sup> «Il maestro che insegna la morale, che offre l'esempio della propria vita agli altri, ed è egli stesso precettore, è al contempo anche esecutore dei suoi precetti. Nell'impartire agli altri il comandamento secondo cui chi non abbia lasciato il padre e la madre non è degno del Figlio di Dio, infatti, egli si sottopone per primo a questa idea, non perché rifiuti gli obblighi dell'amore materno – dello stesso infatti è il precetto 'chi non onora il padre e la madre morirà' – ma perché sappia di doversi dedicare più ai misteri del Padre che non all'affetto materno. E tuttavia i genitori debbono essere respinti non per un motivo ingiusto, ma perché ci viene insegnato che i vincoli spirituali sono più sacri di quelli corporali».

Il passaggio proposto presenta una lettura 'morale' del passo evangelico, e mette in primo piano la figura del *magister*; il primo Maestro è naturalmente Gesù, al cui esempio debbono conformarsi quanti intendano svolgere una funzione di guida. Per assolvere questo ufficio, e quindi realizzare la pienezza nella sequela di Cristo, è necessario abbandonare i legami di questo mondo per dedicarsi esclusivamente alle opere del Padre. Il legame con i confratelli non sarà dunque definito dal vincolo di parentela, ma dall'affinità spirituale e dalla comune scelta di abbandonarsi a questa dimensione dello spirito. Anche Ambrogio aveva assunto su di sé l'impegno di essere una guida per il popolo di Milano: egli era un *magister* e gli correva l'obbligo, quindi, di essere un *exemplum* per tutti; nella scelta di vivere una vita cristiana aveva poi trovato in Satiro un compagno, un fratello che aveva operato una scelta consimile. È in questo senso, quindi, che va spiegata l'espressione *in unius necessitudinis gradu complurium mihi necessitudinum officia pendebas* del paragrafo 8: la comune scelta di vivere alla luce della Parola non aveva semplicemente rafforzato il loro legame di fratelli, ma ne aveva completamente ridisegnato gli orizzonti; non più semplicemente fratelli per stirpe, ma per la scelta comune di vivere per Dio e la chiesa, tanto che l'attitudine dell'uno nei confronti dell'altro temperava le peculiarità di tante relazioni parentali, sussunte dallo schema di rapporto ispirato alle parole evangeliche; fratello non di sangue, ma di fede (*caritate ut frater*), baluardo di protezione come un padre (*cura ut pater*), fonte di amorevole attenzione come da parte di un avo (*sollicitudine ut senior*), nello spirito di rispetto tipico di chi riconosce nel fratello la santità della comune scelta (*reverentia ut iunior*). In queste parole, scritte col gusto di una persona che ben conosceva i dettami della retorica, si cela dunque un frammento di storia personale.

Il tema della inestricabile condivisione di vita e ideali permea ancora la sezione centrale del discorso, e ritorna dominante nel paragrafo 34, in cui Ambrogio esprime in toni drammatici il desiderio di tornare alla casa del Padre per ricongiungersi al fratello, ma sente al contempo il pungolo della responsabilità nei confronti della sorella; tuttavia, riconosce di non saper vivere senza Satiro<sup>18</sup>. L'indissolubile legame che li univa in una sola anima si rifletteva anche in un dato esteriore, ma significativo: i due fratelli si assomigliavano in maniera impressionante, tanto che uno dei motivi di soddisfazione per Ambrogio con-

<sup>18</sup> Cfr. *exc. Sat. 1, 34 Quid enim mihi sine te potest esse iucundum, in quo omnis semper fuit nostra iucunditas? Aut quid diutius in hac vita degere iuvat atque in terris morari, in quibus tamdiu iucunde viximus, quamdiu simul viximus!* («Cosa mai ci potrà essere di piacevole per me senza di te, in cui era sempre riposta ogni mia gioia? O a che mi giova rimanere più a lungo in questa vita e attardarmi su questa terra, sulla quale a lungo siamo vissuti nella gioia, fintantoché siamo vissuti insieme!»). In *exc. Sat. 1, 37* lamenta il fatto di esser rimasto *superstes* al fratello, e di aver dovuto rendere a lui gli onori funebri che sperava di ricevere dalle sue mani: *Nunc vero ipse meae vitae superstes, quod sine te solacium capiam, qui solus maerentem solari solebas, excitare laetitiam, maestitudinem propulsare?* («Ora invece, superstita alla mia stessa vita, quale consolazione potrò mai avere, dal momento che tu solo eri solito confortarmi nella tristezza, suscitare la mia allegria, scacciare la mia amarezza?»).

sisteva nell'equivoco in cui cadevano le persone, che spesso non erano in grado di distinguerli a prima vista (*exc. Sat. 38 s.*):

*Nescio qua enim expressione mentis, qua corporis similitudine alter in altero videbatur. Quis te aspexit, qui non me visum putaret? Quotiens aliquos salutavi, qui, quoniam te prius consalutaverant, se a me iam dicerent salutato! [...] Quam gratus error, quam iucunda prolapsio, quam religiosa fallacia, quam suavis calumnia! Neque enim de tuis erat aliquid aut factis aut sermonibus, quod timerem, qui mihi tua laetabar ascribi.<sup>19</sup>*

Il tema della *similitudo* tra i due fratelli non si limita a registrare una semplice caratteristica somatica, dal momento che pone la questione dell'identità condivisa tra Ambrogio e Satiro, delle loro scelte esistenziali tra loro assimilabili e al contempo complementari, tanto da portarli a vedere ognuno nell'altro un proprio doppio spirituale. L'estrema somiglianza fisica, ridefinendo i contorni della propria individualità in un rispecchiamento reciproco, ci restituisce l'immagine del più perfetto esempio di φιλαδελφία che il mondo antico abbia concepito, ovvero quello di due gemelli, che si nutrono di un amore simmetrico, al punto che se il destino priva l'uno del conforto dell'altro, il sopravvissuto sublima il suo dolore fino a divenire un simulacro vivente del morto, poiché ne preserva l'immagine<sup>20</sup>. Ambrogio e Satiro non erano certo gemelli, eppure l'insistenza sul tema dell'identità somatica sembra voler richiamare, per poi capovolgerlo, l'antico schema dei gemelli tragici, o comunque antagonisti, che annoverava molteplici esempi nel mondo del mito (basti pensare a Egitto e Danao, Eteocle e Polinice, Oto ed Efilte, Anfione e Zeto, solo per citare i più noti), come in quello biblico (Giacobbe ed Esaù) o della leggenda (Romolo e Remo); un archetipo positivo potrebbe essere individuato invece nella vicenda di Castore e Polluce, il cui amore fraterno riesce a superare le leggi della morte, oppure nell'esempio storico dei santi Cosma e Damiano, i gemelli taumaturghi del III secolo. Il fatto che Ambrogio voglia rappresentare sé stesso e Satiro come una coppia gemellare dolorosamente divisa mi pare sostenibile se diamo il giusto peso a una spia testuale di un certo rilievo; il tema dello scambio di persone, l'*error* che diventa *gratus* ad Ambrogio, che prova soddisfazione nel sapersi identificato con il fratello, è infatti una diretta diramazione dal veloce episodio tratto dal decimo canto dell'*Eneide*, quando i due gemelli figli di Dauco cadono per mano di

<sup>19</sup> «Non so per quale impulso dello spirito, per quale somiglianza fisica sembravamo l'uno specchio dell'altro. Chi ti vedeva, e non pensava di aver visto me? Quante volte ho salutato persone che, avendo già scambiato con te il saluto, mi dicevano di averlo da me già ricevuto! [...] Che gradito errore, che amabile svista, devoto inganno, dolce falsità! Non nuttivo alcun timore riguardo alle tue azioni o alle tue parole; anzi, provavo gioia quando le attribuivano a me».

<sup>20</sup> Sul tema della visione dei gemelli nella cultura romana si veda l'informato saggio di Mencacci 1996. Il tema dei *simillimi* non è soltanto letterario: basti pensare al caso dei *Servilii*, molto famosi ancora nella tarda età repubblicana; ne parla tra gli altri anche Cic. *Luc. 56 Fac enim antiquos illos Servilios, qui gemini fuerunt, tam similis quam dicuntur, num censes etiam eosdem fuisse? Non cognoscebantur foris, at domi; non ab alienis, at a suis.*

Pallante; i due erano così identici che persino i genitori incorrevano in errori di riconoscimento, che per loro erano fonte di piacere: *Aen.* 10, 390 ss. *Vos etiam, gemini, Rutulis cecidistis in agris,/ Daucia, Laride Thymerque, simillima proles,/ indiscreta suis gratusque parentibus error*<sup>21</sup>. Ambrogio considerava talmente pregnante l'idea di una somiglianza fisica quale specchio di una comunanza spirituale, da annotare come fosse per lui motivo di consolazione interiore che ogni atto compiuto dal fratello fosse ascritto alla sua persona; ma come per il motivo della *necessitudo*, che legava i fratelli in nome di un vincolo spirituale più che naturale, anche per questo tema della *similitudo* siamo di fronte a una possibilità di lettura che svincola la notazione dal puro livello anedddotico (i due fratelli erano come due gocce d'acqua) verso un livello trascendente: erano identici l'uno all'altro perché pervasi dalla medesima aura, quella dell'appartenenza a Cristo, che li rendeva uguali; ed è in questo senso che parlare della vita di Satiro implicava anche, in filigrana, un racconto di sé.

### 3. Excepi plagam quam ferre non possum

Il disorientamento interiore che scaturisce dal dolore di una perdita è una componente psicologica in certa misura prevedibile, in quanto topica, ma che consente anche di inquadrare il testo alla luce di un'angolazione autobiografica. È nei passaggi in cui si fa più pressante la *μωφδία*, contrassegnata ad esempio dall'insistenza sul motivo del *quid agam*, che Ambrogio non ha esitazioni nel rappresentare sé stesso come in preda a un'acerba afflizione, e si rassegna a offrire al fratello l'unica risorsa che oramai possiede, ovvero il *munus* delle lacrime (*exc. Sat.* 1, 15):

*Quid agam mei successor heredis? Quid agam meae vitae superstes? Quid agam exors huius quod capio luminis? Quas grates, quae munera referam tibi? Nihil a me praeter lacrimas habes. Aut fortasse securus meriti tui quas solas superstites habeo lacrimas, non requiris*<sup>22</sup>.

L'esternazione del proprio dolore attraverso il pianto, la confessione di una paralizzante disperazione sono concessioni che Ambrogio, pur così attento ai comportamenti su cui improntava la sua immagine pubblica, minuziosamente descritti nel *De officiis ministrorum*, fa a sé stesso nonostante la *gravitas* connessa

<sup>21</sup> Al valore dell'intertestualità virgiliana nella scrittura di Ambrogio ha dedicato numerosi e densi saggi Antonio V. Nazzaro: tra questi, mi limito a citare l'ultima sua fatica, Nazzaro 2020.

<sup>22</sup> «Che fare, ora che sono sopravvissuto al mio erede? Che fare, superstite alla mia stessa vita? Che fare, privo come sono di questa luce che pure vedo? Quali ringraziamenti, quali doni dovrei portarti? Null'altro puoi avere da me, se non lacrime. O forse, certo del tuo merito, non cerchi le lacrime, che sono tutto ciò che mi rimane». Si veda anche *exc. Sat.* 1, 20 *Quid igitur nunc agam, cum omnes vitae istius suavitates, cuncta solacia, cuncta denique ornamenta amiserim? Tu enim mihi unus eras domi solacio, foris decori* («Che fare, dunque, ora che di questa vita ho perso tutte le attrattive, ogni conforto: in una parola, tutti i pregi? Tu solo eri per me motivo di conforto in casa, di onore in pubblico

al suo ruolo<sup>23</sup>. La sicurezza di una ricompensa dopo la morte offerta dall'escatologia cristiana avrebbe dovuto trattenere Ambrogio da questa autorappresentazione come uomo del dolore; la stessa parola della consolazione avrebbe dovuto cedere il passo di fronte alla promessa della resurrezione; eppure il vescovo sceglie di mostrare il proprio smarrimento interiore attraverso un insistente rimando all'immagine delle lacrime, autorizzato a cedere a questa debolezza dall'esempio di Gesù di fronte alla tomba di Lazzaro (Io 11, 35 *et lacrimatus est Iesus*): un pianto a sua volta preceduto dalle lacrime di Giacobbe (Gn 37, 4) e David (II Sm 18, 33), e che segna il punto d'incontro tra l'umanità di Cristo e la fragilità della nostra natura. Anche chi, come il vescovo Ambrogio, aveva dato prova di una fede incrollabile e aveva un ruolo di guida, poteva esercitare un diritto all'afflizione, il cui segno esterno sono proprio le lacrime, una sorta di esternazione plasticamente allusiva alla propria condizione interiore<sup>24</sup>.

Intrinseco al motivo del pianto è quello del ricordo, che nell'intermittenza tra un passato gioioso e l'amaro presente alimenta la piaga, ma al contempo concede i *lenimenta* necessari a mitigarne gli assalti (*exc. Sat. 1, 21*):

*Sentio equidem, quod in repetendis officiis tuis recensendisque virtutibus afficiatur animus, sed tamen in ipsa mei adfectione requiesco, atque hae mihi recordationes, etsi dolorem renovant, tamen voluptatem adferunt*<sup>25</sup>.

La costante aspirazione al recupero di un tempo felice a cui aggrapparsi è puntellata da un lessico del ricordo che in maniera sottilmente pervasiva alimenta l'affettuosa rievocazione: *memoria* (§ 7; 9); *memorabilis* (§ 19); *inmemor* (§ 32); *memoro* (§ 38; 39); *recordatio* (§ 21; 63; 67; 72); *repeto* (§ 21; 26) sono le spie testuali di una narrazione del sé giostrata sul recupero di eventi lieti di un tempo ormai andato, cui fa da doloroso contraltare la perdita del compagno di

<sup>23</sup> Il richiamo alla necessità di porre un freno all'esternazione pubblica del proprio dolore attraverso le lacrime, già tematizzata in ambito filosofico da Seneca nel *De tranquillitate animi* (cfr. *dial.* 9, 15, 6) e nell'*epist.* 63, era intrinseca alla *obiurgatio*, momento fondamentale di ogni testo che volesse portare consolazione, anche in area cristiana. Significative, in tal senso, le affermazioni di Paolino di Nola in *carm.* 31, 43-46 e soprattutto di Gerolamo, che in *epist.* 39, 6 (per la morte Blesilla) si spinge ad affermare che *grandis in suos pietas, impietas in Deum est*.

<sup>24</sup> Le lacrime sono dunque il segno di un affidamento dell'uomo a Dio, e al contempo indizio della vera umanità del Cristo, come aveva detto poco prima: cfr. *exc. Sat. 1, 10 non gravem lacrimis contraximus culpam, non omnis infidelitatis aut infirmitatis est fletus. Alius est naturae dolor, alia est tristitia diffidentiae. Et plurimum refert desiderare, quod habueris, et lugere, quod amiseris. [...] Lacrimavi ergo, fateor, etiam ego, sed lacrimavit et dominus, ille alienum, ego fratrem, ille in uno lacrimavit omnes, ego in omnibus lacrimabo te, frater*: «Non abbiamo commesso una grave colpa, con le nostre lacrime, non ogni pianto è segno di infedeltà o di debolezza. Diverso è il dolore naturale rispetto alla tristezza che nasce dalla mancanza di fede. E c'è una grande differenza tra il sentire la mancanza di ciò che avevi e il piangere ciò che si è perduto [...] E dunque ho versato lacrime anch'io, lo ammetto, ma ha versato lacrime anche nostro Signore: egli per un estraneo, io per un fratello; egli in uno solo pianse tutti, io in tutti, fratello mio, sempre te piangerò».

<sup>25</sup> «Sento sulla mia pelle – come negarlo? – che la rievocazione dei tuoi servizi e l'enumerazione delle tue virtù mi consumano l'animo; ma nondimeno in questa mia afflizione trovo pace, e i ricordi, se pure rinnovano il dolore, alla fine mi procurano piacere».

vita e la consapevolezza di aver irrimediabilmente smarrito anche una parte di sé. Nonostante la lunga consuetudine con i dettami della filosofia, che soprattutto attraverso la voce degli stoici ammoniva alla *praemeditatio futurorum malorum*, tra i quali rientrava la *meditatio mortis*, egli non aveva potuto proteggere il proprio animo dalla fitta che stava provando: a tal punto la comunanza di intenti con il fratello gli aveva affievolito la coscienza dell'umana transitorietà, come egli stesso è amaramente costretto ad ammettere<sup>26</sup>.

#### 4. Stratificazioni

Il sottile filo di autobiografismo riconoscibile nei percorsi tematici appena illustrati resterebbe però un puro elemento esteriore, se non provassimo a enuclearne le motivazioni intrinseche e portare così al livello di una possibile prospettiva di lettura dell'intero primo libro quelli che mi pare possano essere riconosciuti come gli indizi di una volontà, da parte di Ambrogio, di utilizzare consapevolmente alcune strategie di scrittura.

Va preliminarmente osservato come l'intenzione di proporre una serie di memorie personali a un uditorio di astanti in lacrime, e poi a un pubblico di futuri lettori con una finalità di lungo raggio, imponeva un'accorta diversificazione nella scelta dei ricordi, all'interno di un'opera già variegata dal punto di vista delle sue componenti concettuali, perché potessero realizzarsi gli scopi che Ambrogio si era prefissati accingendosi a mettere per iscritto il discorso. Si potrebbe parlare di livelli di lettura, o meglio di stratificazioni da intendersi non già in senso gerarchico, ma come possibili percorsi, paralleli e a volte convergenti, intorno al tema del racconto di alcuni momenti della propria vita.

Un primo ambito, che si direbbe quasi necessario, è quello che attiene alla registrazione delle proprie emozioni e dei propri sentimenti in occasione del lutto; lo si potrebbe inquadrare come un livello psicologico, che scaturisce dalla volontà di parlare della propria storia personale come prima reazione a un'intensa percezione di afflizione. È in ambito filosofico, nella ricerca sulla natura del dolore e dei rimedi utili a lenirlo, che si avverte il bisogno di estrinsecare le ragioni profonde che attanagliano il proprio io; ed è in questo senso che il primo libro del *De excessu fratris* si inserisce in una sequela di esperienze che accomuna opere tra sé diverse: dalla *Consolatio* di Cicerone fino a quella di Boezio, si tratta di opere legate dal bisogno di trovare una risposta alla sofferenza del presente attraverso l'analisi del proprio passato. È forse la particolare situazione di Ambrogio, che si trovava ad essere al contempo *consolator* e *consolandus*, a imporre

<sup>26</sup> Cfr *exc. Sat. 1, 35 haec intolerabilia [...]. Cuius ego casum, quo esset tolerabilior, nec praemeditari potui: ita pavebat animus de illo tale aliquid cogitare, non quo condicionem ignorarem, sed quidam votorum usus sensum communis fragilitatis obduxerat*: «Questa sofferenza è insostenibile [...]. Non ho nemmeno potuto prepararmi alla sua morte, perché il dolore potesse essere più sopportabile: fino a tal punto il mio animo era paralizzato di fronte al pensiero che un tale evento lo riguardasse, e non certo perché ignorassi la condizione umana, ma perché la comunanza dei nostri desideri mi aveva fatto smarrire il senso della comune fragilità».

la ricerca di strategie di allocuzione alla propria anima, con il conseguente recupero di una dimensione memorialistica. La scrittura stessa, che assicurava al discorso tenuto in occasione del funerale un valore eterno, si pone dunque come momento di autoanalisi e assolve una funzione catartica: facendo memoria della vita del fratello e al contempo della propria, attraverso un discorso scritto perché il lettore potesse ascoltare la voce vibrante di quel momento, Ambrogio riesce a elaborare il proprio dolore.

A questo livello psicologico si accompagna, come una seconda opzione, la ricerca di una visuale che faccia affiorare il senso dell'esperienza del dolore provato; Ambrogio sente l'urgenza non solo di raccontare la propria vita affidandosi al ricordo, ma anche di leggere la propria storia alla luce di una verità più alta, che possa offrire un incremento di senso. A questa esigenza risponde la Bibbia, che in alcuni passaggi è invocata dal vescovo quale filigrana attraverso cui svelare il senso degli eventi: anticipando di un ventennio la geniale soluzione agostiniana – che alla narrazione omnitemporale della Parola si affida sistematicamente<sup>27</sup> – in alcuni passaggi del discorso di Ambrogio la Scrittura illumina il senso della gioia passata, come del dolore presente. Letta secondo quest'ottica, l'opera si configura come una *confessio laudis*, che si struttura intorno al tema del ringraziamento, e una *confessio fidei*, perché Ambrogio sa che la morte di Satiro rientra in un piano provvidenziale e salvifico. Questo livello testuale viene esplicitato già all'inizio, quando Ambrogio offre Satiro come «vittima gradita a Dio» e lo ringrazia di aver avuto accanto un tale fratello<sup>28</sup>, e continua fino ai cruciali paragrafi dal 63 al 68, in cui egli intreccia la storia personale di Satiro con la propria e legge le loro vite alla luce di alcuni passi biblici, tanto da poter esclamare, all'inizio del paragrafo 68, *repeto ergo, sancta scriptura, solacia tua; iuvat enim tuis praeceptis, tuis sententiis inmorari*.

È poi da individuare un piano della comunicazione strettamente legato alla funzione vescovile di Ambrogio e all'occasione pubblica, e al fatto che il discorso, pronunciato di fronte a una moltitudine e messo per iscritto con l'intenzione di sfidare i secoli, lo poneva al cospetto di un numero potenzialmente infinito di occhi e di lettori. Attraverso una scrittura fortemente emotiva egli si mostra consapevole di poter tenere avvinti gli innumerevoli sguardi che convergono su di sé – l'oratore in lacrime che porta consolazione alla comunità e a sé stesso – soltanto infrangendo le regole del proprio riserbo, senza remore nel presentarsi come un sofferente. Eppure, nel mostrare la propria fragilità, Ambrogio recupera la sua funzione pastorale, perché propone il proprio comportamento, le proprie reazioni emotive quale *exemplum* di come il cristiano debba affrontare l'esperienza del lutto, per spiegare come sia giusto lasciare il dovuto spazio all'amarezza, ma senza permettere che lo strazio spenga la certezza della resurrezione. Si tratta

<sup>27</sup> Su questo tema vd. Pieri 2018, in particolare l'intero capitolo 5, pp. 151-183.

<sup>28</sup> Cfr. *exc. Sat. 1*, 1 s. *Deduximus, fratres dilectissimi, hostiam meam, hostiam incontaminatam, hostiam Deo placentem* (Phil 4, 18), *domnum et fratrem meum Satyrum. Memineram esse mortalem, nec fefellit opinio, sed superabundavit gratia* (Rm 5, 20) [...] *nihil quidem habui, fratres carissimi, in rebus humanis tanto fratre pretiosius, nihil amabilius, nihil carius*.

di una prospettiva intrisa di spirito paolino: *cum enim infirmor tunc potens sum* (II Cor 12, 10), perché la tristezza è sorretta da Dio, e perché la missione a cui è chiamato è quella di istruire il suo popolo anche nei momenti di prostrazione. La volontà di vivere in una dimensione pubblica il proprio dolore e di renderne vivido il ricordo attraverso la *ἐνάργεια* che ne caratterizza le parole, quindi, è resa funzionale al proprio impegno come guida spirituale di un popolo<sup>29</sup>.

È infine riconoscibile, posto a chiave di lettura dell'intera opera per via della sua collocazione incipitaria, un livello che potremmo definire cristologico, enucleato con solenne pregnanza nel primo paragrafo:

*Deo igitur gratias, quia in hoc omnium metu, cum omnia motibus sint suspecta barbaricis, communem maerorem privato dolore transegi, et in me conversum est, quidquid timebam omnibus. Atque utinam hic consummatum sit, ut dolor meus publici doloris redemptio sit!*<sup>30</sup>

Ambrogio avoca a sé la funzione di un *Christus patiens*, poiché la storia del proprio dolore, quello a cui sta per dare voce, si pone come completamento del dolore patito sulla croce, e ricapitola in sé quello di un'intera comunità: ne è segnale la scelta del verbo *consummo*, un chiaro richiamo al *consummatum est* pronunciato da Gesù sulla croce (Io 19, 30). Il racconto di sé e della propria sofferenza, in cui però si presagisce già la Resurrezione, viene dunque offerto come riscatto all'angoscia del suo popolo, che alla contrizione per la morte di Satiro univa l'ansia legata alle pressioni dei barbari sui confini.

### Riferimenti bibliografici

- Albers 1921 = S. Ambrosii Mediolanensis episcopi *De obitu Satyri fratris laudatio funebris*, denuo edidit, adnotavit, praefatus est P. B. Albers, Bonn 1921.  
Banterle 1985 = Sant'Ambrogio, *Le orazioni funebri*, introduzione, traduzione, note e indici di G. Banterle, Milano-Roma 1985.  
Chiecchi 1999 = G. Chiecchi, *Sant'Ambrogio e la fondazione della consolatoria cristiana*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 35, 1999, pp. 3-30.  
Di Rienzo 2024 = D. Di Rienzo, Flens consolator. *Le epistole consolatorie di Ennodio*, Napoli 2024.  
Durner 2021 = F. Durner, *Die Trostschriften des Ambrosius von Mailand*. *Consolatio mortis im Denken der Spätantike*, Tübingen 2021.  
Faller 1955 = Sancti Ambrosii *Opera*, rec. O. Faller, CSEL 73 (7), Vindobonae 1955.  
Favez 1937 = C. Favez, *La consolation latine chrétienne*, Paris 1937.  
Lejeune 1975 = Ph. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris 1975.

<sup>29</sup> Del suo ruolo e del fatto di doversi porre come modello si mostra particolarmente consapevole in *exc. Sat. 1, 65 Dicitur ergo et ad me et dicit scriptura caelestis: «Hocine doces, sic instituis dei plebem? An nescis, quia exemplum tuum periculum ceterorum est?»*.

<sup>30</sup> «Rendiamo grazie a Dio, dunque, perché nel terrore che tutti attanaglia, mentre tutto è motivo di sospetto per le rivolte dei barbari, ho consumato l'angoscia comune col dolore privato, e su di me si è riversato ciò che temevo per tutti. E voglia il cielo che in questo frangente possa compiersi che il mio dolore valga come riscatto del dolore pubblico!».

- Mencacci 1996 = F. Mencacci, *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*, Venezia 1996.
- Misch 1950 = G. Misch, *A History of Autobiography in Antiquity*, translated in collaboration with the author by E. W. Dickes, London 1950.
- Mohrmann 1975 = *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, introduzione di Ch. Mormann, testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen, traduzioni di L. Canali e C. Carena, Milano 1975.
- von Moos 1971-1972 = P. von Moos, Consolatio. *Studien zur mittel-lateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, Darstellungsband; Anmerkungsband; Testimonienband; Indexband, München 1971-1972.
- Nazzaro 2020 = A. Nazzaro, *Il primo libro delle Georgiche di Virgilio in Ambrogio*, in G. Polara (ed.), *Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci. Studi in onore di Arturo De Vivo*, II, Napoli 2020, pp. 701-714.
- Paredi 2015 = A. Paredi, *Sant' Ambrogio e la sua età*, Milano 2015<sup>4</sup> (Milano 1940).
- Piepenbrink 2022 = K. Piepenbrink, *Zur Selbstrepräsentation des Ambrosius von Mailand in seiner Briefsammlung*, in S. Fascione (ed.), *Concatenatur sibi epistulae nostrae. Reading Ancient Latin Letter Collections*, Campobasso 2022, pp. 221-247.
- Pieri 2018 = B. Pieri, *Narrare memoriter, temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle Confessioni di Agostino*, Bologna 2018.
- Pizzolato 1985 = L. F. Pizzolato, *La consolatio cristiana per la morte nel sec. IV. Riflessioni metodologiche e tematiche*, «Civiltà Classica e Cristiana» 6, 1985, pp. 441-474.
- Repossi 2013 = A. Reposi, *Vita di S. Satiro, fratello di S. Ambrogio*, Milano 2013<sup>2</sup> (Milano 1957).
- Rozynski 1910 = F. Rozynski, *Die Leichenreden des hl. Ambrosius: insbesondere auf ihr Verhältnis zu den antiken Rhetorik und den antiken Trostschriften untersucht*, Breslau 1910.
- Scourfield 1993 = J. D. Scourfield, *Consoling Heliodorus. A Commentary on Jerome, Letter 60*, Oxford 1993.
- Scourfield 2013 = J. D. Scourfield, *Towards a Genre of Consolation*, in H. Baltussen (ed.), *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and Its Afterlife*, Swansea 2013, pp. 1-36.
- Stok 1997 = F. Stok, *L'autobiografia nell' antichità: problemi, caratteristiche, tipologie*, in R. Caputo - M. Monaco (edd.), *Scrivere la propria vita. L'autobiografia come problema teorico e critico*, Roma 1997, pp. 59-82.
- Sullivan 1966 = C. G. Sullivan, *The Character of St. Ambrose as Revealed in his Letters*, «Orpheus» 13, 1966, pp. 27-49.

Leopoldo Gamberale

DAL SOGNO ALLA REALTÀ.  
SPUNTI DI AUTOBIOGRAFIA INTELLETTUALE IN GEROLAMO

*Abstract:* This contribution analyzes several passages, especially from Jerome's epistles, from which it emerges that the Father includes autobiographical information in a context of literary and cultural elaboration; and, in addition, he changes it according to the occasion, the type of letter, the recipient. It is not a question of falsification, but precisely of intellectual elaboration, a kind of 'construction of himself' variously adapted by Jerome over the course of his life.

Questo lavoro, che amplia di poco la relazione tenuta al Workshop<sup>1</sup>, ha bisogno di una breve premessa, minimalista allo stesso modo di alcune affermazioni di Gerolamo, come vedrà chi legge. Quasi tutti gli aspetti, e addirittura i particolari, della vita del monaco di Stridone sono stati ricostruiti in base ai suoi scritti. Perciò non posso portare alcuna reale novità rispetto a studi che, almeno a partire dal classico libro di Cavallera<sup>2</sup>, hanno sviscerato l'argomento o lo hanno anche solo marginalmente toccato. Il mio intento è quello di mostrare, con una rapida serie di esempi, come Gerolamo tratti le informazioni relative a sé e alla propria vita al fine di costruire una 'autobiografia intellettuale', a volte adattandola a specifiche situazioni. Nell'esposizione non seguo un criterio cronologico ma solo, a volte, tipologico.

Mi è capitato spesso di osservare come autori sia antichi che moderni, nei loro scritti, modifichino i dati della propria biografia reale. I motivi sono vari e non di rado compresenti; si può forse dire che amano dare di sé un'immagine a misura della propria opera; o anche che desiderano lasciare ai lettori la libertà di interpretare; o, ancora, che creano una propria autobiografia intellettuale.

<sup>1</sup> Mantengo, per lo più, il tono discorsivo della relazione e, anche per motivi di spazio, riduco all'essenziale le indicazioni bibliografiche.

<sup>2</sup> Cavallera 1922. Tanti studi sono poi seguiti, nella enorme bibliografia geronimiana, almeno fino a Schlange-Schöningen 2018.

Leopoldo Gamberale, University of Rome Sapienza, Italy, leopoldo.gamberale@alice.it, 0009-0000-6349-6427  
Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)  
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Leopoldo Gamberale, *Dal sogno alla realtà. Spunti di autobiografia intellettuale in Gerolamo*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1.07, in Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (edited by), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024*, pp. 53-69, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0676-1, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

È difficile trovare ammissioni esplicite, tuttavia qualcuna esiste: la più radicale che io conosca è in una lettera di Italo Calvino<sup>3</sup>:

Dati biografici: io sono ancora di quelli che credono, con Croce, che di un autore contano solo le opere. (Quando contano, naturalmente.) Perciò dati biografici non ne do, o li do falsi, o comunque cerco sempre di cambiarli da una volta all'altra. Mi chieda pure quel che vuol sapere, e Glielo dirò. Ma non Le dirò mai la verità, di questo può star sicura.

Più di altri Padri della Chiesa, Gerolamo è certamente prodigo di notizie autobiografiche, sia perché ha scritto molte lettere (anche se quasi mai realmente private) sia perché è stato un accanito polemista. La sua vita è stata ricostruita in massima parte tramite le notizie fornite da lui. Eppure quasi mai le sue informazioni si possono prendere, per così dire, a valore facciale. Il racconto più famoso, da questo punto di vista, è quello del sogno: lo cito qui in parte ma non mi ci soffermo, perché ho scritto altrove che è – io credo – un esempio di raffinata elaborazione intellettuale: *epist.* 22, 30<sup>4</sup>:

*Dum ita me antiquus serpens inluderet, in media ferme quadragesima medullis infusa febris corpus invasit exhaustum et sine ulla requie [...]. Interim parabantur exsequiae et vitalis animae calor toto frigente iam corpore in solo tantum tepente pectusculo palpitabat, cum subito raptus in spiritu ad tribunal iudicis pertrahor, ubi tantum luminis et tantum erat ex circumstantium claritate fulgoris, ut proiectus in terram sursum aspicere non auderem. Interrogatus condicionem, Christianum me esse respondi. Et ille qui residebat: «mentiris – ait –, Ciceronianus es, non Christianus; “ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum”». Ilico obmutui et inter verbera – nam caedi me iusserat – conscientiae magis igne torquebar illum mecum versiculum reputans: «in inferno autem quis confitebitur tibi»? Clamare tamen coepi et eiulans dicere: «miserere mei, Domine, miserere mei». Haec vox inter flagella resonabat. [...] Ego qui tanto constrictus articulo vellem etiam maiora promittere, deiurare coepi et nomen eius obtestans dicere: «Domine, si umquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi». In haec sacramenti verba dimissus revertor ad superos.*

Mi limito a richiamare, se ce ne fosse bisogno, l'attenzione sul 'ciceroniano', di cui avrò ancora occasione di parlare. Nella stessa lettera, in un capitolo precedente, Gerolamo descrive le tentazioni che ha avuto nel deserto (*epist.* 22, 7, 1-2)<sup>5</sup>:

*quotiens in heremo constitutus et in illa vasta solitudine, quae exusta solis ardoribus horridum monachis praestat habitaculum, putavi me Romanis interesse deliciis! Sedebam solus, quia amaritudine repletus eram. Horrebam sacco membra deformis, squalida cutis situm*

<sup>3</sup> A Germana Pescio Bottino, 9 giugno 1964 (cito da Calvino 2000, p. 852, nota 1).

<sup>4</sup> Gamberale 2013, pp. 14-39 (art. orig. 2008); vd. anche Adkin 2003, imprescindibile, anche se lo studioso manifesta una radicale antipatia per l'autore da lui commentato.

<sup>5</sup> Vd. il commento di Adkin 2003, pp. 59-62 (con bibliografia precedente).

*Aethiopicae carnis adduxerat. Cotidie lacrimae, cotidie gemitus et, si quando repugnantem somnus inminens oppressisset, nuda humo vix ossa haerentia conlidebar. De cibis vero et potu taceo, cum etiam languentes aqua frigida utantur et coctum aliquid accepisse luxuriae sit. Ille igitur ego, qui ob gehennae metum tali me carcere ipse damnaveram, scorpionum tantum socius et ferarum, saepe choris intereram puellarum. Pallebant ora ieiuniis et mens desiderii aestuabat in frigido corpore et ante hominem suum iam carne praemortua sola libidinum incendia bulliebant.*

Oltre ad altri riferimenti, scritturistici e non<sup>6</sup>, è da notare, direi, l'analogia con le tentazioni di Gesù nel deserto, di cui parlano i vangeli sinottici (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13); ancora, il fatto che le tentazioni siano simili ma – mi pare – presentate come tre: *Romanae deliciae, chori puellarum, libidinum incendia*. Dunque Gerolamo innesta sulla realtà del monachesimo nel deserto uno spunto neotestamentario, le tre tentazioni di Gesù, ma definisce le proprie sostanzialmente come tentazioni sessuali<sup>7</sup>. Per contrasto, però, presenta la vita nel deserto come durissima: vesti ruvide, sporcizia, digiuno<sup>8</sup>, compagnia di scorpioni e bestie selvatiche, una condizione quasi insopportabile.

Più o meno otto anni prima Gerolamo aveva cercato di convincere l'amico monaco Eliodoro a seguirlo nel deserto, con argomenti un po' diversi e a volte opposti, come si legge nell'*epistola* 14, 10 (del 376/377):

*Sed quoniam e scopulosis locis enavigavit oratio et inter cavas spumeis fluctibus cautes fragilis in altum cumba processit, expandenda vela sunt ventis et quaestionum scopulis transvadatis laetantium more nautarum epilogi celeuma cantandum est. O desertum Christi floribus vernans! [... ] O heremus familiari deo gaudens! Quid agis, frater, in saeculo [... ]? Quam diu fumeus harum urbium carcer includit? Crede mihi, nescio quid plus lucis aspicio. Libet sarcina carnis abiecta ad purum aetheris volare fulgorem. Paupertatem times? Sed beatos pauperes Christus appellat. Labore terreris? Sed nemo athleta sine sudoribus coronatur. De cibo cogitas? Sed fides famem non sentit. Super nudam metuis humum exesa ieiuniis membra conlidere? Sed dominus tecum iacet. Squalidi capitis horret inculta caesaries? Sed caput tuum Christus est. Infinita heremi vastitas terret? Sed tu paradisum mente deambula. Quotiescumque illuc cogitatione conscenderis, totiens in heremo non eris. Scabra sine balneis adtrahitur cutis? Sed qui in Christo semel lotus est, non illi necesse est iterum lavare.*

La povertà? Cristo ha detto «Beati i poveri»; la fatica? Ogni atleta fatica per la vittoria; il digiuno? La fede non sente fame; e così via, comprese le considerazioni sulla sporcizia: chi si è lavato una volta in Cristo non ha bisogno di lavarsi una seconda volta. Per questo aspetto in particolare si noti come Gerolamo mescola il lavaggio spirituale (allusione al battesimo) con quello fisico (la pelle si rovina se non si fa il bagno). Comunque, in questa lettera la vita nel deserto

<sup>6</sup> Vd. la dettagliata analisi in de Vogüé 1991, pp. 272-281.

<sup>7</sup> Anche su questo avrò occasione di tornare più avanti, pp. 57-58.

<sup>8</sup> Anche la fame ha probabilmente un riferimento al racconto evangelico, cfr. Mt 4, 2; Lc 4, 2.

appare desiderabile<sup>9</sup>. Qual è la verità? In più, l'argomentazione è introdotta da un ben preciso richiamo a quel Cicerone che qualche anno dopo verrà ufficialmente ripudiato; si legga infatti Cic. *Pro Caelio* 51:

*sed quoniam emerissem iam e vadis et scopulos praeterverta videtur esse oratio mea, perfacilis mihi relicuus cursus ostenditur*<sup>10</sup>.

Ma poi, anni più tardi, Gerolamo scrive al figlio della sorella di Eliodoro, Ne-poziano, giovane prete, la lettera 52 (da Betlemme, nel 394), nella quale afferma che a suo tempo (cioè nell'*epist.* 14), ancora fresco di studi, aveva «scherzato» (*lusimus*) e usato gli artifici della retorica (1, 1):

*dum essem adulescens, immo paene puer, et primos impetus lascivientis aetatis heremi duritia refrenarem, scripsi ad avunculum tuum, sanctum Heliodorum, exhortatoriam epistulam plenam lacrimis querimoniisque et quae deserti sodalis monstraret affectum. Sed in illo opere pro aetate tunc lusimus et calentibus adhuc rhetorum studiis atque doctrinis quaedam scholastico flore depinximus*<sup>11</sup>.

In primo luogo va notata la forzatura relativa all'età, dato che Gerolamo ha scritto l'*epistola* 14 quasi a trent'anni<sup>12</sup>; poi, è il caso di chiedersi: l'uso di espedienti retorici vale solo per l'*epistola* 14 o anche per la descrizione delle tentazioni nel deserto dell'*epistola* 22? Credo che l'elaborazione riguardi ambedue i passi, e che dunque ambedue non riportino esattamente la realtà della vita monastica di Gerolamo nel deserto<sup>13</sup>.

Forse però, quanto al gusto degli studi retorici, Gerolamo è più 'sincero', come si può ricavare da un aneddoto rievocato in una lettera all'amico Pammachio nel 397, in occasione della morte della moglie (*epist.* 66, 9):

*scitum est illud Catonis: «sat cito, si sat bene», quod nos quondam adulescentuli, cum a praefecto<sup>14</sup> oratore in praefatiuncula diceretur, risimus. Meminisse te puto erroris mutui, quando omne Athenaeum scholasticorum vocabus consonabat: «sat cito, si sat bene». «Felices», inquit Fabius, «essent artes, si de illis soli artifices iudicarent»<sup>15</sup>.*

<sup>9</sup> Per altri aspetti vd. de Vogüé 1991, pp. 130-134.

<sup>10</sup> Il riscontro è già in Gilliam 1953, p. 104, che nota come la *Pro Caelio* sia l'orazione ciceroniana più citata da Gerolamo; cfr. anche Austin 1960, p. 113, *ad loc.*; ma credo che ci siano anche altri riscontri non rilevati (vd. più avanti). Il riferimento è più appropriato di quello a *Tusc.* 4, 33, che compare nel primo apparato di Hilberg 1, p. 59 *ad loc.* È stato notato anche un riferimento a *Quint. inst.* 6, 1, 52 (Dyck 2013, p. 139, *ad loc.*).

<sup>11</sup> Poi prosegue dicendo implicitamente di essere vecchio: *cano capite et arata fronte*, e aggiunge, per conferma, un verso di Virgilio, *georg.* 2, 484. Anche qui, tuttavia, 'bara' riguardo alla propria età, perché nel 394 non ha nemmeno cinquant'anni; vd. Cain 2013, p. 73.

<sup>12</sup> E, ancora una volta, il riferimento a Cicerone per l'espressione *adulescens, immo paene puer*: vd. Cain 2013, p. 67; anche Schlange-Schöningen 2018, pp. 25-27.

<sup>13</sup> Per tutto il passo vd. il commento di Cain 2013, pp. 70-74.

<sup>14</sup> *perfecto* mss., corr. Hilberg.

<sup>15</sup> Il passo di Catone è *Dict. memor.* 80 Iordan. È incerta l'identificazione del passo di Quintiliano. A un metodo didattico forse simile, ma alla scuola del *grammaticus*, fa riferimento Nocchi 2024, p. 33 e nota 138.

In questo caso, dato che l'aneddoto è fuori contesto e che Gerolamo lo rievoca come ricordo comune suo e dell'amico, possiamo credere che sia un dato biografico autentico, un esempio, per così dire, di vita vera<sup>16</sup>.

Giacché ho trattato di informazioni fuori contesto, forse è possibile ricavare altre notizie da epistole in cui, pure, l'elaborazione intellettuale è forte. Cito, con una certa ampiezza, un esempio dalla lettera 117 (da Betlemme, anni 405-406), che sarebbe interessante studiare nei dettagli. Gerolamo scrive a due donne, una madre vedova e una figlia vergine, residenti in Gallia, esortandole a un comportamento 'corretto' (capp. 5-7):

*nunc vero, pro dolor, inter matrem atque germanum – et matrem viduam fratremque monachum – cur se alienus interserit? [...] Quid palles? Quid aestuas? Quid vultum rubore suffundis et trementibus labiis inpatientiam pectoris contestaris? [...]. 6. Audio praeterea te suburbana, villarum amoenitates cum adfinibus et cognatis et istius modi genus hominibus circumire. [...] Obsecro ergo te, virgo, ut mihi respondeas: sola vadis in comitatu propinquorum an cum amasio tuo? Quamvis sis inpudens, saecularium oculis eum ingerere non audebis. Si enim hoc feceris, et te et illum familia universa cantabit, [...]. Sin autem sola ieris – quod et magis aestimo –, utique inter servos adulescentes, inter maritas feminas atque nupturas, inter lascivas puellas et comatos linteatosque iuvenes furvarum vestium puella gradieris. Dabit tibi barbatulus quilibet manum, sustentabit lassam et pressis digitis aut temptabitur aut temptabit. Erit tibi inter viros matronasque convivium. [...] 7. Libidinosa mens ardentius honesta persequitur et, quod non licet, dulcius suspicatur. Vestis ipsa vilis et pulla animi tacentis indicium est, si rugam non habeat, si per terram, ut altior videaris, trahatur, si de industria dissuta sit tunica, ut aliquid intus appareat operiatque, quod foedum est, et aperiat quod formosum. Caliga quoque ambulantis nigella ac nitens stridore iuvenes ad se vocat. Papillae fasciolis conprimuntur et crispanti cingulo angustius pectus artatur. Capilli vel in frontem vel in aures defluunt. Palliolum interdum cadit, ut candidos nudet umeros, et, quasi videri noluerit, celat festina, quod volens retexerat.*

Nei capitoli 5 e 6, le parole di ammonimento che Gerolamo rivolge alla giovane fanno pensare, ancora una volta, alla *Pro Caelio* di Cicerone. Non ci sono, a quanto mi sembra, ampi riscontri diretti<sup>17</sup>, si tratta piuttosto della creazione di un'atmosfera. La serie di interrogative introdotte da *quid* al cap. 5 richiama i rimproveri mossi da Clodio alla sorella in *Cael.* 36: «*quid tumultuaris soror? quid insanis? | quid clamorem exorsa verbis parvam rem magnam facis?*»<sup>18</sup>; il *barbatulus quidam* del cap. 6 richiama *Cael.* 33, quando Cicerone sta per introdurre la prosopopea di Appio Claudio Cieco: *excitandus est ex barbatis illis, non hac*

<sup>16</sup> Vd. Cavallera 1922, I, pp. 10 e nota 1; 13.

<sup>17</sup> Credo di essere il primo a ipotizzare questi riferimenti.

<sup>18</sup> In realtà si tratta in parte di un verso comico (*com. inc.* 72 R.<sup>3</sup>), ma nello specifico la cosa è secondaria.

*barbula qua ista delectatur*<sup>19</sup>; i vari luoghi d'incontro e i comportamenti si possono confrontare con i luoghi 'di piacere' elencati da Cicerone ad es. in *Cael.* 38 (*hortos, domum, Baiias*; e altrove).

Ma quello che più mi importa notare è la descrizione del vestito della *virgo* al cap. 7, soprattutto i dettagli: la tunica, i sandali, il petto messo in evidenza, la pettinatura, il *palliolum* che si adatta a un gioco di vedi/non vedi. Sono immagini compiaciutamente realistiche, fortemente sensuali, e dubito che a Betlemme, soprattutto nell'ambiente monastico, Gerolamo potesse trovare modelli; credo invece che non sia un'ipotesi peregrina supporre che si tratti di ricordi di gioventù, della vita 'gaudente' di Roma, le *Romanae deliciae* che il monaco aveva rievocato fra le tentazioni nell'*epistola* 22<sup>20</sup>.

D'altro canto, cercare notizie minute e di vita quotidiana che non abbiano sovrastrutture è piuttosto difficile. Propongo qui due esempi, da interpretare in modo differente l'uno dall'altro. Nella lettera 31, scritta a Eustochio da Roma nel 384, mi era sembrato, a una prima lettura, di trovare un indizio della golosità di Gerolamo: il monaco ringrazia dei doni ricevuti, fra i quali un cestino di ciliegie (*epist.* 31, 3):

*Verum – ne videar dona minuisse – accepimus et canistrum cerasiis refertum talibus et tam virginali verecundia rubentibus, ut ea nunc a Lucullo delata existimarim; siquidem hoc genus pomi Ponto et Armenia subiugatis de Cerasunto primus Romam pertulit, unde et e patria arbor nomen accepit. Igitur, quia in scripturis canistrum ficis plenum legimus, cerasia vero non invenimus, in eo, quo allatum est, id, quod allatum est, praedicamus optamusque te de illis pomis fieri, quae contra templum dei sunt et de quibus deus dicit: quae bona, bona valde.*

Ma, in realtà, il colore dei frutti è paragonato al rossore verginale; e ad Eustochio Gerolamo aveva indirizzato l'*epistola* 22 sulla verginità; quel che segue è un dettaglio erudito, sulla prima conoscenza a Roma delle ciliegie e sul nome del ciliegio; il successivo richiamo biblico richiede un cambio di frutto, dalle ciliegie ai fichi: a questi (ma con un richiamo al contenente, il cestino) si riferisce l'augurio che il monaco rivolge a Eustochio<sup>21</sup>. Ancora una volta, un'artificiosa costruzione intellettuale, senza alcun riferimento al gusto delle ciliegie.

Forse, invece, si può prendere con semplicità la nuda notizia che Gerolamo dà in *epist.* 42, 3. Nel 385, durante il periodo romano, Gerolamo scrive a Marcela che gli ha chiesto perché il peccato contro lo Spirito Santo non sarebbe stato perdonato; ecco come giustifica una risposta breve a un problema complesso:

<sup>19</sup> Sia il sostantivo *barbula* sia l'aggettivo *barbatulus* sono molto rari, vd. *ThLL*, s.vv.

<sup>20</sup> Alla fine dell'*epistola* Gerolamo ammette anche un qualche eccesso di artificio retorico (par. 12): [...] *quasi ad scholasticam materiam me exercens* [...]. Si notino le 'formule' espressive per le quali vd. soprattutto più avanti, pp. 61-62 e note 33, 37.

<sup>21</sup> Si tratta di *Hier.* 24, 1-3. Il riferimento non può essere che al passo nel quale Geremia racconta che Dio gli ha spiegato la simbologia del cesto di fichi buoni. Sulla simbologia dei doni e in particolare di questo vd. Moretti 2021, pp. 104-107.

*Fuerat quidem prolixius disserendum sed, quoniam et amicis, qui ad nostrum hospitium convenerunt, praesentiam nostram negare non possumus et tibi non statim respondere admodum visum est adrogantis, latam disputationem brevi sermone comprehendimus, ut non tam epistulam quam commentarium dictaremus.*

La lettera si colloca in una serie di epistole a Marcella e uno dei più autorevoli studiosi di Gerolamo e del suo *entourage*, Andrew Cain, ha sostenuto che, in quanto la donna è sospettata di adesione a tesi novazianiste, Gerolamo è con lei scortese, quasi offensivo e vuole chiudere rapidamente il discorso<sup>22</sup>. Non mi sentirei di condividere questa interpretazione; credo invece che Gerolamo usi una specie di luogo comune, quello del poco tempo per scrivere (sul quale ritornerò), per motivare una notizia di occasione, relativa all'esistenza di rapporti personali e di vita sociale durante il periodo romano. La presenza di amici a casa, in altre parole, non mi sembra una scusa, per quanto l'informazione sia generica; e ha probabilmente ragione Stefan Rebenich nel ricavarne un indizio che Gerolamo a Roma non era ospitato dal vescovo Damaso (come pure si è creduto), ma aveva un suo alloggio indipendente<sup>23</sup>.

Ancora le lettere a Marcella ci permettono, in modo abbastanza diverso, di notare l'atteggiamento di Gerolamo che approfitta di una occasione autobiografica per costruirci sopra un complesso quadro culturale e, direi, ideologico: è l'inizio dell'*epistola* 23, scritta da Roma nel 384, in occasione della morte di Lea, una vedova consacrata<sup>24</sup>:

*Cum hora ferme tertia hodiernae diei septuagesimum secundum psalmum, id est tertii libri principium, legere coepissemus et docere cogere tituli ipsius partem ad finem secundi libri, partem ad principium tertii libri pertinere – quod scilicet «defecerunt hymni David, filii Iesse» finis esset prioris, «psalmus» vero «Asaph» principium sequentis – et usque ad eum locum pervenissemus, in quo iustus loquitur: dicebam: «si narravero sic, ecce generationem filiorum tuorum praevaricatus sum», quod in Latinis codicibus non ita habemus expressum, repente nobis nuntiatum est sanctissimam Leam exisse de corpore. Ibique ita te palluisse conspexi, ut vere aut pauca aut nulla sit anima, quae fracto vase testaceo non tristis erumpat. Et tu quidem, non quod futuri incerta esses, dolebas, sed quod triste funeri obsequium non dedisses. Denique in mediis fabulis rursus didicimus reliquias eius iam Ostia fuisse delatas. 2. Quaeras, quo pertineat ista replicatio? Respondebo tibi verbis apostoli: multum per omnem modum. Primum, [...] secundo [...]; tertio, ut designatum consulem de suis saeculis detrahentes esse doceamus in tartaro.*

La situazione è all'apparenza semplice. Gerolamo rievoca a una sua 'allieva' un episodio: stava commentando con lei il salmo 72 filologicamente, come

<sup>22</sup> Cain 2009, pp. 82-83. Sulle lettere a Marcella vd. Cain 2009, pp. 68 ss.

<sup>23</sup> Rebenich 1992, p. 152 e nota.

<sup>24</sup> Su Lea vd. Cavallera 1922, pp. 100-101. Non sembra ci siano altre notizie oltre a quelle date da Gerolamo.

è evidente sia dal riferimento alla fine del precedente e all'inizio del salmo in questione, sia dalle particolarità delle traduzioni latine<sup>25</sup>; è arrivata improvvisamente la notizia della morte dell'amica Lea e Marcella ne è rimasta, come era da aspettarsi, molto turbata. Ma perché Gerolamo ricorda nei particolari a Marcella qualcosa che lei doveva sapere benissimo (*Quaeras, quo pertineat ista replicatio*)? Perché vuole insistere su *quel* salmo in particolare. In esso il destino dei buoni, che sono preziosi davanti a Dio (già Ps 72, 1, *Quam bonus Israhel Deus his qui recto sunt corde*)<sup>26</sup> viene paragonato a ciò che aspetta i malvagi, che hanno la loro soddisfazione in terra (Ps 72, 12, *ecce ipsi peccatores et abundantes in saeculo obtinuerunt divitias*) e verranno puniti da Dio. Gerolamo stesso chiarisce la cosa, dandone tre motivi: nel terzo spiega che è morto il console designato per il 384 ed è andato all'inferno; si tratta di un personaggio di primissimo piano nella Roma pagana del IV secolo, Vettio Agorio Pretestato<sup>27</sup>. In conclusione, il salmo commentato è particolarmente adatto<sup>28</sup> alla circostanza di un'altra morte, ideologicamente connotata. Viene il sospetto che il racconto non sia del tutto vero; ma non c'è dubbio che sia costruito con grande cura e abilità.

L'ultimo esempio che ho proposto viene da una lettera che si può definire consolatoria; ebbene, in questo particolare tipo di epistole non è raro trovare notizie personali, direi anzi che ce le aspettiamo; così sembra che sia anche nell'*epistola* 60, scritta da Gerolamo nel 396 a Eliodoro, per la morte del nipote Nepoziano<sup>29</sup>: cito il cap. 19:

*Redeamus igitur ad nos et quasi e caelo descendentes paulisper nostra videamus. Sentisne, obsecro te, quando infans, quando puer, quando iuvenis, quando robustae aetatis, quando senex factus sis? Cotidie morimur, cotidie commutatur et tamen aeternos esse nos credimus. Hoc ipsum, quod dicto, quod scribitur, quod relego, quod emendo, de vita mea trahitur. Quot puncta notarii, tot meorum damna sunt temporum. Scribimus atque rescribimus, transeunt maria epistolae et findente sulcos carina per singulos fluctus aetatis nostrae momenta minuuntur.*

Qui Gerolamo apre una riflessione personale (*redeamus igitur ad nos [...]* *nostra videamus*) e la condivide con l'amico, sui tempi della vita in perenne mutamento. Si è scritto che il passo richiama un'epistola paolina, I Cor 15, 31, *cotidie morior per vestram gloriam, fratres*<sup>30</sup>, un versetto che Gerolamo ha già citato al cap. 14, insieme a numerosi testi 'pagani'; in più, della *Prima epistola ai Corinzi* Gero-

<sup>25</sup> Su Marcella vd. ad es. Cain 2009, pp. 68-98. Sull'uso di Gerolamo di leggere e spiegare i salmi con le sue discepoli vd. ad es. anche l'*epistola* 30 a Paola, nella quale si commenta l'importante *salmo* alfabetico 118, illustrato anche da altri Padri, come Ambrogio e Agostino.

<sup>26</sup> In base alla data della lettera cito il *Salmo* nella versione *iuxta LXX* (ed. Weber-Gryson 2007).

<sup>27</sup> Su Pretestato basti qui un rinvio a Ensslin 1954, coll. 1575-1579.

<sup>28</sup> L'osservazione è in parte in Cola 1996, I, p. 243, nota 3. Schlange-Schöningh 2018, p. 155, si limita a ricavare i dati dalla lettera.

<sup>29</sup> Su questa lettera vd. Scourfield 1993.

<sup>30</sup> Vd. Labourt 1949-1963, vol. III, p. 109 sin., nota 1.

lamo riporta, poco più avanti (*ibid.*) un passo famoso, l'elogio della carità: *solum habemus lucri quod Christi nobis amore sociamur*. «*Caritas patiens est, benigna est [...]*»<sup>31</sup>. In realtà però, come è stato già visto, qui il passo paolino non c'entra e la riflessione con cui si apre Hier. *epist.* 60, 19 dipende, per l'ispirazione e addirittura in parte per la forma, dall'*epistola a Lucilio* 24 di Seneca, quasi alla fine (§§ 19-20):

*Memini te illum locum aliquando tractasse, non repente nos in mortem incidere sed minutatim procedere. 20. Cotidie morimur; cotidie enim demitur aliqua pars vitae, et tunc quoque cum crescimus vita decrescit. Infantiam amisimus, deinde pueritiam, deinde adulescentiam. Usque ad hesternum quidquid transit temporis perit; hunc ipsum quem agimus diem cum morte dividimus. Quemadmodum clepsydra non extremum stilicidium exhaurit sed quidquid ante defluxit, sic ultima hora qua esse desinimus non sola mortem facit sed sola consummat; tunc ad illam pervenimus, sed diu venimus*<sup>32</sup>.

Ora, questa commistione di passi pagani e cristiani non scandalizza certo in Gerolamo; anzi, come ho detto, si trova anche, per esempio, al cap. 14 della stessa epistola. Ma quello che sorprende è il fatto che in una *consolatio* cristiana sia inserito un passo di etica *epicurea*, come è chiaro nel seguito della lettera senecana. Questo dimostra la disinvoltura (non saprei definirla altrimenti) di Gerolamo nell'usare le più varie letture e piegarle al punto di farle apparire come riflessioni personali legate al suo modo di sentire la vita e il suo mestiere di scrittore e filologo (*quod dicto [...] quod emendo de vita mea trahitur eqs.*)

Ho lasciato da parte il luogo comune della 'fretta' di scrivere, a cui ho accennato a proposito della lettera 42, ovvero della mancanza di tempo rispetto a quanto un argomento meriterebbe. Si trova non di rado nelle opere di Gerolamo, per lo più espresso con locuzioni del genere di *celeri* (o *propereo*) *sermone dictavi*<sup>33</sup>. Il fatto in certo senso curioso è che queste espressioni si leggono a volte alla fine – o al contrario nella premessa – di contesti particolarmente lunghi.

Nell'*epistola* 64, scritta a Betlemme nel 397, Gerolamo risponde a Fabiola che gli aveva chiesto notizie sulle vesti sacerdotali dei Giudei: in particolare insiste sulla fretta con cui ha dovuto quasi improvvisare una risposta e far ricorso tumultuariamente alla memoria, data la situazione (*epist.* 64, 22, 2):

<sup>31</sup> I Cor 13, 4, 7-8; la citazione, non del tutto letterale né integrale, così prosegue: *caritas non zelatur, non agit perperam, non inflatur, omnia sustinet, omnia credit, omnia sperat, omnia patitur; caritas numquam excidit.*

<sup>32</sup> Il riferimento esplicito a versi di Lucilio è al § 21: *Haec cum descripsisses quo soles ore, semper quidem magnus, numquam tamen acrior quam ubi veritati commodas verba, dixisti, «mors non una venit, sed quae rapit ultima mors est»* [Lucil. Iun. 3 Bl.]. Per la quasi citazione da parte di Gerolamo vd. Scourfield 1993, p. 226, il quale però accumula numerosi riferimenti senecani oltre questo, che pure riconosce come il più pertinente. E forse proprio questo accumulo non gli permette di osservare la matrice epicurea di Sen. *epist.* 24, 20.

<sup>33</sup> Oltre ai passi che cito qui e sotto nel testo (e quello cit. sopra alla nota 17), Gerolamo usa nelle lettere anche altre forme per esprimere più o meno il medesimo concetto; a quanto ricavo dalla base dati «Library of Latin Texts», vd. anche *epist.* 33, 6; 36, 1; 57, 10; 74, 6; 84, 12; 119, 1; 128, 5; 129, 8 (non sono sicuro di aver selezionato tutti gli esempi).

*haec ad unam lucubratiunculam, cum iam funis solveretur e litore et nautae crebrius inclamarent, proprio sermone dictavi, quae memoria tenere poteram et quae diuturna in rationali pectoris mei lectione congesseram, satis intellegens magis me loquendi impetu quam iudicio scribentis fluere et more torrentis turbidum proferre sermonem.*

Che le affermazioni di Gerolamo siano quanto meno eccessive lo dice già la lunghezza della lettera, che occupa 28 pagine dell'edizione di Hilberg<sup>34</sup>; poi si può osservare l'ordine con cui vengono commentati passi del *Levitico* e dell'*E-sodo*, ciò che fa pensare che Gerolamo abbia davanti i testi<sup>35</sup>; ancora, va rilevato l'ordine in cui sono elencati, dal primo all'ottavo, i tipi di veste sacerdotale (capp. 10-17). Insomma, chi legge la lettera non ha certo l'impressione di un *turbidus sermo* dettato di corsa togliendo tempo al sonno. Infine, l'uso di espressioni che, se non sono 'formulari', sono però usate da Gerolamo in situazioni in qualche modo simili, dove c'è necessità di un'autogiustificazione, in particolare nelle introduzioni ad alcuni commenti ai profeti: in *Abdiam*, vers. 20, *Haec ad duas lucubratiunculas veterum auctoritatem secutus et maxime expositionem hebraicam proprio sermone dictavi*<sup>36</sup>; In *Isaiam*, 2, *praef.*, *Finito in Esaiam primo volumine, quod ut potui, non ut volui, celeri sermone dictavi, sensum potius scripturarum quam compositae orationis verba perquirens, nunc transcendam ad secundum*<sup>37</sup>; e anche alla fine della già ricordata *epist.* 117, 12, 1, *haec ad brevem lucubratiunculam celeri sermone dictavi volens desiderio postulantis satisfacere et quasi ad scholasticam materiam me exercens*<sup>38</sup>.

Ancora dalle *epistole* propongo un caso in cui il mutamento di tempo e di situazione permette di integrare e in parte di modificare la valutazione su informazioni autobiografiche che Gerolamo ci fornisce. Un amico spagnolo di Gerolamo è Lucino Betico. Nell'*epistola* 71, scritta a Betlemme nella primavera del 398, Gerolamo lamenta che la malattia e poi altri impegni non gli hanno permesso di rivedere le copie di proprie opere fatte trascrivere da Lucino e ammonisce l'amico sulla serie di errori che possono essere intervenuti durante il procedimento di copia (*epist.* 71, 5, 1-2):

*Opuscula mea, quae non sui merito, sed bonitate tua desiderare te dicis, ad describendum hominibus tuis dedi et descripta vidi in chartaceis codicibus ac frequenter admonui, ut conferrent diligentius et emendarent. Ego enim tanta volumina prae frequentia commeantium et peregrinorum turbis relegere non potui et, ut ipsi probavere praesentes, longo tentus*

<sup>34</sup> Vol. I, pp. 587-615; è una lunghezza ragguardevole, anche se gli apparati occupano circa un terzo dello spazio; nell'edizione di Labourt 1949-1963, vol. III, con apparato molto più scarso, le pagine sono 22 (117 [fine]-140). Vd. Hagendahl 1971, pp. 31-33, sui problemi di questa e altre simili affermazioni da parte di Gerolamo.

<sup>35</sup> Per quanto la sua memoria, relativamente ai testi biblici, sia straordinaria.

<sup>36</sup> CCh SL 76 bis p. 159, linea 841.

<sup>37</sup> CCh SL 73, p. 41, 1-4; per le espressioni sulla rapidità della dettatura vd. Arns 2005, pp. 49-51 (che sembra prenderle un po' troppo alla lettera).

<sup>38</sup> Per le lettere cfr. anche *epist.* 29, 1; 74, 6.

*incommodo vix diebus quadragesimae, quibus ipsi proficiscebantur, respirare coepi. Unde, si paragrammata reppereris vel minus aliqua descripta sunt, quae sensum legentis inpediant, non mihi debes inputare, sed tuis et inperitiae notariorum librariorumque incuriae, qui scribunt non quod inveniunt, sed quod intellegunt et, dum alienos errores emendare nituntur, ostendunt suos.*

È il caso di notare come all'inizio Gerolamo usi un tono di amichevole cortesia, sminuendo il valore dei propri scritti, ma poi passi all'orgogliosa affermazione di chi richiama i principi irrinunciabili del metodo filologico. A quel che ho scritto anni fa<sup>39</sup> posso aggiungere due particolari: il primo è che Gerolamo dice di aver visto i codici cartacei delle trascrizioni e, dalle parole che seguono immediatamente, sembra che si sia reso conto che avrebbero avuto bisogno di revisione e correzione (*frequenter admonui ut conferrent diligentius et emendarent*), ma non ha avuto tempo né possibilità di intervenire direttamente, anche per motivi di salute; il secondo particolare riguarda proprio questi ultimi. Gerolamo informa non di rado sulle proprie malattie<sup>40</sup> e, anche per quanto abbiamo osservato fin qui, sulla durata e sulla gravità è difficile essere sicuri. Ma, nel caso specifico, Gerolamo, anche per scusarsi col suo corrispondente, dice di avere dei testimoni (*ut ipsi probavere praesentes*) e di aver potuto ricominciare a sentirsi in grado di studiare all'inizio della quaresima<sup>41</sup>; in più, le notizie che sono fornite da un'altra lettera e dalla prefazione del *Commento a Matteo* confermano quelle offerte nell'*epistola* 71. Infatti in *epist.* 73, 10, 2, scritta da Gerolamo al sacerdote Evangelo e più o meno contemporanea alla lettera 71, leggiamo:

*ego post longam aegrotationem vix in quadragesimae diebus feбри carere potui et, cum alteri me operi praepararem, paucos dies, qui supererant, in Mathei expositione consumpsi tantaque aviditate studia ommissa repetivi ut, quod exercitationi linguae profuit, nocuerit corporis validudini.*

Qui va osservato che l'espressione *feбри carere potui* corrisponde nella sostanza a *respirare coepi* di *epist.* 71, 5, 1; è particolarmente significativa anche la conclusione della lettera, sulla inesausta passione per gli studi, dimostrata da tutta la vita e l'opera. Ma torno alle conferme di quanto Gerolamo ha scritto nella lettera 71. La prefazione del commento a Matteo, dedicata a Eusebio da Cremona, è tutta di grande interesse ma, per la tematica che tratto qui, basta citare soltanto poche righe:

<sup>39</sup> Sull'importanza di questo passo mi limito a richiamare quanto ho scritto in Gamberale 2013, specialmente pp. 99-101.

<sup>40</sup> Per i dolori agli occhi vd. ad es. *Praef. in Orig. homil. XIV in Ezechielem* (CPL 0587 a) p. 318, linea 1, *sed oculorum, ut ipse nosti, dolore cruciatus, quem nimia impatiens lectione contraxi*. Sui propri problemi alla vista Gerolamo torna più volte. Negli ultimi anni gli hanno reso difficile studiare: in *in Ezech.* 7, p. 277, 22 ss. (CCH SL 75) Gerolamo afferma di non riuscire più a leggere da solo né l'ebraico né il greco; vd. Gamberale 2015, pp. 58-59.

<sup>41</sup> Questo permette di datare la lettera con maggior approssimazione.

*At tu in duabus ebdomadibus, imminente iam pascha et spirantibus ventis, dictare me cogis ut quando notarii excipiant, quando scribantur scedulae, quando emendentur, quo spatio digerantur ad purum, maxime cum scias me ita tribus mensibus languisse ut vix nunc ingredi incipiam nec possim laboris magnitudinem brevitatem temporis compensare<sup>42</sup>.*

Corrispondono i tempi della malattia, l'urgenza di finire il lavoro prima della partenza delle navi (*spirantibus ventis*), l'esigenza di curare le varie fasi del lavoro sui manoscritti prima di considerarli definitivi. E posso aggiungere, anche se rischio di allontanarmi un po' dall'argomento di questo contributo, che ancora una volta siamo in presenza di una dichiarazione 'minimalista', come in altri casi in cui Gerolamo mette, per così dire, le mani avanti, sostenendo che l'aver scritto di corsa ha provocato difetti e/o incompiutezza in un suo scritto. Questo, per quel che riguarda il *Commento a Matteo*, lo ha fatto considerare da alcuni studiosi come frettoloso e «appena abbozzato»<sup>43</sup>, mentre, anche se si ammette la fretta, si deve riconoscere che l'opera ha numerosi tratti di rilievo<sup>44</sup>.

Se, infine, si confronta la cura che, secondo Gerolamo, è necessaria per considerare un manoscritto come definitivo, con quella che, sempre secondo Gerolamo, è mancata alla revisione delle proprie opere nella trascrizione operata dai copisti di Lucino Betico, si capisce che la critica fatta nell'*epistola* 71 è piuttosto pesante.

Probabilmente l'anno successivo Lucino muore; Gerolamo ne fa un elogio consolatorio alla vedova Teodora nella lettera 75. E qui dimentica o, forse meglio, omette le critiche per le copie fatte in modo affrettato e difettoso; loda invece la dimensione dell'impresa, minimizza – in apparenza – la propria persona ed enfatizza il fervore cristiano dell'amico scomparso (*epist.* 75, 4, 1-2):

*ego in illo magis laudabo fervorem et studium scripturarum. Quo ille desiderio nostra opuscula flagitavit ut, missis sex notariis, quia in hac provincia Latini sermonis scriptorumque penuria est, describi sibi fecerit, quaecumque ab adulescentia usque in praesens tempus dictavimus, non nos honorans, qui parvuli et minimi Christianorum omnium sumus et ob conscientiam peccatorum Bethlemitici ruris saxa incolimus, sed Christum, qui honoratur in servis suis.*

Ho detto che minimizza la propria persona in apparenza; infatti, Gerolamo sostiene che Lucino ha voluto far copiare per sé *tutti* i suoi scritti composti fino al 398; e, per quanto scriva che lui è solo un povero monaco peccatore<sup>45</sup>, fa capi-

<sup>42</sup> *In Math., praef.* ll. 98-103 edd. D. Hurst et M. Adriaen, Turnholti (CCh SL 77) 1969. Vd. Scardia 2022, *Introduzione*, pp. 8 s., sulla condizione 'provvisoria' dell'opera, ma anche, in nota, le brevi considerazioni sul *topos* retorico della professione di umiltà e sulla rapidità di scrittura, con riferimento a un accenno in Siniscalco 1988, pp. 233-234.

<sup>43</sup> Vd. da ultimo Scardia 1922, pp. 8-9, ma con opportune correzioni.

<sup>44</sup> Vd. ad esempio Bonnard 1977, pp. 13-15 e, più recentemente, Scardia 2022, cit. sopra, nota 43.

<sup>45</sup> In modo molto più sfumato la dichiarazione di modestia era anche in *epist.* 71, 5, 1, cit. sopra: *Opuscula mea, quae non sui merito, sed bonitate tua desiderare te dicis.*

re che la propria opera valorizza le Scritture e onora Cristo. È, inoltre, il caso di fermarsi su un altro particolare, che deve aver provocato l'ammirazione e, forse, un po' d'invidia in Gerolamo: l'invio, da parte di Lucino, nientemeno che di sei professionisti: stenografi<sup>46</sup> o, secondo alcuni studiosi, copisti<sup>47</sup>.

La questione, anche se un po' marginale riguardo alla tematica di questo lavoro, merita un chiarimento. In *epist.* 71, 5, 1 Gerolamo aveva scritto a Lucino: *Opuscula mea [...] ad describendum hominibus tuis dedi et descripta vidi in chartaceis codicibus*; sembrerebbe quindi che le persone mandate da Lucino abbiano solo fatto la trascrizione, che siano dunque puri copisti. Però, poche righe sotto, Gerolamo afferma che, quanto agli errori, *non mihi debes inputare, sed tuis et inperitiae notariorum librariorumque incuriae*; dunque gli uomini mandati da Lucino sarebbero sia *notarii* (cioè stenografi) sia *librarii* (cioè copisti); l'ordine in cui sono nominati ha, secondo me, la sua importanza. Poco più avanti nella stessa lettera (*epist.* 71, 5, 3) aggiunge: *canonem Hebraicae veritatis excepto Octateucho, quem nunc in manibus habeo, pueris tuis et notariis describendum dedi*<sup>48</sup>; qui l'ordine è diverso e c'è da chiedersi perché. Prima di provare a dare una risposta, è il caso di dire che ci sono passi in cui l'uso geronimiano di *notarius* e *librarius* è chiaro e non equivoco, per es. *epist.* 61, 4, 1, in cui Gerolamo rimprovera Vigilanzio perché lo sommerge con i suoi scritti: *parce saltem nummis tuis, quibus notarios librariosque conducens eisdem et scriptoribus uteris et fautoribus, qui te ideo forsitan laudant, ut lucrum scribendo faciant*; e soprattutto, per lo specifico compito del *notarius* nella trascrizione, *epist.* 124, 1 (da Betlemme, ad Avito, circa una 'fraudolenta' trascrizione della traduzione di Gerolamo stesso del *De principiis* di Origene), *qui acceperat legendos, adhibitis notariis opus omne descripsit et multo celerius quam promiserat codicem reddidit*<sup>49</sup>.

Io credo, dunque, che *notarius* abbia, in Gerolamo, il significato pressoché univoco di «stenografo»; ma quale funzione può avere nel processo di copia? L'ipotesi che provo ad avanzare, sia pure con cautela, è che la successione sia simile a quella descritta nella *praefatio* del *Commento a Matteo*; cambierebbe però la prima fase e, al posto della dettatura 'd'autore', ci sarebbe la lettura, da parte di qualcuno, alla quale si accompagnerebbe la trascrizione stenografica.

<sup>46</sup> Sulla formazione professionale degli stenografi e sul loro pregio vd. ora Kirsh 2024; per Gerolamo in particolare già Hagendahl 1971, pp. 28-34; Arns 2005, pp. 63-74, e *passim* (vd. indice a p. 249); ma per il nostro passo vd. nota successiva.

<sup>47</sup> Labourt 1949-1963, vol. IV, p. 39 sin., traduce «il nous envoya six copistes»; analogamente Cola 1997, II, p. 336, traduce «mi mandò sei copisti»; nello stesso modo intende Arns 2005, p. 200. Io penso però che *notarius* indichi sempre – o quasi – in Gerolamo lo stenografo; credo sia la successiva precisazione di Gerolamo che definisce la scarsità di parlanti e copisti latini: *Latini sermonis scriptorumque penuria est*.

<sup>48</sup> Labourt 1949-1963, vol. IV, p. 13 sin., traduce «je l'ai donné à copier à tes serviteurs et à tes scribes»; Cola 1997, II, p. 308: «li ho dati da copiare per te ai tuoi servi e ai tuoi scrivani».

<sup>49</sup> Ancora una volta Labourt 1949-1963, vol. VII, pp. 95-96, traduce «scribes» (e Cola «copisti»), ma che si tratti di stenografi mi sembra si possa dedurre dalla grande rapidità dell'operazione.

Torno, per concludere, all'autorappresentazione di Gerolamo, e faccio un salto indietro, agli anni 375-377, quando Gerolamo manda a *Florentinus* l'*epistola* 5. Una parte della lettera, che riguarda lo scambio di codici, fa quasi pensare a un atteggiamento 'umanistico' in grande anticipo sui tempi (*epist.* 5, 2, 2-4):

*scripsit mihi et quidam de patria supra dicti fratris Rufini Paulus senex Tertulliani suum codicem apud eum esse, quem vehementer repoposcit. Et ex hoc quaeso, ut eos libros, quos non habere me brevis subditus edocebit, librarii manu in charta scribi iubeas. Interpretationem quoque Psalmorum Daviticorum et prolixum valde de synodis librum sancti Hilarii, quae ei apud Treveris manu mea ipse descripseram, aequae ut mihi transferas peto. Nosti hoc esse Christianae animae pabulum, si in lege Domini meditetur die ac nocte [...]. Mihi si rogata praestiteris, multa largitus es. Et quoniam tribuente Domino multis sacrae bibliothecae codicibus abundamus, impera vicissim: quodcumque vis, mittam. Nec putes mihi grave esse, si iubeas: habeo alumnos, qui antiquariae arti serviant. Neque vero beneficium pro eo, quod postulo, polliceor.*

Naturalmente non si tratta, come nell'umanesimo, di 'scoperte', e i manoscritti sono di opere sacre o comunque cristiane; ma quello che colpisce è l'atmosfera di generosi circoli culturali, che chiedono e danno copie dei libri utili e necessari: un aristocratico ambiente di studio. Ebbene, siamo nel periodo vissuto da Gerolamo nel deserto<sup>50</sup>, che sarà così diversamente rappresentato nelle lettere 14 e 22, con le quali ho aperto questo lavoro.

### Appendice

Lo spazio di questa relazione è certamente poco per un tema che, mi rendo ben conto, non dovrebbe essere limitato alle epistole e richiederebbe forse l'estensione di un libro. Sarebbe, per esempio, necessario esaminare molti dei commenti ai libri profetici e molte delle prefazioni alle traduzioni bibliche. In questa breve appendice indico soltanto, a titolo di esempio, per quel che riguarda i primi, il prologo del *Commento ad Abdia* per una bella rievocazione della giovinezza, degli anni di studio, dell'im maturità dei primi scritti; e i prologhi a vari libri del *Commento a Ezechiele* per il trauma provato dallo scrittore alla notizia dell'incendio e del sacco di Roma. Per quel che concerne le traduzioni riporto quattro *excerpta* da prefazioni a versioni della *Vulgata*.

**a** - Hier. *Vulg. Prolog. Tobia: quia vicina est Chaldeorum lingua sermoni hebraico, utriusque linguae peritissimum loquacem repperiens, unius diei laborem arripui et quicquid ille mihi hebraicis verbis expressit, haec ego, accito notario, sermonibus latinis exposui.*

**b** - Hier. *Vulg. Prolog. Iudith: Apud Hebraeos liber Iudith [...]. Chaldeo tamen sermone conscriptus inter historias computatur. Sed quia hunc librum sinodus nicena in numero Sanctarum Scripturarum legitur*

<sup>50</sup> Sulle lettere di questo periodo vd. Cain 2009, pp. 22 ss.

*computasse, [...] sepositis occupationibus quibus vehementer artabar, huic unam lucubratiunculam dedi, magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens. Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi; sola ea quae intellegentia integra in verbis chaldeis invenire potui, latinis expressi.*

In queste due segnalo solamente l'atteggiamento diverso di Gerolamo riguardo alla lingua Caldea (cioè all'Aramaico)<sup>51</sup> e, nel prologo a *Tobia*, l'affermazione (se intendo bene) di aver dettato oralmente e direttamente dall'ebraico, che era a sua volta traduzione dal caldeo. L'operazione è poco credibile, perché richiederebbe da parte di Gerolamo, una competenza nell'ebraico da 'traduttore simultaneo'.

**c** - Hier. *Vulg. Prol. Dan.*: *Denique et ego adolescentulus, post Quintiliani et Tullii lectionem ac flores rethoricos, cum me in linguae huius pistrinum reclusissem et multo sudore multoque tempore vix coepissem halantia stridentiaque verba resonare et quasi per cryptam ambulans rarum desuper lumen aspicere, inpegi novissime in Danihelem et tanto taedio affectus sum, ut desperatione subita omnem veterem laborem voluerim contemnere. Verum, adhortante me Hebraeo et illud mihi sua lingua crebrius ingerente: «labor omnia vicit improbus», qui mihi videbar sciolus inter eos, coepi rursus discipulus esse chaldaicus. Et ut vere fatear, usque ad praesentem diem magis possum sermonem chaldeum legere et intellegere quam sonare.*

**d** - Hier. *Vulg. Prol. Iob*: *Haec autem translatio nullum de veteribus sequitur interpretem, sed ex ipso hebraico arabicoque sermone et interdum syro, nunc verba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit. Obliquus enim etiam apud Hebraeos totus liber fertur et lubricus [...]. Memini me ob intellegentiam huius voluminis lyddeum quemdam praeceptorem qui apud Hebraeos primas habere putabatur, non parvis redemisse nummis, cuius doctrina an aliquid profecerim nescio, hoc unum scio non potuisse me interpretari nisi quod ante intellexeram.*

Nel prologo a *Daniele* è da notare ancora un diverso atteggiamento nei confronti del Caldeo, che Gerolamo afferma addirittura di aver imparato a leggere e a capire, anche se non a parlare; dunque una situazione simile alla competenza dell'ebraico<sup>52</sup>. Nel prologo a *Giobbe* la traduzione sembrerebbe sommaria (*nunc verba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit*). Invece Gerolamo fa un'orgogliosa dichiarazione di indipendenza dai precedenti traduttori, conseguente agli insegnamenti, pagati a caro prezzo, di un maestro di gran fama fra gli ebrei, che ha avuto il pregio di far capire a Gerolamo il testo; e qui va notata l'ultima affermazione, di portata generale (e forse polemica): l'unica certezza è che non si può tradurre se non ciò che si è prima compreso.

<sup>51</sup> Vd. Rebenich 1993, pp. 56; 62 s. (e note).

<sup>52</sup> Per questa, basta qui il rinvio a Graves 2007, *passim*. Bibliografia recente in Kato 2019, p. 421 note 2-3.

*Riferimenti bibliografici*

- Adkin 2003 = N. Adkin, *Jerome on Virginitate. A Commentary on the Libellus de virginitate servanda (Letter 22)*, Cambridge 2003.
- Arns 2005 = P. E. Arns, *La tecnica del libro secondo san Girolamo*, trad. it. a cura di P. Cherubini, Milano 2005 (ed. or. Paris 1953).
- Austin 1960 = M. Tulli Ciceronis *Pro M. Caelio*, edited by R. G. Austin, Oxford 1960<sup>3</sup>.
- Bonnard 1977 = Saint Jérôme, *Commentaire sur S. Matthieu*, texte latin, introduction, traduction et notes par É. Bonnard I, Paris (SCh, 242) 1977.
- Cain 2009 = A. Cain, *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford 2009.
- Cain 2013 = *Jerome and the Monastic Clergy. A Commentary on Letter 52 to Nepotian, with an Introduction, Text, and Translation*, by A. Cain, Leiden-Boston 2013.
- Calvino 2000 = I. Calvino, *Lettere 1940-1985*, a cura di L. Baranelli, Milano 2000.
- Cavallera 1922 = F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, 2 voll., Paris 1922.
- Cola 1996 s. = San Girolamo, *Le lettere*, introduzione, traduzione e note di S. Cola, Roma 1996-1997<sup>2</sup> [4 voll.].
- de Vogüé 1991 = A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie: Le monachisme latin*, I, Paris 1991.
- Dyck 2013 = Cicero, *Pro Marco Caelio*, edited by A. R. Dyck, Cambridge 2013.
- Ensslin 1954 = W. Ensslin, s.v. *Praetextatus*, 1, in RE XXII, Stuttgart 1954, coll. 1575-1579.
- Gamberale 2013 = L. Gamberale, *San Gerolamo intellettuale e filologo*, Roma 2013.
- Gamberale 2015 = L. Gamberale, *Quod verbum quid significet ignoro*, in T. De Mauro - M. Passalacqua (edd), *Per Anna. Testimonianze e memorie per ricordare Anna Morpurgo*, Roma 2015.
- Gilliam 1953 = J. F. Gilliam, *The Pro Caelio in St. Jerome's Letters*, «Harvard Theological Review» 46, 1953, pp. 103-107.
- Graves 2007 = M. Graves, *Jerome's Hebrew Philology: a Study Based on his Commentary on Jeremiah*, Leiden-Boston 2007.
- Hagendahl 1971 = H. Hagendahl, *Die Bedeutung der Stenographie für die spätlateinische christliche Literatur*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 14, 1971, pp. 24-38.
- Hilberg 1910 ss. = S. Eusebii Hieronymi *Opera, Epistulae*, recensuit I. Hilberg, Vindobonae-Lipsiae (CSEL 54-56) 1910, 1912, 1918.
- Kato 2019 = T. Kato, *Hebrews, Apostles, and Christ: Three Authorities of Jerome's Hebraica Veritas*, «Vigiliae Christianae» 73, 2019, pp. 420-439.
- Kirsh 2024 = E. Kirsh, *'Etched into the Soul': The Education of Shorthand-Writers in Late Antiquity*, «Journal of Roman Studies» 114, 2024, pp. 24, Open Access article, published online by Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/S0075435824000261>
- Labourt 1949-1963 = Saint Jérôme, *Lettres*, texte établi et traduit par J. Labourt, Paris 1949-1963 (8 voll.).
- Moretti 2021 = P. F. Moretti, *Un cestino di ciliegie, anzi di fichi. I munuscula di Eustochio e Marcella a Gerolamo (epist. 31 e 44)*, in *Filologia e letteratura in san Gerolamo (nel XVI centenario della morte)*, Atti della XII Giornata Ghisleriana di Filologia classica, a cura di F. Gasti, Campobasso-Foggia 2021, pp. 99-124.
- Nocchi 2024 = Quintiliano, *La memoria*, a cura di F. R. Nocchi, Bologna 2024.
- Rebenich 1992 = S. Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1992.

Spunti di autobiografia intellettuale in Gerolamo

- Rebenich 1993 = S. Rebenich, *Jerome: The "Vir Trilinguis" and the "Hebraica Veritas"*, «*Vigiliae Christianae*» 47, 1993, pp. 50-77.
- Scardia 2022 = D. Scardia, *Girolamo, Commento a Matteo*, Roma (Opere di Girolamo, X) 2022.
- Schlange-Schöningen 2018 = H. Schlange-Schöningen, *Hieronymus. Eine historische Biografie*, Darmstadt 2018.
- Scourfield 1993 = J. H. D. Scourfield, *Consoling Heliodorus. A Commentary on Jerome, letter 60*, Oxford 1993.
- Siniscalco 1988 = P. Siniscalco, *La teoria e la tecnica del commentario biblico secondo Girolamo*, «*Annali di Storia dell'Esegesi*» 5, 1988, pp. 225-238.



Fabio Gasti

ESPERIENZA DI SÉ E SCRITTURA:  
LE *RETRACTATIONES* DI AGOSTINO

*Abstract:* The examination of some texts (by Augustine and Possidius), as well as the prologue of the *Retractationes*, convinces us that this work is entirely consistent with the author's sensibility as a thinker and writer, and is not only an interesting aid to truly understand the inspiration and destination of the previous works. In fact, we find here the adoption of a certain lexicon, of some expressions and images that Augustine uses in very significant contexts of other works, in particular the *Confessions*, and, also for this reason, Augustine's writing reveals itself to be a powerful means of communication directed to a qualified audience and not only – or not simply – the expression of one's own feelings.

1. Le *Retractationes* sono un'opera decisamente fuori canone, cioè del tutto eccentrica nel quadro della retorica antica<sup>1</sup> e per questo di grande interesse anche nella circostanza odierna. Sappiamo che Agostino le scrive per rivedere, alla fine della vita, la sua produzione, il suo «archivio»<sup>2</sup>, e questo orientamento, già di per sé, risponde perfettamente all'idea di ripensamento autobiografico della propria storia: in termini agostiniani, si tratta senz'altro di una *confessio*<sup>3</sup>. Di fatto il termine stesso insiste volutamente sull'idea della ripetuta cura analitica attraverso due specifiche marche lessicalmente produttive, il prefisso iterativo e il suffisso frequentativo; il plurale poi corrisponde all'idea distributiva, una

<sup>1</sup> La particolarità dell'opera all'interno del *corpus* agostiniano e anche nel panorama letterario dell'antichità è normalmente rimarcata dalla critica: vd. già von Harnack 1980 (ma 1905), pp. 770 ss., e ora almeno Madec 1996, p. 10 ss.; di «uncommon genre» parla poi senz'altro Müller 2016.

<sup>2</sup> L'efficace idea è usata da Chiesa 2019, che offre un'ottima contestualizzazione; recentissima analisi approfondita delle motivazioni di Agostino, con esame di passi significativi, in Gamberale 2024.

<sup>3</sup> Già a partire da von Harnack 1980 (ma 1905), p. 770, la nostra opera è avvicinata alle *Confessioni*, anche se l'*intentio auctoris* alla base delle due opere per diversi motivi non può essere considerata la stessa se non appunto per la tendenza allo scandaglio di sé.

Fabio Gasti, University of Pavia, Italy, [fabio.gasti@unipv.it](mailto:fabio.gasti@unipv.it), 0000-0003-1839-408X

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Fabio Gasti, *Esperienza di sé e scrittura: le Retractationes di Agostino*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1.08, in Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (edited by), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024*, pp. 71-83, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0676-1, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

tipicità del numero nella lingua latina, perché indica un comune atteggiamento rivolto a molteplici scritti<sup>4</sup>.

Per l'autore si trattava dunque di analizzare i motivi contestuali e le istanze dottrinali e pastorali per cui aveva scritto le varie opere – non l'intera produzione, in verità<sup>5</sup> – e dirci che cosa valeva la pena di mantenere e su che cosa invece era opportuno tornare sulla base di una sua idea matura di comunicazione e letteratura nonché alla luce del mutare delle condizioni personali e ambientali dello stesso Agostino e della Chiesa africana. Deve aver agito, in tal senso, anche la considerazione dell'emergenza e della vivacità di annosi e recenti dibattiti in tema di dottrina, e allora dobbiamo immaginare che Agostino, anche per l'auto-revolezza che, ancora in vita, gli viene riconosciuta, volesse lasciare un'eredità di pensiero affidabile, riconoscibile e soprattutto complessivamente non ambigua<sup>6</sup>.

Sappiamo peraltro che il pensiero teologico di Agostino, se lo valutiamo con una disamina intelligente<sup>7</sup>, presenta sensibili svolte e cambiamenti di rotta di cui non ci dobbiamo stupire, anche perché lo scrittore opportunamente segnala i propri ripensamenti e intende presentarli al suo vario pubblico nei termini di una revisione oculata che non si basa soltanto su una semplice opera di riassunto e contestualizzazione. Infatti, già in apertura di una lettera risalente al 412 circa (*epist.* 143), Agostino immagina di dover scrivere un'opera di riconsiderazione di alcuni contenuti<sup>8</sup>: il discorso riguarda in particolare il *De libero arbitrio*, ma quello che conta è che l'idea di un'operazione del genere non nasce negli ultimi anni di vita, ma costituisce una cura continua e in un certo senso precoce.

<sup>4</sup> La traduzione di *retractationes* con «ritrattazioni» (così Ubaldo Pizzani, Roma, Città Nuova, 1994) poi è evidentemente ambigua e fuorviante: nel linguaggio comune infatti «ritrattare» significa negare la validità di un'opinione alla luce dell'emergenza di elementi nuovi. Allo stesso modo «revisioni» (*Révisions* per es. in Bardy 1950 e Madec 1996) non renderebbe in pieno la densità del sostantivo latino. «Riconsiderazioni» dal canto suo è un composto che mi pare anzitutto valorizzare il prefisso iterativo e in secondo luogo rendere l'idea dell'esame attento e approfondito (*tractare*) attraverso la radice dell'italiano «considerare». In questo contributo tutte le traduzioni dei passi agostiniani sono mie. Un fondamentale approfondimento e una conseguente interpretazione dell'idea di *retractare* in Agostino si deve a Lettieri 2001, p. 144, nota 36.

<sup>5</sup> Nell'epilogo (*retract.* 2, 67) lo stesso autore riconosce di non aver compreso nella *retractatio* l'epistolario e i *Sermones*.

<sup>6</sup> Una finalizzazione dottrinale è sempre considerata importante nella valutazione delle *Retractationes*: vd. per es. la conclusione dell'argomentazione di Müller 2016, che analizza l'opera alla luce dell'epistolario. Riduttive le letture che considerano esclusiva o principale una preoccupazione di tipo editoriale e critico (per es. Lagrange 1931; Eigler 2004); metodologicamente importante è l'analisi di alcuni passi dell'opera proposta da Gamberale 2024, che dimostra il respiro anche filologico dell'opera a riguardo di problemi compositivi ed editoriali.

<sup>7</sup> Penso in particolare a Lettieri 2001, che spiega 'laicamente' con metodo storico-critico la circostanza dell'interruzione e della ripresa, in mutate condizioni, del *De doctrina Christiana*.

<sup>8</sup> Cfr. in particolare *epist.* 143, 2 *ego proinde fateor me ex eorum numero esse conari qui proficundo scribunt et scribendo proficiunt*. Il gioco di parole che lega la crescita ideologica e spirituale e la scrittura è un'evidente concessione alla ricerca di stile col pregio dell'icasticità. Sul valore particolare da riconoscere all'uso di *proficio*, vd. *infra*. A ragione Lettieri 2001 accosta a questa citazione anche *c. Faust.* 11, 5 (p. 13, nota 8).

2. Mi sembra interessante considerare lo spirito di questa operazione per come è stato recepito e sintetizzato ‘a caldo’ da Possidio nella *Vita Augustini* (28, 1). Troviamo qui un lessico che – come vedremo – riprende volutamente certe soluzioni dello stesso Agostino e apprendiamo pure un diverso titolo, che non pare trovare formalizzazione presso lo stesso autore, sebbene plausibilmente basato – forse altrettanto plausibilmente retroformato – sull’idea-chiave del *recensere*<sup>9</sup>:

*Ante proximum vero diem obitus sui a se dictatos et editos recensuit libros, sive eos quos primo tempore conversionis suae adhuc laicus sive quos presbyter sive quos episcopus dictaverat: et quaecumque in his recognovit aliter quam sese habet ecclesiastica regula a se fuisse dictata et scripta, cum adhuc ecclesiasticum usum minus sciret minusque sapuisset, a semetipso et reprehensa et correctata sunt. Unde etiam duo conscripsit volumina quorum est titulus De recensione librorum.*

Nell’approssimarsi del giorno della morte rivide le opere da lui composte e pubblicate, sia quelle che aveva composto nei primi tempi successivi alla conversione, ancora da laico, sia quelle composte da prete sia quelle da vescovo. E tutto quello che vi trovò composto e pubblicato in modo difforme dalla regola comune della Chiesa, in quanto conosceva ancora poco le consuetudini della Chiesa ed era ancora poco esperto, lo riprese lui stesso e lo corresse: e per questo compose anche due libri intitolati *Revisione delle opere*.

Secondo il vescovo di Calama, molto attento all’ortodossia per come era stata interpretata e difesa dal suo maestro – così come anche Orosio interpreta nella sua opera storiografica –, Agostino procede alla revisione nella determinazione di condannare e correggere contenuti che aveva storicizzato. Finisce così per giudicarli non allineati alla *regula* della Chiesa, cioè dovuti in sostanza all’inesperienza (*minus sapere*) e all’ancora imperfetta conoscenza (*minus scire*) dell’*ecclesiasticus usus*, cioè dello stile comunicativo che conviene a uno scrittore ortodosso, soprattutto nei momenti delicati dei dibattiti dottrinali, e a un pastore, debitamente concentrato sull’incidenza delle proprie parole. Possidio peraltro definisce l’ambito della revisione individuando quattro gruppi di opere corrispondenti a momenti ‘forti’ della vita di Agostino, una sorta di scansione *per gradus aetatis*, che sappiamo quanto valore assuma in antico e poi anche nel medioevo<sup>10</sup> per catalogare e definire ambiti diversi fra loro. Troviamo infatti

<sup>9</sup> *Retractationes* è infatti il titolo presente pressoché tassativamente nei manoscritti, ma è lo stesso Agostino che lo usa correntemente alludendo specificamente a questa operazione: vd. *retract.* 1, 2, 1; 1, 18, 1 (*ter*); 1, 27, 1 (*bis*): 2, 32, 1; 2, 55, 3; *persev.* 21, 55 e 57; *epist.* 224, 1, 2; in particolare, è usato tre volte nel brevissimo epilogo dell’opera (2, 67). Il verbo comunque è usato con frequenza anche col valore generico, cioè non legato all’opera, di tornare sulle proprie posizioni o rivedere un’opinione o un’interpretazione. Dobbiamo quindi pensare che sia questo il titolo che l’autore in effetti ha pensato a fronte di quello tramandato da Possidio, che comunque valorizza una radice pure presente nei testi agostiniani quando si tratta di descrivere l’atteggiamento critico e correttivo (per *recenseam* e *ensorio stilo* nel prologo dell’opera, vd. *infra*).

<sup>10</sup> Un recente e sintetico punto della questione ho proposto in Gasti 2024.

una menzione di gruppi di opere corrispondenti in ordine a quanto è stato scritto subito dopo la conversione (cioè i dialoghi risalenti al ritiro di *Cassiciacum*), le opere del periodo africano precedenti l'ordinazione sacerdotale, poi quelle scritte da presbitero e infine quelle dell'episcopato.

Questa operazione di *retractatio* editoriale compiuta da Agostino, dunque, deve aver avuto una significativa risonanza, anche al di là degli effetti legati alla volontà di lasciare testi ideologicamente sicuri, perché era chiaro il parallelo valore di autovalutazione morale, dottrinale e pastorale, da un lato, e letteraria dall'altro. In particolare, dal mio punto di vista e tenuto conto delle riflessioni che stanno emergendo dall'occasione odierna, è importante la circostanza per cui queste 'riconsiderazioni' riguardino sì la produzione letteraria ma la vedano in continuo rapporto alla crescita spirituale e intellettuale dell'autore, che per Agostino procede di pari passo e ha finito per costituire l'elemento più duraturo del suo magistero fino a oggi.

3. Dell'eccezionale intento troviamo un'interpretazione autentica in un passo del *De dono perseverantiae* (21, 55), databile al 429: il testo è caratterizzato da un sensibile taglio moralistico e vi possiamo osservare il ricorso ad alcuni luoghi comuni dell'autoriflessione, rivelatori insomma di un atteggiamento che possiamo generalmente identificare come tipico della *confessio*, in particolare agostiniana:

*Quamvis neminem velim sic amplecti omnia mea, ut me sequatur, nisi in iis in quibus me non errasse perspexerit. Nam propterea nunc facio libros, in quibus opuscula mea retractanda suscepi, ut nec me ipsum in omnibus me secutum fuisse demonstrarem, sed proficienter me existimo Deo miserante scripsisse, non tamen a perfectione coepisse: quandoquidem arrogantius loquor quam verius, si vel nunc dico me ad perfectionem sine ullo errore scribendi iam in ista aetate venisse. Sed interest quantum et in quibus rebus erretur et quam facile quisque corrigat, vel quanta pertinacia suum defendere conetur errorem. Bonae quippe spei est homo, si eum sic proficientem dies ultimus vitae huius invenerit, ut adiiciantur ei quae proficienti defuerunt, et perficiendus quam puniendus potius iudicetur.*

E comunque io vorrei che nessuno abbracciasse ogni mia tesi al punto di seguirmi se non in quelle in cui gli risulti ben chiaro che io non ho fatto errori. Infatti a questo scopo sto componendo dei libri nei quali ho preso a riconsiderare le mie opere proprio per dimostrare che neppure io ho seguito me stesso in tutte; anzi, ritengo di averle scritte sempre progredendo, grazie alla misericordia di Dio, e certo di non aver iniziato da un livello di perfezione. Infatti parlo con più arroganza che sincerità se dico di avere ormai raggiunto la perfezione, all'età cui sono ormai arrivato, e di non commettere alcun errore in ciò che scrivo. Ma l'importante è quanti errori ciascuno compia e su quali argomenti, e con quanta disponibilità corregga il suo errore o invece con quanta ostinazione cerchi di difenderlo. Una persona fa ben sperare se l'ultimo giorno della vita terrena lo coglierà a tal punto nel suo progredire che si possa completare quello che è mancato al suo progresso e lo si giudichi degno di perfezionamento piuttosto che di castigo.

In primo luogo Agostino, giunto a un'età avanzata (*iam in ista aetate*), dichiara quella che chiamerei la propria disponibilità a offrirsi al giudizio dei lettori in quanto riconosce la possibilità da parte sua di incorrere nell'*error*: l'idea è intimamente connessa alla volontà di rilettura del proprio passato, segnatamente di pensatore – diciamo pure di teologo – e quindi di scrittore, e lo conferma la ricorrenza del tema in queste righe (*errasse, errore, erretur, errorem*). Ebbene, questo atteggiamento si trova per così dire il linea col precetto evangelico della correzione fraterna (Mt 8, 15-17), ma sappiamo che il tema dell'*error*, nella sua accezione concreta e in quella metaforica, è caro al nostro scrittore: lo dimostra il passo famoso delle *Confessioni* in cui egli si rimprovera di aver assecondato da ragazzino l'ottusa pratica scolastica tradizionale nel seguire con interesse gli *errores* di Enea e tuttavia di dimenticarsi dei numerosi propri<sup>11</sup>, o anche il passo in cui, vicino alla conversione, racconta a Simpliciano i suoi *errores*, s'intende fra scuole filosofiche e scelte comportamentali<sup>12</sup>. Si tratta dunque di ammettere e di conseguenza correggere l'errore che, nella sensibilità agostiniana, è connesso alla natura umana, dotata di libero arbitrio, se non adeguatamente aiutata da Dio.

È questo il secondo concetto da valorizzare nell'idea genetica delle *Retractationes*, che allontana l'opera da un'impostazione esclusivamente letteraria e critica. L'espressione *Deo miserante* fornisce infatti il punto di vista fondamentale dal quale Agostino osserva la sua esperienza di vita e la sua attività di scrittore, secondo un atteggiamento comune a tutti i letterati cristiani: un esempio molto calzante è fornito dal carne proemiale al *liber* di Prudenzio, un altro convertito che in età avanzata, probabilmente in un ritiro monastico, si fa editore di sé stesso e delle sue raccolte poetiche. Questi interpretano il proprio orientamento a scrivere alla stregua di un'opera di lode, ringraziamento (*confessio*) e di apostolato: a questo infatti mirano l'idea di *sequela* e la circospezione di Agostino sul tema dell'affidarsi a maestri sbagliati, in cui riaffiorano la propria adesione al manicheismo e i recenti animati conflitti dottrinali. Si stabilisce così un virtuoso rapporto triangolare fra autore, Dio e lettori che non possiamo non considerare fondamentale in particolare per il nostro autore, al punto che egli stesso, proprio nelle *Retractationes*, lo considera segnatamente alla base dell'ispirazione delle *Confessioni*<sup>13</sup>.

Ancora, è in linea con il precetto evangelico (e poi paolino)<sup>14</sup> dell'umiltà il rifiuto dell'idea aver raggiunto la *perfectio*, che non è umana e che Agostino applica,

<sup>11</sup> *Conf.* 1, 13, 20 *nam utique meliores, quia certiores, erant primae illae litterae [...] quam illae, quibus tenere cogebar Aeneae nescio cuius errores oblitus errorum meorum et plorare Didonem mortuam, quia se occidit ab amore, cum interea me ipsum in his a te morientem Deus, vita mea, siccis oculis ferrem miserimus.*

<sup>12</sup> *Conf.* 8, 2, 3 *narravi ei circuitus erroris mei.*

<sup>13</sup> *Retract.* 2, 6, 1 *Confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum. Interim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt cum leguntur. Quid de illis alii sentiant, ipsi viderint; multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio.*

<sup>14</sup> A questo allude Agostino in un testo di tutt'altra destinazione e di grande valore programmatico, e cioè il finale del libro II del *De doctrina Christiana*, alludendo proprio a san Paolo. La conoscenza di quanto di buono hanno prodotto la cultura e la letteratura dei Gentili e la parallela con-

beninteso in negativo e senza voler apparire arrogante, al suo magistero di scrittore: non dev'essere seguito acriticamente, oggi diremmo, perché si sente lontano dalla *perfectio*. A prima vista si tratta evidentemente di un luogo comune che partecipa del convenzionale *understatement* comune a molti scrittori pagani e cristiani, per esempio quando chi scrive dichiara la propria inadeguatezza nei confronti della materia o del destinatario dell'opera (nel caso dei cristiani, nei confronti di Dio, al quale solo convergono le lodi in una scrittura debitamente priva di orpelli retorici).

Eppure l'idea di un motivato percorso di avvicinamento alla *perfectio* che vale e trova le proprie ragioni in sé, senza essere subordinato al raggiungimento di essa, risulta densa di risonanze anche dal punto di vista linguistico, come mostra l'uso connotativo del participio *proficiens*. Il termine ideale di riferimento può essere trovato in un testo di san Paolo, uno scrittore molto frequentato da Agostino come da tutta la tradizione cristiana, in cui l'idea della progressione (in negativo) è legata al tema dell'errore (II Tim 3, 13 *mali autem homines et seductores proficient in peius errantes et in errorem mittentes*)<sup>15</sup>; e tuttavia il precedente classico immediato è Seneca, nella riflessione del quale la *sapientia* non costituisce uno stato raggiungibile a determinate condizioni, ma una continua tensione da parte del *proficiens*, appunto, impegnato in una consapevole approssimazione a una dimensione di perfezione che compete solo all'ideale *sapiens*<sup>16</sup>. La svolta in senso cristiano è poi costituita dall'identificare questo stato di completezza come perfettamente coincidente con la prospettiva ultraterrena, quando cioè il *dies ultimus vitae huius* costituirà il momento discriminante fra il *proficiens* in grado di evolvere definitivamente e chi invece rimarrà prigioniero dell'*error*.

Questa prospettiva di arricchimento, il premio per chi ha saputo crescere nel modo giusto, non è dunque riservata a chiunque, ma al *proficiens* promettente, che fa ben sperare. Ebbene, l'espressione *bonae spei homo*, che in questo passo connota questa caratteristica estremamente positiva, costituisce un idiomatismo poco documentato in prosa<sup>17</sup> ma è decisamente rilevante nell'*usus* di Agostino,

sapevolezza che la Scrittura costituisca comunque un'enciclopedia ben più ricca non esauriscono il percorso dell'esegeta, e Agostino stigmatizza questa fondamentale verità con un versetto paolino (I Cor 8, 1 *scientia inflat, caritas aedificat*) nel connotare le competenze nel segno dell'umiltà e, ancora una volta, riproponendo l'opportunità di un percorso di formazione basato sulla duplice istanza 'scientifica' ed etica che caratterizza molta parte della *doctrina* (*doctr. christ.* 2, 63).

<sup>15</sup> *Proficio* è comunque, per così dire, familiare grazie alla versione geronimiana della Scrittura. Sempre nella *Vulgata*, con significato formulare relativo allo sviluppo psicofisico vd. p. es. I Sm 2, 26 *puer autem Samuhel proficiebat atque crescebat*; I Par 11, 9 *proficiebatque David vadens et crescens*; Lc 2, 52: *Iesus proficiebat sapientia aetate et gratia* (anche per le piante: Ier 12, 2 *plantasti eos et radicem miserunt proficiunt et faciunt fructum*). Con valore generico invece p. es. Ps 88, 23 *nihil proficiet inimicus in eo et filius iniquitatis non adponet nocere eum*; Gal 1, 14 *proficiebam in iudaismo supra multos coetaneos*.

<sup>16</sup> Le due figure sono chiaramente individuate: per es. *epist.* 71, 30 *hoc loco nostrum vitium est, qui idem a sapiente exigimus et a proficiente*; 109, 15 *quaeret itaque aut perfectum virum aut proficentem vicinumque profecto*.

<sup>17</sup> In *inectura* paragonabile a quella del nostro testo, cioè quando l'espressione non sia complemento di specificazione o non sia retto, per es., da *plenus*, trovo Sen. *contr.* 1, 6, 1 *bonae spei uxor, bonae spei nurus*.

e va valutata soprattutto, ancora una volta, alla luce di un contesto agostiniano 'a distanza'. Mi pare infatti che valga la pena di affiancare a questo passo quello celebre del libro I delle *Confessioni* nel quale Agostino ricorda gli inizi dei propri successi scolastici esercitati su contenuti falsi, metaforizzati nel *vinum erroris* pur servito in *vasa electa atque pretiosa*, quando appariva senz'altro *bonae spei puer*<sup>18</sup>. La situazione psicologica in cui lo scrittore si trova, nel momento in cui ritorna a episodi considerati significativi e sui quali riflette nelle *Confessioni*, è la stessa che lo spinge a *retractare* la sua produzione letteraria: si tratta di un momento finale della vita, in cui la *recordatio* è *secura*, cioè spassionata, convenientemente lontana dal coinvolgimento nelle passioni contestuali ai fatti ricordati, e soprattutto favorita dal *conspectus* di Dio, cioè dall'essere ormai pienamente aderente con la prospettiva trascendente che illumina tutto il passato: in una parola, essere *proficiens*. Così anche dev'essere la ricostruzione del contesto delle opere da parte dell'Agostino che vede conclusa anche la propria attività di scrittore e procede a un bilancio pure *securus*, perché distante e favorito proprio dallo sguardo retrospettivamente oggettivo.

Dunque, quando Agostino parla delle sue *Retractationes* illustra la genesi di un'opera particolare, ma lo fa nell'atteggiamento di chi fa un bilancio della propria crescita umana e spirituale, essendo l'attività di scrittore soltanto un aspetto, concreto e parziale, di essa. Ma ai nostri occhi alcuni segnali, di contenuto e forma, sembrano collegare strettamente le due vicende, presentandole come in qualche modo interdipendenti, perché la scrittura accompagna e spiega gli snodi della vita e a loro volta le esperienze di vita sostanziano l'attività letteraria e vogliono preservarla da una referenza soltanto astratta, puramente dottrinale, e le pongono entrambe all'interno del disegno provvidenziale di Dio.

4. Altri elementi direttivi per l'ideazione e l'impostazione dell'opera possiamo finalmente trarre dalla lettura del prologo, nel quale – com'è prevedibile – sono elaborati alcuni concetti fondamentali<sup>19</sup>.

L'incipit (*prol.* 1) è dedicato – come ci si aspetta – a circostanziare l'opera, cioè a rendere esplicito il plausibile intento dell'Agostino maturo, portato a *retractare* la propria vita nel suo complesso attraverso la sua attività di scrittore, e a considerare l'impatto di tale operazione agli occhi del pubblico.

*Iam diu est ut facere cogito atque dispono quod nunc adiuvante Domino  
aggredior, quia differendum esse non arbitror, ut opuscula mea sive in libris  
sive in epistolis sive in tractatibus cum quadam iudiciaria severitate recenseam*

<sup>18</sup> *Conf.* 1, 16, 26 *non accuso verba quasi vasa electa atque pretiosa, sed vinum erroris, quod in eis nobis propinabatur ab ebriis doctoribus, et nisi biberemus, caedebamur nec appellare ad aliquem iudicem sobrium licebat. Et tamen ego, Deus meus, in cuius conspectu iam secura est recordatio mea, libenter haec didici et eis delectabar miser et ob hoc bonae spei puer appellabar.* Quanto all'idiomatismo, vd. almeno *conf.* 12, 30, 41 *bonae spei parvulos; in psalm. 31 enarr.* 2, 10 *bonae spei viro.* In *iunctura* con *homo* – come nel passo da cui siamo partiti – *bapt.* 6, 25, 47; *doctr. christ.* 2, 7 e 3, 18; *enchir.* 31.

<sup>19</sup> Il testo è quello stabilito per il *Corpus Christianorum* da A. Mutzenbecher (1984).

*et quod me offendit velut censorio stilo denotem. Neque enim quisquam nisi imprudens ideo quia mea errata reprehendo me reprehendere audebit. Sed si dicit non ea debuisse a me dici quae postea mihi etiam displicerent, verum dicit et mecum facit. Eorum quippe reprehensor est quorum et ego sum. Neque enim ea reprehendere deberem, si dicere debuissem.*

È già da molto che medito e organizzo un progetto che ora, con l'aiuto del Signore, affronto: infatti credo di non poter rinviare il passare in rassegna i miei scritti, sia trattati, sia lettere, sia opere di esegesi, con la severità di un giudice e lo stigmatizzare ciò che disapprovo con lo stilo di un censore. E nessuno, se non sprovveduto, oserà disapprovarmi per il fatto che disapprovo i miei errori; ma se dice che non avrei dovuto dire cose di cui poi essere scontento, dice il vero e concorda con me: insomma egli disapprova le cose che anch'io disapprovo. E infatti io non le disapproverei se avessi dovuto dirle.

Dunque, una volta affermata, l'impellente opportunità morale di rivedere le opere allo scopo di correggere gli errori, compiuta beninteso con l'aiuto divino (*adiuvante Domino*), senz'altro l'autore incontrerà le attese e il plauso dei lettori. Si conferma dunque l'attenzione dello scrittore a offrire ai suoi lettori contenuti del tutto affidabili, lontani da qualsiasi forma di *reprehensio* (la radice è ribadita alla stregua di parola-chiave), che corrisponde alle intenzioni di garantire un testo irreprensibile, appunto, sia dal punto di vista dottrinale (quanto ai contenuti) sia da quello morale (quanto all'atteggiamento dello scrittore).

Agostino segue con estrema concretezza i successivi momenti della sua riconsiderazione, utilizzando dapprima una formula di tradizione retorica per indicare l'intenzione alla base dell'opera e quindi descrivendo, con due espressioni parallele di ricercata efficacia, rispettivamente atteggiamento e metodo. I due momenti dell'ideazione e della preparazione tecnica dell'opera sono individuati dalla coppia *cogito atque dispono*, che Agostino, maestro di retorica, non utilizza a caso, come dimostra per esempio un passo ciceroniano nel quale le due operazioni del *cogitare* e del *disponere* costituiscono i primi due momenti della realizzazione dell'opera da parte di uno scrittore, seguiti da altri due dedicati alla veste formale<sup>20</sup>. L'atteggiamento è poi quello del giudice inflessibile: l'espressione *iudiciaria severitas*, che pure è utilizzata al plurale da Ambrogio in una *sententia* che contrappone i provvedimenti giudiziari all'autovalutazione del singolo<sup>21</sup>, è gradita ad Agostino, e difatti la ritroviamo in contesti diversi<sup>22</sup>; inoltre il valore

<sup>20</sup> Cic. *Tusc.* 1, 3, 6 *mandare quemquam litteris cogitationes suas, qui eas nec disponere nec inlustrare possit nec delectatione aliqua allicere lectorem, hominis est intemperanter abutentis et otio et litteris*. In Agostino, anche in contesto diverso: *gen. ad litt.* 5, 22 p. 166, 20 (la creazione); *in psalm.* 102, 2 (una cattiva azione); *civ.* 17, 18 (un omicidio). Cfr. poi Cassiod. *in psalm.* 34 l. 399 e 72 l. 53. Interessante constatare come la coppia costituisca un chiaro elemento di *usus tertulliano*: per es. *adv. Prax.* 5, 21 e 25; 6, 13; *resurr.* 17, 15; *adv. Hermog.* p. 148, 17-19.

<sup>21</sup> Ambr. *epist.* 14, 84 *iniustus amplius suis punitur opinionibus quam iudiciariis severitatibus*.

<sup>22</sup> Per es. Aug. *c. Faust.* 21, 3; *c. Iulian.* 3 p. 704, 44; *in psalm.* 30 *enarr.* 2, 3, 3. Ma vd. pure Cassiod. *in psalm.* 22, 126 *vita* [sic! ma *vitia*] *nostra iudiciaria severitate castigat*.

tecnico-giuridico è documentato ampiamente dal *Codex Theodosianus*<sup>23</sup>. Il metodo poi è quello del censore: l'espressione *stilo censorio* nel nostro passo assume un preciso valore contestuale, perché si riferisce al gesto di *denotare* e quindi agire sulla scrittura, sulla correzione del testo insomma, e a quanto risulta ha il solo precedente, ma in senso più generico, in un passo ciceroniano, che ne fa risaltare la portata come indubbiamente efficace al punto da apparire troppo severo<sup>24</sup>.

Si tratta dunque di un testo che ha un suo senso di solennità come si richiede a un testo proemiale, e a questo concorrono sia il versante compositivo-linguistico sia il contenuto. Il coinvolgimento del pubblico – beninteso un pubblico attento, non *imprudens* – rinforza infatti la determinazione dell'autore di rivedere i punti critici della sua opera, e pertanto presenta l'atteggiamento di *reprehensio* come per così dire una cura collettiva, che coinvolga autore e destinatario per significare il comune interesse a chiarire in modo inequivocabile. L'idea poi sempre risponde a un'impostazione fondamentalmente etica, perché affrontare e accusare i propri *errata* costituisce un momento di ripensamento delle proprie azioni in senso rigidamente morale.

Il paragrafo 2 accentua il tema del *iudicium*, quello di Dio e quello dei fratelli, e insieme quello del singolo su sé stesso, insomma il *Leitmotiv* – come abbiamo ampiamente visto – dell'intera opera. L'insistenza, oltretutto sui contenuti, si caratterizza per una struttura testuale che presenta una notevole concentrazione di citazioni dalla Scrittura<sup>25</sup>: si tratta, come sappiamo, di un accorgimento compositivo molto congeniale alla scrittura agostiniana – tipicamente adottato nella prosa delle *Confessioni* – che costituisce una decisa peculiarità formale ma che, in questo contesto, ha anche la funzione di segnalare che la *retractatio* ha un respiro più alto, in obbedienza a un imperativo morale che è anche dottrinale e quindi rispondente a un preciso disegno provvidenziale.

Un concetto nuovo, per noi interessante, emerge poi dal paragrafo conclusivo (*prol.* 3), che d'altra parte presenta un altro contenuto proemiale topico, e cioè il licenziamento dell'opera da parte dell'autore:

*Scribere autem ista mihi placuit, ut haec emittam in manus hominum a quibus ea quae iam edidi revocare emendanda non possum. Nec illa sane praetereo quae cathecumini iam, licet relicta spe quam terrenam gerebam, sed adhuc saecularium litterarum inflatus consuetudine scripsi, quia et ipsa exierunt in notitiam describentium atque legentium, et leguntur utiliter, si nonnullis ignoscatur; vel si non ignoscatur, non tamen inhaereatur erratis. Quapropter quicumque ista lecturi sunt non me imitentur errantem sed in melius proficientem. Inveniet enim fortasse quomodo scribendo profecerim quisquis opuscula mea ordine quo scripta sunt legerit. Quod ut possit, hoc opere quantum poterò curabo ut eundem ordinem noverit.*

<sup>23</sup> Per es. Cod. Theod. 6, 31, 1 p. 301, 6; 7, 18, 7 p. 345, 1; 7, 18, 12 p. 347, 1; ecc.

<sup>24</sup> Cic. *Cluent.* 123 *ne censorium stilum cuius mucronem multis remediis maiores nostri retulerunt aequè posthac atque illum dictatorium gladium pertimescamus.*

<sup>25</sup> In ordine I Cor 11, 31; Prv 10, 19; Mt 12, 36; Iac 1, 19; Mt 23, 8; I Cor 1, 10; Io 8, 44.

Sono stato contento di scrivere questa opera per consegnarla nelle mani di persone alle quali non posso più richiedere quanto già pubblicato allo scopo di rivederlo. Non trascuro neppure gli scritti da me composti da catecumeno, quando senz'altro avevo abbandonato la speranza nelle cose mondane, ma ero ancora tutto preso dalla letteratura profana. Anche questi scritti infatti furono fatti conoscere a trascrittori e lettori, e sono letti con vantaggio se non si fa caso ad alcuni errori o, se vi si fa caso, almeno non si aderisce a questi. Pertanto chiunque ha intenzione di leggere queste opere non mi imiti nell'errore ma nel mio cammino verso il meglio. Infatti chiunque leggerà le mie opere nell'ordine in cui sono state scritte scoprirà forse in che modo io abbia percorso il mio cammino grazie alla scrittura. E perché possa scoprirlo, con questa opera farò di tutto per fargli conoscere quell'ordine.

I nuclei tematici qui presenti sono diversi e di sensibile rilievo da vari punti di vista. C'è anzitutto il riferimento alla pratica di scrittura e diffusione delle opere, che giustifica l'impegno di Agostino a comporre le *Retractationes*, non potendo intervenire su quanto già in circolazione, e a produrre, per così dire, una raccolta di osservazioni allo scopo di *emendare* i contenuti non corretti, gli *errata* prodotti dall'autore appunto *errans*. Non si tratta di un intervento rispondente a istanze critico-testuali, come da un certo punto di vista potrebbe sembrare, considerato il lessico<sup>26</sup> e il contesto 'editoriale' del passo: l'attenzione è posta sulla *cura* riservata dallo scrittore a garantire i lettori in merito alla contestualizzazione il più possibile precisa<sup>27</sup> e alla correttezza dunque in senso lato del testo circolante.

In effetti l'elemento cronologico ha un proprio rilievo, e Agostino si riferisce espressamente alle opere composte fra la cosiddetta conversione e il battesimo, cioè agli *opuscula* della fervida stagione di catecumenato a *Cassiciacum* (secondo Possidio, *primo tempore suae conversionis*): sembra che questi siano gli scritti maggiormente *emendanda* perché nati da una temperie spirituale e soprattutto letteraria ancora caratterizzata dalla dipendenza, ora giudicata eccessiva e colpevole, dalla *spes terrena* in particolare evidente dalla pratica delle *litterae saeculares*. Parrebbe che qui Agostino riproduca l'idea vulgata dell'opportunità per il cristiano di rivolgersi utilmente ad altri modelli letterari, anche se è proprio la *doctrina* dei Gentili a sostanziare, nel metodo almeno, quella *Christiana*; eppure, anche qui, non è assente l'attenzione per l'elemento moralistico, evidente nel participio *inflatus* per comunicare l'idea della vanagloria

<sup>26</sup> Cfr. segnatamente, con vari gradi di tecnicità, *emittam in manus, edidi, emendanda, descriptentium atque legentium* (da confrontare con *dictatos et editos libros* di Possidio).

<sup>27</sup> L'interpretazione del termine *ordo* in questo contesto appare di cruciale importanza. Un primo significato da ravvisare, forse il più immediatamente percepibile, è quello di "ordine", e si riferisce quindi appunto alla scansione temporale della composizione di questo gruppo di dialoghi all'interno della produzione agostiniana. Esiste tuttavia la possibilità che con *ordo* Agostino si riferisca alla tipologia di scritti, e che pertanto alluda al genere dialogico, che caratterizza le opere di *Cassiciacum*, in effetti forma testuale di tradizione classica.

inconsistente del retore<sup>28</sup>: essa costruisce una delle rappresentazioni metaforiche preferite da Agostino nel raccontare il suo percorso di avvicinamento alla conversione nel libro VIII delle *Confessioni* e – come già notato<sup>29</sup> – interpreta l'idea davvero caratterizzante la superiorità culturale del cristianesimo rispetto al paganesimo.

Ancora, ritroviamo qui l'efficace dialettica fra *errans* e *proficiens*, che richiama un concetto su cui già ci siamo soffermati per le suggestioni implicate. Agostino richiama allora il cammino verso una meta migliore, cioè il continuo impegno di perfezionamento che si allontana dall'errore e che perciò deve costituire il riferimento per i lettori convinti di voler progredire a loro volta. Oltre al solito scrupolo didattico, così connaturato all'estetica cristiana, non possiamo non rilevare una ulteriore impegnativa idea, e cioè l'affermazione per cui Agostino cerca di raggiungere la perfezione come *proficiens* non soltanto intimamente convinto in senso ideologico e etico, ma altresì contando sul processo di autochiarificazione rinvenibile dell'atto di scrivere (*quomodo scribendo profecerim*). La scrittura vale come momento di catechesi per i lettori ma anche come esercizio di autovalutazione, di crescita, di perfezionamento personale, secondo un orientamento – non c'è bisogno di rimarcare la modernità – sempre presente ad Agostino scrittore<sup>30</sup>.

5. In questo senso dobbiamo leggere le *Retractationes* come un'opera del tutto coerente con la sensibilità di pensatore e di scrittore dell'autore, e non soltanto ricorrere a esse come a un interessante e spesso risolutivo complemento per comprendere davvero l'ispirazione e la destinazione delle opere precedenti: si tratta di una circostanza preziosa, ai nostri occhi, perché l'opera illustra – in modo non così frequente nell'antichità – il rapporto dell'autore con la propria produzione<sup>31</sup>.

Ma a me preme sostenere che essa anzitutto esprime e in un certo senso sistema definitivamente, anche per questioni cronologiche, alcune idee 'forti' che finiscono per costituire la peculiarità e il retaggio di Agostino: quello cioè che amo chiamare l' 'agostinismo assoluto', che ha connotato e anche spesso condizionato la ricezione del nostro autore in modo diverso e in diverse stagioni del Novecento – penso per esempio alla filosofia esistenzialista francese degli anni Settanta, ma non soltanto. Quella che ritroviamo affermata dall'autore a proposito della nostra opera è insomma una sensibilità intimamente solida nel suo pensiero e nella sua disposizione a scrivere per condividere: la scrittura agosti-

<sup>28</sup> La stessa espressione, tuttavia con iperbato, ritroviamo in *gen. ad litt.* 1, 20 *litteris inflati saecularibus*. Il verbo è lo stesso che troviamo nel passo paolino *scientia inflat, caritas vero aedificat* (I Cor 8, 1) che Agostino si compiace di citare in opere di genere e destinazione diversa: per es. *doctr. christ.* 2, 61; *c. Faust.* 15, 8; *epist.* 55, 39; *spec.* 31 p. 214, 16; *civ.* 9, 20; ecc.

<sup>29</sup> *Supra*, nota 14.

<sup>30</sup> Cfr., a proposito delle *Confessioni, retract.* 2, 6, 1 (*supra*, nota 13).

<sup>31</sup> Pecere-Ronconi 2011; Gamberale 2024.

niana si rivela, anche così, come un potente mezzo di comunicazione e non solo – o non semplicemente – l'espressione dei propri sentimenti.

In secondo luogo, le *Retractationes* dimostrano altresì la cura agostiniana per conferire alla sua operazione di scrittura un aspetto comunicativo tendente alla massima efficacia e risolto – in fondo prevedibilmente – nell'osservanza della maniera classica e non nell'espressionismo evocativo o nella tecnicità dottrinale presenti nella trattatistica. In altri termini, anche in questa opera, che a prima – e distratta – vista ha soltanto il valore documentario di interpretazione autentica e di emendazione consapevole della produzione, Agostino mostra di sfruttare le risorse formali della tradizione nell'ambito della quale si era formato e che aveva praticato professionalmente, per così dire integrata dalle risorse assicurate dalla lingua della Vulgata e dall'uso cristiano. Non si tratta dunque soltanto di una scrittura 'di servizio', ma di un linguaggio che interviene sui contenuti in un certo modo e che, attraverso segnali certi e indizi da non sopravvalutare – ma neppure da sottovalutare –, conferma l'indubbia personalità letteraria dell'autore.

Agostino pensatore, attento alla propria interiorità, Agostino teologo, difensore della dottrina, in una parola Agostino Padre della Chiesa, non è dunque altro rispetto ad Agostino retore e scrittore: infatti, come osserva Goulven Madec<sup>32</sup>, anche questa opera «malgré son aspect rébarbatif [...] manifeste une admirable conscience d'écrivain». In questo senso la celebre affermazione presente nell'epilogo dell'opera – che dichiara come la pubblicazione delle *Retractationes* sia avvenuta dietro insistenza dei lettori (*urgentibus fratribus*) anche se la *retractatio* non era ancora completa<sup>33</sup> – va considerata anche nella sua portata convenzionale: Agostino è concentrato a riconsiderare la sua opera alla luce della sua personale evoluzione ma anche a scrivere, e a farlo in un certo modo, confermando un orientamento estetico e non soltanto ideologico. La sua autorevolezza, sancita da subito nella tradizione patristica ma altresì in quella letteraria, innegabilmente oggetto di attenzione da parte dello stesso autore<sup>34</sup>, nasce dall'intera sua produzione, che si dimostra, anche da un sondaggio in questa ultima opera, come matura, meditata e attenta al destinatario, e interpreta in ciò una delle principali finalità dell'estetica cristiana.

<sup>32</sup> Madec 1996, p. 13; ma vd. anche pp. 100-103.

<sup>33</sup> *Retract. 2, 67 atque ipsam eorum (scil. librorum) retractationem in libris duobus edidi, urgentibus fratribus, antequam epistolas ac sermones ad populum, alios dictatos, alios a me dictos retractare coepissem.*

<sup>34</sup> Pollmann 2010 insiste sull'intenzione da parte dell'autore di lasciare di sé una determinata immagine, della sua vita nelle *Confessioni* e della sua produzione nelle *Retractationes* e ne valuta la ricezione. Interessante la lettura di Pecere-Ronconi 2011, condotta alla luce di un sistema più generale di scrittura e diffusione libraria opportunamente 'controllata', mentre si dice poco propenso a considerare consapevole ed efficace tale attenzione Cavallo 2012, p. 58. Equilibrato Gamberale 2024, secondo il quale «revisioni testuali e osservazioni filologiche [...] non sono né numerose né di grande rilievo» (p. 291).

*Riferimenti bibliografici*

- Bardy 1950 = *Oeuvres de Saint Augustin*, XII: *Les Révisions*, par G. Bardy, Paris 1950.
- Cavallo 2012 = G. Cavallo, *I fondamenti materiali della trasmissione dei testi patristici nella tarda antichità: libri, scritture, contesti*, in E. Colombi (ed.), *La trasmissione dei testi patristici latini: problemi e prospettive*, Atti del Colloquio internazionale (Roma, 26-28 ottobre 2009), Turnhout 2012, pp. 51-73.
- Chiesa 2019 = P. Chiesa, *Produzione e circolazione dei libri nella tarda antichità. L'archivio di Agostino*, in Id., *La trasmissione dei testi latini. Storia e metodo critico*, Roma 2019, pp. 71-77.
- Eigler 2004 = U. Eigler, *Zwischen confessio und retractatio: Literarische Lebensbeichte als editorischer Akt*, in M. Fiedrowicz (ed.), *Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins Confessiones*, Trier 2004, pp. 171-190.
- Gamberale 2024 = L. Gamberale, *Multa etiam quae dictata non sunt, tamen a me dicta conscripta sunt. A proposito delle Retractationes di Agostino*, in P. D'Alessandro e A. Luceri (edd.), *Doctissimus antiquitatis perscrutator. Studi latini in onore di Mario De Nonno*, Roma, pp. 290-312.
- Gamberale 2016 = L. Gamberale, *Mendositas codicis me fefellit. Spigolature di filologia patristica*, «*Rationes Rerum*» 8, 2016, pp. 119-142.
- Gasti 2024 = F. Gasti, *Le età dell'uomo fra enciclopedismo, erudizione ed esegesi*, in *Il tempo nell'Alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, LXX (Spoleto, 13-19 aprile 2023), Spoleto 2024, pp. 491-504.
- Lagrange 1931 = M.-J. Lagrange, *Les Rétractations exégétiques de saint Augustin*, in *Miscellanea agostiniana*, testi e studi pubblicati a cura dell'Ordine eremitano di S. Agostino nel XV centenario della morte del santo dottore, II, Roma 1931, pp. 373-395.
- Lettieri 2001 = G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia 2001.
- Madec 1996 = G. Madec, *Introduction aux Révisions et à la lecture des œuvres de saint Augustin*, Paris 1996.
- Müller 2016 = H. Müller, *Augustine's Retractationes in the Context of his Letter Corpus: On the Genesis and Function of an Uncommon Genre*, «*Revue des Études Augustiniennes et Patristiques*» 62, 2016, pp. 95-120.
- Mutzenbecher 1984 = *Sancti Aurelii Augustini Retractationum libri II*, ed. A. Mutzenbecher, Turnholts 1984 (CC SL, 57).
- Pecere-Ronconi 2011 = O. Pecere - F. Ronconi, *Le opere dei padri della chiesa tra produzione e ricezione: la testimonianza di alcuni manoscritti tardoantichi di Agostino e Girolamo*, «*Antiquité Tardive*» 18, 2011, pp. 75-113.
- Pollmann 2010 = K. Pollmann, *Alium sub meo nomine: Augustine between His Own Self-Fashioning and His Later Reception*, «*Zeitschrift für Antikes Christentum*» 14, 2010, pp. 409-424.
- von Harnack 1980 = A. von Harnack, *Die Retractationen Augustin's*, diss. 1905, ora in Id., *Kleine Schriften zur alten Kirche*, Leipzig 1980.



### III

Percorsi autobiografici in versi



Angelo Luceri

CARMINA SOLA LOQUOR:  
CLAUDIANO E LA RAPPRESENTAZIONE DI SÉ COME POETA

*Abstract:* Despite the reluctance to highlight relevant aspects of his biographical profile, Claudian occasionally outlines traits of his artistic personality within some of his prefatory elegiac couplets preceding the hexameter poems delivered on public occasions (*Ruf. 1, nupt., Stil. 3*), as well as in several compositions included in the collection of the so called *carmina minora* (*carm. min. 3, 14, 21-23, 25*). This paper examines the information that the late antique Latin poet provides about himself, often associating it with literary issues, in which, proudly asserting his role as *vates*, he reveals that when he speaks in the first person, he almost always does so in relation to his poetic activity.

Claudio è forse l'autore della tarda antichità latina che ha trovato più immediato apprezzamento tanto tra i suoi contemporanei quanto tra i moderni, che lo considerano l'ultimo rappresentante e, al tempo stesso, il primo, decisivo innovatore della tradizione epica, in virtù di un'originale capacità di coniugare epos ed epigramma e di innalzare a una dimensione eroica carmi perlopiù legati all'occasione e alla celebrazione dei personaggi più in vista del periodo<sup>1</sup>.

Tra i giudizi che meglio inquadrano i tratti peculiari della sua produzione – quasi 10.000 versi tra panegirici, invettive, epitalami ed epigrammi afferenti a svariate tipologie del genere – assume significativo rilievo quello espresso, a inizio Ottocento, dal critico e letterato inglese Samuel Taylor Coleridge, al quale la musa claudiana appariva animata dalla costante preoccupazione di risultare sempre e comunque «sorprendente», fino a esibire una sorta di «assillante, bramosa vanità»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Su questo aspetto della poetica claudiana vd. soprattutto Fo 1982.

<sup>2</sup> Coburn 1961, p. 2660 (Nov-Dec 1805 - §2728, 16.139): «Modern Poetry characterized by the Poets ANXIETY to be always *striking* – The same march in the Greek & Latin Poets/ Claudian, who had powers to have been any thing [*sic*] – observe in him the anxious craving Vanity! every Line, nay, every word *stops*, looks full in your face, & asks & *begs* for Praise».

Angelo Luceri, University of Rome Tre, Italy, [angelo.luceri@uniroma3.it](mailto:angelo.luceri@uniroma3.it), 0000-0003-1525-6861

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Angelo Luceri, *Carmina sola loquor: Claudiano e la rappresentazione di sé come poeta*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1.10, in Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (edited by), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024*, pp. 87-99, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0676-1, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

La medesima presunzione sembra guidare lo scrittore tardoantico nella rappresentazione di sé quale cantore ispirato direttamente dalla divinità soprattutto in quello «spazio di espressione dell'io poetico»<sup>3</sup> costituito dalle dodici prefazioni in distici elegiaci che introducono un pari numero di componimenti in esametri da lui declamati in altrettante occasioni<sup>4</sup>: all'interno delle *praefationes*, dove si avvale di uno schema ritmico ben distinto da quello del carme vero e proprio, Claudiano, infatti, delinea spesso i tratti della propria personalità artistica, dando conto del ruolo che lo legittima alla pubblica *recitatio* in presenza ora del *princeps*, ora dei senatori, ora, infine, dei più eminenti magistrati o dignitari di corte.

Al di fuori dei luoghi prefatori, ulteriori, benché scarni, ragguagli su episodi o circostanze della biografia del poeta<sup>5</sup> sono presenti all'interno dei *carmina minora*, la raccolta di componimenti che lo stesso in parte lasciò incompiuti o soltanto abbozzati, in parte fece circolare, a gruppi o singolarmente, in tempi e modalità differenti<sup>6</sup>: anche qui, tuttavia, le informazioni sulla vita di Claudiano sono quasi esclusivamente associate a questioni letterarie, rivelando che, quando l'autore parla di sé in prima persona, lo fa solitamente in ragione della sua attività poetica.

Una prima notizia di carattere velatamente autobiografico compare, in proposito, in *carm. min.* 3, che nel più antico dei testimoni manoscritti a noi giunti (il *Veronensis* 163, di VIII sec.) reca il titolo di *Ad Aeternalem*. Al di là dell'ipotesi di individuare nel destinatario un presunto patrono dello scrittore in tempi anteriori all'incontro con Stilicone<sup>7</sup>, il messaggio che Claudiano affida all'epigramma rappresenta una vera e propria dichiarazione di poetica<sup>8</sup>:

<sup>3</sup> Così Fernandelli 2013, p. 83.

<sup>4</sup> Nell'ultimo trentennio le prefazioni claudiane sono state oggetto di attenta indagine: al riguardo, oltre al già citato studio di Fernandelli, occorre segnalare almeno i contributi di Perrelli 1992, Felgentreu 1999, e, più di recente, Hofmann 2022.

<sup>5</sup> La reticenza con cui, per il resto, il poeta evita di dare più approfondite notizie di sé, fa sì che ancora oggi restino nell'ombra dati fondamentali relativi alla sua origine, presumibilmente egiziana, alle tappe del suo tirocinio retorico e culturale (greco, prima che latino), alle contingenze, ancora, che da Roma lo condussero a Milano con il favore di Stilicone e di Serena, infine, alle vicende che ne determinarono la caduta in disgrazia o, più probabilmente, la morte, in coincidenza del suo definitivo silenzio dopo il 404.

<sup>6</sup> Come dimostrano gli almeno sei diversi ordinamenti attraverso i quali essi sono arrangiati nei codici, i carmi della silloge, del resto, obbediscono a un criterio organizzativo ascrivibile, più che allo stesso autore, a un frettoloso lavoro di edizione portato a termine da qualcuno che, prima della caduta di Stilicone nell'agosto del 408, alla morte di Claudiano, ne avrebbe messo insieme le carte rimaste perlopiù inedite con l'intenzione di ribadire il prestigio del generalissimo: la raccolta, non a caso, è aperta dal terzo fescennino che, declamato nel 398 in occasione degli *sponsalia* di Onorio e Maria, si giustifica in sede inaugurale solo alla luce di un chiaro omaggio rivolto a Stilicone, il cui nome è invocato per tre volte (vv. 2 e 12) nel volgere di dodici dimetri anapestici. Sulla trasmissione dei *carmina minora*, oltre a quanto espresso nella sua introduzione dal loro più recente editore (Charlet 2018), mi permetto di rimandare a Luceri 2020, pp. 1-11.

<sup>7</sup> Vd. Charlet 2018, p. 107.

<sup>8</sup> Qui e di seguito le citazioni claudiane seguiranno il testo stabilito nell'edizione de *Les Belles Lettres* curata in più volumi da Jean-Louis Charlet (Charlet 1991-2018).

*Quidquid Castalio de gurgite Phoebus anhelat,  
quidquid fatidico mugit cortina recessu,  
carmina sunt. Sed verba negant communia Musae.  
Carmina sola loquor: sic me meus inplet Apollo.*

Lo scrittore, infatti, pare rispondere alla richiesta di mettere mano a un'opera in prosa che, come farebbe intendere il riferimento a *verba communia* negati espressamente dalle Muse (v. 3), colliderebbe con le sue aspirazioni e, forse, capacità. Attraverso una perentoria affermazione (v. 4 *carmina sola loquor*), egli dichiara, così, di non nutrire altro interesse al di fuori di quella poesia che gli è ispirata direttamente da Apollo, divinità con la quale avverte un'intima e totale comunione, come rileva il possessivo *meus*.

La menzione del dio, prefigurato già dal ragguaglio sulla fonte Castalia, sul fatidico antro della Pizia e sul celebre tripode delfico (vv. 1-2), introduce un tema che Claudio espone con maggiore sottigliezza in alcune delle sue prefazioni. Il *carmin. min.* 3 suggerisce, infatti, un proficuo confronto con la *praefatio* al libro I della *Invectiva in Rufinum*, dove a una prima, più estesa sezione di impronta mitologica segue un più breve segmento, volto a interpretare quanto in precedenza appare appunto celato sotto il velo dell'allegoria<sup>9</sup>:

*Phoebeo domitus Python cum decidit arcu  
membraque Cirrhaeo fudit anhela iugo,  
qui spiris teget montes, hauriret hiatu  
flumina, sanguineis tangeret astra iubis,  
iam liber Parnasus erat nexuque soluto* 5  
*coeperat erecta surgere fronde nemus;  
concussaeque diu spatiosis tractibus orni  
securas ventis explicuere comas;  
et qui vipereo spumavit saepe veneno  
Cephisos nitidis purior ibat aquis.* 10  
*Omnis «io Paeon» regio sonat; omnia Phoebum  
rura canunt; tripodas plenior aura rotat,  
auditoque procul Musarum carmine ducti,  
ad Themidis coeunt antra severa dei.*  
*Nunc alio domini telis Pythone perempto* 15  
*convenit ad nostram sacra caterva lyram:  
qui stabilem servant Augustis fratribus orbem,  
iustitia pacem, viribus arma regunt.*

Nello spazio di nove distici elegiaci un complesso apparato mitologico assomiglia all'uccisione di Pitone da parte di Febo la rovina di Rufino, determinata dal diretto intervento in Grecia di Stilicone nel novembre del 395: come la vittoria riportata dall'arco di Apollo aveva liberato il Parnaso da un mostro

<sup>9</sup> Su tale schema bipartito, tipico anche di altre prefazioni claudiane, vd. Fernandelli 2013, pp. 87-88.

e radunato gli dèi al canto festante delle Muse, così il trionfo di Stilicone sul *praefectus* della *pars Orientis*, reo di ostacolare la fraterna concordia tra Arcadio e Onorio, rendeva la venerabile assemblea dei dignitari di corte desiderosa di udire la lira del poeta, ora sollecitata da un *dominus* assurto ormai a fatale tutore dell'impero.

L'orgogliosa proclamazione di un'ispirazione che appare infusa a Claudiano dal nume stesso della poesia, agente sotto le spoglie del generalissimo<sup>10</sup>, nei *carmina minora* si accompagna a una solida coscienza dell'autore sul valore dei propri mezzi espressivi. Tale consapevolezza sembra trovare accenti di ironia nella *Epistula ad Gennadium ex proconsule* (*carm. min.* 19):

*Italiae commune decus, Rubiconis amoeni  
incola, Romani fama secunda Fori,  
Graiorum populis et nostro cognite Nilo  
(utraque gens fasces horret amatque tuos),  
carmina ieiunas poscit solantia fauces? 5  
Testor amicitiam nulla fuisse domi.  
Nam mihi mox nidum pinnis confisa relinquunt  
et Lare contempto non reditura volant.*

Si tratta di una breve lettera in versi, in genere citata per la presenza, al v. 3, del possessivo *noster*, con il quale, designando il Nilo, il poeta sembrerebbe rievocare una sua presunta origine egiziana<sup>11</sup>: la regione attraversata dal gigante nilotico – al quale Claudiano dedica il carme minore 28 senza lasciar trasparire alcun personale coinvolgimento – è chiamata in causa perché in relazione con il destinatario del carme, identificato, pur non concordemente, con il Torquato Gennadio proconsole di Acaia e *praefectus Augustalis* di Egitto, appunto, nel 396<sup>12</sup>.

Chiamando a testimone la comune amicizia (v. 6), Claudiano sembra opporre un garbato, ma fermo rifiuto alla richiesta di *carmina* a lui pervenuta da parte di Gennadio, la cui ammirazione nei suoi confronti è in qualche modo stigmatizzata dal nesso *ieiunas ... fauces* di v. 5: al 'famelico' desiderio espresso dal magistrato, il poeta, infatti, pone un freno attraverso la desolata – ma, al tempo stesso, fiera – dichiarazione di non avere più versi in casa per soddisfare l'amico, dal momento che, proprio come uccellini bramosi del primo volo, i suoi componimenti abbandonano precocemente il nido e non vi fanno più ritorno,

<sup>10</sup> L'identificazione tra Apollo e Stilicone, indubbia nella *praefatio* al primo libro dell'*Invectiva in Rufinum*, potrebbe suggerire l'uso di un'identica metafora anche nell'appena considerato *carm. min.* 3, dove, come già prospettato da Birt 1892, p. XIV, Eternale avrebbe potuto giocare il ruolo di ispiratore poetico, in quanto, al tempo, *patronus* di Claudiano. Nella raffinata prefazione all'epitalamio per Onorio e Maria (marzo 398), attraverso un accorto simbolismo, Apollo diviene allegoria dello stesso poeta, che sembra sostanzialmente autoinvitarsi – ma l'interpretazione, va detto, non è concorde – a celebrare il fasto della coppia imperiale con toni più sostenuti di quanto fatto fin lì con i *Fescennina*: vd. Perrelli 1985 e Felgentreu 1999, p. 87.

<sup>11</sup> Sulla dibattuta questione, rimando a quanto sinteticamente riassunto in Luceri 2020, p. 1, nota 1 (con ulteriore bibliografia).

<sup>12</sup> Vd. Charlet 2018, p. 117.

confidando sulla prontezza delle proprie ali. Al riguardo, il distico finale andrà letto non tanto in riferimento a un presunto inaridimento della vena compositiva del nostro, quanto a un invito all'amico a pazientare: del resto, come molti dei membri della *élite* culturale del suo tempo, un autore assai apprezzato come Claudiano doveva essere continuamente sollecitato a simili scambi di cortesie di natura letteraria, non sempre, c'è da credere, unidirezionali.

Lo dimostra, sempre all'interno dei *minora*, il monodistico che compone il *carm. min.* 14 *Ad Maximum*:

*Dulcia dona mihi semper tu, Maxime, mittis  
et, quidquid mittis, mella putare decet.*

In esso, è stavolta il poeta a mostrare gratitudine verso un suo corrispondente per i doni che questi gli ha fatto recapitare e che egli apprezza per una dolcezza pari, in via metaforica, a quella proverbiale del miele: nel regalo dell'amico è lecito riconoscere un omaggio di natura letteraria, se la medesima *iunctura* dell'*incipit* (*dulcia dona*) già in Marziale (7, 84, 5) designava il dono di versi degni dell'apprezzamento del destinatario.

Pari fiducia nei suoi *carmina*, a ogni modo, Claudiano dimostra ancora nell'epigramma che rivolge a un anonimo detrattore, reo di aver criticato la correttezza ritmica dei suoi versi, senza essere, peraltro, nemmeno in grado di scandirli. Il componimento in questione, immediatamente precedente quello per Massimo, è il *carm. min.* 13, che già nel titolo *In podagricum qui carmina sua non stare dicebat*, rileva un tema – quello scommatico – topico dell'epigrammatica tardoantica:

*Quae tibi cum pedibus ratio? Quid carmina culpas?  
Scandere qui nescis, versiculos laceras?  
«Claudicat hic versus, haec», inquit, «syllaba nutat»,  
atque nihil prorsus stare putat podager.*

Sfruttando l'anfibologia del termine *pes*, Claudiano mette in ridicolo l'avversario, ma soprattutto riafferma, con una battuta di sapore giambico, la squisita orditura dei suoi versi, che certo non temono le accuse di chi, per citare un paragone evangelico, guarda la pagliuzza nell'occhio altrui, senza accorgersi della trave che è nel proprio.

Al medesimo ambito della polemica letteraria rimandano i dieci distici del *carm. min.* 23:

*Sic non Aethiopum campos aestate pererrem  
nec Scythico brumam sub Iove nudus agam,  
sic non imbriferam noctem ducentibus Haedis  
Ionio credam turgida vela mari,  
sic non Tartareo Furiarum verbere pulsus  
irati relegam carmina grammatici: 5  
nulla meos traxit petulans audacia sensus,  
liberior solito nec mihi lingua fuit.  
Versiculos, fateor, non cauta voce notavi,*

<i>heu miser! Ignorans quam grave crimen erat!</i>	10
<i>Orpheos alii libros inpune lacesunt nec tua securum te, Maro, fama vehit; ipse parens vatum, princeps Heliconis, Homerus iudicis excepit tela severa notae.</i>	
<i>Sed non Vergilius, sed non accusat Homerus.</i>	15
<i>Neuter enim quaestor, pauper uterque fuit. En moveo plausus! En pallidus omnia laudo et clarum repeto terque quaterque «sophos»!</i>	
<i>Ignoscat placidus tandem flatusque remittat et tuto recitet quod libet ore: placet!</i>	20

Nel riferire di uno screzio avuto con un *grammaticus* che dal titolo si ricava essere il questore Alezio, Claudiano si augura con enfasi di poter fare ammenda di un giudizio pronunciato contro i *versiculi* del corrispondente (v. 9), ma quanto egli afferma per placare l'ira del destinatario (v. 6) finisce per rivendicare, con ostentato sarcasmo, tutta la fondatezza della precedente opinione. Quella che nei manoscritti è definita come *deprecatio* o *excusatio in Alethium quaestorem*, nei fatti, ha soltanto l'aspetto esteriore di una supplica, poiché, a ben guardare, essa suona nei termini di una malcelata irrisione del suscettibile magistrato: il poeta finge di temere la vendetta di Alezio, proponendosi per il futuro, con adulazione dichiaratamente di facciata, di acclamarne senza riserve ognuno di quei *carmina* che, prima di allora, egli aveva mal giudicato, pur guardandosi dall'usare – come evidentemente gli aveva rinfacciato il risentito grammatico – una certa *audacia*, una *liberior solito... lingua* e, ancora, una *non cauta vox* (vv. 7-10).

Leggendo il *carm. min.* 23 nei termini di una vera e propria canzonatura del *quaestor*<sup>13</sup> – anch'egli, in quanto grammatico e poeta, perfettamente sintonizzato sull'onda della letterarietà della polemica – appare chiaro il contenuto, ma soprattutto il tono, con il quale Claudiano ebbe a comporre anche il carme che immediatamente lo precede, nei codici indicato come *deprecatio* ovvero *excusatio ad Hadrianum*.

Il *carm. min.* 22 contiene una richiesta di perdono, rivolta a un personaggio di rango<sup>14</sup>, contro il quale il poeta aveva scritto un velenoso epigramma – il *carm. min.* 21 – criticandone l'insaziabile rapacità a fronte dell'inerte inoperosità di un altro funzionario, Mallio Teodoro, esperto, invece, di lettere e filosofia<sup>15</sup>. La lunga *deprecatio* è in gran parte dedicata alla descrizione della desolante rovina che Claudiano

<sup>13</sup> A tale condivisibile lettura del carme è approdato lo studio di Moroni 2002, ripreso da Michners 2004, Garambois-Vasquez 2011 e, ancora, Charlet 2018, pp. 123-124.

<sup>14</sup> Il protagonista dei carmi claudiani è verosimilmente identificato con colui che nelle prosopografie figura quale *comes sacrarum largitionum* a partire dall'agosto del 395 e *magister officiorum* tra 397 e 399: vd. Charlet 2018, p. 119.

<sup>15</sup> Che il *carm. min.* 21 sia un *lusus* rivolto a personaggi cui Claudiano è legato da una certa confidenza (vd., al riguardo, Garambois-Vasquez 2009) è rivelato dalla familiarità del poeta con Mallio Teodoro, destinatario di un suo limpido panegirico in occasione del consolato ricoperto dal funzionario nel 399.

lamenta investire sia lui sia gli amici, resi addirittura oggetto di tormenti e spoliazioni da parte del risentito magistrato: cfr. *carmin. min. 22, 24-25 desolata domus, caris spoliatur amicis:/ hunc tormenta necant, hic undique truditur exul*. Quanto il poeta prospetta con accentuato patetismo non è però che un'invenzione di maniera, come ha rilevato Franca Ela Consolino<sup>16</sup>, la quale ha definitivamente smontato l'ipotesi di un reale persecuzione subita dallo scrittore, mettendo in luce la natura scherzosa del carme. Il componimento in questione, infatti, costituisce semplicemente un gioco letterario, attraverso il quale Claudiano mira a rispondere agli strali che Adriano doveva aver rimandato al mittente dopo la maliziosa invettiva di cui era stato fatto oggetto nel *carmin. min. 21*. Colpito dai dardi evidentemente poetici dell'avversario – al v. 8 *te tamen haud decuit paribus concurrere telis* Claudiano lamenta, infatti, l'inopportunità di un contro-attacco sferrato dal funzionario con le sue stesse armi – l'epigrammista ne accetta la 'sfida', provocandolo con una trovata, del cui sarcasmo, proprio come Alezio, Adriano non poteva non essere consapevole: è così che nel fingersi prostrato oltre ogni limite, l'Alessandrino rapporta la sua situazione a quella dell'Ovidio relegato a Tomi, sciorinando un nutrito numero di esempi di *clementia*, desunti dal mito e dalla storia (vv. 13-22) oppure tratti dall'osservazione del mondo animale (vv. 28-31) e della natura in genere (vv. 35-40)<sup>17</sup>.

Presentandosi agli occhi del magistrato come un umile *cliens* (v. 34), il poeta immagina che il suo carme di riparazione possa in qualche modo suscitare la misericordia di quello stesso personaggio che nel mordace carme minore 21 egli aveva con irriverenza definito *insomnis Pharius* (v. 2), ma che nella scherzosa *retractatio* non senza finezza è accostato addirittura a un dio. Ad Adriano, infatti, è riservato l'onore non già di incenso, ma di versi, cui il poeta affida speranzosamente la propria salvezza (v. 42 *hoc carmen pro ture damus*): si tratta di un apparente complimento verso un personaggio con il quale Claudiano sembrerebbe condividere la provenienza dal *commune solum* egiziano e, c'è da credere, una comunione di interessi culturali e letterari che rendono possibile uno scambio 'alla pari' di doni poetici e controversie fittizie. Lo lasciano presupporre gli esametri che concludono l'appello a che il *sodalis* non pretenda di celebrare un trionfo indegno della sua grandezza nei confronti di chi si professa semplicemente – non sfuggirà l'ironia della *formula humilitatis* – come un *pauper vates* (vv. 50-58):

*Quod si nec precibus fletu nec flecteris ullo,* 50  
*eripe calcatis non prospera cingula Musis,*  
*eripe militiam, comitem me pelle sodali.*  
*Scilicet insignes de paupere vate triumphos!*  
*Scilicet egregiis ornabere victor opimis!*  
*Saevia in miseros cognata potentia cives!* 55  
*Audiat haec commune solum longeque carinis*  
*nota Pharos flentemque attollens gurgite vultum*  
*nostra gemat Nilus numerosis funera ripis!*

<sup>16</sup> Vd. Consolino 2004, in particolare, pp. 142-160.

<sup>17</sup> Vd. Charlet 2018, p. 120.

Al riguardo, mi sembra del tutto convincente l'ipotesi di considerare la chiusa del carme in funzione dell'arguzia del destinatario<sup>18</sup>, dal momento che proprio solleticandone la dottrina, Claudiano riesce a superare un avversario versato nella pratica poetica, nel momento stesso in cui simula di cedergli il passo: attraverso il sarcastico *escamotage* di una falsa professione di modestia – la stessa con cui immagina di applaudire Alezio levando più volte un grido di entusiastica approvazione in *carm. min.* 23, 17-18 – lo scrittore tardoantico mostra un'orgogliosa consapevolezza del valore di quelle 'armi' poetiche con le quali veniva a rispondere ai *tela* di due irriducibili critici letterari a lui comunque legati da una certa familiarità.

Al medesimo *milieu* culturale, in cui giochi e allusioni a questioni di carattere prevalentemente dotto costituiscono il *trait d'union* tra personaggi appartenenti all'*élite* politica e intellettuale del tempo, legati da un rapporto di complice comunione tra mittente e destinatario del messaggio poetico, rimandano ancora i *carmina minora* 40 e 41, indirizzati, rispettivamente, a Olibrio e Probino, i due fratelli Anici che il poeta aveva celebrato con un carme in occasione del loro consolato congiunto del 395.

Al di fuori della rievocazione di quella declamazione che per lui, educato alla cultura greca, aveva rappresentato l'esordio e, al tempo stesso, la consacrazione nella poesia in lingua latina<sup>19</sup>, le due epistole in distici non contengono propriamente riferimenti alla biografia dell'autore, fatta salva la manifestazione del suo interesse a riallacciare il rapporto con i due aristocratici, divenuto meno saldo nel corso del tempo, a dispetto dei suoi immutati sentimenti di *amor* e *reverentia* nei loro confronti. Il dialogo con i fratelli si fonda sul riconoscimento della capacità dei due di intendere pienamente la letterarietà del suo messaggio, presupposta dall'effettiva attitudine alla scrittura di Olibrio – ricordata in *carm. min.* 40, 3-4 *Scribendine labor? Sed quae tam prona facultas,/ carmina seu fundis seu Cicerone tonas?* – e dalla fama di poeta che per Probino è testimoniata direttamente dall'*epigramma Bobiense* 65 trådito sotto il suo nome.

Nel *carm. min.* 40, dopo essersi servito liberamente del mito per accostare il suo affetto per Olibrio addirittura a quello nutrito da Pilade per Oreste<sup>20</sup>, Claudiano invita l'ex console a non rifiutarlo né come amico né come autore di versi, cfr. vv. 19-24:

<sup>18</sup> Consolino 2004, pp. 159-160 ritiene, infatti, che Adriano, greco di Alessandria, sarebbe stato senz'altro capace di individuare nel lamento del fiume Melete per la morte di Bione e di Omero, espresso nell'epitaffio di Bione dal poeta di età ellenistica Mosco, la fonte greca del compianto del Nilo per la disgrazia, ovviamente simulata, del suo compatriota Claudiano.

<sup>19</sup> Ne sono testimoni i vv. 13-16 del *carm. min.* 41 indirizzato a Probino *Romanos bibimus primum te consule fontes/ et Latiae cessit Graia Thaliam togae,/ incipiensque tuis a fascibus omina cepi/ fataque debebo posteriora tibi.*

<sup>20</sup> Cfr. *carm. min.* 40, 17-18 *et, si iam nostros fastidit Olybrius ignes,/ constat Oresteam nil valuisse fidem*, per cui vd. Charlet 2018, p. 64.

*Quin age, rumpe moras solaturusque sodalem  
absens eloquio fertiliore doce,* 20  
*crebraque facundo festinet littera cursu  
libris atque animis insinuanda meis.*  
*Dignatus tenui Caesar scripsisse Maroni,  
et tibi dedecori Musa futura? Vale.*

Al riguardo, egli ricorda l'esempio di Augusto, che pure non aveva disdegnato il contatto epistolare con Virgilio, a dispetto della *tenuitas* sociale del Mantovano rispetto al *princeps*<sup>21</sup>: tale confronto cela l'intenzione di ricondurre alle giuste dimensioni il rapporto tra *patronus* e poeta, sebbene appaia smaccatamente encomiastico nei riguardi dell'ex-console e forse ancora troppo lusinghiero per lo stesso Claudiano, che pure i contemporanei avrebbero accostato non solo a Virgilio, ma anche a Omero nell'iscrizione bilingue (*CIL VI 1710*) che accompagnava la statua a lui innalzata nel foro di Traiano intorno al 400, cioè solo qualche anno più tardi della composizione del *carm. min.* 40, risalente a tempi non troppo distanti dal 395.

La presenza di Virgilio come metro di paragone non è, di fatto, isolata nella poesia claudiana. Nella *deprecatio* ad Alezio, infatti, proprio il vate di età augustea, insieme al suo illustre predecessore greco, viene nominato in rapporto alla irascibilità del questore, fatto oggetto di malcelata derisione per non aver mostrato la medesima pazienza con la quale i due riconosciuti fondatori dell'epos avevano saputo tollerare le critiche, pure severe, talora a loro rivolte (*carm. min.* 23, 11-16):

*Orpheos alii libros inpune lacessunt  
nec tua securum te, Maro, fama vehit;  
ipse parens vatum, princeps Heliconis, Homerus  
iudicis exceptit tela severa notae.*  
*Sed non Vergilius, sed non accusat Homerus.* 15  
*Neuter enim quaestor, pauper uterque fuit.*

Ancora alla sfera dei rapporti personali e alla proclamazione del valore della propria poesia attiene il carme minore 31, componimento all'interno del quale Claudiano fornisce qualche vago ragguaglio sul matrimonio che, a quanto pare, gli era stato procurato da Serena, nipote e figlia adottiva di Teodosio, nonché potentissima moglie di Stilicone e, al tempo stesso, cugina, sorella adottiva e suocera, dopo il 398, del principe Onorio<sup>22</sup>.

Scritto anch'esso in distici elegiaci e tradito perlopiù con il titolo di *epistula ad Serenam*, il componimento presenta una struttura assai simile a quella delle *praefationes*, caratterizzate dalla dicotomia tra narrazione mitologica e *transfert* alla situazione attuale del poeta, il quale parte da un avvenimento storico o da

<sup>21</sup> Vd. Consolino 2016, in particolare, pp. 25-26.

<sup>22</sup> Sul carme vd., più di recente, Consolino 2022, pp. 381-383.



sapevolezza, la stessa che nella *praefatio* premessa al terzo libro del panegirico per il consolato di Stilicone – declamato probabilmente poco prima, a Roma, nel febbraio del 400<sup>25</sup> – conduce il poeta ad accostare il suo rapporto con il generale di origine vandala a quello che quasi sei secoli prima aveva unito Ennio a Scipione l'Africano<sup>26</sup> (vv. 1-6, 11-12 e 21-24):

*Maior Scipiades, Italis qui solus ab oris  
in proprium vertit Punica bella caput,  
non sine Pieriis exercuit artibus arma:  
semper erat vatum maxima cura duci.*  
Gaudet enim virtus testes sibi iungere Musas; 5  
*carmen amat quisquis carmine digna gerit.*  
[...]  
*Haerebat doctus lateri castrisque solebat 11  
omnibus in medias Ennius ire tubas.*  
[...]  
*Noster Scipiades Stilicho, quo concidit alter 21  
Hannibal antiquo saevior Hannibale,  
te mihi post quintos annorum Roma recursus  
reddidit et votis iussit adesse suis.*

Come nei versi indirizzati ad Adriano egli aveva prospettato la possibilità di onorare l'implacabile *magister* con un carme destinato a sostituire sugli altari l'incenso, così, sia nella *praefatio* al panegirico per Stilicone, sia nell'*epistula* che anticipa la lode di Serena, Claudiano appare pienamente convinto del suo ruolo di cantore dei membri della famiglia imperiale o di personaggi a loro vicini: è l'idea dell'*officium vatis*, del dovere cioè che impone al poeta, in quanto tale, di riservare la sua arte a coloro cui risulta vincolato da *amor* o *reverentia*.

I sentimenti di affetto e di rispetto, già richiamati per tentare un riavvicinamento con Olibrio, tornano in gioco nella prefazione – la più breve tra quelle da lui composte – premessa dal poeta all'epitalamio di Palladio e Celerina, composto forse nel 399 d.C. e trasmesso nell'eterogenea raccolta dei *minora* (*carm. min.* 25) o perché incompiuto o perché ritenuto di portata più privata rispetto ai componimenti declamati in occasioni ufficiali, come le nozze dell'imperatore Onorio o l'assunzione del consolato da parte del principe, di Stilicone o di altri membri della corte<sup>27</sup>. Il breve proemio rappresenta un ulteriore spazio che l'autore tardoantico concede alla sua autobiografia (*carm. min.* 25, *praef.* 1-8):

<sup>25</sup> *L'epistula ad Serenam*, sicuramente posteriore all'epitalamio per le nozze di Onorio e Maria del 398 d.C., ma precedente, si è visto, l'elogio della moglie di Stilicone, risalirebbe, infatti, al 400 inoltrato o al 401, vd. Consolino 2022, p. 382, nota 5.

<sup>26</sup> Per una lettura del brano rimando a Perrelli 2000 e Bureau 2009, pp. 67-70.

<sup>27</sup> In realtà il carme ha comunque per protagoniste due famiglie vicine all'*entourage* di Stilicone, vero auspice del matrimonio attraverso la scelta diretta della sposa proveniente dalla getica Tomi (v. 93 *elegit Stilicho*). Sui temi che ispirano il carme rimando, in generale, a Pfisterer Bissolotti 2017.

*Carmina per thalamum, quamvis festina, negare  
nec volui genero, nec potui socero.  
Hic socius, dux ille mihi, nostrique per aulam  
ordinis hic consors emicat, ille prior.  
Hunc mihi coniungit studiis communibus aetas,                   5  
hunc mihi praeponit vel senium vel honos.  
Carmen amor generi, soceri reverentia poscit  
officio vatis, militis obsequio.*

Celebrando con un carme, per quanto affrettato (v. 1), le nozze del coetaneo Palladio, al quale lo lega anche una comunanza di interessi culturali – e, si immagina, letterari –, lo scrittore dichiara di obbedire sia all'affetto nutrito per un collega nella *militia* del notariato<sup>28</sup>, sia all'ossequio per il padre della sposa, *primicerius* nell'*ordo notariorum* e quindi suo superiore: a loro egli reca, così, il dovere proprio del *vates* e l'obbedienza richiesta ai *miles* (v. 8).

Ancora una volta, l'aspetto che della propria vita Claudiano intende rivelare riguarda unicamente la sua trasfigurazione in una missione coincidente nella piena condivisione degli ideali di coloro ai quali si rivolge e si 'consacra' sostanzialmente come *vates*: di lì a poco, infatti, nella *praefatio* al terzo libro del panegirico per il consolato di Stilicone, egli si dirà perfettamente consapevole del fatto che la sua esperienza poetica sarà integralmente votata a compiacere chi compie opere degne di essere cantate in versi, nella convinzione che *carmen amat quisquis carmine digna gerit* (*Stil.* 3, *praef.* 6).

### Riferimenti bibliografici

- Bureau 2009 = B. Bureau, *Figures de poètes chez Claudien. Des manifestes poétiques?*, in P. Galand-Hallyn - V. Zarini (edd.), *Manifestes littéraires dans la latinité tardive. Poétique et rhétorique*. Actes du colloque international de Paris, 23-24 mars 2007, Paris 2009, pp. 51-70.
- Birt 1892 = Claudii Claudiani *Carmina*, recensuit Th. Birt, Berolini 1892.
- Charlet 1991 = Claudien, *Œuvres*, tome I. *Le rapt de Proserpine*, texte établi et traduit par J.-L. Charlet, Paris 1991.
- Charlet 2000a = Claudien, *Œuvres*, tome II, 1. *Poèmes politiques (395-398)*, texte établi et traduit par J.-L. Charlet, Paris 2000.
- Charlet 2000b = Claudien, *Œuvres*, tome II, 2. *Poèmes politiques (395-398)*, texte établi et traduit par J.-L. Charlet, Paris 2000.
- Charlet 2017 = Claudien, *Œuvres*, tome III, *Poèmes politiques (399-404)*, texte établi et traduit par J.-L. Charlet, Paris 2017.
- Charlet 2018 = Claudien, *Œuvres*, tome IV, *Petits poèmes*, texte établi et traduit par J.-L. Charlet, Paris 2018.
- Coburn 1961 = *The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge*, Vol. 2: 1804-1808, edited by K. Coburn, Princeton 1961.

<sup>28</sup> Al suo servizio come *tribunus et notarius* il poeta allude anche in *carm. min.* 22, 51-52 *eripe calcatis non prospera cingula Muisis,/ eripe militiam, comitem me pelle sodalis*

- Consolino 2000 = F. E. Consolino (ed.), *Letteratura e propaganda nell'occidente latino da Augusto ai regni romanobarbarici*, Atti del Convegno Internazionale (Arcavacata di Rende, 25-26 maggio 1998), Roma 2000.
- Consolino 2004 = F. E. Consolino, *Poetry and Politics in Claudian's carmina minora 22 and 50*, in Ehlers-Felgentreu-Wheeler 2004, pp. 142-174.
- Consolino 2016 = F. E. Consolino, *Le epistole di Claudiano a Olibrio e Probino* (carm. min. 40 e 41), in G. Herbert de la Portbarré-Viard - A. Stoehr-Monjou (edd.), *Studium in libris. Mélanges en l'honneur de Jean-Louis Charlet*, Paris 2016, pp. 15-33.
- Consolino 2022 = F. E. Consolino, *Matrimonio e matrimoni nella poesia non epitalamica di Claudiano*, in L. Galli Milić - A. Stoehr-Monjou (edd.), *Au-delà de l'épithalame: le mariage dans la littérature latine (IIIe s. av. - VIe s. ap. J.-C.)*, Turnhout 2022, pp. 381-399.
- Ehlers-Felgentreu-Wheeler 2004 = W.-W. Ehlers - F. Felgentreu - S. M. Wheeler (edd.), *Aetas Claudiana*, Eine Tagung an der Freien Universität Berlin vom 28. bis 30. Juni 2002, München-Leipzig 2004.
- Felgentreu 1999 = F. Felgentreu, *Claudians Praefationes. Bedingungen, Beschreibungen und Wirkungen einer poetischen Kleinform*, Stuttgart - Leipzig 1999.
- Fernandelli 2013 = M. Fernandelli, *Cultura e significati della praefatio all'Epitalamio per le nozze di Onorio e Maria di Claudiano*, in L. Cristante - T. Mazzoli (edd.), *Il calamo della memoria: riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, V. Raccolta delle relazioni discusse nell'incontro internazionale di Trieste (Biblioteca Statale, 26-27 aprile 2012), Trieste 2013, pp. 75-125.
- Fo 1982 = A. Fo, *Studi sulla tecnica poetica di Claudiano*, Catania 1982.
- Garambois-Vasquez 2009 = F. Garambois-Vasquez, *Claudian*, carm. 21, *le panégyrique en l'honneur de Manlius Theodorus et la deprecatio ad Hadrianum ou l'irrévérence en miroir*, in B. Delignon - Y. Roman (edd.), *Le poète irrévérencieux. Modèles hellénistiques et réalités romaines*, Paris 2009, pp. 315-325.
- Garambois-Vasquez 2011 = F. Garambois-Vasquez, *L'In Alethium de Claudien: de l'épigramme à l'invective, propositions pour une lecture*, «Vita Latina» 183-184, 2011, pp. 106-114.
- Hofmann 2022 = H. Hofmann, *Praefatio und recitatio. Die Praefationen Claudians und der Vortrag seiner Dichtungen*, «Bollettino dei Classici» 43, 2022, pp. 133-277.
- Luceri 2020 = *Claudio tra scienza e mirabilia: Hystrix, Nilus, Torpedo* (carm. min. 9, 28, 49), introduzione, testo, traduzione e commento a cura di A. Luceri, Hildesheim 2020.
- Michners 2004 = J. Michners, *Spott und Ironie in Claudians carmina minora*, in Ehlers-Felgentreu-Wheeler 2004, pp. 175-186.
- Moroni 2002 = B. Moroni, *La Deprecatio in Alethium quaestorem di Claudiano* (Carm. min. 23), in I. Gualandri (ed.), *Tra IV e V secolo: studi sulla cultura latina tardoantica*, Milano 2002, pp. 75-96.
- Perrelli 1985 = R. Perrelli, *Sulla praefatio all'Epithalamium de nuptiis Honorii Augusti di Claudiano*, «Koinonia» 9, 1985, pp. 121-130.
- Perrelli 1992 = R. Perrelli, *I proemi claudiane: tra epica ed epidittica*, Catania 1992.
- Perrelli 2000 = R. Perrelli, *La praefatio al terzo libro del De consulatu Stilichonis*, in Consolino 2000, pp. 173-179.
- Pfisterer Bissolotti 2017 = C. Pfisterer Bissolotti, *Claudius Claudianus. L'epitalamio per Palladio e Celerina. Commento a carm. min. 25*, Frankfurt am Main 2017.



Silvia Mattiacci

## L'EPHEMERIS DI AUSONIO E L'AUTOBIOGRAFIA DEL QUOTIDIANO: RIFLESSIONI A PARTIRE DA UN'ANALISI DEL CARME 1

*Abstract:* This paper focuses on poem 1 (and partly 2) as a case study to assess the kind of autobiography depicted in Ausonius' *Ephemeris*. Our analysis reveals a linguistic and metric *poikilia*, an interweaving of everyday life and sublime burlesque, based on the allusion to both satirical and lyrical-elegiac models. Though it is impossible to assign the *Ephemeris* to a specific literary genre, it is also misleading to reduce it to a scholastic work. In this original autobiography of daily life, Ausonius revisits, in a dramatized way, the literary scheme of the *ordinatio diurna*, as a form of ideal self-representation. As in the *Bissula*, he plays with the interaction of different genres and transposes onto a literary level the image of his domestic life, which is also an image of his skill as a poet.

1. *L'Ephemeris* di Ausonio è una breve raccolta di componimenti, in metro vario e di varia lunghezza, in cui l'autore illustra vivacemente le attività della propria giornata. Questa silloge, collocata all'inizio degli *Opuscula* (n. 2 Green)<sup>1</sup> dopo le *Praefationes*, è stata tutto sommato poco studiata, nonostante i numerosi problemi che essa pone<sup>2</sup>. Soprattutto, tenendo conto del tema del presente incontro, la domanda cruciale è quale sia la sua finalità e se essa possa ritenersi un'opera autobiografica, se la *routine* quotidiana delineata dall'io poetico rappresenti, almeno in parte, quella di Ausonio o se tutto si riduca a *lusus* letterario. Il tentativo di rispondere a tale quesito è ulteriormente complicato dalle incertezze sull'estensione dell'opera, la cronologia e il genere letterario di riferimento, alle quali dobbiamo preliminarmente accennare.

Il ciclo polimetrico è tramandato solo da V (*Leid. Voss. Lat.* 111) – il più antico, completo e autorevole testimone dell'intera tradizione ausoniana – con

<sup>1</sup> Così nelle edizioni moderne, sulla scorta del codice che l'ha tramandata. L'edizione di riferimento del presente studio è Green 1999.

<sup>2</sup> Data la sua vivacità, l'*Ephemeris* ha attratto soprattutto l'interesse dei traduttori: riferimenti bibliografici in Green 1991, p. 246; Combeaud 2010, p. 635; a questi si aggiunge la recente traduzione di D. Warren in Warren-Pucci 2017, pp. 62-66.

Silvia Mattiacci, University of Siena, Italy, [silvia.mattiacci@unisi.it](mailto:silvia.mattiacci@unisi.it), 0000-0002-7334-378X

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Silvia Mattiacci, *L'Ephemeris di Ausonio e l'autobiografia del quotidiano: riflessioni a partire da un'analisi del carme 1*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1.11, in Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (edited by), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024*, pp. 101-117, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0676-1, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

il titolo *Ephemeris id est totius diei negotium* e comprende sette componimenti; tuttavia, il terzo e più lungo di essi, l'*Oratio*, è trådito anche come brano a sé stante, con il titolo *Precatio matutina*, dalla cosiddetta famiglia Z, che presenta un *corpus* alquanto differente da quello del Vossiano<sup>3</sup>. A questi sette componimenti la maggior parte degli editori ne aggiunge un ottavo (*In notarium* = c. 7)<sup>4</sup>, congruente per contenuto e *facies* metrica, ma tramandato separatamente in Z tra gli *Epigrammata* e la *Gratiarum actio*<sup>5</sup>.

L'operetta è sicuramente giunta mutila; incompleti sono il c. 6, rivolto al cuoco, che si interrompe bruscamente, e il c. 8 che manca dell'*incipit*, ma costituisce un adeguato finale per le attività del giorno, trattando del sonno e dei sogni. Mancano probabilmente i versi relativi alla cena, mentre l'attività di studio del pomeriggio sarebbe rappresentata dai versi dedicati allo stenografo (36 dimetri giambici), generalmente editi (vd. *supra*) come c. 7 della silloge in corrispondenza della lacuna che interessa i versi iniziali del c. 8. Se la perdita di parte del testo non consente di farci un'idea esatta dell'estensione dell'opera<sup>6</sup>, mi sembra legittimo supporre che, includendo questo componimento, la raccolta non dovesse essere molto più lunga di quanto ci resta, perché i brani superstiti coprono, esclusa la cena, i vari momenti della tradizionale *ordinatio diurna* dei Latini. Si ricordi, inoltre, che nel *Cathemerinon* di Prudenzio, che presenta indubbe analogie con l'*Ephemeris* ed è stato talora considerato come la risposta cristiana al poemetto sostanzialmente mondano di Ausonio<sup>7</sup>, solo i primi sei inni sono dedicati ai diversi momenti della giornata.

<sup>3</sup> Cfr. Green 1991, p. 250 s. Il fatto che l'*Oratio* compaia come componimento autonomo in altri mss. (oltre che in Z = CKLT, dove alcuni versi mancano e altri presentano significative divergenze testuali, anche in N e D, mentre E riporta solo i vv. 58-78) ha fatto pensare a una poesia a sé stante inserita poi, con i dovuti adattamenti, nell'*Ephemeris*. Sicuramente il ciclo non è concepibile senza una preghiera in questo punto, dato che essa è presupposta dai brani circostanti (cfr. Mondin 1991, p. 39), ma si discute ancora cosa poteva esserci nell'originale, tanto che l'ultimo editore di Ausonio (Combeaud 2010) esclude l'*Oratio* dall'*Ephemeris*, e la inserisce tra le epistole a Paolino (si vedano le sue motivazioni alle pp. 639 e 789-791). Sulla questione informa compiutamente Dolveck 2015, pp. 179-219, che attribuisce l'*Oratio* (da lui definita *maior*) a Paolino (= V Hartel), considerandola una rielaborazione dell'*Oratio* del Nolano (da lui definita *minor* = IV Hartel); ed è appunto l'*Oratio minor*, di dimensione più vicina agli altri brani della silloge, che Dolveck stampa come c. 3 dell'*Ephemeris*, avanzando l'ipotesi – tanto audace quanto priva di testimonianze che possano suffragarla – che l'intera raccolta sia opera a quattro mani di Ausonio e del suo discepolo e per questo accolta nella sua edizione dei *Carmina* di Paolino.

<sup>4</sup> Così nelle seguenti edizioni: Peiper 1883; Evelyn White 1919; Green 1991 e 1999; Combeaud 2010; Dolveck 2015.

<sup>5</sup> Altri editori lo pubblicano come ultimo degli *Epigrammata* (Schenkl 1883 e Pastorino 1971), mentre in Prete 1978 è edito come componimento a sé stante (XXVII). Per un'approfondita analisi di questo brano sullo stenografo, cfr. Koster 1991.

<sup>6</sup> Difficile dire se sia andata perduta anche una prefazione (così Pucci 2009, pp. 53 s.), perché se essa è presente in altre raccolte di poesia personale (*Parentalia, Professores, Bissula*), è comunque assente in diversi cicli e componimenti singoli degli *Opuscula*: cfr. Piras 2014, pp. 113 s.

<sup>7</sup> Cfr. Charlet 1980, in particolare pp. 125-130, con le puntualizzazioni e nuove argomentazioni di Castelnuovo 2016-2017, pp. 240-280; sul tema dei sogni cfr. Mondin 1991, pp. 52-54.

Quanto alla cronologia, pur restando incerta, si tende a ipotizzare una datazione piuttosto tarda (378-379 o dopo), dato che nel ciclo non compaiono tracce della vita di corte ed è espressa una precisa posizione religiosa; in questo senso parla anche la menzione degli Alani (8, 18), più probabile dopo la sconfitta di Adrianopoli (378) e il conseguente ulteriore indebolimento delle frontiere romane<sup>8</sup>.

Problematico è anche il genere letterario in cui inquadrare l'*Ephemeris*. All'inizio del secolo scorso, Kurt Wagner suggeriva l'ipotesi che l'operetta fosse modellata sugli *Opuscula ruralia* del poeta *novellus* Settimio Sereno<sup>9</sup>, ma i frammenti superstiti di quest'ultimo sono troppo pochi e troppo brevi per dirci come fossero realmente strutturati i suoi *Opuscula*: essi mostrano un analogo gusto per la polimetria, i versi brevi e per le scenette di vita quotidiana, ma si tratta evidentemente di dati insufficienti per ipotizzare una significativa dipendenza dell'*Ephemeris* da quel modello<sup>10</sup>. Maggior fortuna ha avuto la definizione di mimo, a partire da Brandes, che supportava questa tesi leggendo *mimus* per *minus* in una nota marginale presente in V dove comincia la lacuna<sup>11</sup>: *hic minus abet finem causae superi<ori>s et initium sequentis ephemeris*<sup>12</sup>. Green, pur facendo notare giustamente che la nota intendesse solo segnalare la lacuna (*minus* = *non*) tra il c. 6 e il successivo, considera «not unreasonable» l'accostamento al mimo, per la materia quotidiana, la presenza di personaggi fissi, il cambio di scena segnato dal cambio di metro, aggiungendo che si tratterebbe di un mimo non destinato al pubblico intrattenimento, ma a quello privato, sul tipo dei perduti *Mimiambi* di Virgilio Romano, menzionati ed elogiati da Plinio (*epist.* 6, 21, 4)<sup>13</sup>. E all'ipotesi del mimo è tornata più recentemente la studiosa greca Fotis Polymerakis, stabilendo in particolare dei paralleli coi *Mimiambi* di Eroda<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Così Green 1991, p. 245, che conclude: «The work may therefore be contemporary with *Epic.* and *Hered.*, in which Ausonius is seeking to redefine his image after his long absence at court». Secondo Pastorino 1971, p. 73, «poiché i versi finali parlano di Bordeaux, si può pensare o al 379 quando Ausonio tornò nella sua città natale per raccogliervi l'eredità paterna o addirittura agli anni dopo il 383, quando Ausonio tornò definitivamente in patria» (agli anni successivi al 383 pensa anche Sivan 1993, pp. 163 s., mentre Galdi 1931, pp. 80 s. optava per una composizione giovanile).

<sup>9</sup> Wagner 1907, pp. 45 s.

<sup>10</sup> Cfr. Galdi 1931, pp. 87-89; Green 1991, p. 246; Pucci 2009, p. 50. Sugli *Opuscula* di Sereno vd. Mattiacci 1982, pp. 33-36; Courtney 2003, pp. 406 s.

<sup>11</sup> Brandes 1909, pp. 245 s.

<sup>12</sup> Cfr. Schenkl 1883, 8 *ad loc.*

<sup>13</sup> Green 1991, p. 245 s. Altra ipotesi avanzata da Green (*ibid.*) è che potesse trattarsi di un «drawing-room drama», come il *Querulus* o il *Delirus* di Assio Paolo menzionato da Ausonio in *epist.* 5a, 13 (in realtà di quest'ultimo niente sappiamo al di là del titolo, per cui resta incerto se fosse una commedia sul tipo del *Querulus*: cfr. Pastorino 1971, p. 47, nota 9; Mondin 1995, p. 77).

<sup>14</sup> Polymerakis 1998; i confronti con Eroda (pp. 296-298) non sempre sono convincenti oppure riguardano motivi diffusi anche in ambito latino, a cui più direttamente e verosimilmente poteva attingere Ausonio (cfr. Consolino 2003, p. 176, note 147-148; sui modelli latini vd. *infra*). Già Galdi 1931, pp. 83-87, aveva mostrato scetticismo nei confronti di questa tesi, sostenendo che il parallelo più convincente – quello con Herod. 8, 10 in cui una serva dormigliona è paragonata a Endimione – era divenuto proverbiale (cfr. Cic. *Tusc.* 1, 92 *Endymion vero, si fabulas audire volumus [...]* *nondum, opinor, est experrectus* con *ephem.* 1, 15 *fabulae fingunt*).

In realtà – come fa notare Franca Ela Consolino – «il testo di Ausonio non ha quei caratteri di oscenità e trasgressività che ancora nel IV secolo erano propri del mimo e ne provocavano la condanna da parte della Chiesa»<sup>15</sup>. La stessa presenza della lunga *Oratio*, che è stata definita «an emphatic statement of faith and the most important part of Ausonius self-presentation»<sup>16</sup>, rende sostanzialmente impossibile l'idea che l'operetta possa identificarsi *tout court* con un mimo, anche se questo non significa negare la presenza in essa di elementi mimici. Alla stessa conclusione porta la *facies* metrica dell'*Ephemeris*: stando a quanto ci è giunto e includendo il componimento sullo stenografo, i versi giambi, tradizionalmente considerati vicini alla lingua quotidiana, sono largamente presenti (dimetri: cc. 2, 4 e 7; trimetri: c. 5), ma ad essi si alternano metri lirici (strofa saffica: c. 1) e dattilici (esametro: cc. 3 e 8; distici elegiaci: c. 6). Questo non corrisponde né all'uniformità metrica giambica dei *Mimiambi*, né alla polimetria del mimo scenico a cui è estraneo l'esametro, utilizzato da Ausonio nei brani più lunghi e impegnativi della preghiera e dei sogni.

Una diversa interpretazione della genesi e della tipologia letteraria a cui ricondurre l'*Ephemeris* è quella avanzata da Carlotta Dionisotti in uno studio del 1982, che è stata ripresa e approfondita da Joseph Pucci in un contributo del 2009. La studiosa, portando a confronto un testo bilingue tardoantico di area gallica, i *colloquia* presenti negli *Hermeneumata* da lei pubblicati (ovvero quella sezione di tali manuali scolastici, costituiti da scenette di vita quotidiana in forma drammatica su cui gli studenti dovevano esercitarsi), proponeva che l'operetta di Ausonio fosse da considerare «a literary reworking of the school colloquia of his day»<sup>17</sup>. Su questa ipotesi ha lavorato Pucci, proponendo precisi confronti linguistici e strutturali tra i due testi, che lo spingono a cambiare l'ordine dei carmi ausoniani (il c. 7 è spostato dopo il c. 4, quindi alla mattina) e a considerare integro il c. 8, il cui inizio non sarebbe caduto nella lacuna ma che comincerebbe *ex abrupto*, replicando lo stile narrativo dei *colloquia* caratterizzato da semplici elenchi di frasi. Tuttavia, se i *colloquia* scolastici possono avere in qualche modo suggerito ad Ausonio, che nella nativa Bordeaux insegnò per un trentennio<sup>18</sup>, lo schema delle attività diurne, sembra difficile far dipendere da essi la vivace quotidianità dell'*Ephemeris* e la soluzione di evidenti aporie nella sua trasmissione; ma su questo torneremo dopo un'analisi del c. 1, come caso-studio per 'circoscrivere' (non negare) una tesi giustamente ritenuta

<sup>15</sup> Consolino 2003, p. 176. Sull'atteggiamento critico degli scrittori cristiani nei confronti del mimo, vd. Cicu 2009-2010, pp. 82-84. La lettura di mimi è comunque attestata tra gli amici di Ausonio (cfr. *epist.* 8, 22 *historiam mimos carmina linque domi*).

<sup>16</sup> Green 1991, p. 250.

<sup>17</sup> Dionisotti 1982, p. 125. Dopo l'*editio princeps* di Dionisotti, il *Colloquium Celtis* è stato riedito con commento e traduzione da Dickey 2015, pp. 139-266, all'interno dell'edizione completa dei *Colloquia* degli *Hermeneumata Pseudodositheana* (2 voll., Cambridge 2012-2015), su cui vd. anche Rochette 2008; Ferri 2008 e 2011.

<sup>18</sup> Sulla carriera accademica di Ausonio, di cui egli stesso ci informa nel corso di tutta la sua opera, vd. Booth 1982; Sivan 1993, pp. 74-93; Coşkun 2002, pp. 12-46; Mondin 2018.

degnata di attenzione<sup>19</sup> e, insieme, per formulare qualche ipotesi su quale tipo di autobiografia Ausonio intenda consegnare ad amici e lettori con questa raccolta.

2. Il ciclo si apre con i versi dedicati al sorgere del sole e al risveglio dal sonno, rappresentato dalla vivace scenetta in cui il poeta rimprovera il servo dormiglione che non vuole alzarsi, perché la sera prima 'ha tirato tardi' a mangiare e bere:

*Mane iam clarum reserat fenestras,  
iam strepit nidis vigilax hirundo;  
tu velut primam mediamque noctem,  
Parmeno, dormis.*

*Dormiunt glires hiemem perennem,* 5  
*sed cibo parcunt; tibi causa somni,  
multa quod potas nimiaque tendis  
mole saginam.*

*Inde nec flexas sonus intrat aures* 10  
*et locum mentis sopor altus urget  
nec coruscantis oculos lacessunt  
fulgura lucis.*

*Annua quondam iuveni quietem,  
noctis et lucis vicibus manentem,  
fabulae fingunt, cui Luna somnos* 15  
*continuarit.*

*Surge, nugator, lacerande virgis,  
surge, ne longus tibi somnus, unde  
non times, detur; rape membra molli,*  
*Parmeno, lecto.* 20

*Fors et haec somnum tibi cantilena  
Sapphico suadet modulata versu;  
Lesbiae depelle modum quietis,  
acer iambe.*

La luce del mattino già dischiude le finestre, già sveglia garrisce nel nido la rondine, ma tu, come se fosse l'inizio o il cuore della notte, dormi, o Parmenone. Dormono i ghiri tutto l'inverno, ma almeno risparmiano il cibo; ecco, invece, la causa del tuo sonno: bevi a gogó e il troppo mangiare ti ingrassa il pancione. Per questo nessun rumore penetra nel labirinto delle tue orecchie e un sonno profondo opprime la regione della tua mente, né i raggi della luce corusca colpiscono i tuoi occhi. Una volta – raccontano le favole – a un giovane capitò di dormire per anni e il sonno durava nonostante l'avvicinarsi della notte e del giorno, perché la Luna glielo aveva reso continuo.

<sup>19</sup> Green 1991, p. 246; Consolino 2003, p. 176.

Su, alzati, fannullone degno della frusta, alzati, perché tu non debba incorrere in un sonno davvero lungo da parte di chi non sospetti: strappa le tue membra, Parmenone, a quel morbido letto. Ma forse è anche questa cantilena modulata in versi saffici a conciliarti il sonno; allora il tranquillo ritmo di Lesbo caccialo via tu, o violento giambo! [Traduzione mia]

Il metro scelto da Ausonio – la strofa saffica, con la particolarità dell’adonio occupato da un’unica parola (v. 16 *continuarit*)<sup>20</sup> – sottolinea la forte presenza di Orazio in questo esordio del ciclo, dove sono presenti intere espressioni attinte da due odi saffiche del Venosino: cfr. vv. 3-4 con Hor. *carm.* 1, 25, 8 «*Me tuo longos pereunte noctes,/ Lydia, dormis?>*»; vv. 17-19 con *carm.* 3, 11, 37-39 «*Surge> quae dixit iuveni marito,/ <surge, ne longus tibi somnus, unde/ non times, detur>*. Tali riprese rivelano una sorta di tecnica centonaria, ben nota ad Ausonio, tutta giocata sullo scarto tra il testo di partenza e quello di arrivo, con effetti di parodia più o meno volontaria. Infatti, segmenti del motivo dell’*exclusus amator*, nella prima ode, e del mito di Ipermestra che sveglia il marito per salvarlo (unica tra le Danaïdi), nella seconda, sono trasferiti dall’ambito notturno a quello diurno dell’alba, ma soprattutto da un contesto lirico, che parla di fugacità della giovinezza (*carm.* 1, 25) o del potere della poesia e dell’esempio mitico su una ragazza ritrosa all’amore (*carm.* 3, 11), a quello quotidiano in cui il *dominus* interagisce con un servo pigro da commedia<sup>21</sup>. Così l’eufemistico *longus somnus* e il sinistro *unde non times*, che alludono in Orazio alla morte del tutto impreveduta per il giovane marito<sup>22</sup>, diventano in Ausonio una delle solite paradossali minacce che i padroni rivolgono ai servi sulla scena. E ancor più straniante al v. 10 (*sopor altus urget*) è la ‘variazione’ su un’altra espressione oraziana, in cui si passa dall’immagine dolorosa del sonno *eterno* che opprime un carissimo amico (*carm.* 1, 24, 5-6 *ergo Quintilium perpetuus sopor/ urget*)<sup>23</sup>, a quella comica del sonno *profondo* che grava su un servo crapulone, insensibile ai rumori (v. 9 *sonus*) e ai bagliori della luce (v. 12 *fulgura lucis*)<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Metro utilizzato raramente da Ausonio: unici altri esempi sono i cc. 7 e 8 dei *Professores*, dov’è ugualmente presente tale particolarità (7, 12; 8, 4; 8, 8), per cui cfr. Hor. *carm.* 2, 6, 8 e, con nomi propri, 1, 12, 40; 1, 30, 8; 4, 11, 28. Il numero di adoni costituiti da una sola parola cresce in Prudenzio (cfr. Charlet 1980, pp. 88 s.); per un esame esaustivo delle strofe saffiche in Orazio, Ausonio e Prudenzio, cfr. Castelnovo 2016-2017.

<sup>21</sup> Tuttavia, lo stesso Ausonio non rinuncia al mito utilizzato come *exemplum* alla maniera oraziana, evocando nella quarta strofa il lungo sonno di Endimione, con innalzamento del livello stilistico (vd. *infra*).

<sup>22</sup> La fonte del pericolo è chiarita subito dopo con il riferimento al padre e alle sorelle omicide di Ipermestra (vv. 39-40 *socerum et scelestas/ falle sorores*).

<sup>23</sup> Lo stesso luogo oraziano è riecheggiato, in analogo contesto funebre, da Prud. *cath.* 10, 60 *quae nunc gelidus sopor urget*.

<sup>24</sup> Come *sopor altus*, che è nesso epicheggiante (cfr. e.g. Verg. *Aen.* 8, 27; Ov. *met.* 7, 667), *coruscantis oculos lacessunt fulgura lucis* (vv. 11-12) è espressione elevata (cfr. Lucr. 4, 753; 5, 295). È evidente l’innalzamento del livello stilistico, che prepara il passaggio al mito di Endimione e insieme sottolinea l’effetto comico, a cui contribuisce l’ambigua artificiosità dei nessi *flexas aures e locum mentis* (vv. 9-10): il primo solo descrittivo (i.e. ‘i meandri delle orecchie’, cfr. Prud. *cath.* 9, 64

Questa scrittura è un tipico esempio dello sperimentalismo e incrocio di generi diversi di Ausonio: si evoca Orazio lirico in un componimento che si colloca nel solco dei generi umili della commedia e della satira sia per il tema che per il generale tono espressivo. Parmenone è nome tratto dalle commedie di Terenzio, dove indica lo schiavo fedele che rimane (*παρὰμένει*) a fianco del padrone, mentre qui l'etimologia del nome è ironicamente risemantizzata in funzione del suo restare a letto<sup>25</sup>. L'attacco (*Mane iam clarum reserat fenestras [...] dormis*, ma vd. anche v. 7 *multa quod potas*) imita chiaramente Persio, che inizia la terza satira con una scena analoga: il 'giovine signore', dopo la bisboccia notturna, dorme fino a giorno inoltrato ed è così sarcasticamente rimproverato (3, 1-5): *Iam clarum mane fenestras/ intrat et angustas extendit lumine rimas./ Stertimus, indomitum quod despumare Falernum/ sufficiat, quinta dum linea tangitur umbra./ En quid agis?*<sup>26</sup>. E se nella quinta strofa l'anafora di *surge*, con quanto segue, ha come ipotesto primario Orazio (vd. *supra*), la presenza di *nugator* rivela il sovrapporsi del lessico familiare della tradizione comica, di cui risente anche lo stile del dialogo in Persio: cfr. Plaut. *Most.* 1105 *Surge, ne nugare* (il padrone al servo); Pers. 5, 126-133 <I, puer [...] cessas nugator?> [...] *Mane piger stertis. <Surge [...] eia/ surge.> Negas. Instat. <Surge> inquit. <Non queo.> <Surge.>*. D'altra parte, l'esempio dei ghiri nella seconda strofa è sicuramente tratto da un altro genere umile, l'epigramma di Marziale: 13, 59 (*Glires*) *Tota mihi dormitur hiems et pinguior illo/ tempore sum quo me nil nisi somnus alit* (si noti che Ausonio utilizza il titolo e allude al secondo verso con *cibo parcunt*)<sup>27</sup>. Il registro basso è poi sottolineato dal termine *sagina*, con cui questa strofa si chiude; esso indica propriamente l'azione di ingrassare gli animali o il cibo adoperato a questo

*aurium meatus*), o ironicamente allusivo al *flexuosum iter* dell'organo dell'udito (Cic. *nat. deor.* 2, 144) dove niente penetra tranne il *sonus*, che ci sveglia anche quando nel sonno siamo incoscienti (proprio ciò che non succede a Parmenone)? E il secondo, serio (Cic. *Tusc.* 1, 19 *animi [...] locum; Prud. cath.* 6, 131 *locumque cordis*) o faceto (Plaut. *Men.* 1014 *oculi locus*)?

<sup>25</sup> L'osservazione è di Consolino 2003, p. 177, che rinvia alla testimonianza di Donato (*ad Ad.* 26) come nome di *servus fidelis*; sul nome *Parmeno*, presente in *Adelphoe*, *Eunuchus* e *Hecyra*, cfr. Austin 1922, p. 54. Terenzio è autore largamente presente anche nel *Ludus septem sapientum*: vd. Cazzuffi 2014, pp. LXV, XCVII, C, CIV e *passim* (anche per la riesumazione del senario giambico); Mattiacci 2021, p. 117. Sulla tendenza di Ausonio a giocare con le radici greche, cfr. Floridi 2015.

<sup>26</sup> Questa evidente ripresa da Persio e quelle da Orazio e Marziale (vd. *infra*) sono segnalate, a partire da Colton 1974 e 1988, nei commenti ausoniani (Green 1991, pp. 246 s.; Combeaud 2010, pp. 636 s.; Dräger 2012, p. 291). Sulla scena iniziale di Pers. 3, che presenta a sua volta un complesso di allusioni virgiliane, cfr. Bellandi 1996, p. 153; sulla diatriba per immagini tipica della satira di Persio e l'influsso del mimo, cfr. La Penna 1981, pp. 48-53. Ausonio, con l'anafora di *iam*, aggiunge all'immagine della luce che penetra dalle finestre quella sonora della rondine che garrisce nel nido (v. 2 *iam strepit nidis vigilax hirundo*, dove *vigilax* = «sveglia» si oppone a *dormis*); il suo canto *matutinus* (cfr. Apul. *flor.* 13, 1) varia coerentemente il *topos* del canto del gallo che precede la luce (cfr. Ov. *met.* 11, 597; Prud. *cath.* 1, 1-2 e 15). Si noti anche che Ausonio 'recupera' il v. 4 di Persio in *ephem.* 6, 2 *ad quintam flectitur umbra notam*.

<sup>27</sup> Più che Laber. 4-5 R<sup>3</sup>. *et iam hic me optimus somnus premit, / ut premitur glis* (già menzionato da Brandes a sostegno della sua tesi, cfr. *supra*, nota 11), Ausonio ha in mente Marziale, come mostra anche in *technop.* 13, 9 (*Dic, cessante cibo somno quis opimior est? Glis*), dove il paradosso del ghirio è analogamente concepito come indovinello (cfr. Leary 2001, pp. 112 s.).

scopo<sup>28</sup>, ma ha qui il più raro senso metonimico di «pinguedine» prodotta dal troppo mangiare<sup>29</sup>, come nell'immagine dell'*iners sagina* dei volatili tenuti al buio per ingrassare, con cui Seneca (*epist.* 122, 3-4) esemplifica la vita contro natura di chi vive solo di notte dandosi alla crapula e dormendo di giorno: sono i cosiddetti *lucifugae*<sup>30</sup>, alla cui schiera è implicitamente assimilato Parmenone.

Come si vede, non solo intere espressioni ma anche singole parole o nessi (vd. anche nota 24) sono spia di una memoria letteraria che lancia continue sfide interpretative al lettore. Questo è anche il caso dell'episodio mitico, introdotto come *exemplum* alla maniera oraziana, nella quarta strofa: il riferimento al lungo sonno di Endimione, pur molto diffuso, sembra rinviare in particolare a un luogo ovidiano, attivando una più generale allusione *kat'antiphrasin* al contesto. Nell'eglia 1, 13 degli *Amores*, il poeta invita l'Aurora ad arrestare la sua corsa, perché è bello per lui starsene tra le braccia della sua donna, e la definisce *ingrata* (v. 9) non solo per gli innamorati, ma per tutti coloro che devono riprendere la fatica del giorno; la protesta si conclude col ricorso al mito in un estremo tentativo di persuadere la dea: vv. 43-44 *Aspice quot somnos iuveni donarit amato/ Luna*. Si noti che Endimione non è nominato, ma celato sotto un generico *iuvenis* come nel nostro caso, e identico è il soggetto (*iuveni [...] cui Luna somnos/continuarit*); l'esempio, però, da positivo e persuasivo diventa in Ausonio negativo e dissuasivo, coerentemente con il ribaltamento della prospettiva elegiaca: gli amanti prediligono la notte e non sopportano il sorgere del sole, che è invece nell'*Ephemeris* un invito ad affrontare alacramente gli impegni giornalieri; il poeta-amante vorrebbe essere Endimione, il poeta-*dominus* mette in guardia il suo servo dal fare come Endimione, perché un sonno lungo anni<sup>31</sup> potrebbe trasformarsi per lui in sonno eterno. Analogamente il sonno mattutino dei *pueri*, guardato con indulgenza da Ovidio, perché a loro negato solo perché siano affidati ai *verbera saeva* dei maestri<sup>32</sup>, diventa il sonno colpevole del pigro Parmenone *lacerandus virgis* (v. 17).

Dopo la parentesi mitologica della quarta strofa – introdotta dall'innalzamento stilistico della terza (vd. nota 24) e l'unica dove il servo non è apostrofato direttamente – il tono colloquiale torna a predominare nella quinta strofa (vd.

<sup>28</sup> Talvolta il termine è riferito comicamente o sprezzantemente anche all'uomo (cfr. e.g. Plaut. *Most.* 235 s. *estur bibitur [...] sagina plane est*), oppure indica la dieta di gladiatori e atleti (Tac. *hist.* 2, 88 *gladiatoriam saginam*): cfr. *OLD* s.v. *sagina* 1 e 2.

<sup>29</sup> Valore che il termine assume nel latino imperiale: oltre Seneca (cit. nel testo), cfr. Quint. *inst.* 2, 15, 25; Iust. 21, 2, 1; 38, 8, 9.

<sup>30</sup> Sen. *epist.* 122, 4 *ita sine ulla exercitatione iacentibus* (sc. *avibus*) *tumor pigrum corpus invadit et sub perpetua umbra iners sagina subcrescit*; *ibid.* 122, 15 *is erat ex hac turba lucifugarum*. Sull'invettiva senecana contro i nottambuli (*lucifugae*) dediti ai piaceri, cfr. Degl'Innocenti Pierini 2019, pp. 263-265.

<sup>31</sup> Così sarà da intendere il nesso *annuam [...] quietem* (v. 13), cfr. Green 1991, p. 247; Combeaud 2010, p. 637; Dräger 2012, p. 292. Sull'eufemismo di derivazione oraziana *longus [...] somnus* (v. 18) vd. *supra*.

<sup>32</sup> *Am.* 1, 13, 17 s. *tu pueros somno fraudas tradisque magistris, / ut subeant tenerae verbera saeva manus*.

*supra*), per terminare nella sesta con una nuova minaccia a Parmenone, che è in realtà una dichiarazione metapoetica. Si avanza, infatti, il dubbio che la dolce modulazione del verso saffico non faccia altro che conciliare il sonno come una nenia (*cantilena*), per cui si invita l'*acer iambus* a scacciare la *quies Lesbica*. Insomma Ausonio, dichiarando che il verso da lui scelto è responsabile del sonno del servo dormiglione (non meno del vino), afferma giocosamente di aver sbagliato metro, non solo per giustificare il passaggio al verso giambico di *ephem. 2*, ma anche per invitare a riflettere sulla sua poetica: l'incongruenza tra metro lirico e materia quotidiana – evidenziata dal riuso, in chiave comico-satirica, di versi saffici oraziani di poesia amorosa – si rivela, dunque, frutto di una scelta consapevole e di un *lusus* letterario, che ripropone infine il tema metapoetico del potere della poesia, non per sedurre (come in *Hor. carm. 3, 11*, da cui è tratta la 'citazione' ai vv. 17-19)<sup>33</sup>, ma per minacciare impugnando l'arma del giambo<sup>34</sup>. La stessa *Anrede* al metro, come metonimia e personificazione di un carne ingiurioso, evoca esempi famosi: Catullo, che chiama a raccolta tutti gli endecasillabi contro una *putida moecha* (42, 1 *Adeste, hendecasyllabi, quot estis*), o Marziale, che affida allo scazonte la sua satira contro un cinedo (1, 96, 1-3); ma si ricordi anche l'analogo atteggiamento di Plinio, che in *epist. 5, 10, 2* 'minaccia' l'amico Svetonio di estorcere con ingiuriosi scazonti quanto non era riuscito a ottenere con le *blanditiae* dei suoi endecasillabi (in questo caso, la pubblicazione di un'opera sempre rinviata per eccesso di perfezionismo)<sup>35</sup>.

3. Dopo quanto si è detto, il lettore può restare sorpreso nel leggere in successione non un brano in trimetri giambici (secondo lo stesso esempio ausoniano di *epist. 19b*, cit. nota 34) o in scazonti, bensì in un *versiculus* giambico (il dime-tro) che, reso celebre dai *poetae novelli* nel suo impiego continuato, non è certo proprio dell'invettiva, tanto da essere largamente usato nell'innografia cristiana. Anche il tono è in realtà meno aspro del c. 1, quasi che Parmenone, al solo mutare di ritmo e dopo un rinnovato *surge* (v. 1), si sia subito svegliato e alzato, pronto a portare al padrone vesti, scarpe, acqua e ad aprire il *sacrarium* (vv. 1-8):

<sup>33</sup> Vd. *supra*, p. 106. Sul valore metapoetico dell'ultima strofa, vd. Goldlust 2008, pp. 15 s., che ipotizza «une filiation globale» di *ephem. 1* da *Hor. carm. 3, 11*, in modo forse eccessivo ma utile a richiamare l'attenzione sulla pregnanza della suddetta 'citazione'.

<sup>34</sup> Per l'immagine che fa del giambo un'arma nelle mani del poeta, cfr. Catull. 36, 5 *truces vibrare iambos*; *Hor. ars 79 Archilochum proprio rabies armavit iambo*; *Ov. rem. 377*; *Ov. Ib. 53*. Anche Ausonio, apostrofando di nuovo il giambo e paragonandolo alle frecce, allude a questa immagine in *epist. 19b, 1-2* (= 8, 2, 1-2 Mondin): *Iambe Parthis et Cydonum spiculis, / iambe pin-nis alitum velocior* (cfr. Mondin 1995, p. 133); identica caratterizzazione del giambo, come rapido e violento, si trova nel metricista Terenziano Mauro: *metr. 1383 iambus [...] acer* (unica altra attestazione del nesso posto in rilievo a conclusione di *ephem. 1*); 2182 s. *adesto, iambe praepes, et tui tenax/ vigoris adde concitum celer pedem*. Sulla spiegazione dell'aggressività del giambo, cfr. Quint. *inst. 9, 4, 136*; Ter. Maur. *metr. 2188-90*, con le osservazioni di Morgan 2010, pp. 139-148 in relazione al problema dei versi giambici puri o meno.

<sup>35</sup> Ausonio doveva conoscere i *poematia* di Plinio, da lui menzionati in *cento*, concl. 5-6: cfr. Mattiacci 2022.

*Puer, eia, surge et calceos  
 et linteam da sindonem;  
 da, quicquid est, amictui  
 quod iam parasti, ut prodeam;  
 da rore fontano abluam* 5  
*manus et os et lumina.  
 Pateatque fac sacrarium  
 nullo paratu extrinsecus:  
 pia verba, vota innoxia  
 rei divinae copia est.* 10  
*Nec tus cremandum postulo  
 nec liba crusti mellei,  
 foculumque vivi caespitis  
 vanis relinquo altaribus.  
 Deus precandus est mihi* 15  
*ac filius summi dei,  
 maiestas unius modi,  
 sociata sacro spiritu –  
 et ecce iam vota ordior  
 et cogitatio numinis* 20  
*praesentiam sentit pavens.*

Su, ragazzo, alzati e dammi le scarpe e la tunica di lino. Dammi qualsiasi cosa hai già pronto da mettermi sopra per poter uscire. Portami dell'acqua di fonte perché possa lavarmi le mani, la faccia e gli occhi. E fammi aprire la cappella, ma senza pompa esteriore: parole pie e preghiere pure bastano e avanzano per onorare Dio. Non chiedo incenso da bruciare, né focacce al miele da offrire in libagione, e il braciere di torba viva lo lascio agli altari dei falsi dèi. Devo pregare Dio e il Figlio del sommo Dio, maestà di un'unica essenza, congiunta allo Spirito Santo. Ecco, do inizio alla mia preghiera e già il pensiero rivolto a Dio ne avverte con timore la presenza. [Traduzione mia]

Come si vede, il componimento risponde solo parzialmente alle promesse della transizione metapoetica di *ephem.* 1, anche perché, dopo aver ricevuto l'ordine di aprire la cappella, il servo sembra quasi scomparire di scena non essendo più apostrofato direttamente, mentre le ulteriori disposizioni («non chiedo incenso, focacce da offrire in libagione ecc.») rivelano piuttosto l'intimo pensiero del *dominus*, rivolto a un culto cui bastano *pia verba* per accostarsi al sommo Dio (uno e trino) e già immerso in un'atmosfera di presenza del divino (vv. 19-21), che segna il passaggio alla lunga *oratio* del c. 3.

Di fronte all'elaborata tessitura letteraria che emerge dalla precedente analisi, le analogie evidenziate da Joseph Pucci tra *ephem.* 1-2 e certe espressioni del *Colloquium Celtis*<sup>36</sup> possono sembrare semplici coincidenze lessicali, dovute al tema

<sup>36</sup> Cfr. Pucci 2009, pp. 55-57, che estende poi il confronto anche agli altri componimenti dell'*Ephemeris*.

comune di rappresentare l'inizio della giornata in forma dialogica (cfr. *ephem.* 1, 1 e 17-18; 2, 1-6 e 15 con *coll. Celt.* 3-14)<sup>37</sup>:

*nutrix (nutritor), vesti me et calcia; tempus est (hora est), ante lucem ut manicemus ad scholam. Mane cum coepi vigilare (et mane vigilavi), surrexi (surrexi) de somno et a grabato (de lecto). Hoc primum facio (hoc primum feci): deposui dormitoria, et sumpsi linteum, amictulum, pallium, fasciam, tunicam, et reliqua indumenta. Tunc ergo excitavi meum puerum, dixi illi: Surge, puer, vide si iam lucet; aperi ostium et fenestram. At ille ita fecit. Tunc ei dixi: Da res, porrige calciamenta, plica vestimenta mundiora et repone cottidiana separatim. Da amictulum et pallium. Accipe. Accepi et reliqua. Deinde descendo de lecto, praecingor, pallium circumdo collo; vestio me (vestivi me) ut decet (ut decuit) filium familias (hominem ingenuum). Sic poposci caligas, bracas, udones, ocreas. Calceor (calceatus sum). Datur mihi aqua ad faciem, lavo (lavo). Cum lavi os (colluo, collui), extergo linteum mundo (extersi). Da sabanum (extersorium), exterge (†exterseram†). Affer aquam mundam tuo domino (meo fratri), ut et ille mecum (aut nobiscum) procedat in publicum (ad scholam) [...] sic aptatus (sic aptati) adoravimus (adoravi) deos omnes, et petivi (et petivimus) bonum processum et eventum diei totius.*

Come ho accennato all'inizio (cfr. § 1), penso quindi che l'indubbia conoscenza della pratica scolastica dei *Colloquia*, con i vari quadretti di vita quotidiana scanditi nell'arco della giornata<sup>38</sup>, possa aver tutt'al più suggerito ad Ausonio lo schema generale delle attività diurne, ma non la loro complessa sceneggiatura e tantomeno espressioni di chiara derivazione comico-satirica come *nugator* (*ephem.* 1, 17), per cui si ipotizza un'improbabile allusione a *nutrix* e *nutritor* (vd. l'inizio del passo citato) sulla base della semplice assonanza<sup>39</sup>. In realtà, le analogie espressive e il carattere mimico dei testi posti a confronto riflettono piuttosto il comune influsso della commedia, utilizzata ampiamente nella scuola (dove era oggetto di memorizzazione e interpretazione da parte degli allievi)<sup>40</sup> e molto frequentata dallo stesso Ausonio, forse anche in virtù della sua pratica di insegnante<sup>41</sup>. Si consideri, inoltre, che nei *Colloquia* sono rappresentati i momenti della giornata di più persone (uno studente, un *pater familias*), mentre nel ciclo ausoniano il protagonista è sempre e solo il poeta<sup>42</sup>.

Ed è proprio in questa centralità dell'autore che la silloge ausoniana rivela la sua complessa ispirazione e originalità: lo schema, di possibile derivazione scolastica, delle azioni diurne drammatizzate in singole scene è finalizzato a variare

<sup>37</sup> Sulle edizioni del *Colloquium Celtis* cfr. *supra*, nota 17; il testo qui riportato è quello di Dickey 2015.

<sup>38</sup> Cfr. lo schema in Dionisotti 1982, p. 93, che presenta la seguente sequenza: «Getting up; School; Business/ Social; Lunch; Preparing dinner; Baths; Dinner; Bedtime».

<sup>39</sup> Così Pucci 2009, p. 55.

<sup>40</sup> Cfr. Nocchi 2013, p. 73, nota 197 (con riferimento a *Coll. Celt.* 37-38); vd. anche Stramaglia 2010, pp. 115-117.

<sup>41</sup> Vd. *supra*, nota 25 e *infra*.

<sup>42</sup> Così giustamente Consolino 2003, p. 176.

e ampliare il motivo di ascendenza letteraria dell'*ordinatio diurna* come forma di ideale autorappresentazione. Tale motivo lo ritroviamo, in particolare, in due autori di rilievo per il nostro caso-studio<sup>43</sup>. Orazio conclude la satira 1, 6 con il quadro della sua giornata tipo, assai rilassata perché non si alza presto e in cui i momenti dedicati allo studio si alternano allo svago *en plein air*, al bagno e a un pranzo frugale: rappresentazione perfetta di una vita libera da *misera ambitio* (vv. 119-129)<sup>44</sup>. Plinio torna due volte sul tema: in *epist.* 3, 1 dice che, una volta ritiratosi dalla vita pubblica, vorrà vivere come Spurinna, di cui descrive la vecchiaia mirabilmente regolata in un succedersi quotidiano di attività di scrittura e lettura, passeggiate in carrozza e a piedi, conversazioni ed esercizi fisici, circondato di amici con cui si intrattiene affabilmente anche a cena; in *epist.* 9, 36, Plinio descrive invece la propria giornata in villa durante le vacanze estive, una giornata che inizia per lo più col sorgere del sole ed è equamente distribuita tra attività fisica e di studio (significativa la presenza dello stenografo, per cui cfr. *ephem.* 7), per concludersi col bagno e la cena, spesso seguita dalla declamazione di qualche scena comica o dall'esecuzione di un suonatore di lira. È evidente come, in tutti questi casi, lo schema dell'*ordinatio diurna* intenda offrire l'immagine di una vita sapientemente organizzata, libera dal peso degli impegni 'ufficiali' e pienamente dedicata a sé stessi, com'è appunto quella rappresentata in forma drammatizzata da Ausonio, verosimilmente in là con gli anni e ormai lontano dalla vita di corte. In questo schema egli inserisce, come 'cittadino' di un impero ormai cristianizzato, il momento della preghiera (*ephem.* 3), che rimane comunque ben delimitato all'interno del quadro mimico, come mostra l'eloquente ripresa di *ephem.* 4: *Satis precum datum deo [...] Habitum forensem da, puer* (vv. 1-4)<sup>45</sup>. D'altra parte occorre osservare che l'*oratio matutina* si presenta ormai, in epoca tarda, stabilmente inserita nello schema dell'*ordinatio diurna*, anche se il soggetto continua ad aderire al politeismo pagano: questo è quanto testimoniano i *Colloquia*, in cui il *puer* si mostra impegnato ad *adorare deos omnes* per chiedere il buon esito della giornata<sup>46</sup>, e con enfasi maggiore *AL*

<sup>43</sup> Più sintetico Cicerone, che descrive così la sua giornata in città: *fam.* 9, 20, 3 *Haec igitur est vita nostra: mane salutamus domi [...] Ubi salutatio defluxit, litteris me involvo, aut scribo aut lego [...] Inde corpori omne tempus datur*. Su questo passo di Cicerone e su quelli di Orazio e Marziale, a cui si fa riferimento nel testo, vd. ora Ker 2023 (capp. 6 e 7). Cfr. anche Sen. *epist.* 83, 1-7, in cui il filosofo parla della propria giornata e dell'importanza di sottoporla a un esame retrospettivo (vd. di nuovo Ker 2023, cap. 8).

<sup>44</sup> *Hor. sat.* 1, 6, 119-129 *non sollicitus, mihi quod cras/ surgendum sit mane [...] Ad quartam iaceo; post hanc vagor, aut ego lecto/ aut scripto quod me tacitum iuuet unguor olivo [...] Ast ubi me fessum sol acrior ire lavatum/ admonuit, fugio Campum lusumque trigonem./ Pransus non avide, quantum interpellat inani/ ventre diem durare, domesticus otior. Haec est/ vita solutorum misera ambitioe gravique.*

<sup>45</sup> Sulla spiritualità e il cristianesimo 'moderato' di Ausonio, con specifico riferimento alla preghiera dell'*Ephemeris*, vd. Fontaine 1972, pp. 577-579. In generale sul cristianesimo di Ausonio, un chiaro *status quaestionis* con nuove osservazioni si trova ora in Scafoglio 2022, a cui rimando anche per la ricca bibliografia.

<sup>46</sup> Cfr. la conclusione del brano sopra citato.

26 R<sup>2</sup>. (= 13 S.B.), dove *mane deos oro* è la prima attività menzionata da un gentiluomo pagano che descrive la sua giornata in campagna in un epigramma in esametri infarciti di tasselli oraziani<sup>47</sup>.

Torniamo dunque, per concludere, alla domanda iniziale sulle finalità dell'*Ephemeris*: autobiografia o *lusus* letterario? Dal nostro caso-studio, come pure dai rapidi accenni a *ephem.* 2, emerge una sapiente *poikilia* linguistica, stilistica e metrica, modellata sull'intreccio di umile quotidianità, sublime burlesco (Parmenone come Endimione, con rovesciamento della posizione elegiaca sull'alba e il sonno) e infine registro intimo della preghiera; la presenza in questo contesto di una dichiarazione metapoetica sull'*ethos* dei metri attiva una riflessione sulla natura polimetrica della raccolta, in cui il giambo, lì apostrofato, risulta comunque predominante quale metro della lingua quotidiana (vd. *supra*, p. 104). Qui, come negli altri *opuscula* ausoniani, il fitto dialogo coi modelli della classicità, evocati con una tecnica a mosaico e talora centonaria, è indizio di una memoria poetica sicuramente alimentata dall'esperienza di insegnante del Bordolese; tuttavia, in questa specifica raccolta, tale esperienza collegata alla pratica dei *Colloquia* potrebbe aver lasciato traccia anche nella rivisitazione drammatizzata dello schema dell'*ordinatio diurna*, una forma letterariamente diffusa di ideale autorappresentazione a cui Ausonio dà una veste nuova e un'identità romano-cristiana, determinandone la fortuna in ambito liturgico e monastico<sup>48</sup>. L'impressione complessiva è che Ausonio intenda consegnare al lettore un'autobiografia del quotidiano, una sorta di immagine per scene della sua giornata-tipo letterariamente stilizzata, che è anche un'immagine della sua abilità di poeta: in questo senso, e solo in questo, l'*Ephemeris* si può considerare un'opera autobiografica.

Da questo punto di vista, ovvero per l'inestricabile connubio di elementi autobiografici e sperimentalismo poetico, l'*Ephemeris* presenta affinità con un'altra silloge giuntaci anch'essa incompleta, quella dedicata alla schiavetta Bissula, che incrocia il genere lirico con quello satirico ed epigrammatico. In particolare, questa raccolta di *poemata* si apre con due componimenti – ancora di carattere proemiale dopo la *praefatio* in prosa all'amico Assio Paolo – che presentano significative analogie formali con *ephem.* 1 e 2: a un componimento in metro e tono da commedia (*Biss.* 1) ne segue uno in metro lirico oraziano (*Biss.* 2), la cui lingua è un mosaico di tessere riprese da Marziale, dalla satira e dalla commedia, per concludersi con una dichiarazione di poetica, in cui attraverso l'immagine del sogno si comunica al lettore la trasfigurazione letteraria

<sup>47</sup> Cfr. vv. 1-4: *Rure morans quid agam, respondeo pauca, rogatus./ Mane deos oro; famulos, post arva reviso [...] Deinde lego Phoebumque cio Musamque laccesso.* Su questo epigramma, attribuito a Marziale dalla tradizione manoscritta ma sicuramente non precedente al IV secolo, cfr. D'Angelo 1988; Mastandrea 1997 (anche per le riprese oraziane); Vallat 2008, pp. 958-960. Per una celebre versione epigrammatica dell'*ordinatio diurna* romana, finalizzata all'offerta al principe dei propri *ioci*, cfr. Mart. 4, 8 con Ker 2023, pp. 202-213 (con riferimento anche a AL 26 R<sup>2</sup>.)

<sup>48</sup> Come ha ben mostrato Ker 2023, pp. 267-287.

degli aspetti autobiografici<sup>49</sup>. Si noti inoltre che Ausonio, con la consueta retorica dell'*understatement*, definisce i versi 'improvvisati' per Bissula con il termine *cantilena*, utilizzato anche in *ephem.* 1, 21 per l'apostrofe al servo: *Biss., praef. 6-8 poematia quae in alumnam meam luseram rudia et incohata ad domesticae solacium cantilena.* L'aggettivo *domesticus* ben definisce un'autobiografia del quotidiano cui le due raccolte parrebbero ispirarsi, ma che, in entrambi i casi, la dottrina di Ausonio si incarica di trasporre su un piano squisitamente letterario, giocando con l'interazione tra generi diversi, con la polimetria e una trama linguistica sempre molto allusiva. Per questo è impossibile ridurre l'*Ephemeris* a un genere definito come il mimo; ma altrettanto fuorviante mi sembra servirsi del plausibile influsso dei *Colloquia* sullo schema delle attività giornaliere per ipotizzare una genesi essenzialmente scolastica dell'operetta, in cui la mimesi del *sermo cotidianus* avrebbe tratto suggestioni dal latino modesto di quegli esercizi puerili, o addirittura per approdare alla tesi, più paradossale che audace, di uno scritto a quattro mani del maestro Ausonio e del suo discepolo Paolino<sup>50</sup>.

Nella *Gratiarum actio* (8, 36) Ausonio parla di sé in questi termini:

*Non possum fidei causa ostendere imagines maiorum meorum, ut ait apud Sallustium Marius, nec deductum ab heroibus genus vel deorum stemma replicare, nec ignotas opes et patrimonia sparsa sub regnis, sed ea quae nota sunt dicere potius quam praedicare: patriam non obscuram, familiam non paenitentiam, domum innocentem, innocentiam non coactam, angustas opes, verum tamen libris et litteris dilatatas, frugalitatem sine sordibus, ingenium liberale [...].*

Un autoritratto improntato alla modestia, in cui spicca però l'arricchimento dovuto ai libri e alle lettere: anche l'autobiografia *domestica* dell'*Ephemeris* non può prescindere da questa 'dilatazione' della cultura.

### Riferimenti bibliografici

- Austin 1922 = J. C. Austin, *The Significant Name in Terence*, Urbana 1922.  
 Booth 1982 = A. D. Booth, *The Academic Career of Ausonius*, «Phoenix» 36, 1982, pp. 329-343 (ristampato in M. J. Lossau (ed.), *Ausonius*, Darmstadt 1991, pp. 34-54).  
 Brandes 1909 = W. Brandes, *Beiträge zu Ausonius, IV. Die Ephemeris – Ein Mimus*, Wolfenbüttel 1909.  
 Castelnovo 2016-2017 = E. Castelnovo, *Le strofi saffiche in Orazio, Ausonio e Prudenzio: tra innodia e poesia profana*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Milano, a.a. 2016-2017.  
 Cazzuffi 2014 = Decimi Magni Ausonii *Ludus septem sapientum*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di E. Cazzuffi, Hildesheim - Zürich - New York 2014.

<sup>49</sup> Su questi due componimenti e sulla *Bissula* in genere rinvio a Mattiacci 2017, 2018 e 2019 con bibliografia; Scafoglio-Wolff 2022, pp. 33-41; 179-192.

<sup>50</sup> È la tesi di Dolveck 2015, che inserisce l'*Ephemeris* nella sua edizione di Paolino da Nola (vd. *supra*, nota 3).

- Charlet 1980 = J.-L. Charlet, *L'influence d'Ausone sur la poésie de Prudence*, Aix-en-Provence 1980.
- Cicu 2009-2010 = L. Cicu, *Mimografi, mimi e mime nell'età imperiale*, «Sandalion» 32-33, 2009-2010, pp. 71-97.
- Colton 1974 = R. E. Colton, *Ausonius' Ephemeris and Three Classical Poets*, «The Classical Bulletin» 51, 1974, pp. 27-30.
- Colton 1988 = R. E. Colton, *Echoes of Persius in Ausonius*, «Latomus» 47, 1988, pp. 875-882.
- Combeaud 2010 = D. M. Ausonii Burdigalensis *Opuscula omnia* / Ausone de Bordeaux, *Œuvres complètes*, texte établi, traduit et commenté par B. Combeaud, Bordeaux 2010.
- Consolino 2003 = F. E. Consolino, *Metri, temi e forme letterarie nella poesia di Ausonio*, in Ead. (ed.), *Forme letterarie nella produzione latina di IV-V secolo*, Roma 2003, pp. 147-194.
- Coşkun 2002 = A. Coşkun, *Die gens Ausoniana an der Macht. Untersuchungen zu Decimius Magnus Ausonius und seiner Familie*, Oxford 2002.
- Courtney 2003 = E. Courtney, *The Fragmentary Latin Poets*, edited with Commentary, Oxford 2003<sup>2</sup> (1993<sup>1</sup>).
- D'Angelo 1988 = R. M. D'Angelo, *De habitatione ruris* (Anth. Lat. 26 Riese = 13 *Shackleton Bailey*), «Corolla Londiniensis» 6, 1988, pp. 9-28.
- Degl'Innocenti Pierini 2019 = R. Degl'Innocenti Pierini, *Rutilio Namaziano e Seneca, paradossi e polemiche (a proposito dei vv. 439-452 e 515-526)*, «Prometheus» 45, 2019, pp. 261-274.
- Dickey 2015 = E. Dickey, *The Colloquia of the Hermeneumata Pseudodositheana*, II, Cambridge 2015.
- Dionisotti 1982 = A. C. Dionisotti, *From Ausonius' Schooldays? A Schoolbook and Its Relatives Author(s)*, «The Journal of Roman Studies» 72, 1982, pp. 83-125.
- Dolveck 2015 = Paulini Nolani *Carmina*, cura et studio F. Dolveck, Turnhout 2015 (CCh SL 21).
- Dräger 2012 = Decimus Magnus Ausonius, *Sämtliche Werke*, Band I: (Auto-)biographische Werke, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von P. Dräger, Trier 2012.
- Evelyn White 1919 = *Ausonius*, with an English translation by H. G. Evelyn White, I, London - New York 1919.
- Ferri 2008 = R. Ferri, *Il latino dei Colloquia scholica*, in F. Bellandi - R. Ferri (edd.), *Aspetti della scuola nel mondo romano*, Atti del Convegno (Pisa, 5-6 dicembre 2006), Amsterdam 2008, pp. 111-177.
- Ferri 2011 = R. Ferri, *Hermeneumata Celtis: The Making of a Late-antique Bilingual Glossary*, in Id. (ed.), *The Latin of Roman Lexicography*, Pisa 2011, pp. 141-169.
- Floridi 2015 = L. Floridi, *Il greco negli epigrammi di Ausonio, tra γρῆφος, lusus e sfoggio erudito*, in L. Cristante - T. Mazzoli (edd.), *Il calamo della memoria*, VI. Raccolta delle relazioni discusse nel VI incontro internazionale di Trieste (Biblioteca Statale, 25-27 settembre 2014), Trieste 2015, pp. 119-144.
- Fontaine 1972 = J. Fontaine, *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV<sup>e</sup> siècle occidental*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, pp. 571-595 (= Id., *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris 1980, pp. 241-265).
- Galdi 1931 = M. Galdi, *Sulla composizione dell'Ἐφημερίς ausoniana*, «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli» 12, 1931, pp. 77-89.

- Goldlust 2008 = B. Goldlust, *Alucinatio précieuse, somnus sympotique et sopor poétique: trois visions du sommeil dans l'Antiquité tardive (Symmaque, Ausone, Macrobe)*, «Camena» 5, novembre 2008, pp. 1-22, <http://www.paris-sorbonne.fr/fr/spip.php?article8615>.
- Green 1991 = R. P. H. Green, *The Works of Ausonius*, edited with Introduction and Commentary, Oxford 1991.
- Green 1999 = Decimi Magni Ausonii Opera, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit R. P. H. Green, Oxford 1999.
- Hartel = Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Opera, pars II, *Carmina*, recensuit G. de Hartel, CSEL 30, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1894.
- Ker 2023 = J. Ker, *The Ordered Day. Quotidian Time and Forms of Life in Ancient Rome*, Baltimore 2023.
- Koster 1991 = S. Koster, *Der Stenograph des Ausonius (Auson. 146 p. 12 Peiper)*, in M. J. Lössau (ed.), *Ausonius*, Darmstadt 1991, pp. 402-420.
- La Penna 1981 = A. La Penna, *Persio e le vie nuove della satira latina*, in Aulo Persio Flacco, *Satire*, traduzione e note di E. Barelli, premessa al testo di F. Bellandi, Milano 1981, pp. 5-78.
- Leary 2001 = Martial, *Book XIII: The Xenia*, Text with Introduction and Commentary by T. J. Leary, London 2001.
- Mastandrea 1997 = P. Mastandrea, [Martialis] *De habitatione ruris (Anth. 36 R.): modelli classici ed emulazioni medievali*, «Sandalion» 20, 1997, pp. 87-98.
- Mattiacci 1982 = S. Mattiacci, *I frammenti dei «poetae novelli»*, introduzione, testo critico e commento, Roma 1982.
- Mattiacci 2017 = S. Mattiacci, *Le prefazioni della Bissula di Ausonio: nuove strategie difensive per una raccolta di versi leggeri (ed erotici)*, in J. Martos - R. Moreno Soldevila (edd.), *La tradición erótica en la poesía latina tardía*, Nordhausen 2017, pp. 37-60.
- Mattiacci 2018 = S. Mattiacci, *Bissula ambigua puella*, in É. Wolff (ed.), *Ausone en 2015: bilan et nouvelles perspectives*, Paris 2018, pp. 195-215.
- Mattiacci 2019 = S. Mattiacci, *La bellezza naturale di Bissula tra elegia e convenzioni ecfraistiche*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 112, 2019, pp. 85-108.
- Mattiacci 2021 = S. Mattiacci, *Presenza di Fedro e 'metamorfofi' della favola tra IV e V secolo*, in A. Bruzzone - A. Fo - L. Piacente (edd.), *Metamorfofi del classico in età romanobarbarica*, Firenze 2021, pp. 109-131.
- Mattiacci 2022 = S. Mattiacci, *Poematium*, in C. Urlacher-Becht (ed.), *Dictionnaire de l'épigramme littéraire dans l'Antiquité grecque et romaine*, Turnhout 2022, p. 1249.
- Mondin 1991 = L. Mondin, *I sogni di Ausonio. Nota al testo dell' Ephemeric*, «Prometheus» 17, 1991, pp. 34-54.
- Mondin 1995 = Decimo Magno Ausonio, *Epistole*, introduzione, testo critico e commento a cura di L. Mondin, Venezia 1995.
- Mondin 2018 = L. Mondin, *Ausone grammairien*, in É. Wolff (ed.), *Ausone en 2015: bilan et nouvelles perspectives*, Paris 2018, pp. 13-31.
- Morgan 2010 = L. Morgan, *Musa Pedestris. Metre and Meaning in Roman Verse*, Oxford 2010.
- Nocchi 2013 = F. R. Nocchi, *Tecniche teatrali e formazione dell'oratore in Quintiliano*, Berlin-Boston 2013.
- Pastorino 1971 = Decimo Magno Ausonio, *Opere*, a cura di A. Pastorino, Torino 1971.
- Peiper 1886 = Decimi Magni Ausonii Burdigalensis *Opuscula*, recensuit R. Peiper, Leipzig 1886.
- Prete 1978 = Decimi Magni Ausonii Burdigalensis *Opuscula*, edidit S. Prete, Leipzig 1978.

- Pucci 2009 = J. Pucci, *Ausonius' Ephemeris and the Hermeneumata Tradition*, «Classical Philology» 104, 2009, pp. 50-68.
- Rochette 2008 = B. Rochette, *L'enseignement du latin comme L<sup>2</sup> dans la Pars Orientis de l'Empire romain: les Hermeneumata Pseudodositheana*, in F. Bellandi - R. Ferri (edd.), *Aspetti della scuola nel mondo romano*, Atti del Convegno (Pisa, 5-6 dicembre 2006), Amsterdam 2008, pp. 81-109.
- Scafoglio 2022 = G. Scafoglio, *La poésie d'Ausone entre la tradition classique et la religion chrétienne*, in G. Scafoglio - F. Wendling (edd.), *Romaniser la foi chrétienne? La poésie latine de l'Antiquité tardive entre tradition classique et inspiration chrétienne*, Turnhout 2022, pp. 51-94.
- Scafoglio-Wolff 2022 = Ausone, *Épigrammes, Bissula, Spectacle des sept sages*, édition, traduction et notes de commentaire par G. Scafoglio et É. Wolff, Saint-Étienne 2022.
- Schenkl 1883 = D. Magni Ausonii *Opuscula*, recensuit C. Schenkl, MGH AA 5.2, Berlin 1883 [= 1961].
- Sivan 1993 = H. Sivan, *Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic Aristocracy*, London - New York 1993.
- Stramaglia 2010 = A. Stramaglia, *Come si insegnava a declamare? Riflessioni sulle 'routines' scolastiche nell'insegnamento retorico antico*, in L. Del Corso - O. Pecere (edd.), *Libri di scuola e pratiche didattiche. Dall'Antichità al Rinascimento*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Cassino, 7-10 maggio 2008), Cassino 2010, pp. 111-151.
- Vallat 2008 = D. Vallat, *Les épigrammes attribuées à Martial*, «Latomus» 67, 2008, pp. 949-976.
- Wagner 1907 = J. K. Wagner, *Quaestiones neotericae imprimis ad Ausonium pertinentes*, Leipzig 1907.
- Warren-Pucci 2017 = Ausonius, *Moselle, Epigrams and Other Poems*, translated by D. Warren, with an Introduction and Notes by J. Pucci, London - New York 2017.



Stefania Santelia

RACCONTARSI NEI CARMINA MINORA:  
SIDONIO E IL TEMPO DELLA 'TENERA GIOVINEZZA'

*Abstract:* From the *nugae* of Sidonius, numerous and important pieces of information about the author's biography emerge. He recounts events from his daily life (stays with friends, dinner invitations, financial difficulties, impatience with living alongside the barbarians, night fishing...) and also, in *carm.* 16, the circumstances under which Faustus, the bishop of Riez, administered baptism to him. To 'construct' the account of the overwhelming emotions he felt upon first entering the community of the faithful, Sidonius does not hesitate to reuse well-known *topoi* of love poetry and portrays himself as a deeply disturbed 'lover', who approaches the Church, blending, in the most refined way, classical tradition with the sensitivity of a believer.

In un periodo in cui la tendenza a dire di sé era particolarmente diffusa, nel *libellus* di *nugae* (*carm.* 9-24) anche Sidonio si racconta in prima persona: una narrazione che sul piano della forma letteraria non è certamente una autobiografia (del resto, l'antichità non conobbe questo genere letterario)<sup>1</sup>, ma che – intessuta com'è di ricordi, di eventi di vita privata e sociale, di storie di legami e di affetti – è autorappresentazione pensata, costruita e offerta al lettore trasfigurata in una dimensione poetica straordinariamente studiata, originale 'mescolanza' di generi e toni<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Autobiography in the modern sense – namely, an ostensibly complete, chronological narrative of the author's life from birth to the moment of composition, particularly as regards the explication of his/her private life – did not exist in antiquity»: così Insley e Mellon Saint-Laurent 2018, p. 380. Lo studio degli elementi di autobiografismo individuabili negli scritti di autori greci e latini ha conosciuto un rinnovato interesse dagli anni '90 del secolo scorso: si vedano almeno i contributi raccolti da Baslez - Hoffmann - Pernot 1993; Stok 1997, pp. 59-82; in particolare, per la tarda antichità vd. Consolino 1993, pp. 209-228; Starowieyski 2004, pp. 37-54, e più di recente Kaufmann 2022, pp. 71-90 (con riferimenti anche a Sid. *epist.* 9, 16, 3 = *carm.* 41). Utili le osservazioni, anche di carattere generale, di Giannotti 2023, in part. pp. 51-55.

<sup>2</sup> Di qui deriva la particolare cautela che va usata nel ricostruire eventi e dati biografici per i quali dipendiamo unicamente dal racconto di Sidonio (il quale resta la fonte principale per le notizie sulla sua vita, e in taluni casi l'unica fonte su eventi contemporanei, vd. Harries 1994, p. 1); del «travestimento letterario della realtà» da parte del Lionese discute Gualandri 1979, pp.

Stefania Santelia, University of Bari, Italy, stefania.santelia@uniba.it, 0000-0002-4197-3445

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Stefania Santelia, *Raccontarsi nei Carmina minora: Sidonio e il tempo della 'tenera giovinezza'*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1.12, in Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (edited by), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024*, pp. 119-128, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0676-1, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

Quando si considerino i riferimenti autobiografici presenti nel *libellus*, essi risultano quasi sempre problematici da datare o da interpretare, perché Sidonio si rivolge in modo programmatico a *sodales* appartenenti al suo medesimo *milieu*, ai quali non era necessario fornire particolari<sup>3</sup>. Né va dimenticato, d'altra parte, che tali riferimenti vanno letti alla luce della costante volontà dell'autore di consegnare ai destinatari una immagine 'rassicurante' non solo di sé, ma di tutto ciò che lo/li circonda. E tuttavia sono numerosi e significativi i dati biografici che emergono dai *carmina minora*: si ricordi, per esempio, la forte insofferenza che Sidonio manifesta nei confronti dei Burgundi, giganteschi e rozzi, che occupano la sua dimora lionese e gli impediscono di poetare (*carm.* 12); o le condizioni di estrema difficoltà in cui egli versa per la durissima tassazione imposta da Maggioriano all'indomani dell'ascesa al trono imperiale (*carm.* 13); i giorni belli trascorsi a Narbona, ospite dell'amico Consenzio, tra passeggiate, giochi, terme, discussioni letterarie, insieme a *sodales* che ancora amano le rappresentazioni pantomimiche e si entusiasmano per le gare equestri (*carm.* 23). Nella storia personale del poeta rientra anche la necessità di difendersi da critici maldisposti, in una polemica letteraria che vedeva contrapposti i sostenitori di un modo 'tradizionale' di comporre e i fautori – tra cui lo stesso Sidonio – di uno scrivere teso ad innovare e versato nella sperimentazione (si pensi ai versi finali del *carme* 9; alla *praefatio* al *carme* 14; alla sezione in prosa che chiude il *carme* 22). E gli esempi potrebbero moltiplicarsi, perché Sidonio racconta momenti del proprio passato (o lascia intravedere episodi anche importanti di esso) in ognuna di quelle *nugae* scritte negli anni che egli stesso definisce, nel componimento programmatico, della «tenera giovinezza» (*carm.* 9, 10): carmi che possiamo immaginare circolassero appena scritti (dunque tra il 461 e il 469), legati com'erano ad occasioni ben precise (compleanni, inviti, matrimoni, ringraziamenti) e che il poeta – sollecitato, egli racconta, dal *sodalis* Magno Felice – decide di *colligere* in un 'libretto'. Risulta problematico stabilire con sicurezza quando fu realizzata questa operazione editoriale<sup>4</sup>, ma certamente essa fu precedente all'evento che determinò una svolta esistenziale per Sidonio:

35 ss. Da ultimo, sul tema del connubio che si realizza in Sidonio tra realtà e creazione letteraria, si veda Furbetta 2024, pp. 53-86. Una ricostruzione della biografia sidoniana è in van Waarden 2020, pp. 13-28; e Condorelli 2023, pp. VII-XII.

<sup>3</sup> Su questo aspetto problematico dei *carmina minora*, vd. Kelly 2020, pp. 170-177.

<sup>4</sup> Superata ormai la tesi di Loyen 1960, pp. XXX-XXXV, secondo cui Sidonio avrebbe curato, via via ampliandole, tre edizioni del *carmina minora* (nel 461 avrebbe pubblicato i carmi 9-15, 17-21 e 24, cui si aggiunse nel 464/465 il *carme* 16; solo nella edizione del 469 il *libellus* avrebbe contenuto anche i carmi 22 e 23), anche l'ipotesi di Schetter 1992, pp. 343-363, il quale ha teorizzato l'esistenza di due *ecdoeseis* (i carmi 1-21 e 24 sarebbero stati pubblicati non prima del 462; i carmi 22 e 23 qualche anno più tardi) è da ultimo accantonata in favore della proposta secondo cui il libretto di *nugae* conobbe un'unica edizione nel 469, avanzata da Mondin 2008, pp. 473-474, che a me pare del tutto convincente (vd. Santelia 2012, pp. 48-50). Di tale complessa questione discute, anche con nuovi e probanti argomenti, Condorelli 2023, pp. XXIII-XXV («non credo [...] alla luce del confronto con i codici della famiglia α, espressione di uno stato più alto della tradizione, che si possano inferire con certezza dati probanti circa l'esistenza di due diverse edizioni sidoniane dei *carmina* e, dunque, se l'ipotesi delle tre edizioni appare decisamente da rigettare, anche la più cauta ipotesi delle due edizioni appare, alla luce della nuova

l'ingresso nelle gerarchie ecclesiastiche e poco dopo la sua elezione a vescovo di Clermont-Ferrand. Eventi questi che costituirono una cesura nella sua vita, un radicale «spartiacque biografico ed esistenziale»<sup>5</sup> e che possiamo datare al 469-470.

Sidonio non è solito enfatizzare la propria fede nell'autorappresentarsi, ma è un dato ormai acquisito che la religione giocò un ruolo importante nella sua vita<sup>6</sup>; nel carme 16, l'unico di argomento religioso presente nel *libellus*, significativamente collocato in posizione privilegiata<sup>7</sup>, egli racconta del momento in cui la sua vita di cristiano ebbe inizio: il battesimo impartitogli durante il suo soggiorno a Riez, da Fausto, vescovo della città, probabilmente dopo il 461<sup>8</sup>.

Nei confronti del presule alverno Sidonio prova profonda ammirazione ed eterna riconoscenza. Nella seconda parte del carme 16 egli spiega le ragioni di tali sentimenti: in primo luogo Fausto ha protetto il *pudor* di suo fratello<sup>9</sup> in un momento particolarmente problematico della *lubrica* [...] *aetas* di costui (vv. 71-77). Non è chiarito il motivo dell'intervento di Fausto (perché noto ai *sodales*? Perché Sidonio preferisce non parlare di eventi non edificanti per la sua famiglia?), né in che modo esso sia avvenuto, né quando<sup>10</sup>. Il poeta menziona poi l'accoglienza riservatagli a Riez, durante la torrida estate del suo soggiorno presso la dimora di Fausto, che generosamente ha messo a sua disposizione ogni genere di ristoro (vv. 78-82)<sup>11</sup>. Infine, nei vv. 83-88, è ricordata la ragione più importante della riconoscenza che Sidonio nutre verso il vescovo:

*Omnibus attamen his sat praestat quod voluisti  
ut sanctae matris sanctum quoque limen adirem.  
Derigui, fateor, mihi conscius atque repente  
tinxit adorantem pavido reverentia vultum  
nec secus intremui quam si me forte Rebeccae  
Israel aut Samuel crinitus duceret Annae*<sup>12</sup>.

85

*recensio codicum*, non del tutto fondata. In conclusione, non va escluso che Sidonio concepì una sola raccolta di carmi minori edita tra il 468 e il 469», p. XXV).

<sup>5</sup> Un cenno si coglie in *epist.* 5, 3, 3-4, vd. Condorelli 2023, pp. X-XI nota 12.

<sup>6</sup> «Sidonius Apollinaris did not usually emphasize religion in his self-presentation»: così Bailey 2020, p. 261; al contributo della studiosa (pp. 261-275) si rinvia per una equilibrata visione d'insieme della questione, oltre che per il puntuale *status quaestionis*.

<sup>7</sup> Sul carme 16 vd. da ultimo Santelia 2023, pp. 125-147.

<sup>8</sup> Vd. van Waarden 2020, p. 27: nel componimento non è presente alcun riferimento cronologico.

<sup>9</sup> Si tratta con buona probabilità del parente per il cui sedicesimo compleanno Sidonio invita l'aristocratico Ommazio ad Avitaco, vd. *carm.* 17.

<sup>10</sup> *Carm.* 16, 71-77, *Haec igitur prima est vel causa vel actio laudum, / quod mihi germani, dum lubrica volvitur aetas, / servatus tecum domini per dona probatur / nec fama titubante pudor; te respicit istud / quantumcumque bonum; merces debebitur illi, / ille tibi. Sit laus, si labi noluit, eius; / nam quod nec potuit, totum ad te iure redundat.*

<sup>11</sup> *Carm.* 16, 78-82, *Praeterea quod me pridem Reios venientem, / cum Procyon fureret, cum solis torridus ignis / flexilibus rimis sitientes scriberet agros, / hospite te nostros exceptit protinus aestus / pax, domus, umbra, latex, benedictio, mensa, cubile.*

<sup>12</sup> «Tuttavia, di gran lunga più importante di ogni altro aiuto, è che tu hai voluto che io varcassi la santa soglia della santa Madre. (85) Restai paralizzato, lo confesso, consapevole del momento: immediatamente un sentimento di profonda venerazione fece arrossire il mio viso ado-

Grazie a Fausto, dunque, Sidonio ha attraversato «la santa soglia della santa Madre»: per i cristiani la «Santa Madre» - come è noto - è la Chiesa, *parens omnium Christianorum*<sup>13</sup>, e l'«ingresso» nella comunità dei fedeli è sancito dal rito battesimale: parrebbe certo dunque che Sidonio in questi versi stia raccontando il proprio battesimo<sup>14</sup>.

Preparato dalla articolata serie di invocazioni allo *Spiritus* della prima parte del carme, in cui le vicende vetero e neo testamentarie citate sono tutte riconducibili al rito battesimale (vv. 5b-67)<sup>15</sup>, il racconto di questa importantissima vicenda autobiografica è introdotto in modo enfatico al v. 83 e marcatamente cristiano al v. 84: la *iunctura* 'sancta mater' è usata da Cipriano in poi per significare la Chiesa e la comunità dei fedeli<sup>16</sup>; *sanctum limen* è espressione tipicamente cristiana per indicare la soglia di chiese, per es. in Paolino da Nola, Massimo da Torino, Avito<sup>17</sup>; inoltre il poliptoto *sanctae [...] sanctum* (spesso usato dai cristiani nella forma cristallizzata *sanctorum sancta* penso per es. a Tertulliano, a Prudenzio, a Prospero)<sup>18</sup> sottolinea con particolare enfasi la 'santità' del momento: quasi un segnale al lettore affinché interpreti nel modo corretto il tumultuoso e improvviso agitarsi dei sentimenti che il poeta nei versi che seguono (85-87a) racconta di aver provato.

Al suo ingresso nella Santa Madre, infatti, Sidonio dice di essere stato colto da paralisi (*derigui*), da un senso di adorazione e venerazione (*adorantem [...] vultum; reverentia*), da rossore improvviso (*repente tinxit [...] vultum*), da paura (*pavido*) e da un intenso tremore (*intremui*): Sidonio parrebbe subire insomma una sorta di «tracollo dei sensi», un turbamento psicofisico che ricorda quello che *himeros* provoca in Saffo alla vista di una fanciulla del tiaso che dolcemente parla e ride con un uomo, nella celeberrima ode 31 V<sup>19</sup>. L'irrigidimento degli arti, il rossore, il tremore, la paura, di cui parla Sidonio sono alcuni tra i sintomi della passione amorosa divenuti, da Saffo in poi, e variamente reinterpretati, topici della poesia erotica<sup>20</sup>.

Tra le numerose e diverse declinazioni dei *signa amoris*, Sidonio sembra aver presente in particolare alcuni versi dell'*Achilleide* (1, 301-306), in cui Stazio descrive i sentimenti di Achille all'apparire della splendida Deidamia:

rante; ero impaurito e scosso dal tremore, come se Israele mi avesse condotto presso Rebecca o Samuele dalla lunga chioma presso Anna».

<sup>13</sup> Hier. *epist.* 123, 10; non si dimentichi che la Madre di Cristo per i credenti è anche *ianua Coeli*.

<sup>14</sup> Questa è a mio avviso la tesi più convincente e da ultimo la più accreditata, si veda (anche per altre ipotesi formulate dagli studiosi) Mratschek 2020, p. 224.

<sup>15</sup> Vd. Santelia 2012, pp. 23 ss.

<sup>16</sup> Vd. e.g. Cypr. *rebapt.* 1, 4; Damas. *carm.* 1, 5; 66, 3.

<sup>17</sup> Vd. e.g. Paul. Nol. *carm.* 18, 34. 101; 20, 139; Max. Taur. *sermo* 32, 17 (PL); Alc. Avit. *carm. App.* 21, 6.

<sup>18</sup> Vd. e.g. Tert. *adv. Marc.* 4, 111, *interiora quidem sanctorum sancta vocata*; Prud. *perist.* 10, 47, *Omnipotens cuius sanctorum sancta studens; psych.* 815, *Omnipotens cuius sanctorum sancta revisat*.

<sup>19</sup> Ben si adatta a questo contesto la felice definizione che Fo (2018, p. 649) riferisce all'effetto su Saffo della bellezza e del fascino della fanciulla.

<sup>20</sup> In generale sui *signa amoris*, vd. la voce *Síntomas de amor*, in *Diccionario de motivos amorios en la Literatura Latina (Siglos III a.C.-II d.C.)*, Huelva 2011, coll. 398-404.

*Hanc ubi ducentem longe socia agmina vidit,  
trux puer et nullo temeratus pectora motu  
deriguit totisque novum bibit ossibus ignem.  
Nec latet haustus amor, sed fax vibrata medullis  
in vultus atque ora redit lucemque genarum                    305  
tinguit et impulsam tenui sudore pererrat<sup>21</sup>.*

È notevole che solo Stazio prima di Sidonio utilizzi *deriguo* per significare l'irrigidimento degli arti in un contesto erotico ed è significativo che Sidonio replichi anche la medesima posizione enfatica in cui la voce si trova nell'*Achilleide*, in *incipit* di verso e come primo dei *signa amoris*<sup>22</sup>; significativa è anche la ripresa al v. 87 del carme 16 di *tingere*, ad inizio di esametro già in *Ach.* 1, 306. Comune ad entrambi i racconti è il riferimento al rossore che si diffonde sul *vultus* (*Ach.* 1, 305; *Sid. carm.* 16, 86)<sup>23</sup>; c'è poi un elemento che accomuna la vicenda dell'eroe e quella di Sidonio: dopo l'incontro con la principessa scira si verifica una sorta di 'metamorfosi' nella vita del *trux puer* e nella sua stessa natura: è la visione di Deidamia infatti a convincere Achille a lasciarsi 'trasformare' in fanciulla<sup>24</sup>. Anche per l'eroe di Stazio, dunque, l'innamoramento segna un profondo cambiamento esistenziale: come si è detto – e diremo meglio – accadrà a Sidonio.

Particolarmente significativa nel carme 16 è anche l'immagine dell'attraversamento della soglia: si tratta di un *topos* cui gli autori cristiani ricorrono sovente per significare l'ingresso nella *sancta mater* (*Ecclesiae*), ma per esprimerlo Sidonio usa il sintagma *limen adire*, che leggiamo solo in Lattanzio e Novaziano<sup>25</sup>, e

<sup>21</sup> *Theb.* 1, 303-306, «quando da lontano la vide guidare la schiera delle compagne, il fiero ragazzo, mai prima toccato da alcuna passione, restò paralizzato e bevve sin nel profondo delle ossa un fuoco mai conosciuto. Una volta sorbito, l'amore non resta nascosto, ma il fuoco penetrato fin nelle midolla, torna su tutto il viso, gli tinge le gote di un rossore che lo attraversa con tenue sudore».

<sup>22</sup> Le altre attestazioni di *derigeo* indicano un «irrigidimento» degli arti in conseguenza di un sentimento di freddo, di paura o timore: vd. e.g. *Verg. Aen.* 3, 260, *deriguit: cecidere animi, nec iam amplius armis*; 3, 308, *deriguit visu in medio, calor ossa reliquit*; *Ov. met.* 5, 233, *deriguit, saxoque oculorum induruit umor*. In contesto erotico, ma con tutt'altro segno (il poeta si racconta 'paralizzato' dalle parole della *Graia puella*, che impietosamente sottolinea la sua senilità), la voce verbale ricorre in *Maxim. eleg.* 5, 35, *derigui, quantusque fuit calor ille recessit*.

<sup>23</sup> Si noti anche come solo Stazio usi *reverentia* (v. 86) per significare un atteggiamento di deferente stupore dinanzi alla bellezza femminile in *Ach.* 1, 810, [...] *Ut me olim tacitum reverentia tangit!* (sono parole pronunciate da Ulisse che, reverente e ammirato, resta in silenzio dinanzi alla grazia e alla bellezza delle figlie di Licomede).

<sup>24</sup> Uccellini 2012, p. 214; al dettagliato commento della studiosa, che segnala l'utilizzo da parte di Stazio di una serie di *topoi* erotici attinti da Saffo, Apollonio Rodio, Catullo, Virgilio ed Ovidio (pp. 214-219), potrebbe aggiungersi che anche nel riferimento alla *forma* di Deidamia, che il poeta dice essere simile a Pallade (la dea per la quale a Sciro ella sta celebrando la festa), *atque ipsi par forma deae est*, v. 299, si potrebbe ravvisare un riferimento all'ode saffica.

<sup>25</sup> *Lact. Pass. Dom.* 1, *Quisquis ades mediisque subis in limina templi*; *Novat. epist.* 30, 6 (= *Cypr. epist.*), *adeant ad limen ecclesiae, sed non utique transilient*; vd. anche *Cypr. epist.* 57, 3, *nec audent [...] ad ecclesiae limen accedere, sed foris [...] pererrant*.

che risulta invece attestato presso gli *auctores* classici, anche per indicare l'ingresso in luoghi sacri<sup>26</sup>.

Come è noto, l'atto del varcare la soglia, particolarmente significativo dal punto di vista antropologico, assume nella tradizione elegiaca una valenza pregnante e si connota come prerogativa dell'amata, a partire dalla prima, notissima «sfolgorante epifania»<sup>27</sup> di Lesbia a Catullo nel carme 68b, 67-72<sup>28</sup>:

*Is clausum lato patefecit limite campum,  
isque domum nobis isque dedit dominam  
ad quam communes exerceremus amores.  
Quo mea se molli candida diva pede  
intulit et trito fulgentem in limine plantam  
innixa arguta constituit solea*<sup>29</sup>. 70

Va sottolineato come i sentimenti di profonda gratitudine che Sidonio prova nei confronti di Fausto e Catullo manifesta verso Allio nascono in entrambi i casi dal generoso intervento dei due 'benefattori' in momenti di particolare difficoltà: a Catullo, disperato per le sofferenze inflitigli dalla passione d'amore, Allio ha aperto la propria casa, e proprio nella sua dimora, il poeta ha visto la sua donna varcare la soglia (vv. 51-72); a Fausto, come si è detto, Sidonio è grato perché gli ha anche aperto la propria casa e soprattutto gli ha consentito di attraversare il limine della santa madre Chiesa (vv. 83-88).

Il componimento sidoniano condivide con il carme catulliano il contenuto dell'invocazione iniziale e quello dei versi finali: in *incipit*, infatti, Catullo si rivolge alle Muse per cantare degnamente l'eterna gratitudine nei confronti di Allio (68b, 41-50); Sidonio a sua volta invoca lo *Spiritus* di Dio per esprimere l'imperitura riconoscenza per Fausto (16, 1-67). Nei versi conclusivi di entrambi i carmi vengono reiterate le manifestazioni di gratitudine nei confronti dei due 'benefattori': ad Allio Catullo dedica un *munus* poetico che renderà il suo nome eterno, vv. 149-158 (specialmente vv. 149-152), e alla fine di *car.* 16 Sidonio torna ad esprimere in modo enfatico il suo eterno e profondo affetto verso il vescovo. Si noti anche come le conclusioni dei carmi contengano un *lusus* verbale: nei versi finali, il poeta galloromano gioca con i nomi di tre illustri esponenti della comunità di Lerino, il primo dei quali è proprio quello di Fausto (*quidquid agis, quocumque loci es, semper mihi Faustus, / semper Honoratus, semper quoque Maximus esto*, vv. 127-128); Catullo gioca sul termine *lux*

<sup>26</sup> Come, per es., in Verg. *Aen.* 6, 115, *Quin, ut te supplex peterem et tua limina adirem*; si veda anche Stat. *Theb.* 2, 251-252, *Innuptam limine adibant/ Pallada*.

<sup>27</sup> Fo 2018, p. 987.

<sup>28</sup> Sul c. 68b, vd. Fo 2018, pp. 983 ss.

<sup>29</sup> «Lui (*scil.* Allio) spalancò un campo, ch'era serrato, con ampia apertura/ e lui mi diede la casa, e lui, così, la signora;/ la casa in cui celebrassimo il nostro incontro d'amore,/ dove, con morbido passo, sul chiacchierare dei sandali,/ volle in splendente candore la mia dea giungere: e pose/ sopra la soglia consunta la rifulgente sua pianta» (trad. Fo 2018, p. 209).

che al v. 160, *lux mea, qua viva vivere dulce mihi est*, significa «vita»<sup>30</sup>. Degno di nota, inoltre, è che entrambi i poeti, per sottolineare la profondità e l'intensità dei sentimenti provati nel momento del 'passaggio', ricorrono ad *exempla* famosi: in c. 68b, immediatamente dopo l'ingresso di Lesbia, Catullo menziona Laudamia, che *flagrans [...] amore*, entra nella dimora di Protesilao (vv. 73-131)<sup>31</sup>; nel carme 16 Sidonio richiama le figure di due note madri dell'*Antico Testamento*: Rebecca, madre di Giacobbe, ed Anna, madre del profeta Samuele (vv. 87-88)<sup>32</sup>. Infine, è significativo che Sidonio, per indicare quanto torrida fosse l'estate trascorsa a Riez (16, 79-80, *cum solis torridus ignis/ flexilibus rimis sitientes scriberet agros*)<sup>33</sup>, utilizzi la medesima immagine dei campi assetati e spaccati dall'eccessiva calura di 68b, 62, *Cum gravis exustos aestus hiulcat agros*.

È assai probabile che l'apparizione di Lesbia a Catullo di c. 68b abbia come modello alcuni versi del secondo idillio di Teocrito; l'argomento dell'*Incantatrice* è noto: Simeta, afflitta dalle pene d'amore, invoca l'aiuto di Luna ed Ecate mentre recita formule magiche e rievoca i momenti dell'innamoramento: il cuore in tumulto appena vide Delfi la prima volta, il mal d'amore che subito cominciò a consumarla (vv. 82-90); e la preghiera rivolta alla schiava Testili affinché conducesse l'amato presso di lei, vv. 102-110:

Ὦς ἐφάμαν· ἃ δ' ἦνθε καὶ ἄγαγε τὸν λιπαρόχρων  
 εἰς ἐμὰ δώματα Δέλφιν· ἐγὼ δέ νιν ὡς ἐνόησα  
 ἄρτι θύρας ὑπὲρ οὐδὸν ἀμειβόμενον ποδι κούφῳ  
 Φράζεο μὲν τὸν ἔρωθ' ὄθεν ἴκετο, πότνα Σελάνα 105  
 πᾶσα μὲν ἐψύχθην χιόνος πλέον, ἐκ δὲ μετώπῳ  
 ἰδρῶς μὲν κοχύδεσκεν ἴσον νοτίαισιν ἔέρσαις,  
 οὐδέ τι φωνῆσαι δυνάμαν, οὐδ' ὄσσον ἐν ὕπνῳ  
 κνυζέυνται φωνεῦντα φίλαν ποτὶ ματέρα τέκνα·  
 ἀλλ' ἐπάγην δαγῦδι καλὸν χροά πάντοθεν ἴσα<sup>34</sup>. 110

Rispetto al testo teocriteo Catullo introduce un significativo cambiamento, messo in luce da Morelli<sup>35</sup>: se Delfi *varca* la soglia della dimora di Simeta, Lesbia *pone* il piede sul *limen*; il focus del narratore dunque è diverso: Teocrito concentra la sua attenzione sulle sensazioni dell'"incantatrice"/*ego* narrante, mentre Catullo sulla 'teofania' di Lesbia.

<sup>30</sup> Vd. Fo 2018, p. 1043.

<sup>31</sup> Vd. Fo 2018, pp. 990 ss.

<sup>32</sup> Per Rebecca, vd. Gn 25,19-28; 27,1-5; su Anna vd. I Sm 1-2.

<sup>33</sup> Sul v. 80, vd. Santelia 2012, pp. 123-124.

<sup>34</sup> «Così le dissi e lei andò, e condusse alla mia casa Delfi: era splendente; ed io appena mi accorsi che lui col piede leggero oltrepassava la soglia della porta - dimmi dond'ebbe principio l'amore, veneranda Selene - mi sentii tutta gelare più della neve, e dalla fronte il sudore mi scorreva, simile a umida rugiada, e non riuscivo a proferire parola, neanche quel tanto che nel sonno balbettano i bambini quando chiamano la loro mamma: ma tutto il mio bel corpo si irrigidì, come fossi un fantoccio di cera».

<sup>35</sup> Vd. A. Morelli 2018 in Fo 2018, pp. 1009-1010.

Nel parlare dell'attraversamento della soglia Sidonio condivide con l'idillio teocriteo una situazione direi unica nella poesia d'amore: a varcare il *limen* sono due personaggi maschili<sup>36</sup>, ma il 'racconto' con il poeta cristiano muta ancora, sia rispetto a Teocrito che rispetto a Catullo: non è la *vista* dell'attraversamento da parte dell'amato/dell'amata che genera i sentimenti: in Sidonio le figure si fondono, dal momento che egli non è 'spettatore', ma 'attore' del varco e al tempo stesso narratore dei sentimenti. E se nella poesia d'amore l'attraversamento della soglia è, come si diceva, prerogativa riservata all'amata, assimilata ad una divinità, *domina* e *dea* al tempo stesso (*mea candida diva* dice Catullo di Lesbia in 68b, 70), nei cui confronti l'innamorato elegiaco è *servus (amoris)*, è ad una entità *divina* quella a cui Sidonio 'adorante' si avvicina varcando il *limen*. Questo atto riveste nel suo caso un valore simbolico dal punto di vista religioso: per il cristiano, infatti, la 'soglia' distingue un dentro da un fuori, lo spazio sacro della Chiesa da uno profano; e il 'passaggio' è esistenziale perché Sidonio è ben consapevole (si ricordi la gravidanza di *consciis* al v. 85) che superare il varco significherà iniziare un nuovo cammino. A distanza di anni dal rito<sup>37</sup>, nelle *nugae* quando egli racconta il suo battesimo, è verosimile che ormai si appresti alla svolta esistenziale di cui abbiamo parlato e presagisca anche (e non sarebbe stato difficile farlo dati i tempi) l'impegno episcopale che lo attende: una responsabilità per la quale mutarono priorità, doveri, residenza, persino (almeno questo Sidonio vuole che si creda) genere di scrittura praticato<sup>38</sup>.

Non sappiamo se e come Sidonio leggesse Saffo e Teocrito (è noto quanto dibattuta e controversa sia la questione della sua familiarità con la lingua e la letteratura greche, che da ultimo si tende – a ragione, a mio avviso – ad ammettere)<sup>39</sup>, o quanto approfondita fosse la sua conoscenza di Catullo e degli elegiaci (i cui testi dovevano essere disponibili nella sua biblioteca)<sup>40</sup>, certo è che per dire dello

<sup>36</sup> Dal c. 68 di Catullo, a Prop. 1, 18, 12, *limine formosos intulit ulla pedes*; vd. anche 2, 14, 31-32; ad Ovidio *am.* 1, 5 (l'innamorato elegiaco sul *limen* di norma versa lacrime, o incide versi, o depone *munera*); in *met.* 3, 274 l'atto di *adire limen* è riferito a Zeus, ma lo statuto divino di Zeus dà alla vicenda tutt'altro senso.

<sup>37</sup> Per la datazione tarda del carne, vd. Santelia 2012, p. 50 (468) e Consolino 2020, 364, nota 113 (469).

<sup>38</sup> Come è noto, tra IV e V secolo il vescovo, eletto tra gli esponenti delle *élite* cittadine o dell'apparato amministrativo, svolge compiti tali – dall'esercizio della giustizia, all'assistenza ai bisognosi, alla difesa della comunità dall'attacco di tribù barbare – che l'episcopato finisce per configurarsi come una sorta di 'magistratura' urbana o locale. Sulla figura del vescovo, in riferimento anche alla situazione in Gallia, vd. Dovere 2003, pp. 25-49; Rapp 2005; Lizzi Testa 2009, pp. 525-538; van Waarden 2010, pp. 22-24.

<sup>39</sup> Rinvio ancora alle osservazioni (corredate dall'ampia bibliografia di riferimento) di Condorelli (2023, pp. LXIX-LXXXVI), che giunge ad una conclusione del tutto condivisibile: «[...] il grado di attendibilità delle agnizioni intertestuali comporta un margine di dubbio, ma credo sia possibile ammettere che il Nostro avesse una conoscenza del greco tale da rendergli accessibili i testi che ai suoi tempi circolavano all'interno della dotta cerchia di intellettuali gallici» (*ibid.* p. LXXXVIII).

<sup>40</sup> È questo un ambito di ricerca che annovera ottimi contributi, ma che sarebbe meritevole di più accurata attenzione: vd. Condorelli 2022, pp. 38-41, che ha individuato nei *carmina minora* significativi richiami intertestuali a Catullo: essi consentono di dare per acquisita la lettura

sconvolgimento dei sensi provato nell'irripetibile istante in cui ha vissuto il suo primo ingresso nella comunità dei fedeli, o meglio: per 'costruire' il racconto del proprio battesimo per *sodales* e lettori – anche in questo caso riuscita fusione di attualità e «travestimento letterario della realtà»<sup>41</sup> – Sidonio non esita a ri-utilizzare noti *topoi* della poesia d'amore e si autorappresenta come un 'innamorato' profondamento turbato che si dirige verso la *dea* madre della chiesa, e lo fa mescolando, nel modo più ricercato, tradizione classica e sensibilità di credente.

### Riferimenti bibliografici

- Baslez - Hoffmann - Pernot 1993 = *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode a Saint Augustin*. Actes du deuxième colloque de l'Équipe de recherche sur l'hellénisme post-classique (Paris, École normale supérieure, 14-16 juin 1990), éd. par M.-F. Baslez - Ph. Hoffmann - L. Pernot, Paris 1993.
- Bailey 2020 = L. K. Bailey, *Sidonius and Religion*, in Kelly - van Waarden 2020, pp. 261-275.
- Condorelli 2022 = S. Condorelli, *Tra Gallia e Italia sulle tracce di Catullo. Echi del Veronese nella poesia di VI secolo*, Cesena 2022.
- Condorelli 2023 = vd. Santelia 2023, pp. VII-XC.
- Consolino 1993 = F. E. Consolino, *Il discorso autobiografico nella poesia latina tarda*, in *La componente autobiografica nella poesia greca e latina fra realtà e artificio letterario*, Atti del Convegno (Pisa, 16-17 maggio 1991), a cura di G. Arrighetti e F. Montanari, Pisa 1993, pp. 209-228.
- Consolino 2020 = F. E. Consolino, *Sidonius' Shorter Poems*, in Kelly - van Waarden 2020, pp. 341-372.
- Dovere 2003 = U. Dovere, *La figura del vescovo tra la fine del mondo antico e l'avvento dei nuovi popoli europei*, «Archivium Historiae Pontificiae» 41, 2003, pp. 25-49.
- Fo 2018 = Gaio Valerio Catullo, *Le poesie*, a cura di A. Fo, Torino 2018.
- Formicola 2009 = C. Formicola, *Poetica dell'imitatio e funzione del modello: Properzio nei versi di Sidonio Apollinare*, «Voces» 20, 2009, pp. 81-101.
- Furbetta 2024 = L. Furbetta, *Nostrae vagae nugae: Sidonio Apollinare e la poesia*, in *Profili di poesia latina tardoantica*, a cura di A. Luceri, Roma 2024, pp. 53-86.
- Giannotti 2023 = Magno Felice Ennodio, *La confessione (438 V=opuscul. 5)*, a cura di F. Giannotti, testo latino a fronte, Milano 2023.
- Gualandri 1979 = I. Gualandri, *Furtiva lectio. Studi su Sidonio Apollinare*, Milano 1979.
- Harries 1994 = J. Harries, *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome*, Oxford 1984.
- Insley - Mellon Saint-Laurent 2018 = S. Insley - J. N. Mellon Saint-Laurent, *Biography, autobiography, and hagiography*, in S. McGill - E. J. Watts (edd.), *A Companion to Late Antique Literature*, Hoboken (N.J.) 2018, pp. 373-387 (specialmente pp. 376-380).
- Kaufmann 2022 = H. Kaufmann, *Identity in Latin Verse Autobiography*, in L. Roig Lanzillotta - J. Brandão - C. Teixeira, Á. Rodrigues (edd.), *Roman Identity: Between Ideal and Performance*, Turnhout 2022, pp. 71-90.

del testo del neoterico; in merito alla conoscenza di Properzio da parte di Sidonio, si veda il contributo di Formicola 2009, pp. 81-101.

<sup>41</sup> Restano insuperate a tal proposito le pagine di Gualandri 1979, vd. in particolare il cap. II.

- Kelly - van Waarden 2020 = G. Kelly - J. van Waarden, *The Edinburgh Companion to Sidonius Apollinaris*, Edinburgh 2020.
- Kelly 2020 = G. Kelly, *Dating the Works of Sidonius*, in Kelly - van Waarden 2020, pp. 170-177.
- Lizzi Testa 2009 = R. Lizzi Testa, *The Late Antique Bishop: Image and Reality*, in P. Rousseau (ed.), *A Companion to Late Antiquity*, Chichester 2009, pp. 525-538.
- Loyen 1960 = A. Loyen, *Sidoine Apollinaire. Poèmes*, t. I. Texte établi et traduit par A. Loyen, Paris 1960.
- Mondin 2008 = L. Mondin, *La misura dell'epigramma nella tarda antichità*, in *Epigramma longum. Da Marziale alla tarda antichità*, Atti del Convegno Internazionale, Cassino 29-31 maggio 2006, a cura di A. M. Morelli, t. II, Cassino 2008, pp. 397-494.
- Mratschek 2020 = S. Mratschek, *Sidonius social world*, in Kelly - van Waarden 2020, pp. 214-236.
- Rapp 2005 = C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley, CA 2005.
- Santelia 2012 = Sidonio Apollinare, *Carme 16. Eucharisticon ad Faustum episcopum*, introduzione, traduzione e commento di S. Santelia, Bari 2012.
- Santelia 2023 = Sidonio Apollinare, *Carmina minora*, testo, traduzione e note a cura di S. Santelia, saggio introduttivo di S. Condorelli, Napoli 2023.
- Schetter 1992 = W. Schetter, *Zur Publikation der Carmina minora des Apollinaris Sidonius*, «Hermes» 120, 1992, pp. 343-363.
- Starowieyski 2004 = M. Starowieyski, *L'autobiographie dans l'Antiquité chrétienne*, in B. Gain - P. Jay - G. Nauroy (edd.), *Chartae caritatis: études de patristique et d'antiquité tardive en hommage à Yves-Marie Duval*, Paris 2004, pp. 37-54.
- Stok 1997 = F. Stok, *L'autobiografia nell'antichità: problemi, caratteristiche, tipologia*, in R. Caputo e M. Monaco (edd.), *Scrivere la propria vita: l'autobiografia come problema critico e teorico*, Roma 1997, pp. 59-82.
- Uccellini 2012 = R. Uccellini, *L'arrivo di Achille a Sciro. Saggio di commento a Stazio Achilleide 1, 1-396*, Pisa 2012.
- van Waarden 2010 = J. van Waarden, *Writing to Survive. A Commentary on Sidonius Apollinaris, Letters Book 7. Vol. 1. The Episcopal Letters 1-11*, Leuven 2010.
- van Waarden 2020 = J. van Waarden, *Sidonius' Biography in Photo Negative*, in Kelly - van Waarden 2020, pp. 13-28.

Francesco Lubian

IN TE COMPOSITAE MIHI FIXA SIT ANCHORA VITAE:  
AUTOBIOGRAFIA (E AGIOGRAFIA)  
NEI NATALICIA DI PAOLINO DI NOLA

*Abstract:* This paper examines the link between autobiographical discourse and hagiographic poetry in Paulinus of Nola's *Natalicia*, showing Paulinus as the unifying force of the poetic discourse, with his relationship to Saint Felix shaping his identity. In *Natalicia* 1 and 2, Paulinus reconnects with Felix after a long journey, while in *Natalicium* 13 he highlights Felix's pivotal role in his life, presenting himself as the saint's spiritual heir. In *Natalicia* 4 and 5, Felix's biography subtly shifts into Paulinus' autobiography, turning the *Acta Felicis* into a medium for self-representation. Thus, Paulinus' *corpus* reveals the complexity of self-narrative in late antique Latin poetry.

1. Nell'affrontare il tema dell'autobiografia nell'opera di Paolino di Nola – autobiografia, si badi, considerata non tanto nei termini di un genere letterario specificamente consacrato al «racconto retrospettivo in prosa che una persona reale fa della propria esistenza»<sup>1</sup>, cioè quello codificato per l'età moderna da Philippe Lejeune, quanto in quelli della messa in parola di un'esperienza di vita individuale e delle implicazioni letterarie di tale operazione auto-narrativa e auto-riflessiva che attraversa longitudinalmente diverse tipologie testuali del Tardoantico latino<sup>2</sup> – ho scelto di lasciare da parte l'epistolario per concentrarmi esclusivamente sul versante della produzione in versi. Mentre il portato autobiografico delle lettere paoliniane pervenute<sup>3</sup> è stato infatti valorizzato,

<sup>1</sup> Lejeune 1986, p. 12.

<sup>2</sup> Nell'impossibilità di fornire in questa sede un quadro esaustivo della – peraltro notoriamente problematica – definizione di 'autobiografia' nel Tardoantico, ci si limita a rimandare allo *status quaestionis* e alla bibliografia di Insley and Mellon Saint-Laurent 2018, oltre che ai saggi raccolti nel presente volume.

<sup>3</sup> Sulla cronologia interna e le linee di trasmissione dell'epistolario paoliniano, che si compone di una cinquantina di missive e che non fu rivisto dall'autore in vista della pubblicazione, si vedano almeno Santaniello 1992, vol. I, pp. 111-122 e Trout 2017, pp. 254-262.

Francesco Lubian, University of Padua, Italy, francesco.lubian@unipd.it, 0000-0003-3615-2383

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Francesco Lubian, *In te compositae mihi fixa sit anchora vitae: autobiografia (e agiografia) nei Natalicia di Paolino di Nola*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1.13, in Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (edited by), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024*, pp. 129-146, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0676-1, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

oltre che nel classico lavoro di Pierre Fabre su Paolino e l'amicizia cristiana<sup>4</sup>, anche nei più recenti studi di Dennis E. Trout<sup>5</sup>, Catherine Conybeare<sup>6</sup> e Sigrid Mratschek<sup>7</sup>, l'ambito della poesia mi pare infatti ancora meritevole di qualche approfondimento, pur avendo goduto delle pionieristiche attenzioni di Salvatore Costanza<sup>8</sup> e, in tempi più recenti, di quelle di Anika Lisa Kleinschmidt, che in pagine stimolanti ha approfondito le strategie di «*Inszenierung des "Ich"*»<sup>9</sup> nella poesia di Paolino.

In questa sede vorrei prendere in esame in particolare i *Natalicia*, cioè i quattordici carmi paoliniani composti in occasione del *dies natalis* di Felice, i quali – concepiti e verosimilmente editi dall'autore stesso come una raccolta, a differenza dei *carmina varia*<sup>10</sup> –, permettono di seguire l'evoluzione dell'autorappresentazione poetica paoliniana nel corso del cruciale quindicennio che va dal suo definitivo trasferimento a Nola fino alla vigilia dell'assunzione della carica episcopale (395-408 d.C.)<sup>11</sup>. L'obiettivo che mi propongo è quello di indagare come, nella raccolta dei carmi composti per celebrare l'anniversario del 14 gennaio, la scrittura di sé di Paolino si intrecci con il racconto agiografico dei *Felicis gesta patroni*<sup>12</sup>, istituendo una speciale relazione – e diverse forme di proiezione – fra *laudandus* e *laudator*.

2. La nostra analisi prenderà le mosse dai primi due *Natalicia*, che – con l'eccezione del quattordicesimo, giuntoci solo in forma frammentaria – sono anche i più brevi della raccolta, in quanto composti rispettivamente da 39 e 36 esametri: in questo dittico, infatti, vengono definite le coordinate esistenziali e spazio-temporali in cui si iscrive l'esperienza della figura letteraria di Paolino in quanto autore, narratore e personaggio della raccolta poetica.

Nel primo *Natalicium* il poeta si rivolge a Felice, invocato nel verso incipitario come *Inclyte confessor, meritis et nomine Felix*<sup>13</sup> – è la prima attestazione di un tipico

<sup>4</sup> Fabre 1949.

<sup>5</sup> Trout 1999, pp. 15-22.

<sup>6</sup> Conybeare 2000.

<sup>7</sup> Mratschek 2002.

<sup>8</sup> Costanza 1975.

<sup>9</sup> Kleinschmidt 2013. Fra gli studi di carattere generale e comparativo, che indagano la dimensione autobiografica della poesia latina tardoantica prendendo in considerazione anche Paolino, occorre ricordare almeno Consolino 1993, pp. 218-220 e Kaufmann 2022.

<sup>10</sup> Dolveck 2015, pp. 74-115.

<sup>11</sup> La cronologia dei tredici *Natalicia* completi, che nell'opinione tradizionale si susseguirebbero senza apparente soluzione di continuità dal 14 gennaio del 395 d.C. – cioè dall'indomani dell'ordinazione sacerdotale – al 14 gennaio del 407 d.C. (Fabre 1948, pp. 113-115; Ruggiero 1996, pp. 21-29), è oggi rimessa in discussione da Weber 2022, pp. 202-207, secondo cui la raccolta non sarebbe strutturata semplicemente in senso cronologico, ma seguirebbe piuttosto i criteri di ordine compositivo tipici di un *Gedichtbuch*. L'eventuale disallineamento fra la cronologia di composizione dei carmi e le tappe della vita di Paolino, peraltro, non sarebbe incompatibile con le ipotesi sulla costruzione della sua autorappresentazione letteraria che si tenteranno di formulare in queste pagine.

<sup>12</sup> Paul. Nol. nat. 6 (= *car.* 18 Hartel), 404.

<sup>13</sup> Paul. Nol. nat. 1 (= *car.* 12 Hartel), 1.

*Wortspiel* onomastico che ritornerà molte volte nella raccolta<sup>14</sup> –, chiedendo che gli sia concesso di celebrare finalmente, dopo tanti anni di lontananza, la festa del 14 gennaio presso la tomba del santo (Paul. Nol. *nat.* 1 [= *carm.* 12 Hartel], 10-14):

*O pater, o domine, indignis licet annue servis  
ut tandem, hanc fragili trahimus dum corpore vitam,  
sedibus optatis et qua requiescis in aula  
hunc liceat celebrare diem, pia reddere coram  
vota et gaudentes inter gaudere tumultus.*

Oltre a impostare la relazione fra Paolino e Felice nei termini di un rapporto asimmetrico fra un *dominus* e un *indignus servus* (v. 10) – si tratta di un aspetto che ha spinto a interpretare questa relazione nei termini di una spiritualizzazione dell’istituto del patronato romano<sup>15</sup>, ma con il quale si intreccia anche un differente paradigma, quello della discendenza, perché nello stesso verso Felice è invocato anche come *pater* –, i versi mettono in luce che il poeta intende raggiungere la «sede bramata» (v. 12 *sedibus optatis*)<sup>16</sup> del tempio di Felice a Cimitile al fine di sciogliere i propri voti (vv. 13-14 *pia reddere* [...] / *vota*). Al di là della combinazione di «sakrale und juristische Sprache» rilevata dalla Kleinschmidt<sup>17</sup>, quest’affermazione implica l’esistenza di un legame con Felice preesistente rispetto al qui e ora del tempo dell’enunciazione, evidentemente noto al destinatario apparente, cioè al santo a cui è rivolta l’invocazione, ma non necessariamente al destinatario reale, cioè al lettore-modello del carme che inaugura la serie dei *Natalicia*.

Nei versi successivi Paolino ritorna su questo tema, ma senza chiarire nei dettagli la ‘preistoria’ del proprio rapporto con il patrono. Facendo riferimento al periodo trascorso tra Gallia e *Hispania*, egli afferma che la sua pena è consistita nell’aver vissuto a lungo in una distanza fisica – anche se non spirituale – dal santo (vv. 16-17 *tot iam [...] te sine viximus annis/ sede tua procul heu! quamvis non mente remoti*). Paolino prega dunque di poter colmare questo iato tanto esteso nel tempo (vv. 18-19 *iam desideris immenso tempore fessis/ consule*) e nello spazio (vv. 20-21 *perque orbem, magni qui nos tanto aequore ponti/ disparat*), e ricucire così la distanza che lo separa dalla tomba di Felice, attraverso un viaggio che nei versi successivi – una sorta di breve *auto-propemptikon* – il santo stesso è chiamato a proteggere (vv. 20-31).

Come sappiamo dall’epistola 1 a Sulpicio Severo, già prima dell’ordinazione sacerdotale, avvenuta a Barcellona il 25 dicembre del 394 d.C.<sup>18</sup>, Paolino aveva in animo stabilirsi definitivamente a Nola, dove aveva ricoperto la carica di *con-*

<sup>14</sup> Sui *lusus in nomine* relativi al nome di Felice nella poesia paoliniana si veda Guttilla 2000, pp. 102-105.

<sup>15</sup> Kleinschmidt 2013, pp. 135-140.

<sup>16</sup> La tessera *sedibus optatis* è attinta da Verg. *Aen.* 6, 203 (Hardie 2019, p. 60; Weber 2022, p. 209, nota 41).

<sup>17</sup> Kleinschmidt 2013, p. 142.

<sup>18</sup> Il tentativo di anticipare di un anno l’ordinazione di Paolino da parte di Desmulliez 1985 è stato respinto con argomenti convincenti da Trout 1991.

*sularis Campaniae* negli anni 381-382 d.C.<sup>19</sup>, tanto da accogliere con riluttanza la nomina «in quanto destinato altrove e con la mente raccolta e fissa all'altro luogo»<sup>20</sup>; nel primo *Natalicium*, tuttavia, tale trasferimento già da tempo programmato si trasfigura in un *iter* fisico e spirituale guidato da Cristo e destinato a raggiungere i lidi della Campania e il «placido porto» del santuario feliciano (Paul. Nol. *nat.* 1 [= *carm.* 12 Hartel], 25-31):

*Seu placeat telluris iter, comes aggere tuto  
esto tuis; seu magna tui fiducia longo  
suadeat ire mari, da currere mollibus undis  
et famulis famulos a puppi suggerere ventos,  
ut Campana simul Christo duce litora vecti  
ad tua mox alacri rapiamur culmina cursu,  
inque tuo placidus nobis sit limine portus.*

Particolarmente significativa per le sue implicazioni è l'immagine finale, per la quale Paolino attinge ancora da Virgilio, riprendendo – sia pure con una *variatio* morfosintattica – la clausola altrimenti inattestata *limine portus*, che compare alla fine del discorso di Latino che sancisce l'inizio della guerra (Verg. *Aen.* 7, 598-599 *Nam mihi parta quies, omnisque in limine portus/ funere felici spoliior*). L'approdo a cui si riferisce il poeta, infatti, sarà sì la costa della Campania, ma anche la pace del riposo in Felice, come suggerisce, al di là dell'intertesto eneadico appena evocato, la stessa immagine del *placidus [...] portus*, che si confà alla tradizionale topica della *navigatio vitae* e che è metafora della morte anche in Sen. Ag. 592<sup>21</sup>; e forse non è casuale il concomitante riferimento di Latino al *felix funus*, che può costituire, per il lettore colto, un'ulteriore, più obliqua allusione al nome del patrono attraverso l'evocazione dell'ipotesto eneadico. Una volta raggiunta la meta, a Paolino sarà concesso di portare su di sé il *dulce iugum* e di svolgere un *blandum [...] servitium* (v. 32) agli ordini di Felice (v. 33 *sub te domino*) – non è l'unico caso in cui il poeta reinterpreta in chiave spirituale un formulario chiaramente elegiaco<sup>22</sup> –, fino a concludere, fra le occupazioni del santuario, una vita colma di meriti (vv. 36-39)<sup>23</sup>. Il Paolino narratore e protagonista del primo *Natalicium*, dunque, si auto-rappresenta nel 14 gennaio – il

<sup>19</sup> Sulla titolatura dell'ufficio si veda Mratschek 2002, pp. 65-73.

<sup>20</sup> Paul. Nol. *epist.* 1, 10 *Post illas litteras quibus rescripsisti die Domini, quo nasci carne dignatus est, repentina, ut ipse testis est, vi multitudinis, sed credo ipsius ordinatione correptus et presbyteratu initiatus sum, fateor, invitus, non fastidio loci (nam testor ipsum, quia et ab aeditui nomine et officio optavi sacram incipere servitutum), sed ut alio destinatus, alibi, ut scis, mente compositus et fixus, novum insperatumque placitum divinae voluntatis expavi.*

<sup>21</sup> Sulla tradizionale metafora del porto della morte si veda il commento di Tarrant 1976, p. 287; prima che in Paolino, la giuntura *placidus portus* è attestata in ambito poetico anche in Prop. 3, 19, 7; Ov. *trist.* 4, 4, 58; Octavia 313.

<sup>22</sup> Sulla trasfigurazione dei motivi elegiaci nell'epitalamio per Giuliano e Tizia (= *carm.* 25 Hartel) si vedano in particolare Piscitelli 1993 e Piscitelli 2004-2005.

<sup>23</sup> Paul. Nol. *nat.* 1 (= *carm.* 12 Hartel), 36-39 *Tua limina mane/ munditiis curare sines et nocte vicissim/ excubiis servare piis, et munere in isto/ claudere promeritam defesso corpore vitam.*

deittico temporale del v. 13, *hunc [...] diem*, è eloquente in questo senso – che precede il suo definitivo ritorno a Nola, ma già disegna un itinerario esistenziale interamente contrassegnato dal culto di Felice, e che ha dunque come vera meta il cielo: è infatti nella morte, già sottilmente evocata al v. 31 ed esplicitamente richiamata alla fine del carme, che avviene il definitivo ricongiungimento con il santo, il quale, come Paolino spiegherà nel sesto *Natalicium*, aveva raggiunto la moltitudine celeste dei beati proprio attraverso un *placidus [...] volatus*<sup>24</sup> (Paul. Nol. nat. 6 (= *carm.* 18 Hartel), 138-140):

*Ast illum, placido scandentem celsa volatu  
et casto assumptum de corpore, laeta piorum  
turba per aetherias susceperat obvia nubes.*

È bene precisare che tale auto-rappresentazione di Paolino, che si dichiara pronto a consacrare la sua intera vita a Felice, non perde di validità se si accoglie l'ipotesi di Franz Dolveck, il quale – sulla scorta di parte della tradizione manoscritta<sup>25</sup> – ritiene che il nostro *Natalicium* costituisca la *praefatio* composta dall'autore al momento di pubblicare la raccolta completa dei *carmina* per Felice, e che dunque non sia il primo, bensì l'ultimo carme in ordine di composizione<sup>26</sup>. Come che sia, la distanza fra il poeta e il *patronus* risulta ormai colmata nel *Natalicium* 2, in cui, dopo aver nuovamente invocato Felice «tale per merito e per nome»<sup>27</sup>, Paolino celebra il ritorno dell'anniversario (v. 2 *redit alma dies*) affermando che è per lui giunto il momento di rendere grazie al santo per aver dato ascolto alle preghiere (v. 4 *tempus adest plenis grates tibi fundere votis*). Per il lettore che sta seguendo lo sviluppo diegetico dei *carmina*, è evidente il riferimento alla richiesta formulata nel precedente *Natalicium*, esauditasi con il trasferimento in Campania avvenuto nella primavera del 395 d.C.

I versi successivi offrono quindi una prima, attesa rievocazione della preistoria del rapporto Paolino-Felice, con il ricordo della consacrazione del poeta al santo, avvenuta quindici anni prima, delle peripezie dovute alla lontananza, e del viaggio di ritorno a Nola (Paul. Nol. nat. 2 [= *carm.* 13 Hartel], 5-17):

*O pater, o domine indignis licet optime servis,  
tandem exoratum est inter tua limina nobis  
natalem celebrare tuum! Tria tempore longo  
lustra cucurrerunt ex quo solemnibus istis  
coram vota tibi, coram mea corda dicavi.*

<sup>24</sup> Kamptner 2005, p. 166.

<sup>25</sup> L'intitolazione di *praefatio* per il primo *Natalicium* è fatta risalire al codice  $\epsilon$ , perduto subarchetipo dei due antichi testimoni siglati F (Milano, Biblioteca Ambrosiana, C 74 sup.) e A (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6412).

<sup>26</sup> Dolveck 2015, pp. 108-109; così anche Weber 2022, pp. 207-211, che ha approfondito il duplice livello di lettura del carme, suggerendo che l'intento del poeta fosse proprio quello di rappresentare «das Ziel der Reise in Nola als Vorwegnahme des jenseitigen Paradieses».

<sup>27</sup> Paul. Nol. nat. 2 (= *carm.* 13 Hartel), 1-2 *Felix, hoc merito quod nomine, nomine et idem/ qui merito*; si noti il chiasmo a cavallo della *traiectio*.

*Ex illo, qui me terraque marique labores  
distulerint a sede tua, procul orbe remoto,  
novisti, nam te mihi semper ubique propinquum  
inter dura viae vitaeque incerta vocavi,  
et maria intravi duce te, quia cura pericli  
cessit amore tui, nec te sine, nam tua sensi  
praesidia in Domino, superans maris aspera, Christo,  
semper eo et terris te propter tutus et undis.*

Nel ricorrere nuovamente al motivo della vita come *peregrinatio*<sup>28</sup>, la scrittura di sé di Paolino si avvicina al formulario dell'*ex-voto*: e a questa constatazione farebbe gioco l'ipotesi formulata da Rainer Jakobi<sup>29</sup>, e che anche Dolveck definisce «*séduisante*<sup>30</sup>», secondo cui i primi due *Natalicia*, anni dopo la composizione, sarebbero stati iscritti a mo' di *tituli* su una grande parete del complesso basilicale di Cimitile<sup>31</sup>, magari nella versione accorciata – rispettivamente di 27 e 23 esametri – trådita da parte della tradizione manoscritta<sup>32</sup>. In questo senso, gli evidenti riecheggiamenti del precedente *Natalicium* – si pensi al v. 5 (*O pater, o domine indignis licet optime servis*), che ricalca quasi alla lettera il v. 10 del primo carme (*O pater, o domine, indignis licet annue servis*), ma anche al reimpiego di un termine-chiave come *limen* al v. 6 – non sono da interpretare soltanto come esempi di «*sekundäre Verdoppelung*<sup>33</sup>», ma mi sembrano evidenziare il completo adempimento dei desideri precedentemente formulati dal poeta. Come osservato già da Peter G. Walsh, inoltre, attraverso la ripresa, al v. 14, della preghiera di Enea ad Apollo del sesto libro dell'*Eneide* (Verg. *Aen.* 6, 58-60 *magnas obeuntia terras/ tot maria intravi duce te penitusque repostas/ Massylum gentis praetentaque Syrtibus arva*), Paolino proietta sul suo travagliato itinerario esistenziale la fisionomia del viaggio eneadico, riletto nei termini di una *peregrinatio* spirituale guidata non più dal dio pagano, ma dal santo cristiano<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> Weber 2022, p. 209, nota 43; sul riecheggiamento di questo stesso motivo nel *propemptikon* per Niceta di Remesiana (= *carm.* 17 Hartel) si veda Buchheit 1981.

<sup>29</sup> Jakobi 2009, pp. 219-221.

<sup>30</sup> Dolveck 2015, p. 111.

<sup>31</sup> Secondo Jakobi 2009, pp. 219-221, i versi potrebbero aver formato un trittico insieme ad AE 1998, 360 (*Paulinus tuus has et plebs famulus tua grates/ par famulorum aeterno Felix tibi munere Christi/ fundimus in gemino diversum carmine votum/ quas legis ante preces longisq(ue) misimus horis/ pro reditu quas deinde tuo iam compono voto/ reddidimus coram satiato pectore coram*), un epigramma di sei esametri che lo studioso ritiene posteriore a Paolino e che è trasmesso all'interno dei *Miracula S. Felicis Nolani* (BHL 2876b), operetta agiografica trådita dal codice Napoli, Biblioteca Nazionale, VIII. B. 3; secondo Lehmann 1998 e Tränkle 2001, l'epigramma sarebbe invece da attribuire allo stesso Paolino, che vi si riferirebbe alla prigionia subita all'epoca del sacco gotico e testimoniata anche da Aug. *civ. dei* 1, 10; su quest'episodio si veda oggi Roberto 2024, pp. 31-35.

<sup>32</sup> Questa è la versione trasmessa dai codici J (London, British Library, Harley 4831) e B (Bruxelles, Bibliothèque Royale, 10615-10729).

<sup>33</sup> Woytek 2004, pp. 116-117.

<sup>34</sup> Walsh 1975-1976, p. 11; Hardie 2019, p. 61.

Lo spessore dell'intertestualità eneadeica è confermato non solo dalla conclusione del carme, dove, com'è già stato evidenziato<sup>35</sup>, Paolino riprende nuovamente il dettato virgiliano<sup>36</sup>, ma forse anche dai versi che celebrano il ricorrere del «caro giorno» della festa (Paul. Nol. *nat.* 2 [= *carm.* 13 Hartel], 20-23):

*Nunc iuvat effusas in gaudia solvere mentes  
cara dies tandem quoniam hic praesentibus orta est,  
semper et externum nobis celebrata per orbem,  
quae te sacravit terris et contulit astris.*

Ai vv. 21-22, infatti, mi sembra possibile cogliere una traccia del discorso del quinto libro sull'anniversario della morte di Anchise<sup>37</sup>, che, come vedremo, è anche altrove rifunzionalizzato da Paolino: come Enea, il quale afferma che avrebbe celebrato i riti annuali anche nelle Sirti, nel mare argolico o a Micene, viene accolto nel porto amico del re Aceste, così Paolino, dopo aver celebrato il *dies natalis* «sempre anche in terra straniera» (v. 22 *semper et externum* [...] *celebrata per orbem*<sup>38</sup>), giunge infine presso il «placido porto» del santuario – un'immagine, si noti, ancora ripresa dal primo *Natalicium* –, chiedendo di poter fissare in Felice l'ancora della sua *composita* [...] *vita* (Paul. Nol. *nat.* 2 [= *carm.* 12 Hartel], 31-36):

*Sis bonus o felixque tuis, Dominumque potentem  
exores liceat placati munere Christi  
post pelagi fluctus, mundi quoque fluctibus actis,  
in statione tua placido consistere portu.  
Hoc bene subductam religavi litore classem:  
in te compositae mihi fixa sit anchora vitae.*

Nel secondo *Natalicium*, il primo composto dopo l'approdo a Nola, la trama dei rapporti che legano personalmente Paolino al patrono acquisisce quindi rilievo diacronico e profondità, e, grazie ai fitti rimandi al carme precedente, offre una prima dimostrazione dell'efficacia della protezione del santo, qui testimoniata non dalla saga agiografica che verrà ripercorsa nei successivi carmi, ma dalla vita dello stesso autore-personaggio, nel senso di un movimento centripeto che fissa la sua *anchora vitae* (v. 36) nel luogo e nel tempo della festa di Felice.

La prima coppia di carmi, che si distingue per la sua brevità da tutti gli altri *Natalicia* e per i quali si è soliti escludere la possibilità di una *performance* di re-

<sup>35</sup> Hardie 2019, p. 61, nota 49.

<sup>36</sup> Cfr. rispettivamente Paul. Nol. *nat.* 2 (= *carm.* 13 Hartel), 33 (*post pelagi fluctus mundi quoque fluctibus actis*) con Verg. *Aen.* 1, 333 (*erramus, vento huc vastis et fluctibus acti*), e Paul. Nol. *nat.* 2 (= *carm.* 13 Hartel), 35 (*hoc bene subductam religavi litore classem*) con Verg. *Aen.* 7, 106 (*gramineo ripae religavit ab aggere classem*); evidentissima inoltre la ripresa dell'inno a Dafni di Verg. *ecl.* 5, 64 (*sis bonus o felixque tuis!*) in Paul. Nol. *nat.* 2 (= *carm.* 13 Hartel), 31.

<sup>37</sup> Verg. *Aen.* 5, 49-50 (*Iamque dies, nisi fallor, adest, quem semper acerbum, / semper honoratum (sic di voluistis) habebo*).

<sup>38</sup> Il verso riecheggia Ov. *ars* 2, 499 (*est ubi diversum fama celebrata per orbem*), dove a essere «diffusa dalla fama in tutto il mondo» è la massima delfica γῶθηι σαυτόν.

citazione pubblica<sup>39</sup>, appare dunque innanzitutto finalizzata a fissare per il lettore le coordinate esistenziali, ma anche spazio-temporali, in cui si inscrivono al contempo la raccolta poetica e l'esperienza di vita del suo autore, e che sarei tentato di definire, in termini bachtiniani<sup>40</sup>, come il 'cronotopo del *dies natalis*': quest'etichetta, infatti, mi pare quella più adatta a rimarcare la specificità dell'interconnessione dei connotati spaziali e temporali della celebrazione dell'anniversario di Felice a Cimitile, specificità che diventa a sua volta elemento strutturale della tipologia letteraria del *Natalicium* poetico. Da questo punto di vista, è interessante notare che nei 135 esametri del terzo *Natalicium* Paolino ribadisce l'inestricabilità e la circolarità della dimensione spazio-temporale della festa (v. 82 *Una dies cunctos vocat, una et Nola receptat*), ma sposta l'attenzione dal piano individuale a quello comunitario: i protagonisti del carme, infatti, sono i devoti che accorrono in pellegrinaggio presso la tomba di Felice (vv. 44-85)<sup>41</sup>, ed è la loro descrizione, che introduce il lettore alla dimensione rituale e performativa del culto, a fungere da prodromo al racconto della vita e dei miracoli del santo che occuperà i successivi *Natalicia*.

3. È nel tredicesimo *Natalicium*, l'ultimo fra quelli conservati in forma completa, che i contorni dell'autobiografia poetica paoliniana si precisano definitivamente, in un lungo *excursus* da sempre considerato una delle fonti principali sulla vita del poeta. Su questo *Natalicium* polimetrico composto in occasione del pellegrinaggio a Nola di alcuni fra i più illustri esponenti dell'*élite* cristiana di Roma<sup>42</sup>, che è il più lungo e complesso della raccolta<sup>43</sup>, mi limiterò in questa sede ad alcune notazioni, anche perché esso occupa il cuore dell'indagine della Kleinschmidt<sup>44</sup>.

Innanzitutto, dopo il preambolo che celebra la vittoria riportata da Stilicone sugli Ostrogoti di Radagaiso a Fiesole (vv. 1-46), nel vero e proprio *exordium* del carme, Paolino afferma di voler operare una variazione sui temi trattati negli anni precedenti, rendendo stavolta grazie a Felice per i *munera* concessi a lui personalmente (Paul. Nol. *nat.* 13 [= *carm.* 21 Hartel], 47-55):

*Unde igitur faciam texendi carminis orsum?  
Quae bona Felicis referam? Quae multa per omnes  
passim agit expediam magis, ane domestica dicam  
munera, quorum ego sum specialis debitor illi?  
Haec potius repetam mihi quae collata meisque*

<sup>39</sup> Sciajno 2008, p. 25: «Per entrambi, si può parlare di 'offerte poetiche' individuali di Paolino al suo *patronus*, di ἀναθέματα veri e propri, doni votivi personali più che 'inni comunitari'».

<sup>40</sup> Per il concetto di cronotopo letterario si rimanda a Bachtin 2001, pp. 231-233.

<sup>41</sup> Sul celebre catalogo dei pellegrini si vedano almeno Costanza 1977 e Guttilla 2008.

<sup>42</sup> A giungere a Nola sono Melania Iuniore con il marito Valerio Piniano e la madre Caeonia Albina, il senatore Turcio Aproniano con la moglie Avita e i loro figli Eunomia e Asterio; sul carme si veda Lubian 2023, pp. 62-63.

<sup>43</sup> Il carme è composto da 858 versi, costituiti da esametri (vv. 1-104 e 344-858), trimetri giambici (vv. 105-271) e distici elegiaci (vv. 272-343).

<sup>44</sup> Kleinschmidt 2013, pp. 182-214.

*sat memini; et quia praeteritis magis illa libellis  
dicta mihi quae partim aliis permixtaque nobis  
praestitit, ex his nunc opibus quas largiter in nos  
contulit hunc animo texam gratante libellum.*

Ricorrendo allo schema proemiale della *addubitatio*, insistendo sul campo semantico della gratitudine (v. 51 *debitor*; v. 55 *animo* [...] *gratante*) e riconducendo la rievocazione autobiografica alla finalità della lode a Felice, il poeta legittima la cittadinanza del racconto di sé all'interno del poema agiografico, trasformando la propria esperienza individuale in una testimonianza – «Beweismaterial», dice la Kleinschmidt<sup>45</sup> – dell'azione del santo.

Questa prospettiva testimoniale caratterizza l'intero racconto autobiografico sviluppato ai vv. 344-459, che non a caso Paolino definisce nei termini di *gratificas* [...] *loquellas* (v. 346), e che sviluppa rivolgendosi costantemente in seconda persona al santo. Il primo soggiorno a Nola e l'incontro con Felice<sup>46</sup> – una vera e propria scena di *conversio*, molto diversa dalla descrizione dell'avvicinamento di Paolino all'*ecclesiae cultus* dell'epistola 5, la prima inviata all'amico Sulpicio Severo da Nola, in cui è invece centrale l'esperienza del *secessus*<sup>47</sup> –, la sua prima esperienza in Campania, il ritorno in Gallia, il trasferimento in Spagna e il matrimonio con Terasia, quindi la salvezza della vita e del patrimonio dalle accuse forse lanciate da Magno Massimo<sup>48</sup>, e infine la conversione ascetica, sono tutte tappe di una parabola esistenziale che, allo sguardo retrospettivo del protagonista – la *Felicitas cura* (v. 422), è infatti dimostrata a posteriori dall'esito degli eventi (v. 423 *docuit rerum post exitus ingens*) –, si presenta interamente vissuta sotto la guida del santo. Anzi, nei versi che concludono questa sezione, è direttamente Felice ad apparire come il vero protagonista della vita di Paolino, mentre quest'ultimo retrocede al ruolo di testimone del realizzarsi del piano divino (Paul. Nol. *nat.* 13 [= *carm.* 21 Hartel], 448-457):

*Tu mihi mutasti patriam meliore paratu,  
te mihi pro patria reddens; tu carnea nobis  
vincula rupisti, tu nos de labe caduci  
sanguinis exemptos terrae genitalis ab ora  
ad genus emigrare tuum, et caelestia magnis*

<sup>45</sup> Kleinschmidt 2013, p. 186.

<sup>46</sup> Paul. Nol. *nat.* 13 (= *carm.* 21 Hartel), 367-373 *Nam, puer Occiduis Gallorum advectus ab oris, / ut primum tetigi trepido tua limina gressu, / admiranda videns operum documenta sacrorum / pro foribus fervere tuis ubi corpore humato / clauderis et meritis late diffunderis altis, / toto corde fidem divini nominis hausit, / inque tuo gaudens adamavi lumine Christum.*

<sup>47</sup> Paul. Nol. *epist.* 5, 4 *Etsi in Domino gloriandum sit, quia nihil nisi eius munere acceptum habemus, attamen mihi aetas provecior, et a primis iam annis honorata persona potuit maturare graviorem, praeterea corpus infirmius et decoctior caro obterere studia voluptatum, ad hoc vita ipsa mortalis in laboribus et aerumnis frequenter exercita odium rerum inquietantium parere et de spei necessitate ac dubiorum metu cultum religionis augere; postea denique ut a calumniis et peregrinationibus requiem capere visus sum, nec rebus publicis occupatus et a fori strepitu remotus, ruris otium et ecclesiae cultum placita in secretis domesticis tranquillitate celebravi; sul significato dell'esperienza paoliniana del *secessus in villam* si vedano, oltre al classico Fontaine 1972, Trout 1999, pp. 53-77 e Sassi 2022.*

<sup>48</sup> Sull'episodio si rimanda a Sivan 1996.

*fecisti spirare animis; tu, stemmata nostra  
mutans de proavis mortalibus inter amicos  
caelestis Domini, libro signata perenni  
nomina translato mortalis originis ortu  
deleri facies morti, transcripta saluti.*

Una «vita guidata», ha scritto efficacemente Franca Ela Consolino<sup>49</sup>, tanto da consentire di affermare un po' paradossalmente che Paolino, pur raccontando la propria vita retrospettivamente e in prima persona, non riveste il ruolo di narratore autodiegetico della propria autobiografia, perché il vero protagonista del racconto è il santo. In questi versi, che si aprono con la ripresa di una tessera tratta dall'*elogium* damasiano del santo greco Ermete, divenuto *civis Romanus* grazie al martirio (Damas. *epigr.* 48 Ferrua, 2 *sanguine mutasti patriam*) e che sono fittamente scanditi dall'anafora e dal poliptoto dei pronomi di prima e seconda persona, Paolino attribuisce inoltre a Felice una radicale mutazione delle proprie origini familiari ed etniche: egli non appartiene più al proprio *caducus/sanguis* (vv. 450-451) e alla propria *terra genitales* (v. 451), ma alla *patria* (v. 449) e al *genus* (v. 452) di Felice, e nel suo albero genealogico non figurano più gli antenati mortali, ma i santi di Cristo. Si tratta dunque di una nuova genealogia, che non è soltanto spirituale e idealizzata, ma interamente ricondotta a Felice: ed è significativo che non venga qui menzionato alcuno dei padri spirituali di Paolino, neppure Delfino di Bordeaux, che aveva impartito al poeta il battesimo e del quale egli si proclama più volte «figlio» nell'epistolario<sup>50</sup>.

Due dei principali elementi dell'identità personale – e dello stesso *genus* autobiografico –, cioè stirpe e patria, subiscono quindi una totale ridefinizione, così come a essere cancellato e riscritto sul libro eterno è il nome di Paolino, in un'immagine che allude naturalmente al giudizio di Apc 20,12<sup>51</sup>. Imperniandosi su questa radicale *μετάνοια*, il discorso di sé di Paolino si può certo inscrivere pertanto, come si fa abitualmente, nella tipologia del racconto di conversione, ma mi pare occupare in questo genere un posto particolare, perché questa conversione non è presentata (o quantomeno non principalmente) come la risposta a una crisi interiore, ma è coerentemente promossa e in un certo senso agita da Felice<sup>52</sup>, che ha instillato in Paolino, sin dalla più tenera età, i primi germi dei beni celesti (vv. 365-366 *tu mihi caelestum [...] rerum/ prima salutiferis icisti semina causis*): il filtro attraverso cui viene riletta l'esperienza individuale mi pare

<sup>49</sup> Consolino 1993, p. 218.

<sup>50</sup> Paul. Nol. *epist.* 10, 1 *tu nobis a domino et in domino pater factus*; 19, 3 *pater benedictae et venerandissime*; 20, 6 *meminerimus nos ab utero terrae et cognationis nostrae segregatos Delphini filios esse factos*; 20, 7 *donet orationibus tuis dominus, ut monetae tuae nummus, ut hami tui piscis, ut vitis tuae sarmentum, ut uteri castitatis tuae filius sim*; sulla generale deferenza di Paolino verso i suoi padri spirituali nell'epistolario si veda anche Fabre 1949, pp. 252-276.

<sup>51</sup> *Et vidi mortuos magnos et pusillos stantes in conspectu throni et libri aperti sunt et alius liber apertus est qui est vitae et iudicati sunt mortui ex his quae scripta erant in libris secundum opera ipsorum.*

<sup>52</sup> Sulla coerenza dell'auto-rappresentazione paoliniana cfr. Kleinschmidt 2013, p. 195.

perciò avvicinarsi, da questo punto di vista, a una versione cristianizzata del filone carismatico dell'autobiografia antica<sup>53</sup>, in cui il protagonista si rappresenta investito di un particolare favore divino.

L'altro aspetto che vale la pena di rimarcare è la peculiare intimità che, in questo carne, lega Paolino al patrono. Vi è infatti un ulteriore *munus* (v. 469), oltre a quelli già ricordati, per cui Paolino è debitore al santo, cioè la possibilità di risiedere nella *domus Felicis*. Questa rivendicazione riguarda sia i luoghi fisici del complesso di Cimitile, che il poeta – sia pure ritraendosi nei termini di un *vernaculus hospes* (v. 470) – considera *domus [...] mea* (v. 464) e *quasi res [...] mea* (v. 468)<sup>54</sup>, sia soprattutto la «casa vivente» costituita dallo stesso santo. L'*hospitium* offerto da Felice si traduce in una rivendicazione dalla forte coloritura giuridica della legittimità della presa di possesso della sua dimora da parte di Paolino e dei suoi illustri ospiti, che come lui hanno abbandonato i loro palazzi per risiedere nelle anguste celle del complesso di Cimitile (Paul. Nol. *nat.* 13 [= *carm.* 21 Hartel], 474-484):

*Nam quod Felicis domus et mea sit domus ipso  
permittente sui licitas mihi iuris habenas,  
his etiam probat officiis audacia nostra  
hospita quod socios in tecta recepimus; et nunc  
omnes iure pari Felicis iura tenemus,  
Felicisque patris gremio coniuncta fovemur  
pignora quae nostis, quos cernitis et modo in ipsis  
Felicis tectis mecum metata tuentes  
hospitia, oblitos veterum praecelsa domorum  
culmina, et angustis vicino martyre cellis  
tutius in parvo sprete ambitione manentes.*

Il dimorare nel grembo di Felice – immagine, questa, cara a Paolino<sup>55</sup> – non è però l'unico privilegio concesso al poeta: oltre ad avergli offerto ospitalità nella sua terra e nella sua casa, infatti, il santo ha voluto esibire a Paolino i propri *viscera [...] intima* (v. 569-570), cioè i recessi del suo sepolcro, riaperto dopo un lungo volgere di generazioni<sup>56</sup>. In questo *signum* (v. 562), manifestazione di uno

<sup>53</sup> Per la definizione si veda La Penna 1968, p. XII; cfr. anche Stok 1997, pp. 76-79.

<sup>54</sup> Paul. Nol. *nat.* 13 (= *carm.* 21 Hartel), 464-468 *quodcumque per ista beati/ nomine Felicis colitur, celebratur, habetur,/ omnibus in spatiis domus est mea; nec locus ullus/ aedibus illius coniunctus et insitus exstat/ qui mihi non quasi res pateat mea.*

<sup>55</sup> L'immagine ricorre infatti anche in Paul. Nol. *nat.* 3 (= *carm.* 14 Hartel), 125-126 (*paterno/ [...] gremio*) e *nat.* 4 (= *carm.* 15 Hartel), 15-17 (*Tu pater et patria et domus et substantia nobis,/ in gremium translata tuum cunabula nostra,/ et tuus est nobis nido sinus*; per il riecheggiamento di Prop. 1, 1-2 cfr. Sciajno 2008, p. 71); ma si pensi anche alla descrizione del miracolo della guarigione dell'occhio di Teridio, che Paolino afferma compiuto «per me nella mia casa, in cui egli stesso è padrone» (Paul. Nol. *nat.* 7 [= *carm.* 23], 107-109 *Nam quod potiusque priusve canendum/ suscipiam Felicis opus, quam quod mihi tectis/ ipse meis quibus est idem dominaedius egit?*; cfr. Surmann 2005, p. 264), e all'immagine di Felice come casa di Paul. Nol. *nat.* 14 (= *carm.* 29 Hartel), 9 (*Tu domus et medicina mihi et sapientia, Felix*).

<sup>56</sup> Paul. Nol. *nat.* 13 (= *carm.* 21 Hartel), 558-561 *Nam quid nisi viscera nobis/ intima prompisti, quibus interiora sepulcri,/ sancte, tui excitis ab aperto pulvere causis/ pandere dignatus.*

*specialis amor* (v. 561), Paolino legge una vera e propria rivelazione (vv. 577-578 *Ille etiam proprii nobis secreta sepulchri/ sancta revelavit*), che, attraverso la compartecipazione a un *arcanum* [...] *verendum* (v. 579), sancisce la sua eccezionale vicinanza al santo.

Tale reinterpretazione simbolica investe anche il racconto dell'ispezione della tomba di Felice, un'esperienza che Paolino in realtà condivide con gli altri presbiteri (vv. 619-620), ma che egli trasfigura in un'occasione di contatto privilegiato ed esclusivo, insieme visivo e tattile, con le reliquie (v. 582 *ossa*), che gli si manifestano *ceu propriis* [...] *medullis* (v. 582), cioè come se egli si identificasse con le «viscere» ma anche con l'«anima» del santo patrono<sup>57</sup>. Il poeta definisce in questi termini un rapporto caratterizzato dalla massima intimità, e che si suggella negli ultimi versi del carme, con la preghiera che Felice conceda ormai di vivere *felices* a coloro che sono guidati dalla sua ispirazione e dai suoi insegnamenti (Paul. Nol. *nat.* 13 [= *carm.* 21 Hartel], 857-858):

*Et nos, de miseris et egenis, sorte sui iam  
nominis obtineat felices vivere Felix.*

Se è vero che un analogo *Wortspiel* legato al nome del santo compariva già, in un contesto simile, anche nel terzo *Natalicium*<sup>58</sup>, e che l'uso della prima persona plurale implica che l'invocazione vada riferita a tutta la comunità dei fedeli, chiamata a seguire il modello della *vita Felicis*, non dobbiamo scordare che è solo Paolino a identificarsi con la stirpe, la patria, la casa e financo le *medullae*, e che è perciò lui a essere innanzitutto coinvolto nel riferimento alla condivisione della *sors nominis* del patrono. In una posizione di eccezionale rilievo all'interno della raccolta, cioè alla fine dell'ultimo *Natalicium* conservatosi in forma completa, Paolino giunge perciò a obliterare definitivamente i confini con l'identità del patrono, evidenziando la propria predisposizione «a devenir [...] lui-même *Felix*»<sup>59</sup>.

4. Se, nel *Natalicium* 13, l'autobiografia di Paolino si svolge tutta nel segno di Felice, è per converso il racconto agiografico della *vita Felicis* a svolgersi nel segno di Paolino: si tratta di un aspetto per cui la Kleinschmidt ha parlato di una «punktuelle Identitätsfusion»<sup>60</sup> fra il poeta e il santo, e per il quale Gennaro

<sup>57</sup> Sull'uso di *medulla*/μυελός come psiconimo, e in particolare come *locus eroticus*, si veda Rosenmeyer 1999.

<sup>58</sup> Paul. Nol. *nat.* 3 (= *carm.* 14 Hartel), 101-103 (*Nos quoque felices, quibus istum cernere coram/ et celebrare diem datur, et spectare patroni/ praemia*); ma l'identificazione fra Felice e il *felix Paulinus* potrebbe essere sottintesa anche in Paul. Nol. *nat.* 6 (= *carm.* 18 Hartel), 3-4, un passo in cui, nella consueta tematizzazione del *topos* esordiale della «Erwähnung der Freude», prescritto anche dalle regole del λόγος περί γενεθλιακοῦ (Kamptner 2005, p. 41), il poeta stabilisce l'equivalenza fra le operazioni del *Felicem dicere versu* e del *laetitiam meam modulari carmine voto*, identificando implicitamente il nome del santo con la propria gioia.

<sup>59</sup> Burnier 2009, p. 379; Kleinschmidt 2013, p. 203 parla a proposito del «Bemühen, die Grenzen zwischen dem eigenen "Ich" und dem Heiligen endgültig aufzuheben».

<sup>60</sup> Kleinschmidt 2013, p. 199.

Luongo, nel suo omonimo volume del 1992, ha usato l'efficace immagine dello «specchio dell'agiografo»<sup>61</sup>.

Rileggendo i *Natalicia* 4 e 5, concepiti come dei veri e propri *Acta Felicis* in versi<sup>62</sup>, emergono in effetti diversi tratti che spingono a istituire un parallelismo fra il presbitero e confessore Felice e il presbitero e monaco Paolino. Il più notevole fra questi «striking parallels»<sup>63</sup> è proprio quello del *dies natalis*: all'inizio del quarto *Natalicium*, amplificando un *topos* laudativo giocato sul «blurring between the categories of “self” and “patron”»<sup>64</sup>, Paolino afferma che l'anniversario del 14 gennaio è per lui più caro del suo stesso compleanno (Paul. Nol. *nat.* 4 [= *carm.* 15 Hartel], 1-3):

*Annua vota mihi remeant, simul annua linguae  
debita, natalis tuus, o clarissime, Christo,  
Felix, natali proprio mihi carior.*

Nel *Natalicium* 9, invece, egli si ritrae nei panni di uno schiavo di casa chiamato a partecipare alla festa del padrone (Paul. Nol. *nat.* 9 [= *carm.* 27 Hartel], 138-139 *ut proprii erilia vernae/ festa relaxemur curis et vota canamus*), lui che più di tutti è legato a Felice come a un «astro privato»<sup>65</sup> (Paul. Nol. *nat.* 9 [= *carm.* 27 Hartel], 142-146):

*Nam, licet e varia populi regione frequentes  
comparibus votis hodie pia gaudia fundant,  
me tamen uberius decet atque insignius isto  
exsultare die, quia nemo obstrictior est me  
debitor huic, cui privato specialius astro  
ista dies tantum peperit sine fine patronum.*

<sup>61</sup> Luongo 1992, p. 94: «Il presbitero e confessore Felice di Nola è dunque lo specchio dell'esperienza di Paolino presbitero e monaco. L'“agiografato” coincide con l'agiografo».

<sup>62</sup> Sui due carmi si vedano almeno Prete 1986 e Luongo 1992, pp. 15-60.

<sup>63</sup> Trout 1999, p. 168.

<sup>64</sup> Argetsinger 1992, p. 186. Come sottolineato da Nazzaro 1995, pp. 141-142, il motivo elogiativo compare, in riferimento al compleanno di Mecenate, in Hor. *carm.* 4, 11, 17-20 (*iure sollemnis mihi sanctiorque/ paene natali proprio, quod ex hac/ luce Maecenas meus affluentis/ ordinat annos*), ma è in realtà topico: si pensi alla celebrazione del compleanno di Quinto Ovidio in Mart. 9, 52, 1-3 (*Si credis mihi, Quinte, quod mereris,/ natalis, Ovidi, tuas Aprilis/ ut nostras amo Martias Kalendas*; cfr. Sciajno 2008, pp. 62-63), a quello del nonno della moglie di Plinio il Giovane in Plin. *epist.* 6, 20, 1 (*Debemus mehercule natales tuos perinde ac nostros celebrare*), alla vera e propria venerazione che Silio Italico nutriva per il *dies natalis* di Virgilio (Plin. *epist.* 3, 7, 8: *Multum ubique librorum, multum statuarum, multum imaginum, quas non habebat modo, verum etiam venerabatur, Vergili ante omnes, cuius natalem religiosius quam suum celebrabat, Neapoli maxime, ubi monumentum eius adire ut templum solebat*), e soprattutto alle parole di Censorino sul *dies natalis* di Cerellio in Cens. 3, 5 (*Sed cum singuli homines suos tantummodo proprios colant natales, ego tamen duplici quotannis officio huiusce religionis adstringor; nam cum ex te tuaque amicitia honorem dignitatem decus adque praesidium, cuncta denique vitae praemia recipiam, nefas arbitror, si diem tuum, qui te mihi in hanc lucem edidit, meo illo proprio neclegentius celebravero*).

<sup>65</sup> Sull'immagine cfr. Trout 1999, pp. 165-173.

Il tema conosce un ulteriore sviluppo nel *Natalicium* 13, dove Paolino intreccia la ripresa del già citato discorso di Enea sull'anniversario di Anchise<sup>66</sup> ai motivi scritturistici della nascita nella colpa<sup>67</sup> e della maledizione del proprio giorno natale<sup>68</sup>, condannando il proprio genetliaco e ancora contrapponendolo a quello di Felice (Paul. Nol. *nat.* 13 [= *carm.* 21 Hartel], 175-182):

*Ego semper istum sic honoravi diem  
magis hunc putarem ut esse natalem mihi  
quam quo fuissem natus in cassum die;  
lugendus etenim est ille dignius mihi  
dies in istud quo creatus saeculum  
peccator utero peccatricis excidi,  
conceptus atris ex iniquitatibus  
ut iam nocentem pareret me mater mea.*

Altri aspetti che possono accomunare le figure di Felice e Paolino sono la provenienza da una famiglia particolarmente agiata<sup>69</sup>, la contrapposizione a un fratello legato ai beni del secolo<sup>70</sup>, e soprattutto il distacco dalle ricchezze della famiglia. Si tratta ovviamente dell'evento centrale della biografia di Paolino, *ex opulentissimo divite voluntate pauperrimus*<sup>71</sup>, che trova proprio in Felice un archetipo d'elezione: dopo essersi battuto con coraggio al tempo delle persecuzioni, infatti, il confessore combatte anche *secura sub pace*<sup>72</sup>, facendosi *et opum simul et contemptor honorum*<sup>73</sup>.

Se volessimo aggiungere un ulteriore elemento a questo quadro di rispecchiamenti in cui, come ha scritto Trout, «biography slides almost imperceptibly into autobiography»<sup>74</sup>, potremmo rivolgerci al rapporto con la gerarchia ecclesiastica locale. Nel quinto *Natalicium* Paolino narra come, alla fine delle persecuzioni e dopo la morte del vescovo Massimo, Felice, resistendo alle invocazioni popolari e nascondendo nell'animo tranquillo il suo alto merito, si proclamò *indignus* della carica episcopale, favorendo l'elezione del più anziano Quinto (Paul. Nol. *nat.* 5 [= *carm.* 16 Hartel], 240-244):

<sup>66</sup> Cfr. *supra*, nota 37.

<sup>67</sup> Ps 50,7 *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea.*

<sup>68</sup> Iob 3,1-3 *Post haec aperuit Iob os suum et maledixit diei suo et locutus est pereat dies in qua natus sum et nox in qua dictum est conceptus est homo;* Ier 20,14 *Maledicta dies in qua natus sum dies in qua peperit me mater mea non sit benedicta.*

<sup>69</sup> Paolino afferma che il santo *multoque relictus in auro/ dives opum vigit* (Paul. Nol. *nat.* 4 [= *carm.* 15 Hartel], 74-75) dice il poeta del santo, riecheggiando l'*incipit* di Verg. *georg.* 2, 468 (*dives opum variarum, at latis otia fundis*).

<sup>70</sup> Nel caso di Felice si tratta di Ermia, che *caduca/ maluit* (Paul. Nol. *nat.* 4 [= *carm.* 15 Hartel], 76), e viene perciò paragonato a Esaù, mentre nel caso di Paolino il riferimento è al fratello ucciso, il quale *posthabenda praeponuit et praeponenda posthabuit* (Paul. Nol. *epist.* 35, 1).

<sup>71</sup> Aug. *civ.* 1, 10.

<sup>72</sup> Paul. Nol. *nat.* 5 (= *carm.* 16 Hartel), 250.

<sup>73</sup> Paul. Nol. *nat.* 5 (= *carm.* 16 Hartel), 249.

<sup>74</sup> Trout 1999, p. 168.

*Ergo sub hoc etiam Felix antistite vixit  
presbyter, et crevit meritis quia crescere sede  
noluit. Ipse illum tamquam minor omnia Quintus  
observabat et os linguam Felicis habebat:  
ille gregem officio, Felix sermone regebat.*

È mia impressione che in questi versi si possa riflettere, in parallelo, il rapporto che Paolino stesso – un ‘semplice’ presbitero che al suo arrivo a Nola aveva ricevuto l’omaggio di quasi tutti i vescovi della Campania<sup>75</sup> e, nel 400 d.C., era stato invitato da papa Anastasio all’anniversario della sua elezione pontificia, un onore di solito riservato solo ai *consacerdotes*<sup>76</sup> –, intratteneva con il proprio superiore. Il vescovo di Nola al tempo dell’arrivo di Paolino, cioè l’*antistes* Paolo, è infatti una figura particolarmente evanescente nell’opera paoliniana, e nei *Natalicia*, oltre che nel già citato episodio dell’ispezione della tomba di Felice<sup>77</sup>, viene ritratto soltanto altre due volte, entrambe di sfuggita, la prima mentre consacra la cappella battesimale della basilica maggiore di Cimitile<sup>78</sup>, la seconda mentre congeda l’assemblea dei fedeli al termine delle celebrazioni liturgiche per l’anniversario di Prisco di Nocera<sup>79</sup>. Non mi pare dunque impossibile che, parlando di un Felice che guidava la comunità nolana non tramite l’*officium* vescovile, ma con il *sermo*<sup>80</sup>, Paolino possa anche obliquamente alludere a sé stesso e al proprio ruolo nella diocesi, anche in quanto voce dell’ispirazione feliciana: nell’*invocatio* dell’ultimo *Natalicium*, infatti, il poeta afferma che quando il «soffio silenzioso» (v. 3) del santo sarà penetrato nel suo cuore, sulla sua bocca correrà lo spirito di Felice (Paul. Nol. nat. 14 [= *carm.* 29 Hartel], 1-4):

*Ver, age carminibus, fluat articulata modestis  
vox numeris: ades, o dives mihi causa loquendi  
Felix, et tacito mea corda inlabere flatu;  
spiritus ore meo curret tuus.*

5. Vengo ad alcune conclusioni. Se è vero che, nei *Natalicia*, l’autore-personaggio Paolino è l’elemento che, come afferma la Kleinschmidt, costituisce l’istanza esecutrice e unificante della discorsività poetica<sup>81</sup>, il rapporto con il *patronus* Felice si configura come l’esperienza centrale nel forgiare la sua identità. Co-

<sup>75</sup> Paul. Nol. *epist.* 5, 14 *Quod apud unanimitatem tuam de dominica tamen gratia, cuius hoc quoque opus et munus est, gloriari licet, nemo propemodum tota Campania episcoporum non visitare nos fas existimavit sibi. Et quos infirmitas vel necessitas aliqua devinxerat, missis vice sua clericis et litteris adfuerunt.*

<sup>76</sup> Paul. Nol. *epist.* 20, 2.

<sup>77</sup> Cfr. *supra*, p. 140.

<sup>78</sup> Paul. Nol. *nat.* 10 (= *carm.* 28 Hartel), 186-187.

<sup>79</sup> Paul. Nol. *nat.* 11 (= *carm.* 19 Hartel), 520.

<sup>80</sup> Cfr. anche Paul. Nol. *nat.* 13 (= *carm.* 21 Hartel), 672-673 (*da nunc mihi, Felix/ a domino exorans verbo mihi currere verbum*). Sul ruolo di Cristo nella strategia di «göttliche Autorisierung zum Dichten» di Paolino si veda Kleinschmidt 2013, pp. 125-135.

<sup>81</sup> Kleinschmidt 2013, p. 117.

si, se nei primi due *Natalicia* il poeta fissa le coordinate esistenziali e spaziotemporali della festività del 14 gennaio, ricongiungendosi al *patronus* dopo un lungo itinerario geografico ed esistenziale, nella rievocazione retrospettiva del tredicesimo carne egli mette in luce il ruolo centrale giocato dal santo nella propria vita, facendone il vero protagonista dell'*excursus* autobiografico e legittimandosi in pratica, in ragione di un legame esclusivo e privilegiato con la sua memoria, come suo erede spirituale; per converso, nei *Natalicia* 4 e 5 è possibile riconoscere diversi elementi in cui il gioco di rispecchiamenti fra la vita del santo e quella dell'agiografo fa scivolare la biografia in autobiografia, trasformando la *vita Felicis* (anche) in un mezzo di auto-rappresentazione del poeta. Riletti in questa prospettiva, i *Natalicia* di Paolino di Nola mi paiono insomma confermare appieno la complessità dello statuto che il 'discorso di sé' possiede nella poesia latina tardoantica.

### Riferimenti bibliografici

- Argetsinger 1992 = K. Argetsinger, *Birthday Rituals: Friends and Patrons in Roman Poetry and Cult*, «Classical Antiquity» 11, 1992, pp. 175-193.
- Bachtin 2001 = M. Bachtin, *Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo. Saggi di poetica storica*, in Id., *Estetica e romanzo*, Torino 2001, pp. 231-405 (ed. or. Mosca 1975).
- Buchheit 1981 = V. Buchheit, *Sieg Auf dem Meer der Welt (Paul. Nol. C. 17, 105 ff.)*, «Hermes» 109, 1981, pp. 235-247.
- Burnier 2009 = A. Burnier, *Mises en scène et mises en voix dans le 13<sup>e</sup> Natalicium de Paulin de Nole*, in D. van Mal-Maeder - A. Burnier - L. Núñez (edd.), *Jeux de voix. Énonciation, intertextualité et intentionnalité dans la littérature antique*, Bern - Berlin - Bruxelles - Frankfurt am Main - New York - Oxford - Wien 2009, pp. 369-384.
- Consolino 1993 = F. E. Consolino, *Il discorso autobiografico nella poesia latina tarda*, in G. Arrighetti - F. Montanari (edd.), *La componente autobiografica nella poesia greca e latina: fra realtà e artificio letterario*, Atti del convegno (Pisa, 16-17 maggio 1991), Pisa 1993, pp. 209-228.
- Conybeare 2000 = C. Conybeare, *Paulinus Noster: Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola*, Oxford 2000.
- Costanza 1975 = S. Costanza, *Aspetti autobiografici nell'opera di Paolino di Nola*, «Giornale Italiano di Filologia» 6, 1975, pp. 265-277.
- Costanza 1977 = S. Costanza, *Il catalogo dei pellegrini: confronto di due tecniche narrative (Prud. Per. XI 189-213; Paolino di Nola Carm. XIV 44-85)*, «Bollettino di Studi Latini» 7, 1977, pp. 316-326.
- Desmulliez 1985 = J. Desmulliez, *Paulin de Nole, Études chronologiques (393-397)*, «Recherches Augustiniennes» 20, 1985, pp. 35-64.
- Dolveck 2015 = *Paulini Nolani Carmina*, cura et studio F. Dolveck, Turnhout 2015.
- Fabre 1948 = P. Fabre, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de saint Paulin de Nole*, Paris 1948.
- Fabre 1949 = P. Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris 1949.
- Fontaine 1972 = J. Fontaine, *Valeurs antiques et valeurs chrétiens dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV<sup>e</sup> siècle occidental*, in J. Fontaine - Ch. Kannengiesser (edd.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, pp. 571-595, poi in Fontaine 1980, pp. 241-265.
- Fontaine 1980 = J. Fontaine, *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris 1980.

- Guttilla 2000 = G. Guttilla, *Meritis et nomine Felix: i Wortspiele con i nomi propri nelle epistole e nei carmi di Paolino di Nola*, «Scholia» 9, 2000, pp. 96-109.
- Guttilla 2008 = G. Guttilla, *La promozione del culto di S. Felice e l'attualità del "Catalogo dei pellegrini" di Paolino di Nola*, «Aevum» 82, 2008, pp. 179-198.
- Hardie 2019 = Ph. Hardie, *Classicism and Christianity in Late Antique Latin Poetry*, Oakland 2019.
- Hartel = Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani *Opera*, pars II, *Carmina* ex recensione G. de Hartel, CSEL 30, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1894.
- Insley and Mellon Saint-Laurent 2018 = S. Insley and J.-N. Mellon Saint-Laurent, *Biography, Autobiography, and Hagiography*, in S. McGill - E. J. Watts (edd.), *A Companion to Late Antique Literature*, New York 2018, pp. 373-387.
- Jakobi 2009 = R. Jakobi, *Ein Triptychon aus Nola: Zur Interpretation des neugefundenen Paulinus-Titulus*, «Wiener Studien» 122, 2009, pp. 215-222.
- Kamptner 2005 = *Paulinus von Nola, Carmen 18*, Text, Einleitung und Kommentar von M. Kamptner, Wien 2005.
- Kaufmann 2022 = H. Kaufmann, *Identity in Latin Verse Autobiography*, in L. Roig Lanzillotta - J.L. Brandão - C. Teixeira - Á. Rodrigues (edd.), *Roman Identity. Between Ideal and Performance*, Turnhout 2022, pp. 71-90.
- Kleinschmidt 2013 = A. L. Kleinschmidt, *Ich-Entwürfe in spätantiker Dichtung. Ausonius, Paulinus von Nola und Paulinus von Pella*, Heidelberg 2013.
- La Penna 1968 = A. La Penna, *Orazio e la morale mondana europea*, in *Quinto Orazio Flacco, Tutte le poesie*, versione, introduzione e note di E. Cetrangolo, con un saggio di A. La Penna, Firenze 1968, pp. I-CLXXXVIII, poi in La Penna 1993, pp. 3-237.
- La Penna 1993 = A. La Penna, *Saggi e studi su Orazio*, Firenze 1993.
- Lejeune 1986 = Ph. Lejeune, *Il patto autobiografico*, Bologna 1986 (ed. or. Paris 1975).
- Lehmann 1998 = Th. Lehmann, *Zu Alarichs Beutezug in Campanien: Ein neu entdecktes Gedicht des Paulinus Nolanus*, «Römische Quartalschrift» 93, 1998, pp. 181-199.
- Livingstone 1984 = E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica XV*, Berlin 1984.
- Lubian 2023 = F. Lubian, *Palinsesti virgiliani. Nola, il nome di Avella (e la voce di Virgilio) in Paul. Nol. nat. 13 (= carm. 21 Hartel)*, «Vichiana» 60, 2023, pp. 61-68.
- Luongo 1992 = G. Luongo, *Lo specchio dell'agiografo*, Napoli 1992.
- Mratschek 2002 = S. Mratschek, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola: Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen 2002.
- Nazzaro 1995 = A. V. Nazzaro, *La presenza di Orazio in Paolino di Nola*, in A. V. Nazzaro (ed.), *Omaggio sannita a Orazio*, S. Giorgio del Sannio (BN), 1995, pp. 117-161.
- Piscitelli 1993 = T. Piscitelli, *Paolino elegiaco*, in G. Catanzaro - F. Santucci (edd.), *La poesia cristiana latina in distici elegiaci*, Atti Convegno Internazionale (Assisi, 20-22 marzo 1992), Assisi 1993, pp. 99-133.
- Piscitelli 2004-2005 = T. Piscitelli, *L'epitalamio di Paolino di Nola per le nozze di Giuliano e Tizia*, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli» n.s. 73, 2004-2005, pp. 191-208.
- Prete 1986 = S. Prete, *Paolino agiografo: gli Atti di S. Felice di Nola (carm. 15-16)*, in *Atti del Convegno per il XXXI cinquantenario della morte di Paolino di Nola, 431-1981 (Nola, 20-21 marzo 1982)*, Roma 1986, pp. 149-159, poi in Prete 1987, pp. 103-116.
- Prete 1987 = S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Napoli-Roma 1987.
- Roberto 2024 = U. Roberto, *L'Italia di Paolino. La Campania, Roma e l'aristocrazia senatoria nei primi decenni del V secolo d.C.*, in T. Piscitelli - C. Ebanista (edd.), *Paolino, Nola e il Mediterraneo*, Atti del III Convegno Paoliniano (10-11, 17-18 maggio 2021), Napoli-Roma 2024, pp. 21-39.

- Rosenmeyer 1999 = P. A. Rosenmeyer, *Tracing medulla as a locus eroticus*, «*Arethusa*» 32, 1999, pp. 19-47.
- Ruggiero 1996 = Paolino di Nola, *I carmi*, testo latino con introduzione, traduzione italiana, note e indici a cura di A. Ruggiero, 2 voll., Napoli-Roma 1996.
- Santaniello 1992 = Paolino di Nola, *Le lettere*, testo latino con introduzione, traduzione italiana, note e indici a cura di G. Santaniello, 2 voll., Napoli-Roma 1992.
- Sassi 2022 = I. Sassi, *Fori strepitu remotus ruris otium celebravi: Paulinus von Nola balanciert zwischen Weltabgewandtheit und Teilhabe am gesellschaftlichen Diskurs*, in R. Matuszewski (ed.), *Being Alone in Antiquity. Greco-Roman Ideas and Experiences of Misanthropy, Isolation and Solitude*, Berlin-Boston 2022, pp. 287-302.
- Sciajno 2008 = Paolino di Nola, *Il carme 15 (Natalicium IV)*, introduzione, traduzione e commento a cura di L. Sciajno, Pisa 2008.
- Sivan 1996 = H. Sivan, *The Death of Paulinus' Brother*, «*Rheinisches Museum für Philologie*» 139, 1996, pp. 170-179.
- Stok 1997 = F. Stok, *L'autobiografia nell'antichità: problemi, caratteristiche, tipologia*, in R. Caputo - M. Monaco (edd.), *Scrivere la propria vita. L'autobiografia come problema critico e teorico*, Roma 1997, pp. 59-82.
- Surmann 2005 = B. Surmann, *Licht-Blick: Paulinus Nolanus*, carm. 23, Edition, Übersetzung, Kommentar, Trier 2005.
- Tarrant 1976 = Seneca, *Agamemnon*, edited with a commentary by R. J. Tarrant, Cambridge 1976.
- Tränkle 2001 = H. Tränkle, *Die neuentdeckten Hexameter des Paulinus von Nola: Ein Diskussionsbeitrag*, «*Wiener Studien*» 114, 2001, pp. 535-542.
- Trout 1991 = D. Trout, *The Dates of the Ordination of Paulinus of Bordeaux and of his Departure for Nola*, «*Revue des Études Augustiniennes*» 37, 1991, pp. 237-260.
- Trout 1999 = D. Trout, *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems*, Berkeley 1999.
- Trout 2017 = D. Trout, *The Letter Collection of Paulinus of Nola*, in C. Sogno - B. K. Storin - E. J. Watts (edd.), *Late Antique Letter Collections. A Critical Introduction and Reference Guide*, Oakland 2017, pp. 254-268.
- Walsh 1975-1976 = P. G. Walsh, *Paulinus of Nola and Virgil*, «*Proceedings of the Virgil Society*» 15, 1975-1976, pp. 7-15, poi in Livingstone 1984, pp. 117-121.
- Weber 2022 = D. Weber, *Zu Struktur und Datierung des Corpus der Felix-Gedichte des Paulinus von Nola*, in A. Cain - G. Hays (edd.), *Omnium Magistra Virtutum: Studies in Honour of Danuta R. Shanzer*, Turnhout 2022, pp. 199-212.
- Woytek 2004 = E. Woytek, *Zur Datierung des Poenulus*, in Th. Baier (ed.), *Studien zu Plautus' Poenulus*, Tübingen 2004, pp. 113-137.

Antonella Bruzzone

LETTERE DAL CARCERE.  
SPAZI DI AUTOBIOGRAFIA NELLA POESIA DI DRACONZIO

*Abstract:* This study examines some of the ways in which Dracontius' prison experience is represented and dramatized in his 'prison writings': *Satisfactio*, *Epithalamium Ioannis et Vitulae* (*Romul.* 7), *De laudibus dei* (last section of Book III). The account of the crucial event in the poet's biography, the only one of which he substantially reports, moves within broad and general literary and scriptural *clichés*, but always keeping in mind as its main referent the Ovid of the *Tristia* and *Epistulae ex Ponto*. Dracontius conforms, in several respects and on several levels, his own story to that of Ovid's exile, in texts in which real autobiography and literary autobiography, life and poetry end up coinciding.

1. *Scritti di prigionia, scritti di esilio*

Le poche notizie sulla vita di Draconzio, *vir clarissimus et togatus fori proconsulis almae Karthaginis* (come recita la *subscriptio* di *Romul.* 5 *Controversia de statua viri fortis*), si ricavano quasi esclusivamente dagli accenni contenuti nei suoi poemi<sup>1</sup>. E i tratti più significativi riguardano l'evento drammatico, cruciale nel suo percorso umano e poetico, dell'imprigionamento subito sotto il regno di Guntamondo (forse in due distinte circostanze, per due diversi motivi), e determinato in prima istanza da un *carmen* con cui avrebbe celebrato un ignoto personaggio in viso al regime anziché prodursi in un elogio dei sovrani Asdingi<sup>2</sup>: i

<sup>1</sup> La letteratura critica su questo poeta è ormai cospicua. Assai utili per orientarsi su temi e problemi Castagna 1997; Wolff 2015b; una bibliografia completa dal 1791 al 2018 è stata approntata da Katharina Pohl e collocata in appendice al volume di Atti, da lei curato, di un Convegno tenutosi a Wuppertal nel novembre del 2016: Pohl 2019, pp. 273-290. Nel prosieguo del lavoro i testi di Draconzio saranno citati secondo le edizioni di Moussy 1988 (*satisf. e laud. dei* 3) e di Wolff 1996 (*Romul.* 6 e 7).

<sup>2</sup> La tematica è stata ampiamente dibattuta, non è necessario ritornarvi. Basti qui ricordare Díaz de Bustamante 1978, pp. 51-65; Moussy 1985, pp. 18-26; Schetter 1990, pp. 90-94; Wolff 1998, pp. 381-383; Merrills 2004; Wolff 2004, pp. 124-125; Wolff 2015b, pp. 212-214; Luceri 2015, p. 276; Goldlust 2015, pp. 243-244; Fielding 2017, pp. 89-92; Falcone 2020b, pp. 245-249. Per quel che pertiene all'identificazione dell'*ignotus dominus* elogiato da Draconzio (*satisf.*

Antonella Bruzzone, University of Sassari, Italy, bruzzone@uniss.it, 0000-0002-1013-194X

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Antonella Bruzzone, *Lettere dal carcere. Spazi di autobiografia nella poesia di Draconzio*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1.14, in Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (edited by), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024*, pp. 147-167, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0676-1, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

riferimenti alla prigionia affiorano sia dai carmi di argomento cristiano, la *Satisfactio* e il *De laudibus dei* (fine del terzo libro), sia dai carmi di argomento profano, specie l'*Epithalamium Ioannis et Vitulae* (*Romul.* 7: in esso Draconzio associa con risolutezza autobiografismo e poesia d'occasione)<sup>3</sup>, tutti composti in carcere<sup>4</sup>. Nell'*Epithalamium in fratribus dictum* (*Romul.* 6: per i due figli di Vittore) il poeta ricorda l'aiuto ricevuto dalla famiglia dei giovani, la cui intercessione gli fece riguadagnare la libertà e probabilmente anche i beni confiscati (vv. 36-40).

Due linee fundamentalmente intendo seguire in questo mio intervento, nel cui titolo si sarà colto il richiamo a Gramsci ma anche all'Ovidio dei *Tristia* e delle *Epistulae ex Ponto*, il quale costituisce – è stato abbondantemente riconosciuto – il referente principale delle 'lettere dal carcere' di Draconzio<sup>5</sup>, all'interno di *clichés* letterari nonché scritturistici più ampi e generali<sup>6</sup>: evidenziare alcuni

94), non si è giunti a una soluzione condivisa; si discute anche sul significato esatto da attribuire sia all'aggettivo *ignotus* sia al sostantivo *dominus*: si veda una sintesi delle principali ipotesi in Filisini 2018, pp. 328-329, nota 8.

<sup>3</sup> Cfr. Galli Milić 2014 e Stoehr-Monjou 2015, le quali sottolineano come sia paradossale che il poeta tratti dei propri casi in pezzi epidittici quali gli epitalami (stesso discorso vale sia per *Romul.* 7 sia per *Romul.* 6, scritto dopo la liberazione), a riprova dell'importanza del ruolo sociale del poeta nell'Africa vandolica.

<sup>4</sup> A proposito della *Satisfactio*, nell'*explicit* del codice Vaticano che ne trasmette il testo (*Vat. Reg. Lat.* 1267, fol. 150v) si legge *explicit satisfactio dracontii ad guthamundum regem gaudalorum dum esset in vinculis*. Cfr. Filisini 2018, pp. 327-329; Falcone 2024, p. 169; e inoltre Moussy 1985, pp. 26-31.

<sup>5</sup> Sui rapporti tra le opere del carcere di Draconzio (specie la *Satisfactio*) e le opere dell'esilio di Ovidio cfr. Bouquet 1982, pp. 184-185; Moussy 1985, p. 42; Moussy 1988, pp. 149-150; Wolff 2004, pp. 127-128; Luceri 2015, pp. 279-282; Fielding 2017, pp. 89-127; Filisini 2018 (sorprende invece quanto affermato da Stoehr-Monjou 2018, p. 387: «Pour Dracontius, l'événement biographique et poétique majeur est l'emprisonnement: les deux épithalames y font allusion. Or Dracontius ne s'inspire pas comme on pourrait s'y attendre des poèmes écrits durant la rélegation d'Ovide»). Precipuo interesse ha suscitato il secondo libro dei *Tristia*, la lunga elegia autoapologetica indirizzata ad Augusto, nella quale Ovidio cerca di disculparsi dalle accuse che lo avevano condannato all'esilio di Tomi, e ragiona su criteri generali di poetica (arrivando a una esplicita teorizzazione dei diritti della letteratura e della sua facoltà di finzione – unico strumento che egli possiede per sottrarsi alla propria condizione disperata: cfr. *trist.* 4, 10, 115-122; *Pont.* 4, 9, 41; 4, 4, 43-46 –, nonché dell'emancipazione dalla tirannia del realismo e della mimesi: in proposito importante Rosati 1979, specificamente le pp. 101-105 su *trist.* 2). Rinvio a Galfré 2023, pp. 216-229 per una bibliografia aggiornata sulle opere dell'esilio di Ovidio. Per quanto riguarda la colpa letteraria di Draconzio, i passi di *Tristia* 2 correlati con la *Satisfactio* sono riportati per esempio da Filisini 2018, pp. 349-350 (nelle note a piè di pagina). Alla produzione ovidiana dell'esilio avevano riconosciuto attitudini e tematiche adatte a rappresentare il difficile momento della propria vicenda biografica già per es. Seneca, nelle *Consolationes*, e, sia pure con motivazioni fittizie e tonalità ironico-scherzose, secondo quanto ritengono alcuni studiosi, Claudiano, nella *Deprecatio ad Hadrianum* (*carm. min.* 22), che Draconzio ha presente nella *Satisfactio*: in merito, con bibliografia, Luceri 2015, p. 281 con nota 25; Fielding 2017, p. 107 con nota 79.

<sup>6</sup> Sulla *Satisfactio* cfr. da ultimo Falcone 2024, la quale è incline a inquadrare quest'opera nella *prison literature* (pp. 169-170, p. 176), insistendo su caratteri tematici (in particolare la personale interpretazione draconziana del motivo del tempo: su questo argomento, trattato altresì per *Romul.* 7 e *laud. dei* 3, già Stoehr-Monjou 2011) e strutturali tipici del genere. Cfr. Falcone 2020a, pp. 134-135 per altri aspetti. Si vedano inoltre (anche per *Romul.* 7 e *laud. dei* 3) Wolff 2004, p. 126; Luceri

aspetti delle modalità di rappresentazione della prigionia, e all'occorrenza correlarli alla vicissitudine ovidiana dell'esilio.

Sotto vari profili e su più livelli l'esperienza di Draconzio è esemplata su quella di Ovidio: Draconzio si costruisce un'immagine letteraria e a Ovidio si assimila sul piano delle strategie retoriche e argomentative, come è stato diffusamente illustrato soprattutto da Lavinia Galli Milić e da Ian Fielding a proposito della *Satisfactio*<sup>7</sup> (ma anche altri studiosi vi si sono applicati)<sup>8</sup>.

Credo non superfluo mettere in risalto che parallelismi ovidiani emergono non solo nella *Satisfactio*, che come forma letteraria in distici elegiaci<sup>9</sup> rivela fedele corrispondenza alle opere ovidiane dell'esilio, e anzi si configura, esattamente come in Ovidio, quale opera di 'risposta' alla sventura<sup>10</sup>: tonalità tematicamente affini si rinvencono anche negli altri testi di Draconzio.

La volontà di far collimare la sua storia con quella di Ovidio include i singoli dettagli della detenzione, investendo elementi tanto specifici da lasciare il dubbio che certi temi o almeno certi tratti siano stati inseriti solo come espediente per assicurare una ulteriore saldatura con il modello prediletto. Così che a volte aleatori risultano i tentativi di recuperare concreti dati reali.

Senza arrivare ovviamente a postulare, in modo provocatorio, una totale *factio*, non escludo in linea di massima che persino l'enfasi posta sul *carmen* (per es. *satisf.* 94, 105-106; *Romul.* 7, 70) derivi a Draconzio proprio dall'intento di conformare il suo vissuto personale a quello ovidiano. Alla colpa del *carmen* si aggiunge forse dall'esterno un altro *error* (per es. *laud. dei* 3, 661)<sup>11</sup>, in una fase probabilmente separata del suo complicato caso giudiziario: molto si è dibattuto e molto si continua a dibattere in merito<sup>12</sup>.

2015, pp. 276-277; Wolff 2015c, p. 358. Interessante messa a punto teorica sul peso della letteratura, dei *topoi* e delle metafore nella rappresentazione carceraria (di tutti i tempi) in Fludernik 2019 e Fludernik 2024. Sul terrore che la prigione provoca e sul suo potenziale drammatico nella letteratura antica cfr. inoltre Bertrand-Dagenbach 1999 e Bertrand-Dagenbach 2004.

<sup>7</sup> Galli Milić 2009; Fielding 2017, pp. 89-127; anche tutto l'apparato retorico-celebrativo rivela la matrice ovidiana.

<sup>8</sup> Non serve pertanto insistere su questo aspetto. Cfr. per es. già Clerici 1973, pp. 112-113; Bouquet 1982, pp. 184-185; Wolff 2004, pp. 127-128; Filosini 2018; Falcone 2020a, pp. 132-135; Wasyl 2023. Sugli atteggiamenti difensivi adottati in generale da Draconzio nella *Satisfactio* ricordo ancora Schetter 1990; Consolino 2000, pp. 204-207; Santini 2006, pp. 185-186 e *passim*; Goldlust 2015; Falcone 2020b.

<sup>9</sup> Nemmeno sfioro qui l'arduo problema relativo all'inquadramento dell'opera in un *genus*, su cui la bibliografia assai cospicua presenta posizioni differenziate. Mi limito a citare Fontaine 1981, p. 275; Moussy 1988, pp. 145-148; Luiselli 1992, p. 552; Charlet 1997, pp. 549-550; Galli Milić 2009, pp. 257-262; Goldlust 2015, p. 255; Filosini 2018, pp. 328-329 (con nota 9 per ulteriori riferimenti bibliografici), e p. 338; Falcone 2020a; Wasyl 2023; Falcone 2024, p. 169.

<sup>10</sup> Fielding 2017, p. 91.

<sup>11</sup> Per tutti questi motivi cfr. naturalmente *Ov. trist.* 2, 207-208; 3, 5, 51-52; 3, 6, 25-28.

<sup>12</sup> Si veda la bibliografia citata *supra* nella nota 2. Questo *error* è da intendersi probabilmente come cedimento di Draconzio a corruzione giudiziaria – sembra ammettere il reato lo stesso poeta, per es. in *laud. dei* 3, 654-661. Secondo Wolff 2004, pp. 124-126 (e poi Wolff 2015b, pp. 212-214) tale reato avrebbe causato un secondo incarceramento, a distanza di tempo; ma non tutti gli studiosi concordano con questa sua teoria.

Gli atteggiamenti che il poeta assume appaiono ricalcare quelli ovidiani, e con Ovidio Draconzio condivide la straordinaria complessità di sentimenti nei confronti del potere, adulato e smascherato insieme, ma anche degli amici e di sé stesso, nonché la rivendicazione della sua autonomia e del suo ruolo di poeta<sup>13</sup>: la sua colpa, di cui peraltro non ci sono pervenute testimonianze storiografiche, è tratteggiata con i caratteri del mistero, con la stessa evasività, ambiguità, reticenza adottate da Ovidio a proposito della propria colpa<sup>14</sup>.

Dunque il racconto che Draconzio offre dei suoi mali e del suo imprigionamento sembra sottrarsi intenzionalmente a una ricostruzione realistica<sup>15</sup>. Ma squarci autobiografici<sup>16</sup> si aprono comunque e si mescolano, si confondono con quelli letterari: sono testi che contengono un denso nucleo di irrisolta umanità (non estraneo naturalmente il precedente delle *Confessiones* di Agostino), in cui autobiografia reale e autobiografia letteraria, vita e poesia finiscono per coincidere<sup>17</sup>. Draconzio si solleva al livello della più grande vittima del conflitto tra letteratura e potere; questo significava nobilitare la propria vicenda (e caricarla di una valenza politica davanti a un pubblico esteso)<sup>18</sup>, ma anche trovare uno spunto di consolazione<sup>19</sup>: e molto interessa indagare come egli legga la punizione di entrambi, quali strumenti di difesa utilizzi e quali siano i casi di richiamo esplicito a Ovidio nell'interpretazione della sua disgrazia in rapporto al potere.

<sup>13</sup> Fielding 2017, pp. 95-96 e pp. 119-127 («The Power of the Poets»).

<sup>14</sup> Fielding 2017, p. 91, p. 102; Falcone 2020b, p. 237, p. 248, p. 249, p. 250. Cfr. anche Luceri 2015.

<sup>15</sup> A vantaggio di una rappresentazione letteraria del suo caso, estremizzata, esasperata in senso negativo, mossa anche dall'urgenza di impressionare i lettori e di destarne la compassione con la descrizione di una realtà invivibile (dunque a fine di persuasione), con tecnica analoga a quella applicata proprio già da Ovidio nelle opere dell'esilio (su cui per es. di recente Galfré 2017, con ampia bibliografia): si veda quanto accennato *supra*, nella nota 6, in merito alla 'drammatizzazione' dell'esperienza carceraria in letteratura.

<sup>16</sup> Sulla diffusione del discorso autobiografico nella poesia latina tarda, senza parlare necessariamente di 'autobiografia' come forma letteraria consapevolmente ricercata, ma soltanto di un racconto di sé stessi, non ancorato a un preciso *genus* bensì trasversale all'interno di vari generi letterari, si veda Consolino 1993 (le conclusioni nelle pp. 227-228). Da parte sua Kaufmann 2022 individua autobiografie in versi 'in senso stretto': «I use the term Latin verse autobiography in a strict sense: coherent, chronological first person verse accounts of a substantial part of the poet's life» (p. 72); oltre a *Hor. epist.* 1, 20 e a *Ov. trist.* 4, 10, la studiosa si concentra su alcuni componimenti dei seguenti autori tardoantichi: Ausonio, Prudenzio, Paolino di Nola, Paolino di Pella, Sidonio Apollinare. Conclude che «both Augustan and late antique Latin verse autobiographies represent the identity of Latin poets in a consistent way» (p. 88), e osserva, citando de Man 1979, che «it isn't life that produces autobiography, but autobiography that produces life» (p. 88).

<sup>17</sup> Kaufmann 2022 sull'intricato (e indissolubile) legame tra biografia e poesia nell'autobiografia in versi latina (p. 71) e sull'incidenza che la tradizione letteraria su di essa esercita (pp. 88-89). Cfr. qui sopra la nota 15.

<sup>18</sup> Così Fielding 2017, p. 95, p. 111. Da altra prospettiva, il raffronto con Augusto, che aveva ignorato le suppliche di Ovidio, dovrebbe indurre Guntamondo a evitare l'iniquo accanimento dell'antico *princeps*: Fielding 2017, p. 115.

<sup>19</sup> Ovidio affidava una funzione consolatoria alla poesia in sé per sé: Rosati 1979; Galfré 2017, pp. 211-212. Si veda anche *supra*, nota 5.

E chissà che non si riesca prima o poi a decriptare informazioni di natura più precisa sull'*error* di Ovidio, a comprendere cioè se ai tempi di Draconzio si avessero notizie più chiare in merito alle ragioni della sua relegazione.

Propongo una piccola ma spero paradigmatica selezione di testi quale materiale per considerare la percezione del carcere da parte di Draconzio attraverso il filtro di motivi consacrati e di tematiche sperimentate dalla tradizione letteraria nonché scritturistica, cui egli si compiace di attingere pur senza sostanzialmente compromettere l'autenticità della sua realtà biografica.

Vorrei inoltre sottolineare come Draconzio a sua volta arricchisca il patrimonio letterario con altre componenti peculiari connesse con la prigione, avviando così un filone che notevole fortuna farà registrare nelle epoche successive.

## 2. Il logoramento fisico

Un rilievo particolare è posto sulla durezza delle condizioni in carcere, luogo di «orrore»<sup>20</sup>, che rende l'esperienza traumatica. Draconzio vi si sofferma soprattutto nella *Satisfactio* e nel terzo libro del *De laudibus dei*, ma qualche cenno figura anche nell'*Epithalamium Ioannis et Vitulae*.

In tutti i brani si trasmette con intenso *pathos* la degradazione in cui il poeta è precipitato, sfinito da tormenti e da miseria. Fame, sete, torture, e lacci e catene che lo martoriano.

Alla fine della *Satisfactio*, v. 312, un *tricolon* molto incisivo sintetizza i maltrattamenti patiti:

*verbera vincla fames*<sup>21</sup>;

similmente nel v. 284, un *dicolon*, ma con l'aggiunta di un aggettivo:

*frigus inopsque fames*.

Quadro analogo nel terzo libro del *De laudibus dei*<sup>22</sup>:

v. 598

*vincla ligant, tormenta domant, consumit egestas;*

v. 601

*crinibus intonsus, pannis squalentibus usus;*

vv. 648-652

[...] *ieiunia reddo*

*pallidus et macie confectus pectora tundo.*

<sup>20</sup> Così è definito in *laud.* 3, 651 cit. poco oltre nel testo: un orrore reale che si riflette in letteratura, rappresentato in conformità a una topica dei patimenti piuttosto diffusa: cfr. Bertrand-Dagenbach 1999 (con riscontri testuali e bibliografici), e per es. Stoehr-Monjou 2011, p. 206, la quale da parte sua evidenzia che Draconzio non descrive lo spazio fisico in cui egli è rinchiuso.

<sup>21</sup> Cfr. Damas. *carm.* 2, 10 *verbera vincla famem*: Moussy 1988, p. 191, nota 1 in calce alla traduzione.

<sup>22</sup> In merito Moussy 1988, p. 118, nota ai vv. 598-599.

*En genibus curvis palmas extendo supinas,  
cum manibus tibi vincla levo stridente catena,  
carceris horrorem, suspendia, [et] verbera passus  
obscenamque famem quam maior traxit egestas;*

vv. 665-666

*vincula solve mea, stridentes frange catenas,  
pelle famem, disclude sitim, compesce dolores;*

v. 721

[...] *catenarum ferrato pondere pressum.*

L'insistenza sui vocaboli che attengono all'area semantica del 'legare', come *vincla*, *catenae*, *ligare*, secondo una tendenza che riscuoterà fortuna nella successiva letteratura in carcere, precisamente in Boezio (in senso proprio e figurato)<sup>23</sup>, sembra voler assurgere a un valore simbolico inerente all'oppressione, alla limitata facoltà non solo di movimento fisico ma anche di espressione della propria voce poetica. E per la prigionia come per l'esilio, dimensioni paradossali, intermedie tra vita e morte, «limbiche», «liminali», come sono state etichettate<sup>24</sup>, ai concetti di chiusura, isolamento, coercizione si contrappongono, in una tensione continua, spinte e dinamiche contrarie di apertura, libertà, evasione.

### 3. L'assenza del canto

In *Romul.* 7, dove più volte Draconzio si definisce *clausus*, *captus*, *captivus* (cfr. v. 69 *captus*, v. 106 *captivus*, v. 120 *nominis inclusi*, v. 126 *clausum*), nei vv. 96-107 si paragona a un uccello in gabbia (v. 96 *avis insidiis curvato vimine clausa*), che non canta più, afflitto per la sua prigionia (v. 99 *silet intus habens captiva dolorem*); ma al richiamo di un altro uccello libero modula un gorgheggio armonioso, che si trasforma però ben presto in accenti lamentosi (v. 105 *querulas [...] voces*):

*aut avis insidiis curvato vimine clausa,  
quae cantu mulcere solet sub voce canora  
arboreum per cuncta nemus duosque labores  
agricolum, silet intus habens captiva dolorem  
libertatis amans auras nemorumque cacumen  
et tacet omne melos retinens sub voce silenti:  
altera si resonet modulatis cantibus ales,  
ingenuos dat capta sonos quasi libera, vernans  
ut credatur avis ramo cecinisse virenti,  
illa tamen querulas miscet male garrula voces;  
sic ego captivus tot festis plausibus actus  
carmina pauca feram [...].*

<sup>23</sup> Cfr. Pohl 2024, pp. 72-73.

<sup>24</sup> Cfr. per esempio Galfré 2024, p. 90, p. 91, p. 95 (per l'esilio); Pohl 2024, p. 73 (per la prigionia).

Il canto o la sua assenza risultano il soggetto principale di questo brano dagli struggenti timbri elegiaci, contraddistinto da un uso reiterato di una specifica fraseologia (*cantu, sub voce canora*<sup>25</sup>, *silet, tacet, melos retinens, sub voce silenti, resonet, modulatis cantibus, sonos, cecinisse, male garrula, querulas voces, carmina*)<sup>26</sup>.

E il motivo della restrizione che impedisce al poeta prigioniero di comporre un carme adeguato all'occasione e al clima festoso punteggia in effetti tutto l'epitalamio<sup>27</sup>. Si leggano in particolare i vv. 25-32, dove si attiva un contrasto con i ragazzi e le ragazze che partecipano al matrimonio, ai quali egli delega l'intonazione di canti gioiosi:

*sed quia captivo fas non est dicere carmen  
nec reticere licet festivo in tempore vati,  
ista canant pueri, quia carmine vera loquentur;  
plausibus insultent et tympana rauca puellae  
percutiant palmis, digitis sub harundine ventos  
dispensent hinc inde melos perflante labello  
et quatiant dulces Museo pectine chordas,  
et vocis textura sonet nervique loquaces;*

e ancora i vv. 69-70:

*ast ego, qui nequeo captus mea plectra movere  
carmine, sollicito dederant quia carmina clades.*

Questa difficoltà/impossibilità di scrivere in conseguenza di circostanze ambientali sfavorevoli è un tema ricorrente nella poesia tardoantica; rientra in quella «poetics of silence»<sup>28</sup> che interessa diversi autori (Sidonio Apollinare, Fulgenzio, Rutilio Namaziano, per citarne solo alcuni dei più significativi), e si declina in varie forme. Come Sidonio nel carme 12 (*Ad Catullinum*), Draconzio denuncia le contingenze che lo condannano ad astenersi dalla poesia, ovvero comportano un forte ostacolo alla sua ispirazione. In Sidonio la volgarità, la rozzezza dei barbari, la situazione generale di disagio hanno prodotto l'inaridirsi della sua vena poetica (*carm. 12, 20 sed iam Musa tacet*)<sup>29</sup>, e dunque ne consegue il rifiuto di elaborare il canto nuziale richiesto da Catullino<sup>30</sup>; in Draconzio sono

<sup>25</sup> Stessa espressione di Ov. *ars* 3, 311 *quae voce canora*, in riferimento alle Sirene. Cfr. Luceri 2007, p. 249, nota al v. 97 (anche sull'aggettivo *canorus* quale sorta di epiteto formulare per gli uccelli a partire da Verg. *georg.* 2, 328); Stoehr-Monjou 2018, p. 383.

<sup>26</sup> Galli Milić 2008, p. 388, nota ai vv. 96-105.

<sup>27</sup> Cfr. Gualandri 1974, p. 878. Sull'inadeguatezza del carme all'atmosfera della festa cfr. ancora Luceri 2007, p. 253, nota al v. 106.

<sup>28</sup> Così Hernández Lobato 2017.

<sup>29</sup> Hernández Lobato 2012, pp. 142-143; Hernández Lobato 2017, pp. 279-284; Onorato 2020, p. 225; Santelia 2023, p. 65 (cfr. p. 70 con nota 22 per una interpretazione del carme 12 anche da un'altra prospettiva). Sul silenzio della Musa sidoniana in vari contesti attenda analisi in Condorelli 2008, pp. 53-56.

<sup>30</sup> Hernández Lobato 2017, p. 282. Anche nel carme 13 (*Ad imperatorem Maiorianum*), per esempio, Sidonio illustra gli effetti sul piano letterario delle congiunture materiali negative: nel caso specifico la preoccupazione per le tasse che l'imperatore aveva inflitto come punizione alla

la mancanza di libertà e il contesto carcerario duro e disumano che, se non lo immobilizzano al più assoluto dei silenzi, insopportabile e quasi oltraggioso – in una dicotomia paradossale con la sua condizione di prigioniero e la sua missione di vate<sup>31</sup>: *Romul. 7, 25-26 sed quia captivo fas non est dicere carmen/ nec reticere licet festivo in tempore vati* –, pongono però un freno alla sua parola (*Romul. 7, 107 carmina pauca feram*)<sup>32</sup>. Il risultato per i due scrittori è sostanzialmente lo stesso: un mondo privo di poesia, dove l'epitalamio è impraticabile, o comunque realizzabile soltanto con notevoli limitazioni (che forse in Draconzio influiscono altresì sulla qualità dell'opera)<sup>33</sup>; di qui anche le anomalie e in generale la straordinarietà del canto nuziale per Giovanni e Vitula<sup>34</sup>.

Mi sembra si possano rintracciare consonanze, sia pure con sfumature differenti, con quanto affermato da Ovidio già nella prima elegia dei *Tristia* (vv. 39-48) e più volte ribadito nelle opere dell'esilio circa la problematicità di poetare in un ambiente poco congeniale<sup>35</sup>.

città di Lione, e di cui Sidonio chiede l'eszensione, determina il silenzio della sua Musa (vv. 35-40). Pure qui Sidonio «with his usual mixture of bitter humour and ironic distance, expounds on an idea, displaying a tragic lucidity about the spirit of his time: the unfeasibility of poetry in a crumbling world»: Hernández Lobato 2017, p. 283.

<sup>31</sup> Si veda l'interpretazione di Luceri 2007, p. 198, nota a *Romul. 7, 25-27*, e di Galli Milić 2008, p. 322, note a *Romul. 7, 25-26* e 26, secondo cui il contrasto si instaura tra la condizione di carcerato, che gli impone il silenzio, e l'ispirazione incontenibile, che lo spinge comunque al canto. A me sembra debbano aggiungersi ragioni di convenienza sociale, che sconsigliavano al poeta di opporre un diniego netto all'invito a omaggiare gli sposi; dall'altro lato egli poteva cogliere l'occasione di far sentire in qualche modo la sua voce di protesta a chi era 'fuori'. Cfr. ancora Wolff 2015c, p. 358.

<sup>32</sup> Incatenata e costretta è la Musa di Ovidio in *trist. 5, 9, 31-32 (sic mea lege data vincta atque inclusa Thalia/ per titulum vetiti nominis ire cupit)*, un'elegia in cui il poeta rappresenta con questa immagine l'intento, che persegue in tutti i *Tristia* ma poi abbandona nelle *Epistulae ex Ponto*, di non individuare per nome i destinatari dei propri messaggi, pur volendolo fortemente, per non coinvolgerli nella sua situazione: Galfré 2023, pp. 164-170; Galfré 2024, p. 92. Sul diverso atteggiamento tenuto nelle *Epistulae ex Ponto* si veda anche Rosati 2020. In generale sul tema del silenzio, o meglio della privazione della parola nelle opere dell'esilio ovidiane cfr. Natoli 2017, capp. 4 e 5 (e cfr. qui oltre nel testo e nota 35). La prassi dei *Tristia* è posta da Fielding 2017, pp. 122-123, in relazione con *Drac. Romul. 7, 106-117*, dove invece a suo avviso Draconzio menziona due antenati della coppia proprio allo scopo di compromettere politicamente la famiglia associandola a sé stesso, poeta condannato (lo stesso Ovidio peraltro più di una volta accenna ai parenti dei destinatari sia per proporli come modelli positivi sia per insinuare indirettamente la responsabilità dell'interlocutore che non desidera essere chiamato in causa). Cfr. Stoehr-Monjou 2015, p. 274, che parla dell'epitalamio come di un «cadeau empoisonné» offerto da Draconzio alla *gens Fabia*, rimarcandone la dimensione di contestazione (si veda anche *infra*, § 5, altezza della nota 54).

<sup>33</sup> Sulla presunta dichiarazione di *modestia* velatamente inserita dal poeta nella similitudine con l'*avis* in gabbia cfr. Galli Milić 2008, p. 33, e pp. 396-397, nota a *Romul. 7, 107*. Cfr. anche i vv. 123-124, con Galli Milić 2008, p. 408 *ad v. 123*; Wolff 1996, p. 110, nota 73 relativa alla p. 11; Wolff 2015c, p. 358; Stoehr-Monjou 2015, pp. 264-265.

<sup>34</sup> Si veda anche Stoehr-Monjou 2015, pp. 266-268, che arriva a definirlo un «non-épithalame» (p. 273); cfr. Díaz de Bustamante 1978, p. 177 e p. 180.

<sup>35</sup> Utile anche *Pont. 3, 4, 11-13*. Cfr. Galli Milić 2008, p. 33. Si vedano Onorato 2020, p. 225 (con le note 25-29 nelle pp. 236-237 per riscontri testuali e bibliografici), e Santelia 2023, pp. 66-67, i quali svolgono analoghe considerazioni a proposito del carme 12 di Sidonio Apollinare: come

Uno stato di silenzio forzato affine a quello draconziano, da un lato in contrasto rispetto all'atmosfera 'esterna' e dall'altro lato con slancio verso una speranza di cambiamento<sup>36</sup>, si riscontra anche nel *Pervigilium Veneris*<sup>37</sup>. Nella misteriosa chiusa dell'enigmatico poemetto l'autore contrappone inopinatamente il proprio silenzio<sup>38</sup> a quello della *Terei puella* (v. 86), Procne/Filomela<sup>39</sup>, ovvero sia l'usignolo<sup>40</sup>, che invece canta; con ciò sottolinea la propria condizione di persona isolata ed emarginata dal clima di festa e di amore che ha pervaso i versi precedenti. Invoca una «primavera» anche per sé, di cui il simbolo-segno è la rondine<sup>41</sup>, chiedendosi quando potrà cessare di tacere<sup>42</sup>, vv. 89-92:

*illa [scil. Terei puella] cantat; nos tacemus. Quando ver venit meum?  
Quando fiam vel chelidon ut tacere desinam?  
perdidi musam tacendo, nec me Phoebus respicit.  
Sic Amyclas, cum tacerent, perdidit silentium.*

Ovidio è costretto a vivere esule in una terra barbara e insospitale che mortifica il suo ingegno e la sua poesia (per es. *trist.* 3, 10, 4-6; 3, 14, 33; 5, 2, 31-32; 5, 7, 62; *Pont.* 4, 2, 19-22), così Sidonio sperimenta una sorta di confinamento, sia pure a Lione nella propria dimora, che intacca la sua ispirazione. Di 'afasia dell'esule' che accomuna Ovidio a Sidonio parla Henke 2008, pp. 160-162. Altre coincidenze tra le opere dell'esilio di Ovidio e il carme 12 nonché l'epistola 1, 11 di Sidonio Apollinare (in *epist.* 1, 11, 2-4 e 13-15 Sidonio racconta di aver ricevuto l'accusa di essere lui l'autore di una satira contro eminenti personaggi che era circolata anonima: si trattava dunque di una *culpa* consistente ancora una volta in un *carmen*) sono esaminate da Montone 2014.

<sup>36</sup> Questo atteggiamento psicologico è tipico (lo ha ben mostrato Galfré 2024, pp. 92-94) anche di scrittori in esilio (Cicerone, Ovidio, Seneca), per i quali, come per i carcerati che spesso vengono da loro citati a mo' di confronto, resta fondamentale la *spes* in un mutamento positivo, in una 'liberazione' dallo *status* attuale (cfr. Galfré 2023, a proposito della riflessione ovidiana sul tempo dell'esilio: per es. p. 54, nota 66, e p. 73 per il 'tempo della speranza', pp. 98-99, p. 103, pp. 120-121 per il 'tempo dell'attesa').

<sup>37</sup> Cfr. Gualandri 1974, pp. 878-880, che suppone la ripresa dell'operetta da parte di Draconzio. Le simmetrie e le convergenze tra i due autori sono notevoli, tanto da ipotizzare un rapporto di interdipendenza in un medesimo *milieu* culturale: Privitera 1992, pp. 341-347. Cfr. inoltre Cucchiarelli 2003, p. 148, nota ai vv. 88-92; Privitera 2007, p. 48. Ringrazio Silvia Mattiacci per gli utili spunti forniti nella discussione seguita alla mia esposizione. Si veda Hernández Lobato 2017, pp. 308-309 sulla poetica del silenzio in questo carme (§ 9.5. «In Search of Spring: The Bitter Loquacity of a Silent Poet»), la cui ultima parola, «emozionalmente emblematica», è proprio *silentium* (Cucchiarelli 2003, p. 151 nota al v. 90). Cfr. ancora Privitera 2024, pp. 362-365.

<sup>38</sup> Cfr. Cucchiarelli 2003, p. 143, nota ai vv. 81-92, p. 147, nota ai vv. 89-92.

<sup>39</sup> Cfr. Cucchiarelli 2003, pp. 144-145, nota al v. 86, pp. 146-147, nota al v. 88, p. 149, nota al v. 89. All'impraticabilità di una identificazione netta con Procne o con Filomela arriva in conclusione, dopo attento esame della tradizione letteraria sul mito, Privitera 2007, p. 93, che giudica intenzionale l'ambiguità con cui si esprime l'autore. Le ragioni del silenzio del poeta sono da rintracciare forse in un amore sfortunato, secondo un *cliché* erotico-elegiaco attestato per es. in *Hor. epod.* 11, 1-4 (cfr. Cucchiarelli 2003, p. 148, nota ai vv. 89-92), o comunque in «un dramma esistenziale realmente vissuto, che tuttavia il poeta, a sua volta contraddistinto dal tratto della reticenza, ha voluto rimanere nell'ombra come enigma insoluto» (Privitera 2024, p. 365).

<sup>40</sup> O la rondine? Cfr. Cucchiarelli 2003, p. 145, nota al v. 86, pp. 146-147, nota al v. 88.

<sup>41</sup> Cucchiarelli 2003, pp. 149-150, nota al v. 90.

<sup>42</sup> Su questo passo di difficile interpretazione cfr. anche Barton 2018, p. 136, nota al v. 93. Da segnalare che Formicola 1998, pp. 180-182, nota al v. 90, con un emendamento al testo del v. 90, giunge a una esegesi differente rispetto a quella vulgata.

La speranza di Draconzio di non dover più emettere suoni mutili era stata già enunciata in *satisf.* 47-52<sup>43</sup> attraverso *exempla* e riferimenti biblici<sup>44</sup>. Una volta liberato il poeta avrebbe potuto così celebrare senza remore, in modo adeguato, la famiglia reale: con l'epica, con l'inno, con la poesia occasionale, con l'epitalamio<sup>45</sup>:

*quique reformavit tacitae modulamina linguae  
ne mutilante sono verba ligata daret,  
ipse meo domino Deus imperat atque iubebit  
ut me restituat respiciatque pius,  
servet, avi ut laudes dicam patriasque suasque  
perque suas proles regia vota canam.*

#### 4. La pena infinita, l'angoscia immedicabile

Il poeta rimarca la durata interminabile della detenzione,

*laud. dei 3, 668-669  
iam miserere mei; custodia longa fatigat  
inter anhelantes gemitus cladesque diurnas,*

*Romul. 7, 120-121  
[...] sed si me claustra fatigant  
temporis immodici,*

e il suo stato d'animo di assoluta disperazione, in un panorama psicologico devastato:

*laud. dei 3, 597  
[...] gravor undique pressus;*

*v. 607  
irascente Deo solacia cuncta negantur;*

*vv. 646-648  
flumina dant oculi, gemitus praecordia rumpunt  
et lacrimis maduere genae.*

C'è qui l'immenso sconforto di chi si sente divenuto nemico di tutti (Ovidio lo era anche di sé stesso: *trist.* 2, 82 *vix tunc ipse mihi non inimicus eram*), *laud. dei 3, 599-600*:

*ludibrium generis, dolor omnibus atque inimicus  
factus et exutus magna de parte bonorum.*

<sup>43</sup> Si presuppone che la *Satisfactio* sia anteriore al *De laudibus dei* (e comunque al libro III dell'opera): cfr. Luceri 2015, p. 277.

<sup>44</sup> In merito Moussy 1988, p. 178, nota 3 in calce alla traduzione, e pp. 198-201 nelle note di commento ai singoli versi (a partire dal v. 39); Falcone 2020b, pp. 240-245. Cfr. Filosini 2018, pp. 331-332.

<sup>45</sup> Cfr. Falcone 2020b, pp. 244-245, p. 250 (e già Moussy 1988, p. 201, nota a *satisf.* 52).

In *Romul.* 7, 72 *sollicitus, tabidus, temerarius, anxius, audax* una serie di aggettivi in successione<sup>46</sup> illustra la sua inquietudine inesauribile, *sollicitus, tabidus, anxius*, e insieme l'atteggiamento di sfida, *temerarius, audax*, nel voler ancora scrivere versi di sfogo e di protesta dopo che proprio i suoi versi gli avevano procurato l'incarcerazione (v. 70 *sollicito dederant quia carmina clades*; cfr. *satisf.* 44 *heu mea quippe mihi vulnera lingua dedit*)<sup>47</sup>. Draconzio è conscio del rischio, ma difende il suo diritto di esprimersi con la poesia, *satisf.* 61-64<sup>48</sup>:

*littera doctiloquax apibus cognata refertur,  
quis datur ut habeant vulnera castra favos.  
Cera dat ingenium pueris, primordia sensus,  
inde fit ut praestet littera vel noceat.*

E formula la speranza che le sue poche parole possano placare Dio, *satisf.* 115-116:

*exorent haec pauca Deum, qui mentis opertae  
sensibus aetheriis condita vota videt.*

Così in *trist.* 2, 15 Ovidio aveva ammesso la sua follia (*tanta [...] insania*) nell'indirizzare ancora poesia al sovrano adirato proprio per i suoi versi, nella convinzione però che la Musa avrebbe saputo mitigare quella collera divina che essa stessa aveva provocato, *trist.* 2, 21-22<sup>49</sup>:

*Musaque, quam movit, motam leniet iram;  
exorant magnos carmina saepe deos.*

All'avvilimento morale, che sembra quasi privarlo dell'umanità, Draconzio (*miser* in *satisf.* 26) si riferisce anche in *satisf.* 42, dove si giudica ridotto a essere peggiore e più miserabile di un cane<sup>50</sup>, con una immagine quasi proverbiale, attestata per esempio in Prudenzio *apoth.* 216 *sentit cane milite peior*<sup>51</sup>:

*peior sum factus deteriorque cane.*

## 5. L'abbandono

Contribuisce ad accentuare lo stato di prostrazione emotiva del poeta la consapevolezza di essere stato totalmente abbandonato da quanti avrebbero dovuto invece supportarlo. Non c'è alcuno che non si sia defilato.

<sup>46</sup> Secondo una inclinazione stilistica peculiare della sua poesia e in generale dell'estetica tardoantica: cfr. per tutti Roberts 1989, pp. 59-60.

<sup>47</sup> Cfr. Moussy 1988, p. 199, nota a *satisf.* 44; Wolff 1996, p. 107, nota 44 relativa alla p. 9 (*ad Romul.* 7, 70); Luceri 2007, p. 231, nota a *Romul.* 7, 70.

<sup>48</sup> Cfr. Moussy 1988, p. 202, nota a *satisf.* 62; Fielding 2017, pp. 104-107.

<sup>49</sup> Fielding 2017, p. 101 con nota 56 per ulteriori passi tratti dalle opere ovidiane circa la *dementia* proclamata dal poeta nel voler continuare a impegnarsi nella scrittura durante l'esilio. Cfr. già Moussy 1988, p. 206, nota a *satisf.* 115 per il richiamo a *trist.* 2, 22.

<sup>50</sup> L'attitudine all'autodisprezzo e alla contrizione sfocia in una mordace ironia: Goldlust 2015, p. 247.

<sup>51</sup> Cfr. per es. Moussy 1988, p. 199, nota a *satisf.* 42.

In *laud. dei* 3, 602 icasticamente Draconzio riassume la situazione con la frase *notus et ignotus desunt*. Esemplifica poi, vv. 602-606, le varie categorie di disertori, in conformità al *topos* retorico della *amplificatio* degli *incommoda* cui deve ricorrere l'accusato nel suo appello alla misericordia<sup>52</sup>:

[...] *abiere parentes*  
*et quibus impendi mox discessere propinqui*  
*vel quicumque fuit subito discessit amicus;*  
*agmina servorum fugiunt, tempere clientes*  
*nec dolere meam tanta sub clade ruinam.*

Viene evocato l'allontanamento di parenti e di congiunti: per questi ultimi il poeta si rammarica in particolare, perché, ingrati, avrebbero dovuto ricambiare i favori che egli in passato aveva loro elargito. Ogni amico si è dileguato velocemente; i *servi* sono fuggiti in massa, i *clientes* hanno disprezzato l'onore che avrebbero dovuto al loro *patronus* e non ne hanno condiviso la sofferenza per l'enorme disgrazia abbattutasi su di lui<sup>53</sup>. Non sono nominati soltanto i familiari stretti, che in *satisf.* 281-284 Draconzio dice trascinati nella sua medesima sciagura.

Anche in *Romul.* 7, 118-124 Draconzio affronta la questione, mostrando tutto il suo disappunto nei riguardi dei parenti degli sposi che lo hanno dimenticato quando avrebbero potuto sostenerlo<sup>54</sup>.

La concordanza di elementi dovrebbe senz'altro comprovare che il poeta registra dati reali della sua biografia<sup>55</sup>.

Ma al di là di tutto mi pare evidente che Draconzio si sforzi di ricondurre anche per questo aspetto la sua condizione a quella ovidiana.

Come è noto, in più di una circostanza nelle opere dell'esilio Ovidio tocca il tema della lealtà nell'amicizia e della sua violazione, con tutte le dinamiche innescate dalla rete di relazioni sociali in cui il poeta si trovava coinvolto. Questo tema in verità informa di sé in una trama sottile l'intero tessuto poetico, configurandosi quasi come un *Leitmotiv*<sup>56</sup>, contrassegnato spesso da metafore e similitudini.

<sup>52</sup> Nello specifico Draconzio si attiene scrupolosamente al tredicesimo degli argomenti citati da Cicerone in *De inventione* 1, 109: Luceri 2015, p. 278.

<sup>53</sup> Sul brano cfr. specialmente Luceri 2015, che nelle pp. 282-283 commenta anche le tracce scritturistiche ivi rilevabili; in merito già Vollmer 1905, p. 108 nell'apparato dei *loci similes*; Moussy 1988, p. 118, nota ai vv. 598-599. Si veda inoltre Fielding 2017, p. 109.

<sup>54</sup> Per diverse interpretazioni dell'espressione *immemores facunda mente periti* del v. 124 cfr. Wolff 1996, p. 11 (nella traduzione), e p. 110, nota 73 relativa alla p. 11, e Wolff 2015c, p. 360; Luceri 2007, p. 87 (nella traduzione), e p. 262, nota ai vv. 123-124; Galli Milić 2008, p. 289 (nella traduzione), e p. 409, nota al v. 124; Stoehr-Monjou 2015, pp. 264-265. Cfr. inoltre Díaz de Bustamante 1978, p. 48.

<sup>55</sup> Cfr. Luceri 2015, pp. 283-285.

<sup>56</sup> Per es. Lechi 1993, pp. 37-39; Citroni Marchetti 2000; Galasso 2023, pp. IX-XIV, e per es. pp. 256-262, nota a *Pont.* 2, 3 (e già Galasso 1995, pp. 185-188, nota introduttiva a *Pont.* 2, 3); Rosati 2020; cfr. inoltre Luceri 2015, p. 281, con ulteriori riferimenti bibliografici nella nota 22 e passi tratti dalle opere ovidiane dell'esilio nella nota 26.

Per esempio in *trist.* 1, 5, 25-36 Ovidio parla di una fuga collettiva in conseguenza del rivolgimento di sorte: e chi, come lui, prima era circondato da schiere di amici, ora è diventato uno sconosciuto<sup>57</sup>; così nei vv. 29-30:

*at simul intonuit, fugiunt, nec noscitur ulli,  
agminibus comitum qui modo cinctus erat.*

Nei vv. 63-64 il termine di confronto è Ulisse<sup>58</sup>:

*ille habuit fidamque manum sociosque fideles:  
me profugum comites deseruere mei.*

Ancora in *trist.* 1, 9, 5-20 torna sul concetto del gran numero di amici che accompagnano nella felicità e sulla tremenda solitudine in cui si cade nella sventura<sup>59</sup>; per es.:

vv. 5-6  
*donec erit sospes, multos numerabis amicos:  
tempora si fuerint nubila, solus eris;*

v. 10  
*nullus ad amissas ibit amicus opes;*

vv. 13-14  
*mobile sic sequitur Fortunae lumina vulgus:  
quae simul inducta nube teguntur, abit.*

Allo stesso modo in *Pont.* 2, 3, 23-28 deplora la fuga di quanti nella fortuna erano amici<sup>60</sup>:

*diligitur nemo, nisi cui Fortuna secunda est:  
quae, simul intonuit, proxima quaeque fugat.  
En ego non paucis quondam munitus amicis,  
dum flavit velis aura secunda meis,  
ut fera nimbo tumuerunt aequora vento,  
in mediis lacera nave relinquo aquis.*

## 6. Pochi restano (ma solo per Ovidio)

A differenza di Draconzio, rimasto totalmente solo, Ovidio individua alcuni, pochi (tra i quali ovviamente sono compresi i destinatari degli scritti ai qua-

<sup>57</sup> Cfr. le note di commento a piè di pagina di Lechi 1993, pp. 100-101.

<sup>58</sup> Sul senso dei paragoni, qui e altrove nelle opere dell'esilio (per es. *Pont.* 4, 10, 9-30), con Ulisse, paradigma dell'eroe «che ha molto sofferto», le cui disgrazie vengono però giudicate meno gravi di quelle patite dal poeta, cfr. già Rosati 1979, pp. 127-128, e più di recente per es. Galfré 2017, p. 191, nota 14 (con la bibliografia ivi citata anche sulla funzione del mito in generale nella produzione ovidiana dell'esilio; e cfr. altresì Wasyl 2003), e pp. 209-210; Galfré 2023, pp. 57-64 (con ulteriore bibliografia).

<sup>59</sup> Cfr. Lechi 1993, p. 120, nota 1.

<sup>60</sup> Conviene forse accennare qui come il motivo del poeta prigioniero si conetterà con quello della Fortuna instabile nel *De consolatione* di Boezio, e vasto successo, con arricchimenti, otterrà nel Medioevo. Sul passo ovidiano cfr. Galasso 1995, pp. 202-205.

li di volta in volta si rivolge), che gli sono rimasti devoti. E li incoraggia a venire in suo soccorso, assicurandoli nel contempo sul fatto che il loro sentimento e il loro operato non li metteranno in cattiva luce con Augusto<sup>61</sup>; per es.:

*trist.* 1, 5, 33-40

*vix duo tresve mihi de tot superestis amici:  
cetera Fortunae, non mea turba fuit.  
Quo magis, o pauci, rebus succurrite lassis,  
et date naufragio litora tuta meo,  
neve metu falso nimium trepidate, timentes,  
hac offendatur ne pietate deus!  
Saepe fidem adversis etiam laudavit in armis,  
inque suis amat hanc Caesar, in hoste probat;*

*trist.* 1, 9, 23-26

*sed tamen in duris remanentem rebus amicum  
quamlibet in viso Caesar in hoste probat,  
nec solet irasci – neque enim moderatior alter –  
cum quis in adversis, siquid amavit, amat;*

*trist.* 1, 9, 35-36

*est etiam in miseris pietas, et in hoste probatur  
ei mihi, quam paucos haec mea dicta movent!*

*trist.* 5, 4, 35-36

*te sibi cum paucis mansisse fidelem,  
si paucos aliquis tresve duosve vocat.*

*Pont.* 2, 3, 29-30

*cumque alii nolint etiam me nosse videri,  
vix duo proiecto tres tulistis opem<sup>62</sup>.*

## 7. Clades e ruina

L'impronta ovidiana si fa palese nella scelta che Draconzio attua in *laud.* 3, 606 cit. sopra (all'inizio del § 5) dei vocaboli *clades* e *ruina*, termini ad alta frequenza anche nella *Satisfactio* e in *Romul.* 7 (per es. al v. 70 già cit. sopra nei §§ 3 e 4) a proposito del suo imprigionamento, e che pure Ovidio spesso adopera in riferimento all'esilio<sup>63</sup>; per *clades* per es.:

*trist.* 5, 4, 33

*cumque alii fugerent subitae contagia cladis;*

*Pont.* 2, 3, 65

*ut tamen audita est nostrae tibi cladis origo.*

<sup>61</sup> Cfr. Lechi 1993, pp. 122-123, note a piè di pagina; Rosati 2020, pp. 101-104. Nel testo ovidiano sono introdotti spesso esempi mitici di amici di incrollabile lealtà.

<sup>62</sup> Cfr. Galasso 2023, pp. 259-262.

<sup>63</sup> Luceri 2015, pp. 279-280 (con ulteriori riscontri). Cfr. per es. Galasso 1995, p. 218, nota a *Pont.* 2, 3, 65 cit. qui di seguito nel testo.

Per l'uso di *ruina* a significare il brusco mutamento di sorte per il poeta e la contestuale defezione da parte dei conoscenti si possono leggere per esempio:

*trist.* 1, 9, 17-20

*dum stetimus, turbae quantum satis esset, habebat  
nota quidem, sed non ambitiosa domus.*

*At simul impulsus est, omnes timere ruinam,  
cautaque communi terga dedere fugae;*

*trist.* 3, 5, 5-6

*ut cecidi cunctique metu fugere ruinae,  
versaque amicitiae terga dedere meae;*

*Pont.* 3, 2, 11-12

*cumque dedit paries venturae signa ruinae,  
sollicito vacuus fit locus ille metu.*

### 8. Il delatore, la delusione, l'ira del re

Nell'*Epitalamio* per Giovanni e Vitula, vv. 128-131, Draconzio attribuisce a un delatore anonimo la responsabilità di avere aggravato la situazione:

*non male peccavi, nec rex iratus inique est,  
sed mala mens hominis, quae detulit ore maligno,  
et male suggestit tunc et mea facta gravavit.  
Poscere quem veniam decuit, male suscitavit iras  
et dominum regemque pium saevire coegit.*

La calcolata malevolenza di chi avrebbe dovuto intercedere in suo favore e invece lo ha tradito ha prodotto un inasprimento della collera del re, spingendolo a incrudelire. Il poeta insiste sui termini dell'area semantica della malvagità, legati alla radice di *malus*, per rimarcare la spregevolezza dell'individuo che lo ha diffamato: l'avverbio *male*, ripetuto in anafora per ben tre volte nel giro di quattro versi (la prima in relazione al proprio comportamento con studiata litote oppositiva), gli aggettivi *malus* e *malignus*.

Con ogni probabilità l'episodio trova un reale aggancio con l'effettiva esperienza biografica del poeta: si è supposto che il delatore appartenesse alla cerchia degli amici e dei conoscenti, forse alla famiglia dei Fabi alla quale il poeta rimprovera l'inerzia ma al tempo stesso riconosce il merito di avere avuto un ruolo nella decisione del re di non erogargli la pena capitale (vv. 125-126)<sup>64</sup>.

Non si può però non osservare come anche in questo caso le suggestioni ovidiane acquistino una valenza preponderante sia sul piano tematico sia sul piano espressivo<sup>65</sup>.

In primo luogo appunto nell'individuazione di un innominato personaggio, un ex amico divenuto *hostis*, feroce ed eccezionalmente ostile, come quello ci-

<sup>64</sup> Luceri 2015, pp. 284-286 (e già Luceri 2007, p. 264, nota al v. 128).

<sup>65</sup> Cfr. Fielding 2017, p. 94.

tato da Ovidio in *trist.* 2, 77-80: costui ha insinuato il sospetto in Augusto e ha suscitato la sua indignazione tramite una lettura non schietta, non onesta, ma artatamente distorta dei suoi versi d'amore:

*ah! ferus et nobis nimium crudeliter hostis,  
delicias legit qui tibi cumque meas,  
carmina de nostris cum te venerantia libris  
iudicio possint candidiore legi!*

Nel discorso può rientrare anche *Pont.* 4, 14, 41-42<sup>66</sup>:

*at malus interpres populi mihi concitat iram,  
inque novum crimen carmina nostra vocat;*

un interprete malevolo eccita contro Ovidio l'ira degli abitanti di Tomi, facendo loro credere che lui li ha denigrati nelle sue opere: di nuovo la sua poesia gli arreca dei danni; ma Ovidio non ha mai detto nulla contro le persone, solo contro gli spazi fisici (v. 29)<sup>67</sup>.

In secondo luogo nello stesso sentimento di delusione che Draconzio manifesta nei confronti di chi avrebbe potuto e dovuto giovargli in virtù del credito presso il re<sup>68</sup>: in *trist.* 1, 8, 9-10 Ovidio si dice ingannato, il che prima avrebbe considerato alla stregua di un *adynaton*, da un amico sleale (un altro di cui l'identità resta vaga)<sup>69</sup> dal quale invece si sarebbe aspettato aiuto – dunque un 'falso' *adynaton*, per cui i tradizionali *adynata* vengono sorprendentemente presentati come possibili, addirittura imminenti<sup>70</sup>, vv. 7-10:

*omnia iam fient, fieri quae posse negabam,  
et nihil est, de quo non sit habenda fides  
haec ego vaticinor, quia sum deceptus ab illo,  
laturum misero quem mihi rebar opem.*

E se è topica l'ammissione della *aequitas* dell'ira imperiale come mezzo di *captatio benevolentiae* (anche nello stesso Draconzio ricorre a più riprese, specie nella *Satisfactio*)<sup>71</sup>, in *Romul.* 7, 130-131 cit. sopra (all'inizio di questo § 8) si avvertono senz'altro echi di formulazioni ovidiane, per es. di *trist.* 2, 29:

*illa [scil. ira] quidem iusta est, nec me meruisse negabo;*

o di *Pont.* 2, 3, 61-62:

*ira quidem primo fuerat tua iusta, nec ipso  
lenior, offensus qui mihi iure fuit.*

<sup>66</sup> Cfr. Galli Milić 2008, p. 415, nota a *Romul.* 7, 130.

<sup>67</sup> Cfr. Galasso 2023, p. 323.

<sup>68</sup> In merito all'insistenza di Ovidio sulla contiguità dei suoi destinatari con la *domus Augusta* si veda Rosati 2020, pp. 100-106.

<sup>69</sup> Cfr. Lechi 1993, p. 114, nota 2. Sul tema delle epistole indirizzate a un destinatario non-amico (con varie gradazioni: dal nemico all'ex-amico) Lechi 2019.

<sup>70</sup> Sul passo Galfré 2017, pp. 201-202.

<sup>71</sup> Occorrenze in Galli Milić 2008, p. 413, nota a *Romul.* 7, 127.

In questo caso l'ira giusta è di Cotta Massimo – all'inizio non più moderata di quella di Augusto –, che si era sentito a buon diritto offeso da Ovidio<sup>72</sup>.

Anche il motivo del sovrano che viene 'costretto' (da parte del delatore nella circostanza riferita da Draconzio) a una efferatezza indegna della sua *pietas* (*Romul.* 7, 131 *et dominum regemque pium saevire coegit*: noterei l'accostamento pressoché ossimorico di *pium* e *saevire*) è mutuato da Ovidio, *trist.* 4, 8, 37-39<sup>73</sup>:

*ergo illum demens in me saevire coegi,  
mitius immensus quo nihil orbis habet,  
ipsaque delictis victa est clementia nostris.*

Qui Ovidio si rammarica di aver indotto l'uomo più mite del mondo ad accanirsi nei suoi confronti, e la sua clemenza a cedere sotto il peso dei crimini da lui commessi.

### Riferimenti bibliografici

- Barton 2018 = *The Pervigilium Veneris, a New Critical Text, Translation and Commentary* by W. M. Barton, London 2018.
- Bertrand-Dagenbach 1999 = C. Bertrand-Dagenbach, *La prison, lieu d'effroi*, in C. Bertrand-Dagenbach - A. Chauvot - M. Matter - J.-M. Salamito (edd.), *Carcer. Prison et privation de liberté dans l'Antiquité classique*, Actes du colloque de Strasbourg (5 et 6 décembre 1997), Paris 1999, pp. 211-219.
- Bertrand-Dagenbach 2004 = C. Bertrand-Dagenbach, *La liberté dans la prison*, in Bertrand-Dagenbach-Chauvot-Salamito-Vaillancourt 2004, pp. 143-149.
- Bertrand-Dagenbach-Chauvot-Salamito-Vaillancourt 2004 = C. Bertrand-Dagenbach - A. Chauvot - J.-M. Salamito - D. Vaillancourt (edd.), *Carcer II. Prison et privation de liberté dans l'Empire romain et l'Occident médiéval*, Actes du colloque de Strasbourg (décembre 2000), Paris 2004.
- Bouquet 1982 = J. Bouquet, *L'imitation d'Ovide chez Dracontius*, in R. Chevallier (ed.), *Colloque Présence d'Ovide*, Paris 1982, pp. 177-187.
- Bouquet-Wolff 1995 = Dracontius, *Œuvres*, tome III, *La tragédie d'Oreste. Poèmes profanes I-V*, introduction par J. Bouquet et É. Wolff, texte établi et traduit par J. Bouquet, Paris 1995.
- Castagna 1997 = L. Castagna (ed.), *Studi draconziani (1912-1996)*, contributi di L. Castagna, G. Galimberti Biffino, L. Galli, B. M. Mariano, Napoli 1997.
- Charlet 1997 = J.-L. Charlet, *Die Poesie. Eine Dichtung im ästhetischen und gesellschaftlichen Spannungsfeld*, in L. J. Engels - H. Hofmann (edd.), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, Bd. 4: *Spätantike. Mit einem Panorama der byzantinischen Literatur*, Wiesbaden 1997, pp. 495-564.

<sup>72</sup> Sul brano Galasso 1995, pp. 217-218, note ai vv. 61-64 e 61-62; Rosati 2020, p. 103, nota 11. Cfr. Wasyl 2003, pp. 114-115.

<sup>73</sup> Sul significato ideologico della descrizione del sovrano come *iratus* e *saevus* in Draconzio in rapporto a Ovidio si veda Fielding 2017, pp. 124-126. Si veda anche Galfré 2023, pp. 64-74, sul carattere temporaneo e paradossalmente mite dell'ira di Augusto, con conseguente risvolto limitato, 'trattenuto', della condanna da lui inferta.

- Citroni Marchetti 2000 = S. Citroni Marchetti, *Amicizia e potere nelle lettere di Cicerone e nelle elegie ovidiane dell'esilio*, Firenze 2000.
- Clerici 1973 = E. Clerici, *Due Poeti: Emilio Blossio Draconzio e Venanzio Fortunato*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche» 107, 1973, pp. 108-150.
- Condorelli 2008 = S. Condorelli, *Il poeta doctus nel V secolo d. C. Aspetti della poetica di Sidonio Apollinare*, Napoli 2008.
- Consolino 1993 = F. E. Consolino, *Il discorso autobiografico nella poesia latina tarda*, in G. Arrighetti - F. Montanari (edd.), *La componente autobiografica nella poesia greca e latina fra realtà e artificio letterario*, Atti del Convegno (Pisa, 16-17 maggio 1991), Pisa 1993, pp. 209-228.
- Consolino 2000 = F. E. Consolino, *Poesia e propaganda da Valentiniano III ai regni romanobarbarici (secc. V-VI)*, in F. E. Consolino (ed.), *Letteratura e propaganda nell'Occidente latino da Augusto ai regni romanobarbarici*, Atti del Convegno Internazionale (Arcavacata di Rende, 25-26 maggio 1998), Roma 2000, pp. 181-227.
- Cucchiarelli 2003 = *La veglia di Venere*, Pervigilium Veneris, introduzione, traduzione e note di A. Cucchiarelli, Milano 2003.
- De Man 1979 = P. de Man, *Autobiography as De-facement*, «MNL» 94, 1979, pp. 919-930.
- Díaz de Bustamante 1978 = J. M. Díaz de Bustamante, *Draconcio y sus Carmina profana*, estudio biográfico, introducción y edición crítica, Santiago de Compostela 1978.
- Falcone 2020a = M. J. Falcone, *Some Observations on the Genre of Dracontius' Satisfactio*, in F. Hadjittofi - A. Lefteratou (edd.), *The Genres of Late Antique Christian Poetry. Between Modulations and Transpositions*, Berlin - New York 2020, pp. 125-138.
- Falcone 2020b = M. J. Falcone, *A Poet and his Fault: Metaliterary Hints in Dracontius' Satisfactio*, in J. Hernández Lobato - Ó. Prieto Domínguez (edd.), *Literature Squared. Self-Reflexivity in Late Antique Literature*, Turnhout 2020, pp. 237-253.
- Falcone 2024 = M. J. Falcone, *Tempora servare iussit et ipse Deus. Tempo, religione e potere nella Satisfactio di Draconzio*, in Falcone-Schubert 2024, pp. 167-176.
- Falcone-Schubert 2024 = M. J. Falcone - C. Schubert (edd., con la collaborazione di E. Galfré), *La Musa incatenata. Prigione e arte dall'antichità all'età contemporanea*, Roma 2024.
- Fielding 2017 = I. Fielding, *Transformations of Ovid in Late Antiquity*, Cambridge 2017.
- Filosini 2018 = S. Filosini, *The Satisfactio: Strategies of Argumentation and Literary Models. The Role of Ovid*, in F. E. Consolino (ed.), *Ovid in Late Antiquity*, Turnhout 2018, pp. 327-357.
- Fludernik 2019 = M. Fludernik, *Metaphors of Confinement. The Prison in Fact, Fiction, and Fantasy*, Oxford 2019.
- Fludernik 2024 = M. Fludernik, *Introduzione. Letteratura e prigione - Prigione e letteratura: uno sguardo d'insieme e problemi teorici*, in Falcone-Schubert 2024, pp. 43-58.
- Fontaine 1981 = J. Fontaine, *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*, avec une préface de J. Perret, Paris 1981.
- Formicola 1998 = *Pervigilium Veneris*, introduzione, testo critico, traduzione, commento e *Lexicon* a cura di C. Formicola, Napoli 1998.
- Galasso 1995 = P. Ovidii Nasonis *Epistularum ex Ponto liber II*, a cura di L. Galasso, Firenze 1995.
- Galasso 2023 = Ovidio, *Epistulae ex Ponto / Lettere dal Ponto*, a cura di L. Galasso, testo latino a fronte, Milano 2008 (rist. Milano 2023, da cui si cita).

- Galfré 2017 = E. Galfré, *Mirum e fides. Meraviglia vs. credibilità nelle opere ovidiane dell'esilio*, «Studi Classici e Orientali» 63, 2017, pp. 187-218.
- Galfré 2023 = E. Galfré, *Storia di un esule. L'evoluzione della poesia dell'esilio di Ovidio dai Tristia alle Epistulae ex Ponto*, Stuttgart 2023.
- Galfré 2024 = E. Galfré, *Voci romane dall'isolamento: Cicerone, Ovidio, Seneca*, in Falcone-Schubert 2024, pp. 81-95.
- Galli Milić 2008 = Blossii Aemilii Dracontii *Romulea VI-VII*, a cura di L. Galli Milić, Firenze 2008.
- Galli Milić 2009 = L. Galli Milić, *Stratégies argumentatives dans la Satisfactio de Dracontius*, in H. Harich-Schwarzbauer - P. Schierl (edd.), *Lateinische Poesie der Spätantike*, Internationale Tagung in Castelen bei Augst, 11.-13. Oktober 2007, Basel 2009, pp. 245-266.
- Galli Milić 2014 = L. Galli Milić, *Le poète s'invite à la noce. L'écriture du moi dans deux épithalames latins tardifs (Dracontius, Romulea 6-7)*, in A. Delattre - A. Lionetto (edd.), *La Muse de l'éphémère. Formes de la poésie de circonstance de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 2014, pp. 265-278.
- Goldlust 2015 = B. Goldlust, *La persona de Dracontius dans la Satisfactio: quelques réflexions sur la posture discursive du poète*, in Wolff 2015a, pp. 243-256.
- Gualandri 1974 = I. Gualandri, *Problemi draconziani*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche» 108, 1974, pp. 872-890.
- Henke 2008 = R. Henke, *Eskapismus, poetische Aphasie und satirische Offensive. Das Selbstverständnis des spätantiken Dichters Sidonius Apollinaris*, in A. Arweiler - M. Möller (edd.), *Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit / Notions of the Self in Antiquity and Beyond*, Berlin - New York 2008, pp. 155-173.
- Hernández Lobato 2012 = J. Hernández Lobato, *Vel Apolline muto. Estética y poética de la Antigüedad tardía*, Bern 2012.
- Hernández Lobato 2017 = J. Hernández Lobato, *To Speak or Not to Speak. The Birth of a "Poetics of Silence" in Late Antique Literature*, in J. Elsner - J. Hernández Lobato (edd.), *The Poetics of the Late Latin Literature*, Oxford 2017, pp. 278-310.
- Kaufmann 2022 = H. Kaufmann, *Identity in Latin Verse Autobiography*, in L. Roig Lanzillotta - J. L. Brandão - C. Teixeira - Á. Rodrigues (edd.), *Roman Identity*, Turnhout 2022, pp. 71-90.
- Lechi 1993 = Publio Ovidio Nasone, *Tristezze*, introduzione, traduzione e note di F. Lechi, testo latino a fronte, Milano 1993.
- Lechi 2019 = F. Lechi, *Scrivere a/per un nemico. Le elegie ovidiane a detrattori e falsi amici*, in C. Battistella (ed.), *Ovidio a Tomi: saggi sulle opere dell'esilio*, Milano-Udine 2019, pp. 11-21.
- Luceri 2007 = *Gli epitalami di Blossio Emilio Draconzio (Rom. 6 e 7)*, a cura di A. Luceri, Roma 2007.
- Luceri 2015 = A. Luceri, «*Notus et ignotus desunt*»: *Draconzio e i suoi (presunti) amici*, in Wolff 2015a, pp. 275-286.
- Luiselli 1992 = B. Luiselli, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma 1992.
- Merrills 2004 = A. H. Merrills, *The Perils of Panegyric: The Lost Poem of Dracontius and its Consequences*, in A. H. Merrills (ed.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspective on Late Antique North Africa*, Aldershot 2004, pp. 145-162.
- Montone 2014 = F. Montone, *I rapporti di Sidonio Apollinare con l'imperatore Maioriano, con i barbari foederati... e con Ovidio*, «Salternum» 32-33, 2014, pp. 29-37.

- Moussy 1985 = Dracontius, *Œuvres*, tome I, *Louanges de Dieu, Livres I et II*, texte établi, traduit et commenté par C. Moussy (introduction et livre II) et C. Camus (livre I), Paris 1985.
- Moussy 1988 = Dracontius, *Œuvres*, tome II, *Louanges de Dieu, Livre III. Réparation*, texte établi et traduit par C. Moussy, Paris 1988.
- Natoli 2017 = B. A. Natoli, *Silenced Voices. The Poetics of Speech in Ovid*, Madison 2017.
- Onorato 2020 = M. Onorato, *La parola e il silenzio. Echi dell'ultimo Ovidio in un dittico paratestuale sidoniano*, in R. Poignault - H. Vial (edd.), *Présences ovidiennes*, Clermont-Ferrand 2020, pp. 221-245.
- Pohl 2019 = K. Pohl (ed.), *Dichtung zwischen Römern und Vandalen. Tradition, Transformation und Innovation in den Werken des Dracontius. Mit einer Gesamtbibliographie des Dracontius*, Stuttgart 2019.
- Pohl 2024 = K. Pohl, *Imprigionato?! La prigionie come metafora da Socrate attraverso Boezio fino ad Aratore*, in Falcone-Schubert 2024, pp. 61-79.
- Privitera 1992 = T. Privitera, *Note di lettura al Pervigilium Veneris*, «Euphrosyne» n.s. 20, 1992, pp. 335-348.
- Privitera 2007 = T. Privitera, *Terei puellae: metamorfofi latine*, Pisa 2007.
- Privitera 2024 = T. Privitera, *Amicle silente nella tarda antichità*, in C. Formicola (ed.), *Fervet opus. Per i primi sessant'anni di «Vichiana»*, Pisa-Roma 2024, pp. 357-365.
- Roberts 1989 = M. Roberts, *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca, NY-London 1989.
- Rosati 1979 = G. Rosati, *L'esistenza letteraria. Ovidio e l'autocoscienza della poesia*, «Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici» 2, 1979, pp. 101-136.
- Rosati 2020 = G. Rosati, *Microfisica del potere nelle opere ovidiane dell'esilio*, in M. Möller (ed.), *Excessive Writing. Ovids Exildichtung*, Heidelberg 2020, pp. 97-107.
- Santelia 2023 = Sidonio Apollinare, *Carmina minora*, testo, traduzione e note a cura di S. Santelia, saggio introduttivo di S. Condorelli, Napoli 2023.
- Santini 2006 = G. Santini, *Inter iura poeta: ricerche sul lessico giuridico in Draconzio*, Roma 2006.
- Schetter 1990 = W. Schetter, *Zur 'Satisfactio' des Dracontius*, «Hermes» 118, 1990, pp. 90-117.
- Stoehr-Monjou 2011 = A. Stoehr-Monjou, *L'expression de l'espace et du temps chez Dracontius: de l'expérience personnelle à la profession de foi romaine*, in C. Moussy (ed.), *Espace et temps en latin*, Paris 2011, pp. 205-208.
- Stoehr-Monjou 2015 = A. Stoehr-Monjou, *Le rôle du poète dans la Carthage vandale d'après les épithalames de Dracontius (Romulea 7-6)*, in Wolff 2015a, pp. 259-274.
- Stoehr-Monjou 2018 = A. Stoehr-Monjou, *Ovide dans l'œuvre profane de Dracontius: une influence paradoxale? Du microcosme du vers au macrocosme des poèmes*, in Consolino 2018, pp. 359-412.
- Vollmer 1905 = Fl. Merobaudis *reliquiae*, Blossii Aemilii Dracontii *carmina*, Eugenii Toletani *episcopi carmina et epistolae cum appendicula carminum spuriorum*, edidit F. Vollmer, MGH AA, XIV, Berolini 1905.
- Wasył 2003 = A. M. Wasył, *Ovidius heros. Epic elements in Ovid's Tristia*, «Classica Cracoviensia» 8, 2003, pp. 105-125.
- Wasył 2023 = A. M. Wasył, *Etsi peccauī, sum tamen ipse tuus. O elegii pokutnej Drakoncusza (i słówko o pojęciu: barokowa 'elegia' pokutna) / Etsi peccauī, sum tamen ipse tuus. On Dracontius's Penitential Elegy*, «Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae» 33, 2023, pp. 417-449.

- Wolff 1996 = Dracontius, *Œuvres*, tome III, *Poèmes profanes VI-X. Fragments*, texte établi et traduit par É. Wolff, Paris 1996.
- Wolff 1998 = É. Wolff, *Dracontius revisité: retour sur quelques problèmes de sa vie et de son œuvre*, in B. Bureau - Ch. Nicolas (edd., avec une préface d'H. Zehnacker), *Moussyllanea. Mélanges de linguistique et de littérature anciennes offerts à Claude Moussy*, Louvain-Paris 1998, pp. 379-386.
- Wolff 2004 = É. Wolff, *Poeta inclusus: le cas de Dracontius*, in Bertrand-Dagenbach-Chauvot-Salamito-Vaillancourt 2004, pp. 123-128.
- Wolff 2015a = É. Wolff (ed.), *Littérature, politique et religion en Afrique Vandale*, Paris 2015.
- Wolff 2015b = É. Wolff, *Dracontius: bilan et aperçus sur quelques problèmes de sa vie et de son œuvre*, in Wolff 2015a, pp. 211-225.
- Wolff 2015c = É. Wolff, *Retour sur les pièces 6 à 10 des Romulea de Dracontius*, in Wolff 2015a, pp. 355-376.



Silvia Condorelli

EGO FORTUNATUS AMORE:  
AUTORAPPRESENTAZIONE DI VENANZIO FORTUNATO,  
POETA ELEGIAICO CRISTIANO

*Abstract:* This paper focuses on an expressive form that in the *carmina* of Venantius Fortunatus assumes a strongly autobiographical connotation. The mention of his own name by the author actually is a real *sphragis* that imparts to the text a kind of authorial seal.

1. Exul e hospes: (auto)biografia di un poeta

Dopo aver compiuto i propri studi a Ravenna, nel 565 Venanzio Fortunato lascia l'Italia per la Gallia, dominata dalla dinastia merovingia<sup>1</sup>: vi giunge in tempo per celebrare nel 566 le nozze di Sigeberto e Brunehilde (*carmin.* 6, 1). Se si escludono i primi due carmi della raccolta tràdita (*carmin.* 1, 1 e 1, 2), indirizzati al vescovo Vitale, da identificarsi forse con Vitale di Altino<sup>2</sup>, tutto il resto del *corpus* delle opere, in versi e in prosa, rappresenta la produzione gallica di Venanzio, che, da *peregrinus*, imbastisce una fitta rete di relazioni con gli esponenti più in vista della dinastia merovingia e con i vescovi delle diocesi galliche, e arriva a farsi 'voce' della Francia del VI secolo, attraverso una raffinatissima

<sup>1</sup> Per un quadro storico dell'insediamento e dello sviluppo del regno merovingio, cfr. Wood 1994.

<sup>2</sup> All'indicazione del nome di Vitale si accompagna l'aggettivo *Ravennensis* (1, 1 *Ad Vitalem episcopum [Ravennensem]*; 1, 2 *Versus de templo domini Andreae quod aedificavit Vitalis episcopus [Ravennensis]*), che viene ritenuto erroneo, mancando nelle liste episcopali di Ravenna riscontri della presenza di un Vitale. Risale a Koebner 1915 (pp. 120-125) la prima discussione circa il destinatario dei carmi 1, 1 e 1, 2 e l'identificazione con il Vitale vescovo di *Altinum* di cui fa menzione Paolo Diacono (*Hist. Lang.* 2, 4); questa proposta è accolta da Di Brazzano 2001, pp. 108 s., laddove Reydellet 2002, *ad loc.*, avanza l'idea di identificare il destinatario dei primi due carmi della raccolta con il vescovo di Milano del 552. Roberts 2017 mantiene nel testo l'aggettivo *Ravennensis* senza alcun segno di espunzione, rinunciando a proporre un'identificazione certa, sulla scorta di *PCBE* 2, *Vitalis* 10, *Vitalis* 12, *Vitalis* 13, che associa al profilo del destinatario venanziano l'identificazione con un meglio precisato *antistes* (*Vitalis* 12).

Silvia Condorelli, University of Messina, Italy, [silvia.condorelli@unime.it](mailto:silvia.condorelli@unime.it), 0000-0003-2689-4738

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Silvia Condorelli, *Ego Fortunatus amore: autorappresentazione di Venanzio Fortunato, poeta elegiaco cristiano*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1.15, in Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (edited by), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024*, pp. 169-190, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0676-1, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

combinazione di cultura classica e cristiana<sup>3</sup>. Dominique Tardi, in un'importante ancorché datata monografia, e diversi studi più recenti hanno evidenziato la forte spinta creativa di Venanzio che, sui valori culturali e spirituali della tradizione latina, fonda una sintesi del tutto nuova, ispirata dall'assetto della Gallia merovingia, in cui l'autorità regia e l'interazione tra istituzioni politiche e religiose prefigurano l'unità carolingia<sup>4</sup>.

Il profilo biografico di Venanzio Fortunato è ben dettagliato e conosce attente ricostruzioni critiche<sup>5</sup>. In particolare Luce Pietri 2012 ricomponne le tappe della vita dell'autore adottando una prospettiva interna, ovvero organizzando la successione degli accadimenti biografici attraverso una lettura dettagliata dei testi dello stesso Venanzio, con il risultato che quella che Pietri propone è la *Autobiographie d'un poète chrétienne*; questa è la prima parte del titolo del contributo, chiosato, quasi in sottotitolo, da una provocatoria questione: *Venance Fortunat, un émigré en terre d'exil, ou un immigré parfaitement intégré?* Il lavoro della Pietri, studiosa della storia gallica della tarda antichità, esperta di questioni prosopografiche, ferma dunque l'attenzione su due aspetti cruciali della questione biografica di Venanzio. Notizie antiche sulla sua vita provengono quasi esclusivamente dall'autore stesso, fatti salvi alcuni ragguagli tramandati da Gregorio di Tours e una breve ma intensa notazione in Paolo Diacono (*Historia Langobardorum* 2, 13), che ad una sorta di sintetica biografia dell'autore unisce anche un epitafio dedicato dallo stesso storico a Venanzio Fortunato. L'impressione che si ha da questo 'medaglione' è che Paolo Diacono metta insieme una serie di cenni biografici tratti dalla stessa testimonianza delle opere venanziane, sì che il capitolo non sembra aggiungere nulla alle informazioni ricavabili da Venanzio stesso.

Un momento cruciale della biografia è senz'altro il suo spostamento da Ravenna alla Francia merovingia: questo è un punto su cui lo stesso autore ferma l'attenzione in più momenti, in particolare nell'epistola prefatoria (*Praef.* 4) indirizzata a Gregorio di Tours e posta come dedica dei primi 7 libri di scritti, editi su richiesta dello stesso Gregorio e a lui dedicati intorno al 576. Venanzio qui

<sup>3</sup> Il recente saggio Manzoli 2016, pp. 14-38 inquadra il profilo dell'autore e la sua incidenza sulla tradizione poetica medioevale. In calce allo stesso saggio, si segnala un'utile bibliografia ragionata.

<sup>4</sup> La monografia di Tardi 1927 forniva un profilo accurato di Venanzio, oggi senz'altro più netto grazie all'interesse che, nel tempo, è aumentato. Tra i lavori più recenti che hanno dato un contributo significativo allo studio della produzione venanziana si segnalano George 1992; Roberts 2009; Ehlen 2011.

<sup>5</sup> È utile l'introduzione all'edizione di Reydellet 2002, pp. VII-LXXXIX. Per quanto riguarda specifici contributi incentrati sul profilo di Venanzio e sulla sua funzione di poeta, Meyer 1901 alle soglie del XX secolo aveva tracciato il percorso poetico di Venanzio come *Gelegenheitsdichter*; ripercorre la «carriera» di Venanzio un ampio articolo di Brennan 1985 e più recentemente il contributo di Di Brazzano 2003. Un approfondito inquadramento storico è rappresentato dal saggio di La Rocca 2003. Contesto storico e linee biografiche dominano le pagine introduttive di Ehlen 2011, pp. 12-36; biografia e impegno letterario di Venanzio sono al centro di un contributo più recente, Pietri 2012.

ripercorre le tappe del viaggio<sup>6</sup> che attraverso l'arco alpino lo ha condotto fino a Metz. Ricordiamo che sarebbe partito nel 565 per arrivare a Metz proprio in occasione delle nozze regali fra Sigeberto e la principessa visigota Brunehilde. Questo rappresenta l'inizio della carriera poetica franca di Venanzio: un epitalmio ufficiale (*carm.* 6, 1)<sup>7</sup> per celebrare le nozze del 566, a cui fa da corredo il carme di ispirazione panegiristica dedicato agli sposi regali (*carm.* 6, 1a).

Uno degli elementi più dibattuti della biografia venanziana riguarda proprio il suo arrivo nella Francia merovingia<sup>8</sup>, principalmente rispetto ai motivi che avrebbero indotto Venanzio a lasciare Ravenna per la Gallia. Seguendo la traccia autobiografica, a muovere il suo viaggio sarebbe stata la ferma intenzione di raggiungere, attraverso una sorta di 'pellegrinaggio ex-voto', la città di Tours, per rendere omaggio a San Martino, per il cui intervento il poeta era miracolosamente guarito da una malattia agli occhi che lo aveva quasi reso cieco. L'episodio è rievocato nel passo conclusivo – su cui ci soffermeremo – del poema agiografico *de vita sancti Martini* che Venanzio comporrà nel 574-575 a circa dieci anni di distanza dal suo arrivo in Gallia. Questa notizia venanziana trova conferma, o perlomeno è recepita senza alcuna difficoltà, da Paolo Diacono. Nell'ambito della critica moderna, tra gli studiosi che hanno ripercorso le tappe legate a questa emigrazione in Francia, è sorto il sospetto che sia il viaggio compiuto da Venanzio, sia la sua sosta a Metz non sarebbero coerenti con il preteso pellegrinaggio mistico verso Tours. E d'altra parte, lo stesso Venanzio, nel fare riferimento ai contatti intercorsi con Sigoaldo<sup>9</sup>, un dignitario della Corte austrasica, sembra alludere a una sorta di preparazione del suo arrivo a Metz.

<sup>6</sup> La descrizione dell'itinerario è precisa ed è scandita dalla menzione dei fiumi che segnano il paesaggio che Venanzio attraversa (cfr. Della Corte 2003). Per quanto concerne la cospicua bibliografia dedicata a questo aspetto della biografia venanziana, rinvio a Di Brazzano 2003, nota 16, p. 60.

<sup>7</sup> Si tratta di un carme nuziale, in esametri, strutturato secondo il modello dell'epitalmio epico-mitologico che si impone nella tradizione del genere, dopo Catullo (che sperimenta più forme di poesia nuziale), lungo la linea dell'epitalmio celebrativo staziano (*silv.* 1, 2), secondo un'impostazione canonica del genere che vede in poeti come Claudiano, Sidonio Apollinare, Draconzio e in qualche modo Ennodio i capisaldi di una tradizione poetica. Appare evidente che il genere epitalmico conosce un importante sviluppo nella tarda antichità. Per uno studio di questa fase è sempre utile il rinvio a Morelli 1910. Contributi specifici sul genere epitalmico sono inoltre Pavlovskis 1965 e Roberts 1989. Un'indagine complessiva si deve a Horstmann 2004.

<sup>8</sup> La questione dell'emigrazione in Gallia è posta in termini problematici da diversi studiosi: si rinvia, in particolare, a Koebner 1915, pp. 14 ss.; Šašel 1981; Brennan 1985; Di Brazzano 2001; Di Brazzano 2003, specialmente pp. 39-41. Per un resoconto della questione, si veda, da ultimo, Williard 2022, pp. 4-6, il quale ritiene che il viaggio in Gallia di Venanzio sia stato dettato non già da oscure trame politiche, ma che «Fortunatus' journey was motivated by opportunism: he came to Gaul to write laudatory poems to Merovingian royalty and aristocracy in exchange for their largesse and friendship» (p. 6).

<sup>9</sup> Al *comes* Sigoaldo sono dedicati tre carmi in distici elegiaci che formano un ciclo compatto (*carm.* 10, 16; 10, 17; 10, 18). La sezione iniziale del primo di questi componimenti, intitolato *Pro comitatu eius Sigoaldo*, fa riferimento al ruolo svolto da Sigoaldo in supporto di Venanzio quando questi si recò dall'Italia alla Gallia: *Finibus Italiae cum primum ad regna venirem,/ te mihi constituit rex Sigiberthus opem,/ tutior ut graderer tecum comitando viator/ atque pararetur hinc equus, inde cibus./ Implesti officium custos, revocaris amico;/ et mihi vel tandem iam mea cura redit* (*carm.* 10, 16, 1-6).

Del resto, non può essere considerato casuale il fatto che il primo atto poetico di Venanzio in Francia sia l'offerta di un carme epitalamico che ha tutti i crismi dell'ufficialità, ovvero un carme in lode degli sposi regali (*car. 6, 1*): è come se Venanzio fosse giunto in Francia, a Metz, proprio per l'occasione delle nozze regali di Sigeberto e Brunehilde.

Sulla ragione del viaggio in Francia e del suo trasferimento da Ravenna, poi, le ricostruzioni avanzate dagli studiosi tendono a divergere. Di fatto, il nostro autore consegue nell'Italia bizantina una formazione importante, di cui riusciamo a ripercorrere a grandi linee le tappe grazie ai riferimenti autobiografici. Originario del trevigiano, si forma inizialmente a Treviso, per poi proseguire i suoi studi a Ravenna: ad Aquileia, infine, avrebbe completato il suo percorso nella conoscenza della teologia; è quindi evidente che la sua alta formazione avrebbe potuto aprirgli le porte sia della carriera all'interno dell'amministrazione bizantina di Ravenna, sia della carriera ecclesiastica (il suo condiscipolo Felice diviene per l'appunto vescovo).

L'idea che Venanzio, pur avendo potuto accedere alla carriera amministrativa o ecclesiastica, lasci la propria terra per diventare un poeta itinerante, un poeta che, giunto in Gallia, si muove in cerca un *patronus*, di una sistemazione, ha suscitato nella critica la curiosità di sondare l'eventualità che l'autore potesse essere stato spinto a lasciare l'Italia da ragioni diverse da quelle dichiarate. Non è mancata l'ipotesi che vi sia stato costretto per i suoi legami con il vescovo Vitale, dedicatario dei carmi 1, 1 e 1, 2, ovvero che sia stato coinvolto in una questione connessa alla repressione nell'ambito dello Scisma dei Tre Capitoli<sup>10</sup>. Non è mancato chi è arrivato ad ipotizzare che Venanzio fosse un emissario della Corte bizantina, inviato proprio presso la Francia merovingia<sup>11</sup>, ma questa è un'ipotesi che, in assenza di riscontri storici, tende ad essere accantonata, al pari di quella, storicamente infondata, per cui a spingere Venanzio a cercare una nuova sistemazione sarebbe stata l'invasione longobarda: i Longobardi, infatti, arrivano in Italia nel 568, cioè alcuni anni dopo la sua partenza.

Tornando al lavoro di Pietri 2012, occorre senz'altro ammettere che, ad una lettura attenta della testimonianza dello stesso autore, noi abbiamo l'opportunità di ricostruire, attraverso le tracce disseminate, l'autobiografia di un poeta cristiano, e in generale di un poeta, il cui profilo psicologico è diviso fra quello di un esule disperato e quello di un immigrato ben integrato.

I lavori fin qui citati, come si può ben immaginare, esauriscono la ricostruzione del profilo biografico di Venanzio e, in particolare, il lavoro della Pietri lo fa con un *focus* tutto interno, cioè puntualizzando di continuo i passi da cui è possibile evincere gli elementi necessari per la ricostruzione delle vicende biografiche di Venanzio, vicende per nulla semplici da ripercorrere in maniera

<sup>10</sup> La questione è trattata in maniera accurata da Bratož 2003, che giunge a concludere che a determinare la partenza di Venanzio debba essere stato il clima di forte incertezza politica in cui versava l'area della *Venetia*. Posizione analoga aveva espresso George 1992.

<sup>11</sup> L'ipotesi è sostenuta da Šašel 1981.

lineare, soprattutto perché il nostro autore, nel momento in cui si stabilisce in Francia, si sposta di continuo.

Dopo l'arrivo a Metz nel 566, tra il 566 e il 567 è a Parigi, presso il re merovingio Cariberto (che celebra con un panegirico, il carme 6, 2), e nel 567 a Tours, ma solo per un breve transito. Nello stesso anno è a Poitiers, dove, chiamato a celebrare il monastero fondato dalla regina di origine turingia Radegonda e dalla sua discepola Agnese, stringe con le due donne un profondo legame. Ma riprende quasi subito il suo viaggio per la Gallia, entrando in contatto con dignitari e vescovi. È solo nel 573 che Venanzio arriva a Tours, dove celebra la consacrazione a vescovo di Gregorio, con cui stabilisce un legame di amicizia: ed è in questo luogo che tra il 574 e il 575, sotto il patronato di Gregorio, Venanzio scioglie il debito con San Martino, componendo un'agiografia epica in quattro libri. Quest'opera sembra rappresentare il culmine della produzione di Venanzio, che, autore di vari scritti agiografici in prosa, si cimenta nell'epos cristiano celebrando le gesta del santo di Tours. È nella *praefatio* della *vita Sancti Martini* che Venanzio fa riferimento all'episodio miracoloso che lo vede coinvolto quando è ancora un giovane in Italia, a Ravenna.

Circa un anno più tardi viene allestita, su sollecitazione di Gregorio, che dell'*opus* è anche il destinatario, una raccolta in sette libri di scritti (carmi ed epistole) composti fino a quel momento. La produzione di Venanzio è vastissima e si aggiunge al *corpus* agiografico: la raccolta raggiunge infatti gli undici libri, ponendosi come una traccia letteraria dei movimenti e delle relazioni dell'autore. Dopo i primi sette riuniti e pubblicati sotto l'egida del patronato di Gregorio, segue la pubblicazione dei libri 8 e 9. Sembra siano stati editi postumi il decimo e l'undicesimo libro, a cui si aggiunge una *Appendix* di 31 carmi rinvenuta nel codice *Parisinus* 13048<sup>12</sup>.

Dal punto di vista letterario, Venanzio Fortunato privilegia l'uso del distico elegiaco. Sono pochi i carmi scritti in metro diverso: è scritto in esametri, ad esempio, l'epitalamio per Sigeberto e Brunehilde (*carm.* 6, 1), già citato come avvio della carriera gallica di Venanzio, probabilmente in obbedienza alle regole del *ghenos*. Una volta affrancatosi dai vincoli del genere, Venanzio, ad esempio, scriverà i panegirici per Cariberto (*carm.* 6, 2) e per Chilperico (*carm.* 9, 1) usando il distico elegiaco: il poeta piega così la *dictio* epica al ritmo tenue dell'elegia, che rappresenta senz'altro la cifra poetica ed espressiva di Venanzio.

Questa panoramica dimostra come la poesia elegiaca rappresenti un modulo espressivo che incarna una precisa scelta da parte di Venanzio poeta. Egli, del resto, parla di sé definendosi *minimus passer*<sup>13</sup>, con un'immagine dal forte significato poetologico, riconducibile non tanto al *topos modestiae*, quanto al-

<sup>12</sup> Per la formazione della raccolta rinvio, tra gli altri, a George 1992, pp. 207-211; Di Brazzano 2001, pp. 80-81; Reydellet 1994, pp. LXVIII-LXXI. L'*Appendix*, stampata in calce alla raccolta da Leo 1881, è presente anche nell'edizione di Reydellet 2004 e in quella di Roberts 2017.

<sup>13</sup> *Carm.* 3, 9, 45 s.: *Si tibi nunc avium resonant virgulta susurro, / has inter minimus passer amore cano*. Il carme è un canto di festa per la celebrazione delle solennità pasquali inviato a Felice di Nantes. Per una lettura, cfr. Roberts 2009, pp. 140 ss.

la *tenuitas* come cifra poetica ed espressiva. Il poeta si assimila dunque ad un uccello piccolo, il cui canto è lieve, è un tenue sussurro. L'immagine disegna l'autoritratto di un poeta in una dimensione ristretta, soggettiva, e in effetti la sua produzione è costellata di carmi che si muovono lungo la linea della tenuità soggettiva ed elegiaca. Rispetto a questi, evidentemente, l'agiografia epica dedicata alla celebrazione delle gesta cristiane di San Martino rappresenta una consistente eccezione<sup>14</sup>. In distici elegiaci Venanzio scrive epigrammi, carmi celebrativi, carmi descrittivi, scrive panegirici, e quest'ultimo dato rappresenta forse la macroscopica evidenza della sua precisa volontà di scegliere una poesia che si configuri come *tenuis* anche quando la funzione del carme sia quella di celebrare un sovrano. Resta fermo il fatto che la maggior parte dei carmi venanziani è costituita tuttavia da biglietti, per cui l'impronta comunicativa più marcata appare quella epistolare ed epigrammatica.

## 2. La sphragis di Fortunato

Dopo questa premessa, necessaria a tracciare a grandi linee il complesso profilo di Venanzio, è opportuno definire il raggio di azione del presente contributo, che non mira all'ampia prospettiva della ricostruzione autobiografica degli eventi legati alla vita di Venanzio Fortunato, operazione accuratamente svolta dai contributi citati e in particolare da quello della Pietri. Rinuncio anche a cimentarmi nella ricostruzione dell'autocoscienza del poeta, che è presente in alcune importanti monografie sull'autore<sup>15</sup>, e costituisce la trama tematica di almeno un paio di contributi<sup>16</sup>.

Intendo concentrare l'attenzione su un aspetto della coscienza auto-rappresentativa di Venanzio che finora non è stato posto in rilievo, ovvero il ricorrere frequente di un modulo espressivo marcatamente autobiografico, segnato in maniera significativa dalla menzione del proprio nome. Abbiamo infatti oltre 50 occorrenze del nome *Fortunatus*<sup>17</sup>, un numero elevatissimo paragonabile, non a caso, alle 52 occorrenze dell'autocitazione del nome «Nasone» in Ovidio e

<sup>14</sup> L'agiografia epica rappresentata dalla *Vita Martini* si inserisce nel solco del genere tutto cristiano della parafrasi epica, riscrittura di un testo in prosa in esametri, improntato ad un processo di epicizzazione del testo. Il procedimento retorico sotteso a questo tipo di scritti è ben messo in luce da diversi importanti lavori; rinvio, *e. g.*, a Thraede 1960; Herzog 1975; Kartshoke 1975; Fontaine 1981, in particolare pp. 245-264; Roberts 1995; Cutino 2020. Per lo statuto del genere parafrastico cfr. Nazzaro 2006; Nazzaro 2008, secondo cui la parafrasi, imperniata sull'*interpretatio*, non è riconducibile *tout court* all'*epos*, ma si pone come un genere nuovo, tutto cristiano. La inquadra invece come un semplice metodo di scrittura Consolino 2005.

<sup>15</sup> Ehlers 2011; Roberts 2009.

<sup>16</sup> Consolino 2003; Vielberg 2005.

<sup>17</sup> I manoscritti tramandano il *nomen auctoris* nella forma completa *Venantius Honorius Clementianus Fortunatus*, espressione in sé di appartenenza ad un ceto elevato. Su questo aspetto si è soffermato, in particolare, Šašel 1981: «Il suo nome, tramandatoci in modo non abbreviato come "Venanzio Onorio Clementiano Fortunato", indica solo colla forma polinomina, che il portatore non apparteneva agli strati sociali più modesti» (p. 359). Particolarmente significativo è il *cognomen* «*Fortunatus*» non solo perché è quello impiegato dallo stesso autore per riferirsi a sé stesso, ma perché può essere messo in relazione con l'omonimo martire di Aquileia.

alle 25 occorrenze del nome Catullo nei *Carmina* del Veronese. Per il resto, gli autori latini solo sporadicamente citano il proprio nome, e ciò dipende anche da questioni di genere letterario: l'elegia ovidiana e, in particolare, le *Epistulae* elegiache dei *Tristia* e le *Ex Ponto* hanno un impianto spiccatamente autobiografico che rende del tutto naturale l'autoreferenzialità. Quando, invece, in Virgilio, poeta alieno dalla soggettività, troviamo l'autocitazione del nome siamo di fronte ad una struttura espressiva del tutto peculiare che si pone come *sphragis* a suggello delle *Georgiche* e su cui avremo modo di tornare.

Delle autocitazioni venanziane possiamo tralasciare immediatamente quelle – una decina – che si presentano come *inscriptiones* di lettere. Le troviamo ad esempio all'inizio della *praefatio* epistolare *Vita sancti Martini*<sup>18</sup> e come intestazione della lettera prefatoria preposta alla raccolta dei libri 1-7, sollecitata dallo stesso Gregorio, che ne è il dedicatario<sup>19</sup>. Esempi di questo genere sono frequenti come *inscriptiones* epistolari, strutturate non secondo moduli fissi, come spesso accade nel caso delle formule di indirizzo nelle raccolte epistolografiche, ma articolate in base al destinatario e, talora, in base anche al contenuto della lettera<sup>20</sup>.

A questo tipo di indicazione in apertura di missive assocerei, come scarsamente significative, le occorrenze del nome in quei *tituli* concepiti anch'essi come *inscriptiones* epistolari. Ad esempio, quello del carme 5, 18 indirizzato ai vescovi (*Domino sanctis atque apostolicis in Christo patribus ecclesiae pontificibus Fortunatus*) e del carme 7, 20 a Sigimundo (*Carissimo et omni gratia praedicando Sigimundo Fortunatus salutem*).

E, ancora, il *titulus* premesso al carme 3, 21 indirizzato ad Avito, vescovo dell'Arvernia: *Domino sancto atque apostolicis actibus praeconando, domno pio et peculiater dulci in Christo, patri Avito papae Fortunatus humilis*. Qui la connotazione *humilis* che accompagna la menzione del proprio nome da parte dell'autore definisce la relazione che lega il poeta al destinatario del carme, che si presenta come una breve epistola elegiaca, e, dunque, *humilis* significativamente coincide con l'autodefinizione del poeta elegiaco<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> *Domino Sancto atque Apostolico Piissimo in Christo et Peculiari Gregorio Papae Fortunatus*.

<sup>19</sup> *Domino Sancto et Dote Meritorum Sacris Altaribus Adscito Pariter et Educto Gregorio Papae Fortunatus*.

<sup>20</sup> In apertura delle lettere 3, 1 e 3, 2 a Eufronio troviamo *Domino Sancto et Meritis Apostolico Domno et Dulci Patri Eufronio Papae Fortunatus*; *Domino Sancto Mihique in Deo Peculiari Patrono Eufronio Papae Fortunatus*. L'*inscriptio* della lettera 3, 4 a Felice di Nantes è *Domino Sancto et Apostolica Sede Dignissimo Domno et Patri Felici Papae Fortunatus*; quella della 5, 1 a Martino di Braga è *Domino Sancto atque Apostolico et in Christi Regis Exercitu post Ducem Paulum Primipilo Martino Episcopo Fortunatus*. In apertura della lettera 5, 5 a Gregorio di Tours, scritta per informarlo della conversione dei Giudei arverni operata dal vescovo Avito, troviamo *Domino Sancto et Meritis Apostolicis Praeconando Domno et in Christo Patri Gregorio Papae Fortunatus*. E, ancora, quella della lettera 5, 6 a Siagrio, vescovo di Autun, è così formulata: *Domino Sancto et Apostolica Sede Dignissimo Domno Syagrio Papae Fortunatus*.

<sup>21</sup> Properzio oppone alla magniloquenza propria dell'epos l'*humilitas* come cifra caratteristica dell'elegia; questa dialettica di natura poetica si fa palmare nell'elegia 1, 7, dove il poeta definisce la propria caratura in opposizione all'epos di Pontico. Alla fine del componimento, Properzio prospetta l'ipotesi che anche Pontico cada vittima di Amore, e allora sarebbe co-

Mi sembra, infine, che abbia un rilievo trascurabile, ai fini dell'efficacia auto-rappresentativa, la presenza del nome «Fortunato» all'interno del testo<sup>22</sup>, dunque non in funzione di *inscriptio* o *titulus*, benché sia comunque traccia della forte caratura autobiografica della produzione venanziana, coerente con la struttura dell'epistola in versi.

Dei circa 35 rimanenti casi di occorrenza del *nomen auctoris*, registrati quasi tutti nei libri 1-11 e nell'*Appendix* (dove ne troviamo due), moltissimi sono quelli che ricorrono alla fine di un carme: in questi casi la menzione del *nomen* è accompagnata da una richiesta di preghiera indirizzata al dedicatario.

Cominciamo con il carme 1, S<sup>23</sup>, commissionato a Venanzio da Gregorio di Tours per la celletta di S. Martino, luogo di ritiro adiacente alla cattedrale; alla fine dell'epigramma, destinato evidentemente ad essere inciso *in pariete*, troviamo un'invocazione diretta al santo (*carm.* 1, S, 21 s.) con preghiera a titolo personale da parte del poeta che invoca, per intermediazione di Martino, la protezione di Dio per sé, Fortunato:

*Tu quoque qui caelis habitas, Martine precator,  
pro Fortunato fer pia verba Deo.*

Il distico si presenta come un suggello posto quasi come una firma in calce al componimento, un congedo che assume un rilievo autoreferenziale evidente anche per la posizione in *explicit*, dove il nome diviene un vero e proprio *signum*, identificabile come tale soprattutto in forza della posizione liminare. È evidente che la chiusa dell'epigramma parietale assume la funzione di vincolare il testo poetico al nome dell'autore, con una efficacia che la destinazione epigrafica carica di una forza visiva.

Questo aspetto si riscontra in maniera particolarmente evidente nel caso di due *carmina figurata* presenti all'interno della raccolta<sup>24</sup>: qui l'interazione tra occorrenza del nome proprio e fruizione visiva del testo concorre a rendere icastica la funzione dell'auto-menzione.

stretto a darsi ai *versus molles* e smetterebbe di guardarlo come *humilis poeta*: *Tum me non humilem mirabere saepe poetam, / tunc ego Romanis praeferar ingeniis; / nec poterunt iuvenes nostro reticere sepulcro / «Ardoris nostri magne poeta iaces».* (vv. 21-24). Per l'interpretazione di questo passo, cfr. Fedeli 1980, *ad loc.*, pp. 198 s. «In ogni caso *humilis poeta* è colui che scrive poesia *humilis*, poesia *tenuis*, poesia, quindi, d'amore dai toni dimessi, in contrapposizione alla poesia *grandis*, altisonante, che è l'epica». Sull'equazione poetica tra *humilitas* e *tenuitas/mollities*, cfr. Quadlbauer 1970. La contrapposizione tra epica ed elegia è messa in luce da Fedeli 2003.

<sup>22</sup> *Carm.* 5, 5, 137 s.: *Haec inculta tibi reputa, pater alme Gregori, / qui Fortunato non valitura iubes; carm.* 7, 12, 61 s.: *Cur igitur metu trahitur data vita susurro, / nec Fortunato pauca, Iovine, refers?*

<sup>23</sup> Si tratta di un carme epigrafico destinato ad essere inciso all'interno della cella annessa alla cattedrale, probabilmente come accompagnamento didascalico di una pittura raffigurante il miracolo di S. Martino, che, dopo aver donato la propria veste a un povero bisognoso, si ritrova ad indossare una misera tunica che gli lascia le braccia scoperte: miracolosamente, durante i misteri liturgici, le mani del santo si ricoprono di pietre preziose. Cfr. Delehayé 1966; Di Brazzano 2001, nota 19 *ad loc.*, pp. 114 s.

<sup>24</sup> Per uno studio dei *carmina figurata* di Venanzio rinvio a Graver 1993; Polara 2003; Brennan 2019; Derhard-Lesieur 2023.

Nel *carmen figuratum* 2, 4 che compone la Santa Croce, sacra reliquia del monastero di Poitiers fondato dalla regina monaca Radegonda e retto dalla discepola Agnese, in uno dei versi che ‘disegna’ l’asse verticale della croce, Venanzio inserisce una preghiera alla Santa Croce, perché lo protegga: *Tu Fortunatum fragilem, crux sancta tuere*. Il verso fa da *pendant*, sul piano figurativo e poetico, al gemello: *Crux pia, devotas Agnen tege cum Radegunde*: l’effetto è quello di rappresentare *per verba* il poeta *fragilis* accanto alle ‘devote’ Agnese e Radegonda sotto l’egida della Santa Croce, simbolo cristiano e fondamento del convento di Poitiers.

Riproduco di seguito il testo del *carmen* così come si trova nell’edizione di Leo<sup>25</sup>:

IV  
Item de signaculo sanctae crucis

D I V S A P E X C A R N E E F F I G I A N S G E N E T A L I A L I M I  
V I T A L I T E R R A E C O N P I N G I T S A N G V I N E G L V T E N  
L V C I F E R A X A V R A S A N I M A N T E S A F F L V I T I L L I C  
C O N D I T V R E N I X A N S A D A M F A C T O R I S A D I N S T A R  
5 E X I L V I T P R O T O P L A S M A S O L O R E S N O B I L I S V S V  
D I V E S I N A R B I T R I O R A D I A N T I L V M I N E D E H I N C  
E X M E M B R I S A D A E V A S F I T T V M V I R G I N I S E V V A E  
C A R N E C R E A T A V I R I D E H I N C C O P V L A T V R E I D E M  
V T P A R A D Y S S I A C O B E N E L A E T A R E T V R I N H O R T O  
10 S E D D E S E D E P I A P E P V L I T E M E R A B I L E G V T T V R  
S E R P E N T I S S V A S V P O M I S V C O A T R A P R O P I N A N S  
I N S A T I A T R I C I M O R T I F A M E S A C C I D I T I L L I N C  
G A V I S V R V S O B H O C C A E L I F L V I S A R C E L O C A T O R  
N A S C I P R O N O B I S M I S E R A R I S E T V L C E R E C L A V I  
15 I N C R V C E C O N F I G I T A L I M A L A G M A T E I N V N C T I S  
V N A S A L V S N O B I S L I G N O A G N I S A N G V I N E V E N I T  
I V C V N D A S P E C I E S I N T E P I A B R A C C H I A C R I S T I  
A F F I X A S T E T E R V N T E T P A L M A B E A B I L I S I N H A C  
20 C A R A C A R O P O E N A S I N M I T E S S V S T V L I T H A V S T V  
A R B O R S V A V I S A G R I T E C V M N O V A V I T A P A R A T V R  
E L E C T A V T V I S V S I C E C R V C I S O R D I N E P V L C H R A  
L V M E N S P E S S C V T V M G E R E R I S L I V O R I S A B I C T V  
I N M O R T A L E D E C V S N E C E I V S T I L A E T A P A R A S T I  
V N A O H N E M V I T A M S I C C R V X T V A C A V S A R I G A V I T  
25 I M B R E C R V E N T A P I O V E L I S D A S N A V I T A P O R T V M  
T R I S T I A S V M M E R S O M V N D A S T I V V L N E R A C L A V O  
A R B O R D V L C I S A G R I R O R A N S E C O R T I C E N E T A R  
R A M I S D E C V I S V I T A L I A C R I S M A T A F R A G R A N T  
E X C E L L E N S C V L T V D I V A O R T V F V L G I D A F R V C T V  
30 D E L I C I O S A C I B O E T P E R P O M A S V A V I S I N V M B R A  
E N R E G I S M A G N I G E M M A N T E M E T N O B I L E S I G N V M  
M V R V S E T A R M A V I R I S V I R T V S L V X A R A P R E C A T V  
P A N D E B E N I G N A V I A M V I V A X E T F E R T I L E L V M E N  
T V M M E M O R A D F E R O P E M N O B I S E G E R M I N E D A V I D  
35 I N C R V C E R E X F I X V S I V D E X C V M P R A E E R I T O R B I

Figura 1 – Venanzio Fortunato, *carmen figuratum* 2, 4

In maniera ancora più significativa, nel *carmen figuratum* 5, 6 a Siagrio di Autun<sup>26</sup>, nell’ambito della complessa trama di un ordito di 33 versi composti di 33 lettere e disposti in modo da dare vita all’immagine di una facciata di una

<sup>25</sup> Leo 1881, p. 30.

<sup>26</sup> Il carme è accompagnato da una lunga lettera, che ne introduce la funzione: si tratta di un *munus*, una ‘pittura poetica’, destinata a Siagrio, vescovo di Autun, in cambio della liberazione di un prigioniero originario di Poitiers. L’epistola chiarisce la circostanza e la funzione del *carmen figuratum* offerto in dono, e presentato come un’*inventio* di Venanzio.

Chiesa (come da tradizionale interpretazione) o, secondo la lettura di Graver<sup>27</sup>, alla finestra di una prigione, troviamo in evidenza, a formare il primo dei *versus descendentes*, che fa da acrostico del *carmen figuratum*, l'esametro:

Da Fortunato, sacer, haec pia vota Syagri.

Il testo del carme è iconicamente rappresentato nell'edizione venanziana di Leo<sup>28</sup>:

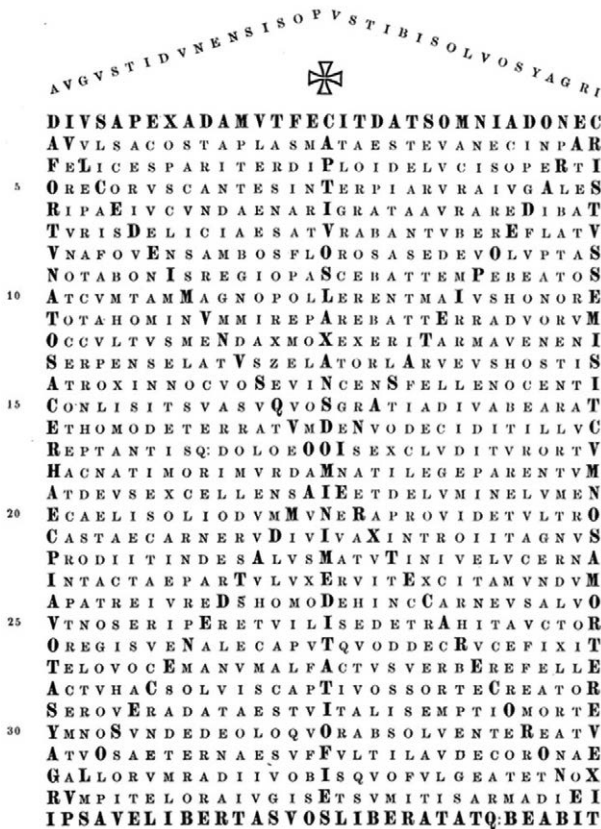


Figura 2 – Venanzio Fortunato, *carmen figuratum* 5, 6

I due esametri su cui abbiamo fermato l'attenzione, incastonati come sono nei *carmina figurata*, acquistano un'evidenza visiva<sup>29</sup> che ne enfatizza la funzio-

<sup>27</sup> Graver 1993. Una lettura 'tecnica' del *carmen figuratum*, anche alla luce del modello di Optaziano, è in Polara 2003.

<sup>28</sup> Leo 1881, p. 116. Cfr. Reydellet 1998, p. 32 s.; Di Brazzano 2001, pp. 312-315.

<sup>29</sup> Proprio in relazione alla funzione visiva dei *carmina figurata*, Brennan 2019 ipotizza suggestivamente che questi carmi venanziani fossero concepiti per essere rappresentati su tele.

ne di sigillo, di firma d'autore: la loro presenza all'interno del quadro pittorico costituisce la firma autografa dello stesso. Del resto, se pure non sempre in maniera così iconicamente palese, questa è in generale la funzione con cui Venanzio inserisce il proprio nome alla fine di diversi *carmina*.

Il carme 2, 14, dedicato a Maurizio e ai suoi compagni, che nei primi decenni del IV secolo, al tempo delle persecuzioni di Diocleziano e Massimiano, presso Agauno, nel Canton Vallese, subirono il martirio, celebra probabilmente la traslazione delle reliquie dei Santi, che furono portate a Tours da Clotilde, sposa di Clodoveo; Gregorio di Tours (*Franc.* 10, 31) racconta di averle trovate lì, nella Basilica, e di averle fatte spostare nella Cattedrale<sup>30</sup>. Nell'ultimo distico il poeta inserisce a suggello la menzione del proprio nome:

*Fortunatus enim per fulgida dona Tonantis,  
ne tenebris crucier, quaeso feratis opem.*

Venanzio invoca i Santi di Agauno affinché lo aiutino a non essere condannato alle tenebre: l'esametro reca in *incipit* il nome 'Fortunatus' che nel testo sfrutta l'anfibologia sottesa al valore ominoso: il verso è giustamente tradotto da Di Brazzano, «Io, Fortunato, per gli splendidi doni dell'Onnipotente, vi prego di ...», ma qui *Fortunatus* potrebbe sottendere anche il significato aggettivale di «fortunato grazie agli splendidi doni dell'Onnipotente», con un gioco verbale ordito sulla base del carattere ominoso del *nomen*. Quello che è certo è che la menzione di sé in calce al componimento, senz'altro di carattere occasionale<sup>31</sup>, reca il nome dell'*auctor*, quasi come una firma.

Con funzione analoga troviamo il nome *Fortunatus* in calce al carme 3, 21, indirizzato ad Avito, vescovo arverno dal 571<sup>32</sup> (vv. 15 s.):

*Per Dominum regemque bonum precor, aulice, praesul,  
ut Fortunati sis memor, alme, tui.*

Questa chiusa in forma di *precatio* a titolo personale assume la funzione di una sorta di firma e la troviamo con funzione analoga anche nel monodistico posto a suggello dell'epistola 5, 1 in prosa indirizzata a Martino di Braga:

*Martini meritis cum nomine nobilis heres,  
pro Fortunato, quaeso, precare deum.*

Il vescovo della diocesi galiziana, qui ricordato per il fatto che ha in comune con il santo turonense, oltre al nome, anche le qualità, i *meriti*, è destinatario anche del successivo carme 5, 2, una lunga elegia concepita nella forma della *gratiarum actio* scritta per conto di Radegonda e delle consorelle della Santa Croce grate a Martino di Braga che ha accolto la regola monastica di Cesario di Arles. Se la chiusa è dominata dalla menzione di Radegonda e Agnese, alcuni versi prima (v. 59 s.) Venanzio Fortunato inserisce la consueta *precatio* riferita a sé stesso:

<sup>30</sup> Cfr. Di Brazzano 2001, nota 42, p. 173.

<sup>31</sup> Cfr. Mayer 1901, p. 55.

<sup>32</sup> Cfr. Di Brazzano 2001, nota 76, p. 217.

*auditurus eris vocem, Martine, beatam,  
sed Fortunati sis memor ipse tui.*

La medesima struttura si ritrova nel carme 5, 19 indirizzato all'abate Are-dio<sup>33</sup>: anche qui la chiesa è dominata da Agnese e Radegonda, ma i due distici precedenti (vv. 7-10) recano il saluto personale di Venanzio:

*Munera credo Dei tribui mihi, pastor Aredi,  
si Fortunati sis memor, alme, tui,  
pro me etiam sanctam genetrice, care, salutans.  
Cum redit ipse puer, redde loquentis opem.*

Sempre in questa serie di occorrenze del nome *Fortunatus* possiamo anno-verare la chiesa del carme 4, 7, epitaffio per il vescovo Calettrico di Chartres:

*haec qui, sancte pater, pro magnis parva susurro,  
pro Fortunato, quaeso, precare tuo.*

Risponde ad una struttura analoga il distico che conclude l'epitaffio per Eu-frasia (4, 27):

*sed rogo per regem paradisi gaudia dantem:  
pro Fortunato supplice funde precem.*

Il nome Fortunato è posto come un suggello di tono encomiastico alla fine del carme esametrico 5, 7, indirizzato a Felice, vescovo di Nantes:

*uber nempe solum, piscoso litore pulchrum,  
sed Fortunato facies tua reddit amoenum.*

Una sezione del libro quinto (*carm.* 7-17) presenta una serie di biglietti epi-grammatici indirizzati a Gregorio di Tours: il 5, 15 svolge, nel breve giro di 4 distici, la funzione di una vera e propria *commendaticia*, con lo scopo di racco-mandare al vescovo un *peregrinus*. Il testo appare bipartito: nei primi due distici Gregorio è salutato come *vir bonus, nobile praesidium, pontificale caput*, la secon-da metà dell'epigramma svolge il tema della *commendatio*:

*ut tibi sit famulans memoratus amore benigno,  
Fortunati humilis te pater orat apex.  
Hic peregrinus item laetetur, summe sacerdos,  
pastorem et patriam te meruisse suam.*

Con una artificiosa costruzione, nella sezione conclusiva, è l'*apex* di For-tunato a portare la richiesta del poeta che si autodefinisce *famulans* e *humilis*.

Un tema analogo è svolto nell'epigramma 5, 18, un biglietto in cinque disti-ci, indirizzato alla comunità dei vescovi, ai quali Venanzio si rivolge perché pre-stino aiuto a un *Italus*, che, *peregrinus et hospes*, ha bisogno di un sostegno per raggiungere la patria. Venanzio lo rappresenta come un *ovis* per cui si richiede l'aiuto dei *pastores*, essendo *vagus exul inops*. Impossibile non cogliere in questo

<sup>33</sup> Cfr. Di Brazzano 2001, nota 76, pp. 324 s.

biglietto echi della situazione personale di Venanzio, che chiude il biglietto con la richiesta 'allitterante' di preghiere per sé stesso:

*Me Fortunatum proprium pietate parentum  
conciliate polo, quaeso, precando Deum.*

Costituiscono un gruppo a sé stante i *signa* dei biglietti inviati a Gregorio di Tours, che svolge con Venanzio il ruolo di *patronus*, rispetto al quale dunque il poeta si identifica sempre come *famulus, humilis, pusillus*.

Da questa rapida rassegna si evince che la firma posta in calce ai carmi ha evidentemente la funzione di suggello autoriale del testo: essa è dunque una *sphragis*<sup>34</sup> che si presenta tanto più efficace in termini di rappresentazione autobiografica quanto più è articolata.

Particolarmente suggestivo mi sembra il *signum* che Venanzio pone nella chiusa del carme 7, 4<sup>35</sup> dove affida la propria voce ai venti, perché possano portare a Gogone, dignitario della corte austrasica di Sigeberto, i *nuntia* di Fortunato:

*vos precor, o venti, qui curritis atque reditis,  
pro Fortunato nuntia ferte suo.*

Ma ancora più efficace è il quadro autobiografico delineato nel carme 7, 9 indirizzato al *dux* Lupo, dignitario della corte austrasica di Sigeberto, tra i primi *patroni* di Venanzio in terra gallica<sup>36</sup>. La sezione iniziale del carme elegiaco è tutta imbastita sull'*amor* come sostanza del legame tra Venanzio e Lupo, icasticamente sintetizzato dal pentametro *spes Fortunati cura benigna Lupi*:

*Officiis intente piis, memorator amantis,  
prompte per affectum consuliture tuum,  
carius absentis nimium miseratus amici,  
quando latente loco signa requirit amor:  
Unde meis meritis datur hoc, ut protinus esset  
spes Fortunati cura benigna Lupi?  
Exul ab Italia nono, puto, volvor in anno  
litoris Oceani contiguante salo:*

<sup>34</sup> Per una definizione del modulo espressivo della *sphragis* come *signum* di un *opus* poetico rimane punto di riferimento bibliografico il saggio di Kranz 1961, che parte da una definizione della struttura che realizza la *sphragis*: l'impiego della prima persona, la menzione del *nomen auctoris*, il riferimento autoriale all'*opus* sono gli ingredienti che danno corpo al *sigillum* poetico. La posizione, in *incipit* o in *explicit*, conferisce alla *sphragis* uno statuto testuale del tutto peculiare, assimilabile ad una sorta di paratesto dell'autore: lungo questa linea ripercorre gli esempi di *sphragis* nella poesia latina Peirano 2014.

<sup>35</sup> È l'ultimo di un ciclo di componimenti (7, 1-4) indirizzati a Gogone, dignitario di corte e consigliere del re Sigeberto (cfr. Di Brazzano 2001, nota 1, p. 379); fu lui a condurre Brunehilde a Metz per le nozze con il sovrano merovingio, e a lui, morto Sigeberto, Brunehilde affidò la tutela del figlio. Mentre i primi tre carmi sembrano risalire al tempo dell'arrivo di Venanzio in Gallia (566), questo quarto componimento Venanzio lo avrebbe inviato a Gogone da Poitiers (cfr. Koebner 1915, p. 67).

<sup>36</sup> Si tratta del primo di un trittico di componimenti indirizzati al medesimo destinatario; cfr. Di Brazzano 2001, nota 23, pp. 388 s.

*tempora tot fugiunt et adhuc per scripta parentum  
nullus ab exclusis me recreavit apex.  
Quod pater ac genetrix, frater, soror, ordo nepotum,  
quod poterat regio, solvis amore pio.*

Ma ci sono casi in cui il nome dell'*auctor* determina una *sphragis* articolata che è strutturata con la funzione precisa di farsi autorappresentazione del poeta e immediata identificazione dell'*auctor*. Questo tipo di *sphragis* è assimilabile a quella nota che chiude le *Georgiche* di Virgilio (4, 559-566). È quasi superfluo ricordare l'importanza del *locus virgiliano*<sup>37</sup>:

*Haec super arborum cultu pecorumque canebam  
et super arboribus, Caesar dum magnus ad altum  
fulminat Euphraten bello victorque volentis  
per populos dat iura viamque affectat Olympo.  
Illo Vergilium me tempore dulcis alebat  
Parthenope studiis florentem ignobilis oti,  
carmina qui lusi pastorum audaxque iuventa,  
Tityre, te patulae cecini sub tegmine fagi.*

L'*auctoritas* impressa nell'*explicit* del secondo grande *opus* maroniano risponde all'esigenza, tutta personale, di ricordare l'esperienza delle *Bucoliche* rievocate con la citazione dell'*incipit* come espressione di quel *lusus* frutto della *audax iuventa* strettamente connessa con il tempo in cui il giovane Virgilio si lascia nutrire dalla dolce Partenope, fiorendo grazie alla dedizione all'*ignobile otium* degli *studia* epicurei.

Non è affatto priva di ripercussioni la precisa volontà di Virgilio di ricordare con orgoglio il *lusus* poetico legato alla formazione epicurea e al relativo ideale dell'*otium* proprio alla fine del poema dedicato all'esaltazione del *labor*. Quasi che il poeta augusteo, nel momento in cui asseconda gli *haud mollia iussa* mecenaziani, rivendichi orgogliosamente i propri trascorsi di poeta dedito all'*ignobile otium*, attraverso una efficace esposizione autobiografica resa dalla *sphragis*. Quella di Virgilio è forse la più nota in ambito latino, ma un rilievo forte assumo, ad esempio, le *sphragides* ovidiane, quella dell'elegia 3, 15 che suggella la raccolta in tre libri degli *Amores* e quella posta alla fine delle *Metamorfosi*, ma anche l'elegia properziana 1, 22, che, collocata alla fine della *monobiblos*, si presenta a metà tra la *sphragis* e il carme sepolcrale<sup>38</sup>. Se, tuttavia, seguiamo la lettura di Irene Peirano<sup>39</sup>, che individua nella *sphragis* una sorta di elemento paratestuale, collocato in una posizione liminare in *incipit* o in *explicit* rispetto a un'opera, l'elegia properziana, che chiude quella raccolta che il poeta umbro fece dapprima circolare a Roma verso il 29 a. C. come unico *opus* per poi farne

<sup>37</sup> Per una lettura di questa *sphragis* cfr., tra gli altri, Kyriakidis 2002; Peirano 2014, in particolare pp. 227-231; Kayachev 2017.

<sup>38</sup> L'elemento più problematico ai fini dell'interpretazione dell'elegia come *sphragis* è la mancanza del *nomen auctoris*. Cfr. Fedeli 1980, *ad loc.*, pp. 496 ss.

<sup>39</sup> Peirano 2014, pp. 234-237.

il primo libro della più ampia raccolta di elegie in quattro libri, può essere considerata una *sphragis*, un *signum* posto in calce alla *Monobiblos*.

Tornando a Venanzio, quello su cui intendo ora fermare l'attenzione è l'occorrenza di una serie di pericopi testuali che io pongo come esempi più articolati di *sphragis*, segno di una più evidente traccia autobiografica posta dal poeta in calce a un testo, a mo' di sigillo autoriale. Come abbiamo già visto, sia pure in maniera cursoria, il nome dell'autore compare alla fine di diversi epigrammi concepiti come biglietti che recano in calce la firma, il *signum* dell'autore: occorre ricordare che i testi che noi troviamo nei primi sette libri furono riuniti in una raccolta messa insieme da Venanzio su sollecitazione di Gregorio di Tours; lo stesso accade per i libri 8 e 9, laddove i libri 10, 11 e l'*Appendix* sono raccolte postume. I singoli *carmina* tuttavia avranno conosciuto una circolazione autonoma, il che fa della semplice menzione del *nomen auctoris* in calce al testo una essenziale forma di *sphragis*, che si fa però più ampia e più significativa in alcuni casi.

Nel lungo carme 2, 16 troviamo una singolare forma di agiografia poetica di San Medardo (vescovo di Noyon morto nel 560), declinata secondo una *Stimmung* non epica, ma lirica, in una sorta di sperimentalismo in forza del quale Venanzio si cimenta in una celebrazione dei *mira gesta* del santo nella forma tenue dell'elegia. L'ampio carme elegiaco si chiude con una menzione di Sigeberto: il re merovingio figlio di Clotario è ricordato per aver completato la basilica avviata dal padre a Soissons, presso il luogo di sepoltura di Medardo.

Ai vv. 161 ss. leggiamo:

*En tua templa colit nimio Sigiberchtus amore,  
insistens operi promptus amore tui.  
Culmina custodi qui templum in culmine duxit,  
protege pro meritis qui tibi tecta dedit.*

In questi due distici il poeta invoca la protezione del Santo per il re Sigeberto, per i meriti con cui si è dedicato all'edificazione del tempio, con devozione profonda, *nimio amore*, spinto dall'*amor* per Medardo. La tessitura stilistica di questi quattro versi sfrutta abilmente la ricorrenza fonica dell'allitterazione, l'espressività della figura etimologica, l'epanalessi. Quest'ultima, in particolare, vede la ripetizione del sostantivo *amor* al caso ablativo, da intendersi come causale: l'evergetismo di Sigeberto è spinto dal profondo amore, e, ancora, per amore del Santo il sovrano completa l'edificazione della Basilica.

Restiamo sull'ablativo *amore* che ritorna anche nel distico successivo, a suggello del carme (vv. 165 s.):

*Haec, pie, pauca ferens ego Fortunatus amore  
auxilium posco, da mihi vota, precor.*

Venanzio chiude il carme con una richiesta di aiuto, una preghiera personale indirizzata al santo, e nel farlo scioglie le ragioni del proprio canto con un riferimento personale di tono marcatamente autobiografico. Il distico è posto come una vera *sphragis*, un *signum* che denota in maniera netta il sigillo

autoriale, accompagnandolo con un elemento connotativo che è perno stesso dell'atto poetico, ovvero quell'*amor* che muove l'ispirazione del poeta. Franca Ela Consolino<sup>40</sup> ha posto in evidenza come l'*amor spiritualis*, declinato *sub specie Christi*, sia il motore dell'impianto prevalentemente elegiaco della poesia venanziana, che riprende i motivi dell'elegia erotica latina a carattere soggettivo, operando la sostituzione dell'*amor*, inteso come *charitas*, all'*eros*. Nel caso di questa nostra *sphragis*, il poeta, oltre a porre il *signum auctoritatis*, fornisce la principale coordinata di lettura di un testo che, in forza dell'*amor* cristiano di Venanzio, si presenta nella forma dell'agiografia elegiaca e non dell'agiografia epica.

La *sphragis* suggella il testo definendone l'*auctoritas*, ma in più fornendo la chiave di lettura dell'atto poetico in sé anche nel caso del carme 9, 1: si tratta del panegirico composto in lode del sovrano merovingio Chilperico in un momento di particolare tensione, ovvero in occasione del sinodo che si tenne nel 580 e che vide sotto accusa Gregorio di Tours, imputato di aver calunniato la regina Fredegonda. Dal punto di vista strettamente compositivo l'elemento più macroscopico è che il panegirico, scritto nel metro tenue del distico elegiaco, si estende per 148 versi e declina le consuete sezioni previste dalla topica della *laudatio*. Il distico finale si pone come una *sphragis*:

*regibus aurum alii aut gemmarum munera solvant:  
de Fortunato paupere verba cape.*

Altri elargiscono al sovrano doni aurei, *de Fortunato paupere* il re prenda solo i *verba*. Il poeta si autoproclama *pauper*, capace cioè di elargire solo parole, esattamente come *pauper* è il poeta elegiaco al cospetto della *domina*<sup>41</sup>, cui non può elargire altri doni se non i suoi versi. Mutuando dall'elegia erotica questo motivo topico, Venanzio offre in dono a Chilperico i propri *verba*, in luogo di oro e gemme preziose che altri donano ai re<sup>42</sup>.

Sul medesimo tema si pone la chiusa del singolare epigramma dedicato al re Childeberto e tramandato come quinto componimento della cosiddetta *Appendix*. Si tratta di un *lusus* imbastito su un ritmo dominato dal poliptoto, spinto al limite del parossismo, e dall'allitterazione. Rispetto a questa nota dominante si stacca il distico finale, con cui il poeta *pauper* offre i versi al sovrano:

<sup>40</sup> Consolino 1977.

<sup>41</sup> Ad esempio, la *paupertas* è posta da Tibullo, programmaticamente, come fondamento del proprio βίος di poeta elegiaco: *Mi mea paupertas vitam traducat inertis* (1, 1, 5). Properzio nella 2, 10, pur ripromettendosi di dedicarsi all'epos in futuro (*bella canam*), si proclama per il presente poeta dedito *pauperibus sacris*: *Sic nos nunc, inopes laudis conscendere culmen, / pauperibus sacris vilitura damus*. La *paupertas* si fa principio teorico nell'*ars* ovidiana: *Pauperibus vates ego sum, quia pauper amavi: / cum dare non possem munera, verba dabam. / Pauper amet caute, timeat maledicere pauper, / multaque divitibus non patienda ferat*. Per la questione della *paupertas* del poeta elegiaco, cfr. Viparelli 2013.

<sup>42</sup> Per il motivo del *munus* nella poesia di Venanzio rinvio a D'Evelyn 2009 e Di Bonaventura 2016.

*Rex regionis apex et supra regna regimen,  
qui caput es capitum, vir capitale bonum,  
ornamentorum ornatus, ornatus ornans,  
qui decus atque decens cuncta decenter agis,  
primus et a primis, prior et primoribus ipsis,  
qui potes ipse potens, quem iuvat omnipotens,  
dulcia delectans, dulcis dilecta potestas,  
spes bona vel bonitas, de bonitate bonus,  
digne nec indignans, dignos dignatio dignans,  
florum flos florens, florea flore fluens,  
Childebercthe cluens: haec Fortunatus amore  
paupere de sensu pauper et ipse fero.*

Ancora, in un componimento collocato in posizione enfatica, il carme 8, 1<sup>43</sup>, che apre la seconda raccolta di testi, pubblicata tra il 590 e il 591, comprendente i libri 8 e 9, dopo avere indirizzato il carme elegiaco (vv. 1-10), Venanzio in prima persona porge il proprio saluto intonando una sorta di *sphragis* articolata:

*Fortunatus ego hinc humili prece voce saluto  
(Italiae genitum Gallica rura tenent)  
Pictavis residens, qua sanctus Hilarius olim  
natus in urbe fuit, notus in orbe pater.  
[...]  
Martinum cupiens voto Radegundis adhaesi,  
quam genuit caelo terra Thoringa sacro.*

Questo testo sintetizza in maniera quasi epigrafica l'autobiografia venanziana; il passo contiene tutti gli ingredienti della *sphragis*, il *nomen*, l'*Ich-form*, notizie biografiche (*Italiae genitum Gallica rura tenent/ Pictavis residens*) e, infine, un cenno alla causa del suo viaggio in Gallia e al suo approdo a Poitiers presso Radegonda (*Martinum cupiens voto Radegundis adhaesi*).

Il testo è chiaro, scritto in un latino piano ed espressivo; della pericope il verso più icastico, quello che fotografa la personalità autoriale è l'esametro:

*Fortunatus ego hinc humili prece voce saluto.*

Al primo emistichio dalla funzione denotativa, segue la seconda metà del verso dall'evidente forza connotativa. Di Brazzano 2001 traduce «vi saluto con la voce di un'umile preghiera»; Roberts 2017 (*ad loc.*) interpunge dopo *prece*, ma

<sup>43</sup> Definito da Meyer 1901 (p. 108) «schwierige und sonderbare Gedicht», il carme 8, 1 reca nei manoscritti il titolo *Ex nomine suo ad diversos*. Il solo Parisinus 13048 (che poi è l'unico a riportare i 31 carmi della cosiddetta *Appendix*) tramanda il titolo *versus generaliter omnibus* e, di fatto, in posizione liminare introduce un libro interamente dedicato a testi che Venanzio scrive per conto di Radegonda e Agnese. Difficile dire chi siano i *diversi*, gli *omnes*, a cui Venanzio si rivolge: sarebbero i membri della corte imperiale costantinopolitana, cui il poeta presenta se stesso e le amiche Radegonda e Agnese, nel carme in cui viene avanzata la richiesta della reliquia della Santa Croce (così Koebner 1915, pp. 133 ss.; Brennan 1985; Di Brazzano 2001, nota 1, pp. 422 s.); qui, tuttavia, come mette in evidenza Roberts 2017 (nota 1, p. 872) vi è la richiesta evidente, rivolta a poeti di cultura greca, latina e cristiana, di inviare *sua carmina* al monastero di Santa Croce (vv. 65 ss.).



*Si petis illud iter qua se Concordia cingit,  
 Augustinus adest pretiosus Basiliusque.*  
*Qua mea Tarvisus residet, si molliter intras,* 665  
*illustrem socium Felicem quaeso require,  
 cui mecum lumen Martinus reddidit olim.*  
*Per Cenetam gradiens et amicos Duplavenenses,  
 qua natale solum est mihi sanguine, sede parentum,  
 prolis origo patrum, frater, soror, ordo nepotum,* 670  
*quos colo corde fide, breviter peto redde salutem.*  
*Si Patavina tibi pateat via, pergis ad urbem:  
 Huc sacra Iustinae, rogo, lambe sepulchra beatae,  
 cuius habet paries Martini gesta figuris;  
 quove salutis opus celso depende Iohanni* 675  
*atque suis genitis, sociis per carmina nostris.*  
*Hinc tibi Brinta fluens iter est, Retenone secundo;  
 ingrediens Atesim, Padus excipit inde phaselo,  
 Mobilis unde tibi rapitur ratis amne citato.*  
*inde Ravennatam placitam pete dulcius urbem:* 680  
*pulpita sanctorum per religiosa recurrens  
 martyris egregii tumulum Vitalis adora,  
 mitis et Ursicini, parili sub sorte beati.*  
*Rursus Apollinaris pretiosi limina lambe  
 fusus humi supplex, et templa per omnia curre;* 685  
*expete Martini loculum, quo iure sacelli  
 iam desperatum lumen mihi reddidit auctor:  
 munera qui tribuit, saltim, rogo, verba repende.*  
*Est ubi basilicae culmen Pauli atque Iohannis,  
 hic paries retinet sancti sub imagine formam:* 690  
*amplectenda ipso dulci pictura colore.*  
*Sub pedibus iusti paries habet arte fenestram:  
 Lychnus adest, cuius vitrea natat ignis in urna.*  
*Huc ego dum propero, valido torquente dolore,*  
*diffugiente gemens oculorum luce fenestris,* 695  
*quo procul ut tetigi benedicto lumen olivo,  
 igneus ille vapor marcenti fronte recessit  
 et praesens medicus blando fugat unguine morbos.*  
*Non oblita mihi mea lumina munere sancti,  
 nam redit ante oculos oculorum cura fidelis,* 700  
*et memor illud ero dum luce et corpore consto.*  
*Promptius affectu, precor, inde require sodales.*

La *sphragis* si dilata e il poeta, che dall'epos agiografico si aspettava evidentemente una maggiore risonanza, chiude la *Vita Sancti Martini* con un'*Anrede* al poema, cui raccomanda di fare tappe precise, che rispondono ad un preciso *iter* che si pone autobiograficamente come un *nostos* del poeta stesso.

*Riferimenti bibliografici*

- Bratož 2003 = R. Bratož, *Venanzio Fortunato e lo scisma dei Tre Capitoli*, in Aa. Vv., *Convegno internazionale di studio Venanzio Fortunato e il suo tempo* (Valdobbiadene-Treviso, 29 novembre - 1 dicembre 2001), Treviso 2003, pp. 363-401.
- Brennan 1985 = B. Brennan, *The Career of Venantius Fortunatus*, «*Traditio*» 41, 1985, pp. 49-78.
- Brennan 2019 = B. Brennan, *Weaving with Words. Venantius Fortunatus's Figurative Acrostics on the Holy Cross*, «*Traditio*» 74, 2019, pp. 27-53.
- Chase 1932 = A. H. Chase, *The Metrical Lives of Saint Martin of Tours by Paulinus and Fortunatus and the Prose Life by Sulpicius Severus*, in «*Harvard Studies in Classical Philology*» 43, 1932, pp. 51-76.
- Consolino 1977 = F. E. Consolino, *Amor spiritualis e linguaggio elegiaco nei Carmina di Venanzio Fortunato*, «*Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*» 7, 1977, pp. 1351-1368.
- Consolino 2003 = F. E. Consolino, *Il poeta parla di sé. Venanzio poeta ai suoi lettori*, in Aa. Vv., *Convegno internazionale di studio Venanzio Fortunato e il suo tempo* (Valdobbiadene-Treviso, 29 novembre - 1 dicembre 2001), Treviso 2003, pp. 231-268.
- Consolino 2005 = F. E. Consolino, *Il senso del passato: generi letterari e rapporti con la tradizione nella 'parafraresi biblica' latina*, in I. Gualandri - F. Conca - R. Passarella (edd.), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, Milano 2005, pp. 447-526.
- Cutino = M. Cutino (ed.), *Poetry, Bible and Theology from Late Antiquity to the Middle Ages*, Berlin-Boston 2020.
- D'Evelyn 2009 = S. D'Evelyn, *Gift and the Personal Poetry of Venantius Fortunatus*, «*Literature and Theology*» 21, 2009, pp. 1-10.
- Delehay 1966 = H. Delehay, *Une inscription de Fortunat sur saint Martin (I, 5)*, in Id., *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Bruxelles 1966, pp. 204-211.
- Della Corte 2003 = F. Della Corte, *Venanzio Fortunato poeta dei fiumi*, in Aa. Vv., *Convegno internazionale di studio Venanzio Fortunato e il suo tempo* (Valdobbiadene-Treviso, 29 novembre - 1 dicembre 2001), Treviso 2003, pp. 137-147.
- Derhard-Lesieur 2023 = G. Derhard-Lesieur, *Hiding and Revealing: Text and Image in Venantius Fortunatus's Carmina*, «*Entangled Religions*» 14.5, 2023, DOI 10.46586/er.14.2023.10345
- Di Bonaventura 2016 = E. Di Bonaventura, *Munus e munificenza nei carmi di Venanzio Fortunato: doni e obblighi di un Italus in terra di Francia*, in Manzoli 2016, pp. 59-79.
- Di Brazzano 2003 = S. Di Brazzano, *Profilo biografico di Venanzio Fortunato*, in Aa. Vv., *Convegno internazionale di studio Venanzio Fortunato e il suo tempo* (Valdobbiadene-Treviso, 29 novembre - 1 dicembre 2001), Treviso 2003, pp. 37-72.
- Ehlen 2011 = O. Ehlen, *Venantius-Interpretationen. Rhetorische und generische Transgressionen beim "neuen Orpheus"*, Stuttgart 2011.
- Fedeli 2003 = P. Fedeli, *Properzio e la poesia epica*, «*Euphrosyne*» 31, 2003, pp. 293-304.
- Fontaine 1981 = J. Fontaine, *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 1981.
- Gamberale 1984 = L. Gamberale, s.v. *preproemio dell'Eneide*, in *Enciclopedia Virgiliana*, vol. 4, Roma 1984, pp. 259-261.
- George 1992 = J. W. George, *Venantius Fortunatus. A Latin Poet in Merovingian Gaul*, Oxford 1992.

- George 1995 = J. W. George, *Venantius Fortunatus: Personal and Political Poems*, Liverpool 1995.
- Graver 1993 = M. Graver, Quaelibet Audendi: *Fortunatus and the Acrostic*, «Transactions of the American Philological Association» 12, 1993, pp. 219-245.
- Herzog 1975 = R. Herzog, *Die Biblepik der lateinischen Spätantike: Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*, I, München 1975.
- Horstmann 2004 = S. Horstmann, *Das Epithalamium in der lateinischen Literatur der Spätantike*, München-Leipzig 2004.
- Kartshoke 1975 = D. Kartshoke, *Bibeldichtung: Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvenecus bis Otfrid von Wießenburg*, München 1975.
- Kayachev 2017 = B. Kayachev, *The sphragis of Virgil's Georgics: Constructing Identity through Intertextuality*, in A. Gavrielatos (ed.), *Self-Presentation and Identity in the Roman World*, Newcastle 2017, pp. 70-81.
- Koebner 1915 = *Venantius Fortunatus. Seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowinger-Reiches*, Berlin 1915.
- Kranz 1961 = W. Kranz, Sphragis. *Ichform und Namensiegel als Eingangs- und Schlußmotiv antiker Dichtung*, «Rheinisches Museum» 104, 1961, pp. 3-46; 97-124.
- Kyriakidis 2002 = S. Kyriakidis, *Georgics 4.559-566. The Vergilian sphragis*, «Kleos» 7, 2002, pp. 275-286.
- La Rocca 2003 = C. La Rocca, *Venanzio Fortunato e la società del VI secolo*, in Aa. Vv., *Convegno internazionale di studio Venanzio Fortunato e il suo tempo (Valdobbiadene-Treviso, 29 novembre - 1 dicembre 2001)*, Treviso 2003, pp. 15-36.
- Labarre 1998 = S. Labarre, *Le manteau partagé. Deux métamorphose poétiques de la Vie de Saint Martin chez Paulin de Périgueux (V<sup>e</sup> s.) et Venance Fortunat (VI<sup>e</sup> s.)*, Paris 1998.
- Labarre 2005 = S. Labarre, *La postérité littéraire de Sulpice Sévère dans l'Antiquité tardive et au Moyen Âge*, in «Vita Latina» 172, 2005, pp. 83-94.
- Leo 1881 = Venanti Honori Clementiani Fortunati presbyteri Italici *Opera poetica recensuit et emendavit F. Leo*, MGH AA 4,1, Berolini 1881.
- Manzoli 2016 = D. Manzoli, *Venanzio musa medievale*, in Id. (ed.), *Musa medievale. Saggi su temi della poesia di Venanzio Fortunato*, Roma 2016, pp. 15-38.
- Meyer 1901 = W. Meyer, *Der Gelegenheitsgedichter Venantius Fortunatus*, «Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse», Berlin 1901.
- Morelli 1910 = C. Morelli, *L'epitalamio nella tarda poesia latina*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 18, 1910, pp. 319-432.
- Nazzaro 1997 = A. V. Nazzaro, *L'agiografia martiniana di Sulpicio Severo e le parafrasi epiche di Paolino di Périgueux e Venanzio Fortunato*, in M. L. Silvestre - M. Squillante (edd.), *Mutatio rerum. Letteratura Filosofia Scienza tra tardoantico e alto medioevo*, Napoli 1997, pp. 301-346.
- Nazzaro 2006 = A. V. Nazzaro, *Riscritture metriche di testi biblici e agiografici in cerca del genere negato*, «Auctores nostri», 4, 2006, pp. 397-439.
- Nazzaro 2008 = A. V. Nazzaro, *Parafrasi (biblica e agiografica)*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da A. Di Berardino, Genova 2008, coll. 3909-3916.
- Pavlovskis 1985 = Z. Pavlovskis, *From Statius to Ennodius. A Brief History of Prose Prefaces to Poems*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche» 101, 1967, pp. 535-567.
- PCBE 2 = *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. Italie (316-604)*, dir. Ch. Pietri, L. Pietri, vol. 2, L-Z, Roma 2000.

- Peirano 2013 = I. Peirano, 'Sealing' the book: the sphragis as paratext, in L. Jansen (ed.), *The Roman Paratext: Frames, Texts, Readers*, Cambridge 2014, pp. 224-242.
- Pietri 2012 = L. Pietri, *Authobiographie d'un poète chrétien: Venance Fortunat, un émigré en terre d'exil ou un immigré parfaitement intégré?*, in S. Labarre (ed.), *Présence et visage de Venance Fortunat. XV<sup>e</sup> centenaire*. Abbaye Saint-Martin de Ligugé (11-12 décembre 2009). Colloque organisé par F. Cassingena-Trévedy, *Camena* 11, 2012, on-line: <http://lettres.sorbonne-universite.fr/article/camena-11>.
- Polara 2003 = G. Polara, *I carmina figurata di Venanzio Fortunato*, in Aa. Vv., *Convegno internazionale di studio Venanzio Fortunato e il suo tempo* (Valdobbiadene-Treviso, 29 novembre - 1 dicembre 2001), Treviso 2003, pp. 211-229.
- Quadlbauer 1970 = F. Quadlbauer, *Non humilem ... poetam: Zur literargeschichtlichen Stellung von Prop. 1, 7, 21*, «Hermes» 98, 1970, pp. 331-339.
- Reydellet 1994 = Venance Fortunat, *Poèmes*, t. I, livres I-IV, texte établi et traduit par M. Reydellet, Paris 1994.
- Reydellet 1998 = Venance Fortunat, *Poèmes*, t. II, livres V-VIII, texte établi et traduit par M. Reydellet, Paris 1998.
- Reydellet 2004 = Venance Fortunat, *Poèmes*, t. III, livres IX-XI, texte établi et traduit par M. Reydellet, Paris 2004.
- Río Torres-Murciano 2016, A. Río Torres Murciano, *La sphragis de las Metamorfosis de Ovidio (XV 871-879). Metempsychosis, apoteosis y perdurabilidad literaria*, «Emerita» 84, 2016, pp. 269-289.
- Roberts 1989 = M. Roberts, *The Use of Myth in Latin Epithalamia from Statius to Venantius Fortunatus*, «Transactions of the American Philological Association» 119, 1989, pp. 321-348.
- Roberts 1995 = M. Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool 1995.
- Roberts 2009 = M. Roberts, *The Humblest Sparrow. The Poetry of Venantius Fortunatus*, Ann Arbor 2009.
- Roberts 2017 = *Poems. Venantius Fortunatus*, edited and translated by M. Roberts, London 2017.
- Šašel 1981 = J. Šašel, *Il viaggio di Venanzio Fortunato e la sua attività in ordine alla politica bizantina*, in *Antichità Altoadriatiche. Aquileia e l'Occidente*, Trieste 1981, pp. 359-375.
- Tardi 1927 = D. Tardi, *Fortunat. Étude sur un dernier représentant de la poésie Latine dans la Gaule Mérovingienne*, Paris 1927.
- Thraede 1960 = K. Thraede, *Epos* (s.v.), «Rivista di Archeologia Cristiana» 5, 1960, pp. 983-1042.
- Vielberg 2005 = *Extensa viatica?: zur poetischen Selbstreflexion des Venantius Fortunatus*, «Revue des Études Augustiniennes» 51, 2005, pp. 153-186.
- Viparelli 2013 = V. Viparelli, *Il dono proibito: lo scambio d'amore nella poesia latina*, «Bollettino di Studi Latini» 43, 2013, pp. 431-438.
- Williard 2022 = H. Williard, *Friendship in the Merovingian Kingdoms. Venantius Fortunatus and His Contemporaries*, Leeds 2022.
- Wood 1994 = I. Wood, *The Merovingian Kingdoms 450-751*, New York 1994.

## IV

Diari: un'anima in pellegrinaggio



Rocco Schembra

GLI ITINERARIA AD LOCA SANCTA DI ETÀ TARDOANTICA:  
UN GENERE IN COSTRUZIONE  
TRA RESOCONTO DI VIAGGIO E AUTOBIOGRAFIA

*Abstract:* The paper aims to trace elements of a syntactic and stylistic nature within the *Itinerarium Egeriae* that may contribute to the pilgrim's travel account also being considered as a kind of autobiography.

Soprattutto in seguito agli studi di Pierre Maraval<sup>1</sup>, la conoscenza dei pellegrinaggi verso i luoghi santi della cristianità in epoca tardoantica si è notevolmente perfezionata, e si sono chiariti non solo gli itinerari e i percorsi, ma anche i confini dei generi letterari che hanno principalmente interessato queste esperienze. Secondo l'ormai nota classificazione dello stesso Maraval, tali generi letterari possono essere organizzati in due gruppi: il primo costituito dalla letteratura specifica, a sua volta divisibile in racconti di viaggi e opere geografiche da una parte e in raccolte di miracoli dall'altra<sup>2</sup>; il secondo dalla letteratura agiografica<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Mi riferisco soprattutto a Maraval 1984a, 1984b, 1985, 1988, 1990, 1991, 1996a, 1996b, 1996c, 1996d, 2002.

<sup>2</sup> Vd. Maraval 1985, pp. 13-19. Tra i racconti di viaggi e le opere geografiche, lo studioso ricorda l'*Onomasticon* di Eusebio di Cesarea, l'*Itinerarium Burdigalense*, l'*Itinerarium* di Egeria, l'*Epitaphium Paulae* (ep. 108), 7-14 di Gerolamo, la traduzione dell'*Onomasticon* di Eusebio, la *De situ Hierosolymae epistula ad Faustum presbyterum* di Eucherio, il *Breviarium de Hierosolyma*, il *De situ Terrae Sanctae* di Teodosio, l'*Itinerarium Antonini Placentini*, il *De locis sanctis* di Adamnano. Tra le collezioni di miracoli, quelle di Tecla, Cosma e Damiano, Ciro e Giovanni, Demetrio, Mena, Artemio, Tolemeo, Giorgio. Di tutti fornisce una possibile datazione, una contestualizzazione e una bibliografia essenziale.

<sup>3</sup> Vd. Maraval 1985, p. 19. Della letteratura agiografica lo studioso mette in luce le peculiarità insidie che essa presenta e dunque i problemi che si manifestano al momento di volersene servire come fonte. Tuttavia, se è vero che il valore storico che può desumersi dalle *Vite* e dalle *Passioni* è estremamente esile, egli riconosce che tali documenti rivelano, al contrario, un prezioso contributo ai fini della ricostruzione topografica dei luoghi santi: «Ils contiennent toutefois un certain nombre de données utilisables, celles qui touchent à la topographie et au sanctuaire du saint dont ils retracent la carrière: leur seul contenu 'historique' est souvent cette attestation d'un culte ou d'un sanctuaire local» (Maraval 1985, p. 19).

Rocco Schembra, University of Turin, Italy, rocco.schembra@unito.it, 0009-0002-1946-8917

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Rocco Schembra, *Gli Itineraria ad loca sancta di età tardoantica: un genere in costruzione tra resoconto di viaggio e autobiografia*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1.17, in Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (edited by), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024*, pp. 193-203, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0676-1, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

A questi due gruppi, poi, vanno aggiunte le fonti non letterarie<sup>4</sup>. Come si può vedere, l'autobiografia ne rimane assolutamente esclusa. E se certamente essa non può essere chiamata in causa in opere di asciutta fattura, come ad esempio – per citare anche solo un caso – l'*Itinerarium Burdigalense*<sup>5</sup>, che altro non è se non una lista delle tappe del pellegrinaggio di un anonimo da Bordeaux a Gerusalemme, e poi da Eraclea a Milano passando per Roma, occorrerebbe forse interrogarsi sulla reale natura di altre opere che rientrano nel medesimo calderone. Nell'impossibilità di passare al vaglio di tale ricerca tutte le opere espressione di letteratura di pellegrinaggio o affini, ho scelto di circoscrivere l'analisi a quello che probabilmente è il più celebre e studiato degli *Itineraria*, ovvero il resoconto del pellegrinaggio di Egeria<sup>6</sup>.

Ovviamente non torno in questa sede a discutere di tutte quelle *vexatissimae quaestiones* che hanno travagliato la filologia tardoantica, e la cristianistica in particolare, relativamente all'identità dell'autrice, alla sua regione di provenienza, al suo *status* sociale, ma nemmeno rientrano nei miei interessi del momento le analisi di natura linguistica sul latino da lei utilizzato<sup>7</sup>. Mi limito qui ad affermare che faccio mie le tesi di Maraval<sup>8</sup>, e cioè che: il nome dell'autrice, non rivelatoci dall'unico manoscritto mutilo che ci ha tramandato parzialmente l'opera, ovvero l'*Aretinus* VI, 3 dell'XI sec., grazie alla testimonianza di Valerio del Bierzo (VII sec.), confermata anche da altre fonti, è, dopo decenni di discussione, ormai indubitabile che sia Egeria; il viaggio – anche questo è ormai certo – sarebbe iniziato qualche mese prima della Pasqua del 381 e terminato qualche mese dopo la Pasqua del 384; nel dubbio rimane la regione di provenienza di Egeria, se debba considerarsi la Gallia meridionale (Narbonese o Aquitania) ovvero la Galizia, con maggiore propensione per quest'ultima; così come non si è trovato un accordo sullo *status* sociale della donna, se fosse una monaca o una dama di alto rango di fervente devozione religiosa. Per l'analisi di questa complessa problematica rimando agli studi di sintesi di Maraval e alla lettera-

<sup>4</sup> Vd. Maraval 1985, pp. 19-20.

<sup>5</sup> L'edizione di riferimento è Geyer-Cuntz 1965. Tra alcuni studi, non molti a dire il vero, si segnalano Douglass 1996 e Weingarten 1999.

<sup>6</sup> L'edizione di riferimento rimane certamente Maraval 2002. Per leggere l'opera in traduzione italiana, vd. Natalucci 1991 e Giannarelli 1992, mentre per un commento filologico al testo si rimanda a Löfstedt-Pieroni 2007. Numerose le traduzioni anche in altre lingue, tra cui, oltre a quella in francese presente in Maraval 2002, vd. per quella in inglese Bradshaw 2020 e per quella in tedesco Röwekamp 2018. Tra i molti studi si considerino almeno Klinck 2020 e Bravo Bosch 2020.

<sup>7</sup> Forse, piuttosto, mette conto qui di citare Horváthy 2019, la quale si sofferma su di un ambito poco studiato dell'opera egeriana, ovvero le sue caratteristiche stilistiche e, soprattutto, il valore dello stile di scrittura, sulla cui presunta semplicità ci si è forse pronunciati troppo sbrigativamente. La studiosa insiste molto sul fatto che le ripetizioni spesso presenti nell'opera della pellegrina potrebbero meglio essere interpretate come delle vere e proprie variazioni sul tema, con l'obiettivo della scrittrice di arrivare a una cifra stilistica ben precisa e voluta, affinché il resoconto del proprio viaggio da inviare alle sue destinatarie risultasse quanto più chiaro e dettagliato possibile.

<sup>8</sup> Vd. Maraval 2002, pp. 15-39.

tura specifica di chi negli anni si è occupato di questo testo. Al titolo, assai invalso di *Peregrinatio Egeriae*, pare debba preferirsi quello di *Itinerarium Egeriae*, nel senso moderno di «diario di viaggio»<sup>9</sup>.

A dire il vero, se si vuole essere precisi, il genere letterario cui l'opera appartiene *stricto sensu* è quello epistolografico, in quanto la donna registra quanto visto nel suo pellegrinaggio per inviare tale resoconto a delle *sorores*, monache o non che esse siano<sup>10</sup>. Questo lo aveva già visto Elena Giannarelli, quando nella *Introduzione* alla sua traduzione dell'opera afferma: «Il testo di Egeria è una lettera: una epistola vera, pensata e scritta come tale, per raccontare alle 'sorelle' lontane le impressioni riportate dall'itinerario»<sup>11</sup>. E tuttavia, quello che mi preme sottolineare è la possibilità di individuare nell'*Itinerarium Egeriae* un tentativo da parte dell'autrice – ancorché abbozzato e, direi, allo stato embrionale – di configurare tale resoconto, pur nella sua natura epistolografica, come una sorta di autobiografia. So di muovermi in un campo minato, e sarò infatti molto prudente nelle mie affermazioni, in quanto le posizioni degli studiosi che mi hanno preceduto sono state molto chiare nel sostenere il contrario. Una tra tutte, quella della già citata Giannarelli, che così asserisce in maniera perentoria: «Rare sono le indicazioni che Egeria dà di se stessa in tutta l'opera; riesce assolutamente difficile, se non impossibile, parlare di autobiografia egeriana, per quanto il *Diario di viaggio* si fondi su ricordi personali»<sup>12</sup>. Tale affermazione viene posta dalla studiosa in stretto collegamento con le finalità stesse che avrebbero mosso la donna verso la Terra Santa da lidi così lontani. «Ciò [*scil.*: l'affermazione che l'opera di Egeria non avrebbe natura autobiografica] è diretta conseguenza del fatto che la donna non è una scrittrice, ma la sua attività in tal senso è legata unicamente alla sua dimensione di pellegrina: se Egeria non viaggiasse, probabilmente non scriverebbe nemmeno»<sup>13</sup>. Queste affermazioni, quest'ultima soprattutto, a me sembrano alquanto sovradimensionate, ed è da questa posizione – o da posizioni come questa – che intendo muovermi al fine di cercare di recuperare una dimensione autobiografica, nel senso letterario del termine, al diario di viaggio di Egeria. Fatto ciò, il titolo di scrittrice a quest'ultima verrà riconosciuto automaticamente e senza troppi sforzi.

Ma il primo passo da fare è quello di intenderci meglio sul significato del termine 'autobiografia' in riferimento a un'opera tardoantica, perché, come credo, se riteniamo di dare a questo termine la stessa interpretazione che diamo alle autobiografie moderne, conclusione inevitabile sarà quella di asserire che l'o-

<sup>9</sup> Nella redazione del presente contributo abbiamo comunque ritenuto di adeguarci al criterio redazionale di citare l'opera secondo l'abbreviazione del *Thesaurus Linguae Latinae*, ovvero *Peregr. Aeth.*

<sup>10</sup> C'è stato anche chi, come Soler 2018, ha portato avanti l'ipotesi che l'idea di pellegrinaggio nei primi secoli potrebbe essere intesa in maniera strettamente connessa con l'esegesi, come se esso fosse una forma di verifica autoptica di quanto si legge nelle Scritture.

<sup>11</sup> Vd. Giannarelli 1992, p. 52.

<sup>12</sup> Vd. Giannarelli 1992, p. 85.

<sup>13</sup> Vd. Giannarelli 1992, p. 85.

pera di Egeria non può, e non deve, essere considerata come tale<sup>14</sup>. Eppure sui connotati del genere autobiografico nella Tarda Antichità si è riflettuto e scritto molto<sup>15</sup>, anche perché al suo interno si colloca una delle punte di diamante della produzione letteraria del periodo, ovvero le *Confessiones* di Agostino. Nessuno oggi, credo, penserebbe di affermare che l'opera dell'ipponate non sia una magistrale espressione di autobiografia, e tuttavia c'è unanime concordia nel ritenere che si tratti di un'autobiografia diversa rispetto a come oggi si intendono altre opere appartenenti al medesimo genere.

Partendo da questo dato di fatto, ci muoveremo a cercare la presenza di embrionali tracce del genere autobiografico nell'opera di Egeria, tenendo presente il fatto che essa non ci è pervenuta nella sua interezza e che, spesso, proprio la finalità autobiografica di un'opera letteraria viene maggiormente esplicitata all'inizio di quest'ultima o nelle considerazioni conclusive. Insomma, dell'*Itinerarium Egeriae* quello che ci manca sono proprio i due momenti cruciali di un'opera, l'*incipit* e l'*explicit*, nonostante il tenore si faccia ben intendere, a mio avviso, anche dalle parti pervenute. Comincio innanzitutto col dire che non esaminerò l'*Itinerarium* per intero, ma, per i nostri scopi, mi limiterò a fornire il resoconto di una ricerca condotta sui capp. 1-5, ovvero dall'inizio della parte pervenuta fino alla descrizione del ritorno della pellegrina a Faran, cioè fondamentalmente la parte relativa al Sinai e al rovetto ardente. Questo perché quello che mi interessa e preme maggiormente è l'esemplificazione di un metodo euristico e non tanto una catalogazione analitica delle occorrenze. Ho piuttosto inteso andare in cerca di tutti quegli elementi che, secondo il mio punto di vista, possono con profitto concorrere alla definizione dell'*Itinerarium Egeriae* come genere letterario autobiografico.

Il primo, e più ovvio, è il frequente uso della prima persona verbale, o al singolare o al plurale. Questo è, a mio avviso, già un modo di fare autobiografia, e non, come potrebbe apparire, qualcosa di poco rilievo. Raccontare di sé è il nodo centrale del genere autobiografico, affermare il contrario avrebbe bisogno di argomentazioni dettagliate e persuasive, e non credo se ne possano trovare. Prendiamo, ad esempio, in considerazione *Peregr. Aeth.* 1, 1:

*Interea ambulantes pervenimus ad quandam locum, ubi se tamen montes illi, inter quos ibamus, aperiebant et faciebant vallem infinitam, ingens, planissima et valde pulchram, et trans vallem apparebat mons sanctus Dei Syna<sup>16</sup>.*

<sup>14</sup> Sul genere letterario dell'autobiografia, i testi fondativi e ancora oggi di riferimento sono, com'è ben noto, Misch 1949-1955, Pascal 1965 e Lejeune 1975. Ma è chiaro che dagli anni Settanta ad oggi molto si è scritto per scandagliare le caratteristiche di un genere che, assai sovente, si trova nell'esatto punto di intersezione tra memorialistica, narrativa romanzata, produzione diaristica, agiografia e, appunto, epistolografia.

<sup>15</sup> Solo per limitarsi ad alcuni studi tra i tanti prodotti negli ultimi decenni, cfr. López Eire 1992; Garzya 1993; Ceresa-Gastaldo 1995; Casamayor Mancisidor 2022; Price 2007.

<sup>16</sup> Vd. Maraval 2002, p. 120. Per la traduzione italiana, mi limito a riportare solo quella relativa alla sezione in cui emerge il tenore autobiografico del passo: «Poi, a piedi, siamo arrivati ad un luogo in cui quei monti, fra cui passavamo...», vd. Giannarelli 1992, p. 127.

Oppure *Peregr. Aeth.* 1, 2:

*In eo ergo loco cum venitur, ut tamen commonuerunt deductores sancti illi, qui nobiscum erant, dicentes: «consuetudo est, ut fiat hic oratio ab his qui veniunt, quando de eo loco primitus videtur mons Dei»: sicut et nos fecimus<sup>17</sup>.*

O ancora, sempre in *Peregr. Aeth.* 1, 2, *Habebat autem de eo loco ad montem Dei forsitan quattuor milia totum per valle illa, quam dixi ingens<sup>18</sup>*; o, per citare un altro esempio – ma ce ne sarebbero veramente tanti a ogni pagina –, in *Peregr. Aeth.* 3, 1:

*Nos ergo sabbato sera ingressi sumus montem, et pervenientes ad monasteria quedam susceperunt nos ibi satis humane monachi, qui ibi commorabantur, prebentes nobis omnem humanitatem; nam et aeclesia ibi est cum presbytero<sup>19</sup>.*

Poiché tutta la narrazione è continuamente costellata di affermazioni, espressioni, pronunciamenti caratterizzati da tali movenze, e in cui protagonista nel ricordo è la medesima autrice del racconto, ossia Egeria, non credo si possa ignorare l'assetto autobiografico dell'opera.

Un altro elemento ricorrente nell'*Itinerarium Egeriae* che ci consente di argomentare la natura autobiografica di quest'ultimo è la lettura deformante che del paesaggio compie la pellegrina, commisurandolo alle proprie forze e sottoponendolo a un filtro che ingrandisce e magnifica tutto quello che ella vede. Il paesaggio, dunque, non come rappresentazione oggettiva, ma come plastica riproposizione esterna di una realtà onirica che ella aveva alimentato dentro di sé sin da quando si era accostata per la prima volta alla lettura delle Sacre Scritture, e che adesso vedeva materializzarsi davanti ai suoi occhi. Ad esempio, proprio all'inizio della parte dell'opera pervenutaci, nel passo che abbiamo già citato *supra*<sup>20</sup>, la descrizione che compie Egeria della valle ai piedi del Sinai ha toni di smisurata esagerazione. Ella la definisce «una valle senza fine, immensa, tutta pianeggiante e bellissima», appunto perché il paesaggio viene letto attraverso le lenti deformanti di chi per tutta la sua vita aveva immaginato quei luoghi, se li era raffigurati nella sua fantasia, ne aveva creato una riproduzione mentale non verificata con la realtà, ma derivante esclusivamente dalla sua continua frequentazione con le Sacre Scritture e dal suo animo infervorato di credente. Il ricordo di quella valle non è un ricordo scientifico, non coincide con una descrizione geografica asettica redatta da un osservatore del paesaggio. È, al contrario, un ricordo 'autobiografico', ovvero adulterato dalla percezione personale, che si con-

<sup>17</sup> Vd. Maraval 2002, p. 122, e Giannarelli 1992, p. 128: «Cosi' facemmo anche noi...».

<sup>18</sup> Vd. Maraval 2002, p. 122, e Giannarelli 1992, p. 128: «Attraverso la valle che ho detto grandissima...».

<sup>19</sup> Vd. Maraval 2002, p. 128, e Giannarelli 1992, p. 132: «Noi dunque, il sabato sera abbiamo affrontato la montagna, e siamo giunti a degli eremitaggi dove ci accolsero molto affabilmente i monaci che vi abitano, dandoci ogni ospitalità...».

<sup>20</sup> *Peregr. Aeth.* 1, 1.

figura a un duplice livello. Il primo, quello relativo al momento in cui la donna osservò quella valle e la vide già diversa rispetto a come essa era nella realtà; il secondo, relativo al momento del ricordo, in cui la già adulterata trasposizione del paesaggio si modifica ulteriormente nella vaghezza della rievocazione memoriale. La stessa valle viene ricordata più avanti, in *Peregr. Aeth. 2, 1*: *Vallis autem ipsa ingens est valde*<sup>21</sup>, espressione che da una parte sembra prefiggersi l'obiettivo di consolidare e corroborare quanto detto prima, dall'altra, in virtù di una *variatio* nell'*ordo verborum* in relazione all'avverbio *valde*, sembra quasi nel ricordo mettere in dubbio la possibilità che quella valle fosse veramente così grande.

Un altro elemento fondamentale di questa presentazione autobiografica del paesaggio consiste nel fatto che Egeria esprime, relativamente a esso, delle sensazioni che lo pongono in attiva interazione con la pellegrina stessa. Si considerino i seguenti tre casi, tutti relativi a quella che Egeria chiama «la montagna di Dio», ovvero il Sinai. Già da un primo caso, si evince come la descrizione del paesaggio continui a non essere scientifica, oggettiva, ma frutto delle impressioni riportate dalla viaggiatrice (*Peregr. Aeth. 2, 5*):

*Mons autem ipse per giro quidem unus esse videtur; intus autem quod ingrederis, plures sunt, sed totum mons Dei appellatur; specialis autem ille, in cuius summitate est hic locus, ubi «descendit maiestas Dei», sicut scriptum est, in medio illorum omnium est*<sup>22</sup>

E tuttavia, man mano che quest'ultima procede nel suo percorso e la prospettiva del luogo cambia, anche il paesaggio si modifica, appare meglio nei suoi distinti contorni reali. La montagna, dunque, che dapprima sembra unica, ma poi si connota come un insieme di picchi. Un resoconto di natura scientifica avrebbe omissso la prima parte e direttamente descritto la reale conformazione orografica del Sinai.

Il secondo caso si trova in *Peregr. Aeth. 3, 1*:

*Qui montes cum infinito labore ascenduntur, quoniam non eos subis lente et lente per girum, ut dicimus, in coclea, sed totum ad directum subis ac si per parietem et ad directum descendi necesse est singulos ipsos montes, donec pervenias ad radicem propriam illius mediani, qui est specialis Syna*<sup>23</sup>.

Anche questo è un dettaglio importante che, in particolare, pone l'accento sulla difficoltà dell'ascensione alla montagna. Il concetto di difficoltà, infatti, è per sua natura soggettivo e variabile da individuo a individuo. Di quella montagna Egeria ricorda la fatica e lo sforzo per scalarla, e dunque, ancora una volta,

<sup>21</sup> Vd. Maraval 2002, p. 122, e Giannarelli 1992, p. 129: «Questa valle poi è grande davvero».

<sup>22</sup> Vd. Maraval 2002, p. 126, e Giannarelli 1992, pp. 130-131: «La montagna, poi, vista dall'intorno, dà l'impressione di essere una sola; quando però vi entri dentro, sono più picchi; ma tutto l'insieme è chiamato monte di Dio».

<sup>23</sup> Vd. Maraval 2002, p. 130, e Giannarelli 1992, p. 133: «Queste [*scil. le montagne*] si scalano con enorme fatica, perché non è possibile salirle a poco a poco, girando attorno ... ma le sali tutte a dritto, come su una parete, e sempre a dritto bisogna scenderle una per una».

ci troviamo nell'ambito della rievocazione memoriale, non certo di una descrizione geografica, ma nemmeno – ci tengo a precisarlo – di un asciutto resoconto di viaggio. Quanto prevale nel racconto di Egeria è sempre la dimensione del ricordo, e del fatto in quanto tale, ovvero del viaggio verso quei luoghi santi, ella fornisce una raffigurazione esperienziale, autobiografica almeno nel senso letterario tardoantico per come l'abbiamo circoscritto all'inizio. In un ultimo caso, che va a corollario di questo che abbiamo appena discusso, la pellegrina, sempre in riferimento allo sforzo che la scalata le aveva comportato, modificando il tiro, precisa in *Peregr. Aeth.* 3, 2

*Hac sic ergo iubente Christo Deo nostro, adiuta orationibus sanctorum, qui comitabantur, et sic cum grandi labore, quia pedibus me ascendere necesse erat, quia prorsus nec in sella ascendi poterat, tamen ipse labor non sentiebatur – ex ea parte autem non sentiebatur labor, quia desiderium, quod habebam, iubente Deo videbam compleri*<sup>24</sup>.

Il passo è anch'esso importante perché si colloca come elemento conclusivo di un'interpretazione soggettiva del reale da parte della donna. Così come faticosa le era apparsa la salita – e di questo ella dà conto nella rievocazione memoriale – alla stessa maniera tale fatica scompare, come d'incanto, sia nello stesso momento dell'ascesa sia nel ricordo che ella compone ai fini della stesura del suo diario, in quanto interviene un'ulteriore intima consapevolezza, ovvero la progressiva realizzazione del desiderio della pellegrina di visitare e venerare personalmente quei luoghi a lei tanto cari. La fatica, che abbiamo detto essere soggettiva, si connota di un'altra, più importante, componente di soggettività. Essa c'è, e per altri potrebbe non esserci; e, nonostante ci sia, non la si sente, e per altri questo potrebbe non accadere. Il fatto che Egeria dia precisa e dettagliata descrizione di ciò nel suo resoconto di viaggio, fa di quest'ultimo un racconto con impronta chiaramente autobiografica, in quanto è lei stessa a mettere per iscritto queste sensazioni con un approccio assolutamente non oggettivo.

Un caso analogo, anche se non del tutto simile, si trova in *Peregr. Aeth.* 3, 3 *In eo ergo loco est nunc ecclesia non grandis, quoniam et ipse locus, id est summitas montis, non satis grandis est; quae tamen aecclesia habet de se gratiam grandem*<sup>25</sup>. In questo passo, come si può vedere, alla descrizione delle esatte dimensioni dell'edificio sacro (è una chiesa non grande), fatto di cui la pellegrina offre anche le motivazioni («dato che il luogo stesso [...] non è molto grande»), fa seguito, immediatamente dopo, una riflessione, anche in questo caso assolutamente soggettiva, riguardo a quelle che, per Egeria, sono le dimensioni della chiesa per come ella le ha percepite. «La chiesa ha di suo una grande bellezza» significa

<sup>24</sup> Vd. Maraval 2002, pp. 130-131, e Giannarelli 1992, p. 133: «... con grande fatica, perché dovevo salire a piedi ... ma tuttavia lo sforzo non si sentiva – non lo avvertivo perché per volere di Dio vedevo realizzarsi il mio desiderio».

<sup>25</sup> Vd. Maraval 2002, pp. 130, 132, e Giannarelli 1992, p. 134: «Lassù [*scil.* sul Sinai] ora è una chiesa non grande, dato che il luogo stesso, cioè la sommità del monte, non è molto grande; ma tuttavia questa chiesa ha di suo una grande bellezza».

che alle non eccessive dimensioni dell'edificio sopperiscono una grandezza di ordine e una natura diverse, la cui scaturigine non è misurabile alla maniera delle figure geometriche, ma è piuttosto commisurabile alla bellezza di cui quella è portatrice. La chiesa è grande in quanto è bella, e la sua è una grandezza non fisica ma di origine divina.

Un altro esempio che testimonia la costruzione di questo, ancorché singolare, scritto di autobiografia quale, a mio avviso, è l'*Itinerarium Egeriae*, è l'uso, nel corso della rievocazione memoriale dei fatti, di espressioni personali di stima, misura, valutazione... Un solo caso sia sufficiente a render ragione di ciò, ossia *Peregr. Aeth.* 2, 1:

*Vallis autem ipsa ingens est valde, iacens subter latus montis dei, quae habet forsitan, quantum potuimus videntes estimare aut ipsi dicebant, in longo milia passos forsitan sedecim, in lato autem quattuor milia esse appellabant*<sup>26</sup>.

L'espressione «per quanto ci fu possibile stimare ad occhio» indica una forma di misurazione anche in questo caso non scientifica, bensì legata all'impressione, ma anche all'emozione del momento. Sbaglieremmo anche in questo caso, come credo, a voler considerare l'*Itinerarium* un resoconto di viaggio *tout court*, che, in situazioni del genere, avrebbe fornito le esatte dimensioni della valle.

Per concludere, un ultimo esempio, che proprio nelle modalità della sua narrazione per come essa viene orchestrata dalla pellegrina autrice del suo racconto memoriale, ha – più sicuramente di altri passi – i tratti e i connotati di un racconto di impostazione autobiografica. Mi riferisco all'episodio delle eulogie<sup>27</sup>, in *Peregr. Aeth.* 3, 6:

*Lecto ergo ipso loco omni de libro Moysi et facta oblatione ordine suo, hac sic communicantibus nobis, iam ut exiremus de ecclesia, dederunt nobis presbyteri loci ipsius eulogias, id est de pomis, quae in ipso monte nascuntur. Nam cum ipse mons sanctus Syna totus petrinus sit, ita ut nec fruticem habeat, tamen deorsum prope radicem montium ipsorum, id est seu circa illius qui medianus est, seu circa illorum qui per giro sunt, modica terrola est; statim sancti monachi pro diligentia sua arbusculas*

<sup>26</sup> Vd. Maraval 2002, p. 122, e Giannarelli 1992, p. 129: «... ha forse, per quanto ci fu possibile stimare ad occhio, o per quanto le guide affermavano, una lunghezza di sedicimila passi».

<sup>27</sup> Nella Chiesa dei primi secoli, con il termine *eulogiae* si indicava innanzitutto il pane eucaristico che non si era consumato durante la celebrazione; ma anche i pani che i fedeli portavano come offerta perché, una volta benedetti dal sacerdote, venissero distribuiti all'interno della comunità; ancora lo stesso termine veniva utilizzato per indicare le reliquie prelevate dai luoghi santi meta di pellegrinaggio, e soprattutto l'olio delle lampade che rischiaravano le tombe dei confessori e che veniva raccolto in delle ampollette, di cui un elevatissimo numero è arrivato sino a noi. Su queste *ampoules à eulogie* vd. Metzger 1981. Datato, ma ancora valido, Bagatti 1949, e molto interessante, sul medesimo tema, Leyerle 2008. Nel passo di Egeria, comunque, le *eulogiae* sono, come si può vedere dal testo citato *supra*, delle mele che dei monaci offrono alla pellegrina. Nello specifico, per il significato che la scrittrice dà al termine, vd. Vermeer 1965, pp. 71-77.

*ponunt et pomariola instituunt vel arationes, et iuxta sibi monasteria, quasi ex ipsius montis terra aliquos fructus capiant, quos tamen manibus suis elaborasse videantur*<sup>28</sup>.

L'episodio narrato è particolarmente significativo e merita la nostra attenzione. Egeria, infatti, qui più che altrove, assume il ruolo di narratrice di un evento peculiarmente autobiografico, in quanto non è solo la protagonista di un pellegrinaggio, ma la destinataria di un dono da parte dei monaci locali. Questo dono, le 'eulogie' appunto, assume un'aura di gravidanza notevole nella rievocazione memoriale della donna, per tutta una serie di motivi: innanzitutto per la atipicità del fatto (la produzione di mele su di un monte arido e privo di terra); poi, probabilmente, per la sovrapposizione emozionale dei significati legati all'oggetto del dono da un punto di vista fisico ma anche terminologico (la mela in quanto frutto proibito del paradiso terrestre, «eulogia», termine con il quale si chiamava anche e soprattutto l'eucaristia, che della mela è ricapitolazione in prospettiva soteriologica); infine, per il senso di accondiscendente empatia e infinito affetto per quei monaci che, da piccolissimi fazzoletti di terra strappati alla roccia, riuscivano a ricavare colture e produzioni agricole. In tal senso si motiva la presenza di diminutivi nel brano, che non mi sembrano solo – come voleva la Giannarelli<sup>29</sup> – espressione della povertà e ristrettezza in cui operavano quei santi uomini, ma che sono, al contrario, a mio avviso, manifestazione di quel senso di intima compartecipazione che sopravvive tutta e, anzi, si amplifica, in una maniera che è assolutamente tipica di un racconto autobiografico, o che quanto meno ha delle movenze e delle peculiarità che lo avvicinano ad esso.

### *Riferimenti bibliografici*

- Bagatti 1949 = B. Bagatti, *Eulogie palestinesi*, «Orientalia Christiana Periodica» 15, 1949, pp. 126-166.  
Bradshaw 2020 = Egeria, *Journey to the Holy Land*, edited by P. F. Bradshaw, Turnhout 2020.  
Bravo Bosch 2020 = M. J. Bravo Bosch, *Un itinerario en femenino: Egeria*, «Hispania Antiqua» 44, 2020, pp. 339-372.

<sup>28</sup> Vd. Maraval 2002, pp. 132, 134, e Giannarelli 1992, pp. 135-136: «Letto dunque tutto il passo del libro di Mosè e fatta l'oblazione secondo il rito, dopo esserci comunicati, al momento di uscire di chiesa, i monaci del luogo ci dettero le 'eulogie', cioè delle mele che nascono sul monte. Benché la santa montagna del Sinai sia tutta di pietra, tanto che non ha alcuna vegetazione, tuttavia in basso, vicino alle falde di quei monti, ossia attorno a quello centrale e intorno a quelli che si trovano in cerchio, c'è un po' di terra [terrola]. Così i santi monaci, dimostrando la loro diligenza, vi depongono piccoli alberi [arbusculae], creano dei piccoli frutteti [pomariola] o colture, vicino ai loro stessi eremitaggi. Pare che riescano a trarre frutti dalla terra del monte: in realtà se li procurano con la fatica delle loro braccia». Per un'analisi di questo passo, cfr. Devos 1973.

<sup>29</sup> Vd. Giannarelli 1992, p. 136, nota 15: «Molto più semplicemente, qui siamo in presenza non di affettività, quanto di un uso strumentale del diminutivo, per far risaltare le condizioni di ristrettezza, poca terra, piccoli alberi, in cui i solitari lavorano».

- Casamayor Mancisidor 2022 = S. Casamayor Mancisidor, *Libanio y la autobiografía del dolor crónico*, «Antigüedad y Cristianismo» 39, 2022, pp. 107-119.
- Ceresa-Gastaldo 1995 = A. Ceresa-Gastaldo, *Gerolamo e la biografia letteraria cristiana*, in I. Gallo - L. Nicastri (edd.), *Biografia e autobiografia degli antichi e dei moderni*, Napoli 1995, pp. 137-147.
- Devos 1973 = P. Devos, *Lecto ergo ipso loco. A propos d'un passage d'Égérie* (Itinerarium III, 6), in *Zetesis. Album amicorum aangeboden aan E. de Strycker*, Antwerpen 1973, pp. 646-654.
- Douglass 1996 = L. Douglass, *A New Look at the Itinerarium Burdigalense*, «Journal of Early Christian Studies» 4.3, 1996, pp. 313-333.
- Garzya 1993 = A. Garzya, *Autobiografia in Gregorio Nazianzeno*, in G. Arrighetti - F. Montanari (edd.), *La componente autobiografica nella poesia greca e latina fra realtà e artificio letterario*, Atti del convegno (Pisa, 16-17 maggio 1991), Pisa 1993, pp. 197-208.
- Geyer-Cuntz 1965 = *Itinerarium Burdigalense*, ediderunt P. Geyer - O. Cuntz, in *Itineraria et alia geographica*, ediderunt P. Geyer et al., Turnhout 1965, pp. 1-26.
- Giannarelli 1992 = Egeria, *Diario di viaggio*, introduzione, traduzione e note di E. Giannarelli, Milano 1992.
- Horváthy 2019 = S. Horváthy, *Thèmes et variations: réflexions stylistiques sur l'itinéraire d'Égérie*, «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae» 59.1-4, 2019, pp. 611-621.
- Klinck 2020 = N. Klinck, *Egeria's Travels to the Holy Land: Curiosity, Christianity and the Perception of Space in Late Antiquity*, in M. Albaladejo Vivero - D. Hernández De La Fuente - S. Lebreton - P. Schneider (edd.), *Non sufficit orbis. Geografía histórica y mítica en la Antigüedad*, Madrid 2020, pp. 575-591.
- Lejeune 1975 = Ph. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris 1975.
- Leyerle 2008 = B. Leyerle, *Pilgrim eulogiae and Domestic Rituals*, «Archiv für Religionsgeschichte» 10, 2008, pp. 223-237.
- Löfstedt-Pieroni 2007 = E. Löfstedt, *Commento filologico alla Peregrinatio Aetherae: ricerche sulla storia della lingua latina*, traduzione, note e appendice a cura di P. Pieroni, Bologna 2007.
- López Eire 1992 = A. López Eire, *Retórica frente a cristianismo en la autobiografía de Libanio*, «Fortunatae» 3, 1992, pp. 85-98.
- Maraval 1984a = P. Maraval, *La Bible des pèlerins d'Orient*, in C. Mondésert (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris 1984, pp. 387-397.
- Maraval 1984b = P. Maraval, *Le temps du pèlerin (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.)*, in J.-M. Leroux (ed.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles* (Paris, 9-12 mars 1981), Paris 1984, pp. 479-488.
- Maraval 1985 = P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985.
- Maraval 1988 = P. Maraval, *Saint Jérôme et le pèlerinage aux lieux saints de Palestine*, in Y.-M. Duval (ed.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI<sup>e</sup> centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem*, Actes du colloque (Chantilly, septembre 1986), Paris 1988, pp. 345-353.
- Maraval 1990 = P. Maraval, *Égérie et Grégoire de Nysse, pèlerins aux lieux saints de Palestine*, in *Atti del Convegno internazionale sulla Peregrinatio Egeriae: nel centenario della pubblicazione del Codex Aretinus 405 (già Aretinus VI,3)* (Arezzo, 23-25 ottobre 1987), Arezzo 1990, pp. 315-331.

- Maraval 1991 = P. Maraval, *Grégoire le grand et les lieux saints de l'Orient, 1*, in *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990)*, 1: *Studi storici*, Roma 1991, pp. 65-76.
- Maraval 1996a = P. Maraval, *Les pèlerinages en Orient du I<sup>er</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, in J. Chelini - H. Branthomme - F. Marty (edd.), *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris 1982, pp. 54-78.
- Maraval 1996b = P. Maraval (ed.), *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1996.
- Maraval 1996c = P. Maraval, *Songes et visions comme mode d'invention des reliques*, «*Augustinianum*» 29, 1989, pp. 583-599.
- Maraval 1996d = P. Maraval, *Une querelle sur les pèlerinages autour d'un texte patristique (Grégoire de Nysse, Lettre 2)*, «*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*» 66, 1986, pp. 131-146.
- Maraval 2002 = Égérie, *Journal de voyage (Itinéraire)*, introduction, texte critique, traduction, notes et cartes par P. Maraval; Valerius du Bierzo, *Lettre sur la Bse Égérie*, introduction, texte et traduction par M. C. Díaz y Díaz, Paris 2002.
- Metzger 1981 = C. Metzger, *Les ampoules à eulogie du Musée du Louvre*, Paris 1981.
- Misch 1949-1955 = G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, Frankfurt 1949-1955.
- Natalucci 1991 = Egeria, *Pellegrinaggio in Terra Santa (Itinerarium Egeriae)*, a cura di N. Natalucci, Firenze 1991.
- Pascal 1965 = R. Pascal, *Design and Truth in Autobiography*, London 1960.
- Price 2007 = R. Price, *Agustín, Confesiones 7: ¿autobiografía o apologética?*, «*Augustinus*» 52.204-207, 2007, pp. 185-190.
- Röwekamp 2018 = *Egeria, Itinerarium: der antike Reiseführer durch das Heilige Land*, eingeleitet und übersetzt von G. Röwekamp, Freiburg im Breisgau - Basel 2018.
- Soler 2018 = J. Soler, *Peut-on considérer les premiers pèlerinages chrétiens comme des formes de commentaires? Voyage et exégèse chez Égérie et Paula*, in Ch. Delattre - E. Valette - J.-F. Cottier - S. Kefallonitis (edd.), *Pragmatique du commentaire: mondes anciens, mondes lointains*, Turnhout 2018, pp. 345-367.
- Vermeer 1965 = G. F. M. Vermeer, *Observations sur le vocabulaire du pèlerinage chez Égérie et chez Antonin de Plaisance*, Nijmegen 1965.
- Weingarten 1999 = S. Weingarten, *Was the Pilgrim from Bordeaux a Woman? A Reply to Laurie Douglass*, «*Journal of Early Christian Studies*» 7.2, 1999, pp. 291-297.



V

Traumi esistenziali e ringraziamenti a Dio



Elena Castelnovo

L'EUCHARISTICOS DI PAOLINO DI PELLA:  
LE CONFESSIONI DI UN CONVERTITO?

*Abstract:* The *Eucharisticos*, composed by Paulinus of Pella in fifth-century Marseille, stands out for the contrast between the author's professed gratitude for God's mercy and the persistence of his aristocratic values – especially his attachment to property – that continue to shape his life after his conversion. This chapter examines Paulinus' expressions of thanksgiving in the *Eucharisticos*, before focusing on the recurring theme of *domus*. A comparison with Paulinus' literary models – Augustine's *Confessions*, Paulinus of Nola's poem 10, and the works of Ausonius – reveals the distinctiveness of his confession. Finally, the *Eucharisticos* is situated within the theological context of fifth-century southern Gaul, and the apologetic purpose of this unique account of conversion is highlighted.

*Incipit εὐχαριστικός Deo sub ephemeridis vitae meae textu.* Così recita il titolo del poemetto in esametri nell'unico manoscritto rimastoci di questo componimento, il *Bernensis* 317; se anche non fosse uscita dalla penna di Paolino, l'intestazione ripete un'espressione della *praefatio*, scritta a Marsiglia nel 460<sup>1</sup> (*euch. praef. 2*): *concessa mihi tempora recensendo eucharistichon ipsi opusculum sub ephemeridis meae relatione contexerem*. Al termine greco di ringraziamento si accompagna *ephemeris*, generalmente utilizzato nella tarda antichità per designare i resoconti di imprese alla maniera dei *Commentarii* di Cesare<sup>2</sup>. La prefazione in prosa si apre all'insegna di queste memorie autocelebrative di uomini illustri:

*Scio quosdam inlustrium virorum pro suarum splendore virtutum ad perpetuandam suae gloriae dignitatem ephemeridem gestorum suorum proprio sermone conscriptam memoriae tradidisse.*

Paolino dunque si inserisce in questo filone letterario, pur ammettendo di non aver compiuto simili gesta.

<sup>1</sup> Su questa datazione cfr. Coşkun 2002 e 2007.

<sup>2</sup> Cfr. Symm. *ep.* 4, 18, 5; Arator *ad Parth.* 40.

Elena Castelnovo, University of Trento, Italy, elena.newcastle@gmail.com, 0000-0003-1913-6779

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Elena Castelnovo, *L'Eucharisticos di Paolino di Pella: le confessioni di un convertito?*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1.19, in Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (edited by), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024*, pp. 207-224, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0676-1, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

Anche Ausonio, nonno materno di Paolino, compose una *Ephemeris*, ma nell'*Eucharisticos* non si riscontrano particolari somiglianze con il racconto delle vicende quotidiane contenute nella raccolta ausoniana, a parte richiami testuali alla preghiera mattutina<sup>3</sup>. Quello che per il nonno Ausonio era stato il brioso polimetrico diario di una giornata tipo, per l'ottuagenario Paolino si espande fino a diventare una «piccola Eneide», secondo una felice definizione di Alessandro Fo<sup>4</sup>, il diario di bordo di un novello Enea, che dall'eroe ha ereditato principalmente le sventure, sbattuto dai marosi delle invasioni barbariche mentre tentava affannosamente di conservare i cari penati, ossia le proprietà terriere e lo stuolo di famiglia e famigli. Da Ausonio il nipote si fa influenzare per la scelta di comporre in versi e per la dizione stessa – si proporrà qualche esempio – mentre il modello virgiliano e l'esigenza di un metro narrativo motivano l'opzione dell'esametro. Questi *mémoires* sono lontani dalla letterarietà dell'avo poeta: si presentano come un racconto tutto sommato sincero.

Nella sua introduzione all'edizione di Paolino di Pella, Claude Moussy afferma: «l'*Eucharisticos* répond bien à l'intention nettement affirmée par Paulin dans la préface du poème: l'ouvrage est destiné avant tout à manifester la reconnaissance de l'auteur à l'égard de Dieu»<sup>5</sup>. Il suo giudizio è sostanzialmente seguito da Michael Roberts e poi da Gerald Malsbary, che parla di una crescita spirituale del nostro autore<sup>6</sup>, ma altri lettori dell'*Eucharisticos*, quali Alessandro Fo, Arnaldo Marcone e Neil McLynn, hanno osservato come il Paolino convertito non si sia liberato dell'antico Paolino borghese<sup>7</sup>. Di recente, David Ungvary ha insistito sulle dicotomie riconoscibili nel poemetto, definendo Paolino «a divided self»<sup>8</sup>. In questo contributo si approfondirà tale aspetto grazie a un'indagine testuale che rivelerà come fattore chiave di questa autobiografia in versi lo scarto tra quanto Paolino dichiara di sé nelle proprie confessioni e i valori, le passioni, i desideri che traspaiono dal racconto stesso.

Si è parlato di autobiografia. La «vaghezza di dettagli» nell'*Eucharisticos*, osserva Franca Ela Consolino, rivela la mancanza di intenzioni propriamente autobiografiche di Paolino<sup>9</sup>; persino il nome dell'autore non viene dichiarato. Anika Lisa Kleinschmidt è netta nel rifiutare una definizione dell'io di Paolino in senso autobiografico<sup>10</sup>. Eppure, nell'*incipit* di questa azione di grazie in forma di memorie, Paolino proclama di narrare in ordine gli avvenimenti e le azioni della sua

<sup>3</sup> Per i richiami alla preghiera ausoniana nell'*Eucharisticos* cfr. Ungvary 2024, pp. 146-147. A differenza di quanto sostiene Ungvary, non ritengo che la presenza di tale preghiera porti a riconoscere nell'intera *Ephemeris* un'assimilazione tra poesia, preghiera e scrittura di sé, dal momento che nei restanti carmi della raccolta sono totalmente assenti moventi precatore.

<sup>4</sup> Fo 1989, p. 369. Oltre a questo studio, per la rappresentazione di Paolino come un novello Enea, cfr. Malsbary 1991; Zurli 1996.

<sup>5</sup> Moussy 1974, p. 24.

<sup>6</sup> Roberts 1988; Malsbary 1991, p. 180.

<sup>7</sup> Fo 1989; Marcone 1995, p. 13; McLynn 1995; cfr. anche Kleinschmidt 2013, p. 270.

<sup>8</sup> Ungvary 2024, p. 129.

<sup>9</sup> Consolino 1993, p. 226.

<sup>10</sup> Kleinschmidt 2013, p. 220.

vita (*euch.* 1-2): *Enarrare parans annorum lapsa meorum/ tempora et in seriem deducere gesta dierum*<sup>11</sup>. Occorre dunque superare le rigide definizioni di un genere ancora in formazione e riconoscere che in questo racconto di quasi un secolo di vita autore, parlante, e protagonista storico coincidono; tale sovrapposizione per la Kleinschmidt costituisce l'ingrediente essenziale del genere autobiografico<sup>12</sup>.

È indubbio che Paolino racconti i fatti della propria vita che hanno costruito il suo io; per questo l'*Eucharisticos* si può ascrivere al genere autobiografico. L'aspetto particolare di questa narrazione è che la comprensione di sé stesso che l'autore sostiene di avere raggiunto risulta per certi aspetti incongruente con quanto le sue dichiarazioni lasciano intendere.

Per i suoi proclami incipitari e per certi parallelismi tematici con le *Confessiones* di Agostino di pochi decenni precedenti, Paolino crea un orizzonte di attese, che, si vedrà, in parte verranno smentite. Anche l'esempio di Paolino di Nola, il più famoso convertito della Gallia di fine IV secolo, è seguito meno di quanto ci si aspetterebbe. Con ciò non si intende screditare Paolino di Pella a confronto con illustri modelli, bensì cogliere una peculiarità dell'*Eucharisticos* che lo rende particolarmente gustoso e fa riflettere sulle possibilità di un genere non ancora codificato.

Il raffronto con opere coeve, quali il *Commonitorium*, il *De providentia*, l'*Ad coniugem* e il *De gubernatione Dei*, concorre a una maggiore comprensione del contesto in cui è nato l'*Eucharisticos* e delle motivazioni che possono avere spinto Paolino a comporlo. Se si eccettua il *Commonitorium*, la conoscenza di tali testi da parte di Paolino non è confermata da chiari echi lessicali, ma è quantomeno possibile. Ciò che interessa è indagare pensieri diffusi tra le correnti ascetiche con cui Paolino sarà entrato in contatto a Marsiglia, come attesta la sua menzione dei *sancti* che gli hanno offerto consigli sulle modalità della sua penitenza (*euch.* 464). Il confronto con la produzione poetica di V secolo in Gallia contribuisce a delineare meglio la posizione di Paolino all'interno del dibattito teologico dell'epoca, particolarmente vivo nella Gallia meridionale.

Nella mia trattazione seguirò tre livelli di lettura: prenderò le mosse da quanto Paolino dichiara nella sua prefazione, per poi indagare ciò che effettivamente emerge in filigrana tra le righe dei suoi 616 versi; infine terrò conto di ciò che manca e che ci si sarebbe aspettati a confronto tanto con i modelli quanto con opere coeve.

### 1. Il ringraziamento di una vita

Nel secondo paragrafo della prefazione, Paolino espone le motivazioni che lo hanno portato a scrivere il suo discorso di ringraziamento:

*sed, quod non piget confiteri, iam dudum me in peregrinatione diuturna  
aerumnosi otii maerore marcescentem misericordia, ut confido, divina ad  
huiusmodi me solacia affectanda pellexit, quae simul et bene sibi consciae  
senectuti et religioso proposito convenirent.*

<sup>11</sup> Il testo di riferimento per l'*Eucharisticos* è quello di Moussy 1974. Per le edizioni degli altri componenti rimando alla bibliografia.

<sup>12</sup> Kleinschmidt 2013, p. 11.

Innanzitutto Paolino ammette, usando il non neutro *confiteor* in un senso lontano dalla *confessio* religiosa, di aver intrapreso l'opera per vincere la palude dell'inerzia. Aggiunge tuttavia:

*ut, qui me scilicet totam vitam meam Deo debere meminissem, totius quoque vitae meae actus ipsius devotos obsequiis exhiberem.*

L'autore adotta perciò uno sguardo retrospettivo, alla maniera delle *Confessiones* di Agostino, che illumina le azioni del passato e rivela come queste siano state dedicate a servire Dio. Nella narrazione successiva, tuttavia, è difficile rintracciare azioni compiute al servizio di Dio, a parte il ritorno ai sacramenti. Poco più avanti Paolino dichiara di essere stato oggetto della sua benigna misericordia (*benignae ipsius misericordiae circa me fuisse*) e di essersi giovato della sua provvidenza (*curam mihi providentiae ipsius profuisse*). In che cosa consiste dunque la misericordia divina? Un inizio di risposta è offerto nella *praefatio* (3): *indultis humano generi temporariis voluptatibus etiam ipse prima mea aetate non carui*. La provvidenza invece si manifesta nel fatto che Paolino sia stato messo alla prova con *adsiduae adversitates* affinché non amasse troppo la beatitudine di questo mondo – per la quale ha appena espresso la sua gratitudine – e non rimanesse terrorizzato dalle avversità, dato che è stato soccorso nei pericoli dal *Deus ex machina*.

Si ripercorran ora i *gesta* (v. 2) di Paolino rispondendo alla domanda: di che cosa l'autore ringrazia? Nella premessa l'autobiografo mostra riconoscenza per aver raggiunto la vecchiaia, grazie alla protezione di Dio, pur sballottato, *iactatus*, come Enea, tra tempeste contrarie (v. 10). Durante l'incerto viaggio per mare che dalla nativa Pella lo ha portato fino alla patria degli avi, Bordeaux, Dio ha conservato le deboli forze di un Paolino ancora lattante (vv. 22-23); successivamente, però, l'autore si dimentica del suo proposito di rileggere la sua vita *sub specie eucharistici* e ai vv. 53-54 riferisce di dover narrare quanto riesce a ricordare perché si sia informati sul suo conto. Si osservi qui come emerga la prospettiva autobiografica al di là dell'intento primario di offrire un ringraziamento a Dio, che si è mostrato indulgente verso le sue colpe (vv. 100-112) e ha evitato che commettesse peccati ancora più gravi. Tale enfasi data all'intervento della grazia nell'impedire il peccato può nascondere una nota contro il pelagianesimo? Che sia questa l'eresia in cui è caduto Paolino<sup>13</sup>?

Proseguendo con la giovinezza trascorsa tra le cacce e i *comfort* tipici di un possidente gallo-romano, Paolino riconosce come dono di Cristo il fatto di esser stato conservato in vita durante le sue corse pazzo, a cavallo, e le sue brutte cadute (vv. 151-152). Il dono divino torna a essere menzionato proprio quando viene a mancare per la morte del padre di Paolino e per le invasioni di Alani e Vandali nel 407 (vv. 226-228):

*cuius vitae utinam nobis prolixior usus  
concessus largo mansisset munere Christi,  
persistente simul priscae quoque tempore pacis!*

<sup>13</sup> Di tale avviso sono Moussy 1974, pp. 182-184; Marcone 1995, pp. 115-116; Coşkun 2006, pp. 293-294.

I versi sono dominati da un forte rimpianto per la vita oziosa e opulenta del giovane Paolino. Sono però i benefici ricevuti da Cristo a dare all'autore la forza di raccontare i momenti più difficili della sua vita, succeduti all'invasione gotica del 412 in Aquitania. La fama delle sue ricchezze, infatti, espose Paolino a gravi pericoli (vv. 258-263):

*Quae [sc. i momenti difficili] meminisse licet pigeat transactaque dudum  
oblivione sua malim sopita silere,  
invitant adversa tamen per nostra tuorum  
cognita donorum solacia, Christe, bonorum  
emensis indepta malis tua munera fando  
prodere et in lucem proferre recondita corde.*

L'idea dell'azione di grazie autobiografica è felicemente espressa dall'immagine del portare alla luce ciò che è custodito nel profondo del cuore. Questo rivela come l'autobiografia non sia un elenco oggettivo di avvenimenti, ma piuttosto una riemersione dai recessi della memoria di quanto è ritenuto funzionale al racconto. Come sostiene Georg Misch, «die Geschichte der Autobiographie ist in einem gewissen Sinne eine Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseins»<sup>14</sup>.

Che forma prendono, dunque, i doni di Cristo in questo frangente della vita di Paolino? Il favore dei potenti, sottolineato dall'*enjambement* (vv. 264-265): *namque et quanta mihi per te conlata potentum/ gratia praestiterit, facile experiendo probavi*. Paolino si trova infatti insignito della carica di *comes largitionum privatarum* dall'usurpatore Attalo<sup>15</sup>. Al ricordo del saccheggio dei suoi possedimenti di Bordeaux da parte dei Goti il poeta rende grazie perché sua figlia, che lui aveva appena maritato, è scampata al disastro seguendo il consorte lontano dall'Aquitania (vv. 324-327). Di lei non si saprà più nulla. Ma il sostegno di Dio si è rivelato con maggiore potenza nel 414, durante l'assedio della città di Bazas in cui Paolino si era rifugiato: in una rivolta contro la nobiltà scoppiata in seno alla città, Dio ha fatto in modo che chi attentava alla vita di Paolino fosse ucciso (vv. 337-340). Nello stesso episodio la misericordia divina riesce a far concludere felicemente una maldestra trattativa tra Paolino e un non specificato re Alano (vv. 399-405)<sup>16</sup>.

Dopo il ritorno alla fede ortodossa, la drastica riduzione del suo patrimonio e la perdita di molti cari, Paolino si trasferisce a Marsiglia, pentendosene al peggiorare del suo stile di vita. Ma Cristo ha voluto che non tornasse a Bordeaux per mostrare la sua grazia, rivela Paolino ai vv. 547-550, ossia conservare una bella casa e trovare ogni volta i mezzi per vivere grazie alla provvidenza. Quando Paolino è costretto a ricevere aiuti economici, ecco che Dio suscita dal popolo dei Goti un compratore di un suo terreno a Bordeaux, che gli permette di rimpolpare il suo patrimonio, benché, confessa, il prezzo pattuito sia ingiusto (vv. 564-581). Si può quindi riconoscere come per Paolino la misericordia di Dio si manifesti nel mantenimento dell'incolumità del beneficiario e nella concessione di un certo benessere economico.

<sup>14</sup> Misch 1949, p. 11.

<sup>15</sup> Su questa carica cfr. McLynn 1995, pp. 471-472; Coşkun 2005, pp. 120-127.

<sup>16</sup> Su queste vicende poco chiare cfr. Coşkun 2005, pp. 131-135.

## 2. Domus dolce domus

In un punto si affaccia l'idea che si possa ringraziare anche in una situazione non prospera: nel passo che precede la svolta della riammissione ai sacramenti, Paolino, con una perifrastica passiva, sembra cercare di convincersi che Cristo gli ha preparato beni più grandi delle sue proprietà perdute (vv. 431-434):

*Sed bene si sapio, gratulanda haec nunc mihi sors est,  
quae tibi conplacuit, multo potiora parante  
iam te, Christe, mihi quam cum securior ipse  
placatum rebar nostris adsistere votis.*

In tempo di pace Cristo si manifestava per Paolino nell'assecondare i suoi desideri. I lettori si aspettano forse che ora Paolino si soffermi sui beni che Cristo ha in serbo per lui, invece il poeta si lascia condurre dal *cum* che ha aperto uno squarcio sul passato e rievoca, con fin troppa nostalgia, la vita passata (vv. 435-437):

*cum mihi laeta domus magnis floreret abundans  
deliciis, nec pompa minor polleteret honoris  
instructa obsequiis et turbis fulta clientum.*

La casa allietata dalle delizie, le folle ossequiose di servi e parenti non abbandonano la mente di Paolino dopo la conversione. Infatti, pochi versi dopo, l'autore riconosce l'intervento divino nel fatto che siano state frenate le sue aspirazioni monacali quando la sua casa era ancora ricolma di persone care di cui prendersi cura (vv. 457-460):

*cum mihi plena domus caris affectibus esset  
qui sibi servari consuetam indicere curam  
posse viderentur, filii, mater, socrus, uxor  
cum grege non minimo famularum quippe suarum.*

La ripetizione quasi completa dell'emistichio *cum mihi laeta domus* al v. 457 mostra quanto le attrattive della sua vita per così dire borghese non abbiano cessato di dominare la mente di Paolino dopo la conversione e non si facciano quindi scalfire dai nuovi propositi cristiani. Anzi, la *domus*, intesa sia come proprietà fisica sia come famiglia, si rivela essere il pensiero dominante di Paolino nel corso della sua intera esistenza. Quando raggiunge il momento chiave del suo racconto, ovvero la reintegrazione nella Chiesa (vv. 476-478), Paolino si ferma a commentare (vv. 479-482):

*Salvo tunc etiam propriae domus ordine, nuper  
qui fuerat, linqui et quem iam non posse probarem  
nec retinere tamen peregrino iugiter esset  
possibile adstricto iam censu.*

Nel passo più significativo dell'opera, la *domus* torna tra i versi di Paolino, in un certo stridore con le sue dichiarazioni di convertito. Non solo: la *domus*

cadenza l'intero componimento con il suo ritmo insistente. Non vi è lo spazio per analizzare tutte le sue quattordici occorrenze<sup>17</sup>. Tra le più significative vi è la malinconica rievocazione dell'idillio anteriore alle invasioni barbariche, quando Paolino si era procurato dei *fida/ otia* (vv. 200-201), da dedicare alla *privata quies* (vv. 202-208):

*quae et mihi cara nimis semper fuit ingenioque  
congrua prima meo mediocria desideranti,  
proxima deliciis et ab ambitione remota,  
ut mihi compta domus spatiosis aedibus esset  
et diversa anni per tempora iugiter apta,  
mensa opulenta nitens, plures iuvenesque ministri  
inque usus varios grata et numerosa supellex*<sup>18</sup>.

I termini *carus* (v. 202) e *deliciae* (v. 204) ricorrono ancora nelle vicinanze di *domus* (*caris*, v. 457; *deliciis*, v. 436), che viene proposta nella medesima sede metrica delle due occorrenze mostrate prima (*cum mihi laeta domus*, v. 435 e *cum mihi plena domus*, v. 457), in una struttura simile: a una congiunzione segue *mihi*, a sottolineare il possesso, poi la *domus*, rilevata dalla cesura pentemimera e preceduta da un aggettivo. I piaceri della vita da signorotto gallo-romano proseguono nei versi successivi con l'argenteria di pregio, cavalli e vetture di lusso.

La catastrofe delle invasioni barbariche si abbatté inesorabilmente sugli averi di Paolino; ad accrescere lo sconforto fu la morte del padre, che portò a una triste contesa con il fratello in merito alla spartizione dell'eredità. Sono toccanti le parole di affetto che il nostro riserva al padre (vv. 239-242):

*At mihi damna domus populantem inlata per hostem,  
per se magna licet, multo leviora fuere  
defuncti patris immodico conlata dolori,  
per quem cara mihi et patria et domus ipsa fiebat.*

Orl'aggettivo di senso positivo riferito a *domus*, dopo la coppia di congiunzione e *mihi*, lascia il posto ai *damna* delle invasioni nemiche, a segnare la fine dell'idillio domestico. L'ultimo verso citato offre una nobile motivazione all'attaccamento che Paolino dimostra nei confronti della propria casa: è per il padre che la sua stessa *domus* gli è cara<sup>19</sup>.

A seguito del saccheggio della sua *domus*, in Paolino si affacciò l'idea di tornare nella nativa Pella, ma lo trattennero il disaccordo con i suoi cari, la sua mente in lotta con i suoi desideri per l'esito incerto del viaggio e, forse ancor di più, le comodità della sua *domus* piena di delizie (vv. 281-285):

<sup>17</sup> *Euch.* 166; 181; 189; 205; 239; 242; 282; 435; 457; 479; 527; 537; 552; 557. A queste occorrenze è da aggiungere la sineddoche *tecta* in *euch.* 330 (*tectis crematis*).

<sup>18</sup> Sulla "dolce vita" di Paolino in campagna cfr. Colombi 1996.

<sup>19</sup> Secondo Coşkun 2006, p. 299, Monica aveva avvicinato Agostino a Dio, mentre il padre Talassio rende care a Paolino la patria e la *domus*.

*allicerent et contra animum suetudo quietis,  
otia nota, domus specialia commoda plura,  
omnibus heu! nimium blandis magnisque refertae  
deliciis cunctisque bonis in tempore duro,  
hospite tunc etiam Gothico quae sola careret.*

### 3. A confronto con i modelli: Agostino, Paolino di Nola e Ausonio

Nella vecchiaia, ossia con la stesura dell'*Eucharisticos*, Paolino riconoscerà che i suoi beni perituri gli sono stati sottratti perché imparasse a cercare quelli eterni (vv. 438-443):

*Quae peritura cito illo me in tempore amasse  
nunc piget et tandem sensu meliore senescens  
utiliter subtracta mihi cognosco fuisse,  
amissis opibus terrenis atque caducis  
perpetuo potius mansura ut quaerere nossem;  
sero quidem, sed nil unquam, Deus, est tibi serum.*

L'eco del celebre *sero te amavi* agostiniano è stata invocata a più riprese<sup>20</sup> e Claude Moussy osserva un parallelo non solo nella ripetizione di *serum*, che qui con variazione incornicia il verso, ma anche nel riuso dei verbi *amare* (*euch.* 438) e *quaerere* (*euch.* 442; *conf.* 10, 27, 38: *et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam*)<sup>21</sup>. L'influenza delle *Confessioni* nel poemetto di Paolino è indubbia e come tale è stata indagata da molti, benché da alcuni si sia levato un monito a circostanziare tale confronto<sup>22</sup>. Riguardo alla ripresa qui menzionata, non si sono messe adeguatamente in luce le differenze. David Ungvary ha notato come la diversità stia nella scelta del verso rispetto alla prosa agostiniana – diversità funzionale al suo discorso sulla conversione in senso ascetico della poesia nella Gallia di V secolo<sup>23</sup>. Ma c'è di più. Agostino si strugge per aver amato tardi Cristo, mentre l'uso del verbo *amo* in Paolino ha come oggetto i beni perituri, benché il converso se ne rammarichi (vv. 438-439); il verbo *amo* non introduce quindi un'affezione a Cristo divenuto centro della vita, ma focalizza l'attenzione sul pensiero dominante di Paolino, il *quae* che segue la descrizione della *laeta domus* ricolma di agi e affollata di clienti – dalla nostalgica rievocazione non pare che sia stata amata solo *illo tempore*. Similmente, nell'*Eucharisticos*, *serum* si riferisce al riconoscimento che la perdita dei beni amati sia stata utile, ma il racconto non pare determinato da questa nuova visione; basti ricordare il forte

<sup>20</sup> Aug. *conf.* 10, 27, 38: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!* Cfr. Courcelle 1963, p. 210; Moussy pp. 176-177; Coşkun 2006, p. 301.

<sup>21</sup> Moussy 1974, p. 177.

<sup>22</sup> Consolino 1993, pp. 225-226; Gärtner 2002; Da Silva 2021, p. 104. Secondo Marcone 1995, pp. 22-23, l'autobiografia interiore è una tendenza della tarda antichità. Kleinschmidt 2013, pp. 247-248, indaga le differenze tra Paolino e Agostino nell'uso del termine *errores* e nel loro implicito paragonarsi a Enea.

<sup>23</sup> Ungvary 2024, p. 150.

desiderio espresso dall'autore, quindi già dalla prospettiva del convertito, che gli ozi della sua giovinezza si fossero protratti più a lungo.

Eppure Paolino aveva a disposizione un altro esempio di convertito, più vicino a lui geograficamente e letterariamente. Sul finire del IV secolo, Paolino da Bordeaux (poi di Nola), aristocratico e brillante figlio letterario di Ausonio, si spogliò dei suoi beni, diventando presto il *peculiare et beatum Galliae nostrae exemplum* (Eucherio di Lione, *PL* 50, 718D-719A), tanto che Sulpicio Severo racconta nella sua *Vita Martini*, sul finire del IV secolo, che il santo glielo additò come modello di vita ascetica (25, 4). Ausonio, invece, percepì la conversione di Paolino come la perdita di un compagno di *otium* letterario. Paolino allora difese la propria scelta in due epistole in versi dirette al suo antico maestro (*carm.* 10 e 11). Se l'omonimo di Pella fu editore delle opere del nonno per come ci sono giunte in *Leid. Voss. Lat.* 111 (V)<sup>24</sup>, avrà certamente letto gli accorati versi del Nolano – assenti nell'altro ramo della tradizione delle opere ausoniane – come dimostrano, del resto, alcuni richiami al testo di *carm.* 10<sup>25</sup>.

Al culmine della sua *confessio*, Paolino spiega come la sua *metanoia* sia dovuta a Dio stesso (*carm.* 10, 138-143):

*non, arbitror, istic  
confessus dicar mutatae in prava notandum  
errorem mentis, quoniam sim sponte professus  
me non mente mea vitam mutasse priorem.  
Mens nova mi, fateor, mens non mea, non mea quondam,  
sed mea nunc auctore deo.*

L'omonimo di Pella pare riecheggiare le parole del Nolano nel racconto della propria *confessio* (*euch.* 468-473):

*Confessusque igitur penitenda quae mihi noram,  
proposita studui constrictus vivere lege,  
non digno fortasse pians commissa labore,  
sed rectam servare fidem non inscius ipse  
errorum discendo vias per dogmata prava,  
quae reprobans sociata aliis nunc respuo culpis.*

Non solo l'enfatico *confessus a incipit* di esametro, ma anche *errorum* e *prava* richiamano i medesimi termini nella lettera di Paolino di Nola. Eppure, all'insistenza sull'iniziativa divina in un rinnovamento totale di vita subentra in Paolino di Pella la difesa della propria modalità penitenziale, con l'ammissione di un impegno modesto. Pertanto, se si riconosce effettivamente un'allusione al *carme* 10, si tratta di un rimando a un'altra conversione famosa oppure occorre ravvisare una presa di distanza da un ascetismo ritenuto eccessivo? Il fatto che

<sup>24</sup> L'ipotesi avanzata da Della Corte 1960 non è stata smentita. Per una panoramica della tradizione delle opere ausoniane cfr. Mondin 1993.

<sup>25</sup> Tra quelli individuati da Moussy nella sua edizione risultano più probabili i riscontri *carm.* 10, 126 - *euch.* 494 e *carm.* 10, 51 - *euch.* 614.

il Nolano prosegua difendendo la sua scelta ascetica, mentre il Pelleo abbia appena riferito la sua rinuncia alla vita monastica, potrebbe essere un indizio a favore della seconda interpretazione. Pure il verbo *fateor* assume nei due Paolini significati differenti. Il legame di *fateor* con la *confessio* ravvisabile in Paolino di Nola diventa assai labile nell'*Eucharisticos*; il verbo è utilizzato, piuttosto, per confessare una debolezza di fronte a lettori potenzialmente giudicanti<sup>26</sup>. Per citare solo alcuni esempi, con *fateor* Paolino ammette di aver faticato a imparare il latino (*euch.* 79) e di aver prolungato le dissipatezze giovanili procrastinando il matrimonio (v. 178), o cerca di suscitare simpatia confessando il suo timore di essere ucciso nei tumulti a Bazas (vv. 345; 364). Dopo la conversione, *fateor* smaschera la sua angoscia per le perdite materiali e affettive (*euch.* 541-542): *paulatim, fateor, curis evictus et annis/ exul, inops, caelebs*. D'altro canto, le comunanze tra i due testi non sono peregrine: entrambi i poeti, nella chiusa dei loro componimenti, volgono il loro sguardo alla morte che li attende; tuttavia, mentre Paolino di Nola teme di farsi cogliere nell'ultimo giorno in vuote preoccupazioni (*carm.* 10, 316-318), il secondo Paolino chiede a Dio di superare la paura della morte e di evitare i rivolgimenti della sorte (*euch.* 606-609).

Paolino di Pella appare più degno erede dell'Ausonio che non aveva compreso il cambiamento di vita del discepolo. Tanto è vero che al culmine della sua *confessio* ricalca le parole del nonno. Nel passo citato a inizio paragrafo, Paolino rimpiange di aver amato i beni perituri (*euch.* 438-440):

*quae peritura cito illo me in tempore amasse  
nunc piget et tandem sensu meliore senescens  
utiliter subtracta mihi cognosco fuisse.*

Ebbene, l'*incipit* di verso *nunc piget* è utilizzato, oltre che in Paolino, solo in un epigramma ausoniano, dal contenuto quasi opposto a quello della confessione paoliniana. Qui Ausonio ricorda all'amata Galla le antiche profferte amorose da lei rifiutate; ora che la vecchiaia si è subdolamente insinuata in lei, è troppo tardi per richiamare indietro i giorni ormai consumatisi (*epigr.* 14, 3-5): *sprevisti, obrepsit non intellecta senectus/ nec revocare potes qui periere dies./ Nunc piget*. Ora la ritrosa Galla rimpiange di non essersi abbandonata ai piaceri di gioventù. Benché il rinascimento di Paolino sia singolarmente opposto a quello di Galla, la ripresa di *nunc piget* potrebbe rientrare nelle molte tessere ausoniane riutilizzate da Paolino senza *surplus* di significato, se la clausola *senescens* non rievocasse *senectus* in Auson. *epigr.* 14, 3 e *quae peritura* (*euch.* 438) non fosse accostabile a *qui periere* (*epigr.* 14, 4). Si tratta forse di un'imitazione contrastiva? Alla vecchiaia che con strisciare serpentino sopraggiunge *non intellecta* si contrapporrebbe la saggezza finalmente conquistata da un Paolino incanutito (*sensu meliore senescens*).

In effetti, stando a quanto individuato da Moussy, i richiami all'opera ausoniana non sembrerebbero del tutto casuali. Le riprese più numerose si con-

<sup>26</sup> Kleinschmidt 2013, p. 288, attribuisce invece a *fateor* il valore di *confessio*.

tano dalla prima *praefatio*, dal taglio vagamente autobiografico, in cui Ausonio si presenta ai lettori<sup>27</sup>, e curiosamente dall'ecloga 19<sup>28</sup>, intitolata *de ambiguitate eligendae vitae*: vi è forse qualche legame con la titubante conversione di Paolino? Significativo è a tal proposito il riuso dell'emistichio *mens obvia votis* (*ecl.* 19, 35-36: *dissidet ambiguus semper mens obvia votis, / nec voluisse homini satis est; optata recusat*<sup>29</sup>); nell'*Eucharisticos* descrive l'indecisione di Paolino nel lasciare le comodità della sua *domus* per intraprendere il viaggio verso la Grecia.

Ad ogni modo, tanto Ausonio quanto il nipote rispecchiano i valori dei proprietari terrieri di IV-V secolo in Gallia, ancora profondamente impregnati della mentalità romana<sup>30</sup>. Il ruolo primario della casata, e in particolare del padre, emerge negli ausoniani *Parentalia*<sup>31</sup> ed *Epicedion in patrem*. In questa sorta di epitaffio sepolcrale<sup>32</sup>, citato in altri passi dell'*Eucharisticos*<sup>33</sup>, il padre di Ausonio presenta la propria vita, manifestando la sua mancanza di *ambitio* (*epiced.* 17-19): *non auxi, non minui rem [...] cupere atque ambire refugi*<sup>34</sup>. Similmente, Paolino dichiara (*euch.* 213-216):

*nec tamen his ipsis attentior amplificandis  
quam conservandis studiosior et neque census  
augendi cupidus nimis aut ambitor honorum,  
sed potius, fateor, sectator deliciarum.*

Il concetto richiama l'affermazione ausoniana e forse i verbi *cupere* e *ambire* in *epiced.* 19 sono variati in *cupidus* e *ambitor* in *euch.* 215. Paolino, nondimeno, si dipinge con una dedizione nel conservare i suoi beni (*conservandis studiosior*) assente nell'elogio del bisnonno, e aggiunge l'ammissione (*fateor*) di essere *sectator deliciarum*. Questo, con l'aggettivazione di abbondanza traboccante nella precedente descrizione dei suoi agi<sup>35</sup>, distacca Paolino dal senso di misura di Ausonio *senior*.

Una simile discrepanza è ancora più evidente nel *De herediolo*<sup>36</sup>. Tale descrizione dei possedimenti ricevuti in eredità da Ausonio si ispira al *modus* oraziano (*hered.* 16: *ille opibus modus est, quem statuas animo*), in contrasto con la pompa del nostalgico Paolino. Inoltre, l'attenzione è rivolta alle proprietà terriere, men-

<sup>27</sup> *Euch.* 113 - *praef.* 1, 13; *euch.* 232 - *praef.* 1, 23; *euch.* 506 - *praef.* 1, 3.

<sup>28</sup> *Euch.* 231 - *ecl.* 19, 25; *euch.* 278 - *ecl.* 19, 35; *euch.* 471 - *ecl.* 19, 30 (quest'ultima ripresa è dubbia). Entrambi i testi sono presenti solo nella famiglia di V.

<sup>29</sup> Dräger 2016, p. 281, nota il parallelo con *euch.* 278.

<sup>30</sup> Per quanto riguarda la formazione letteraria, Kleinschmidt 2013, p. 282, ha osservato in *euch.* 73-75 riprese dal *Protrepticus ad nepotem*.

<sup>31</sup> Ancora non a caso solo nella tradizione V.

<sup>32</sup> Cfr. Green 1991, p. 274.

<sup>33</sup> *Epiced.* 9-10 - *euch.* 80; *epiced.* 64 - *euch.* 176. *Parent.* 3, 9-10 - *euch.* 22-23; *Parent.* 14, 3 - *euch.* 246.

<sup>34</sup> I vv. 19-26 sono riportati solo in V.

<sup>35</sup> *Euch.* 206-207: *mensa opulenta nitens, plures iuvenesque ministri / inque usus varios grata et numerosa supellex*; 211: *stabula et iumentis plena refectis*.

<sup>36</sup> Confrontato con l'*Eucharisticos* in Kleinschmidt 2013, p. 305. Il testo è riportato solo in V.

tre la *domus* nella produzione ausoniana non ha un rilievo particolare. Questo elemento dovrebbe tenere in conto chi non crede che la cosiddetta *Oratio minor*, con il suo famoso *adsit laeta domus* (*orat.* 15), sia opera del nostro Paolino<sup>37</sup>. L'insistenza di Paolino sulla *domus* può essere dovuta al trauma di averla vista saccheggiata, come questi ricorda più volte nell'*Eucharisticos*<sup>38</sup>. Si può osservare pertanto come da una parte Ausonio funga da modello poetico e condivida con il nipote una mentalità debitrice più della tradizione romana che cristiana; da un'altra parte Paolino sviluppa un suo sistema valoriale specifico, basato sul possesso della sua *domus*.

#### 4. Una voce fuori dal coro

Sta emergendo come Paolino di Pella mostri di conoscere alcuni testi chiave per la tipologia di componimento in cui si è cimentato, ma al contempo se ne discosti. Ciò appare ancora più evidente in rapporto alla produzione poetica di V secolo in Gallia, che troppo poco è stata considerata da chi si è occupato dell'*Eucharisticos*. Solo Ungvary ha messo in rilievo come ricollocare l'opera di Paolino nel contesto dell'ascetismo provenzale permetta di vederla «in negotiation with rival views of Christian life and practice»<sup>39</sup>. Tuttavia, Ungvary si concentra su due testi in prosa: il *De gubernatione Dei* di Salviano di Marsiglia, riguardo a cui aggiungerò qualche osservazione, e la nona *collatio* di Cassiano sulle corrette modalità di preghiera. È bene considerare anche il fiorire di una produzione poetica nelle zone dell'Aquitania e della Provenza a seguito delle invasioni del 407, che testimonia il tentativo di rispondere alla crisi dei tempi da una prospettiva cristiana. I destinatari di queste poesie hanno molti tratti in comune con Paolino.

Esempio principe è il poemetto *De providentia Dei*, che Michele Cutino ha attribuito a Venerio, vescovo di Marsiglia dal 425<sup>40</sup>. L'autore risponde alle obiezioni mosse contro la Provvidenza divina da chi è stato sopraffatto dalla perdita dei propri averi. Il crollo di ciò che è perituro, spiega il poeta, è l'amara medicina che ci fa volgere ai veri beni che nessun Vandalo potrà distruggere; occorre abbracciare la salvezza donataci, invece che lamentarci (*prov.* 886). Ai vv. 864-865 si legge: *laudantur vestes pretiosae et pulchra supellex, / magnae aedes, famuli innumeri vigilesque clientes*. Difficile non ritornare con la mente alle vesti raffinate del Paolino *dandy* prima del matrimonio (*cultior utque mihi vestis foret, euch.* 147) e soprattutto alla compiaciuta descrizione della quiete del giovane Paolino (*euch.* 207-208): *mensa opulenta nitens, plures iuvenesque ministri / inque usus varios grata et numerosa supellex*; e ancora, alla *laeta domus instructa obsequiis et*

<sup>37</sup> La tesi di Dolveck 2015, pp. 211-213, non è stata accolta da molti: da ultimo anche Ungvary 2024, p. 149, la respinge. A differenza di Ungvary, però, e di Courcelle 1947, pp. 109-112, io non vedo nell'*Eucharisticos* una *retractatio* della preghiera giovanile.

<sup>38</sup> *Euch.* 288; 317-323; 330.

<sup>39</sup> Ungvary 2024, p. 153.

<sup>40</sup> Cutino 2012.

*turbis fulta clientum* (v. 437). La presenza, in entrambi i componimenti, di *supellex* e del plurale di *cliens* in clausola, sebbene possa sembrare non casuale, non prova un legame diretto fra i due testi. Piuttosto le somiglianze rivelano quanto il caso di Paolino fosse tristemente comune nel V secolo e quanto una parte della società si impegnasse a fornire risposte a chi aveva perso molto e rimpiangeva ora la *rapta supellex* (prov. 904), ora le *domus ustae* (v. 906). Secondo l'autore del *De providentia Dei*, riteniamo miseri coloro che hanno perduto tutti questi beni perché non abbiamo abbracciato l'unico vero bene, *speciale bonum* (prov. 869), che non è soggetto al saccheggio materiale (vv. 867-871). Le parole di Venerio sembrano dirette a Paolino, che lamenta la perdita dei *domus specialia commoda* (euch. 282) – usando l'aggettivo in senso opposto. Eppure il *De providentia Dei* è stato collocato nel primo venticinquennio del secolo<sup>41</sup> e non sono tuttora emersi espliciti rimandi a esso nell'*Eucharisticos*, benché Moussy si ritenga sicuro di una lettura del poemetto da parte di Paolino<sup>42</sup>, del resto assai probabile. Il *De providentia Dei*, in ogni caso, rivela quanto fosse vivo al tempo di Paolino il dibattito sul valore pedagogico delle sciagure e di come questo fosse spesso affidato alla poesia. Ciò fornirebbe un'ulteriore spiegazione alla scelta di Paolino di comporre in versi.

Solo per il *Commonitorium*, di inizio V secolo, si può ravvisare qualche indizio di un legame testuale con l'*Eucharisticos*. Oltre alla ripresa individuata da Moussy<sup>43</sup>, il già menzionato *quae peritura* di euch. 438 (*quae peritura cito illo me in tempore amasse*) è un tassello tratto da *comm.* 1, 257-258: *nam nostris certus monitis, mansura memento/ omnia, nunc stulti quae peritura putant*. Pure l'antitesi fra *mansura* e *peritura* ricorre nel passo paoliniano: il converso si pente di aver amato oggetti destinati a perire e riconosce che questi gli sono stati sottratti *perpetuo potius mansura ut quaerere nossem* (euch. 442). L'*incipit perpetuo* pare fondere insieme i due passi del *Commonitorium* che insistono sul contrasto tra quanto è labile e ciò che permane in eterno; così si apre l'opera (*comm.* 1, 1-2): *Quisquis ad aeternae festinus praemia vitae,/ perpetuanda magis quam peritura cupis*. Con tali richiami Paolino pare assicurare i lettori che i moniti attribuiti a Orienzio non si sono levati invano. Terminato il racconto della conversione, però, Paolino si ritrova *frustratus spe iam meliore quietis/ in rebus propriis post plura adversa fruendae* (euch. 489-490): la quiete che Paolino rievocava con compiacimento nel racconto della sua giovinezza torna ora ad occupare la sua mente, già dimentica dei beni *mansura* che si era riproposta di cercare.

I richiami a Orienzio presuppongono per l'*Eucharisticos* un pubblico al di là dell'interlocutore divino<sup>44</sup>. Per delineare meglio questa *audience* è indispensabile tenere conto del contesto culturale in cui Paolino si trova prima a fare pubblica penitenza, poi a comporre il suo canto di ringraziamento. Quando si trasferì a

<sup>41</sup> Cutino 2011, pp. 10-17.

<sup>42</sup> Moussy 1974, p. 23.

<sup>43</sup> Euch. 616 - *comm.* 1, 169; 2, 131.

<sup>44</sup> Per Moussy 1974, p. 19 l'*Eucharisticos* è un diario intimo. McLynn 1995 e Kleinschmidt 2013, pp. 224-228, tengono conto del possibile pubblico.

Marsiglia, con ogni probabilità Paolino si dovette misurare con il *De gubernatione Dei* fresco di composizione (440 circa). Si sarà forse sentito chiamato in causa a leggere specialmente i libri IV e V, in cui Salviano di Marsiglia si scaglia contro i cristiani tiepidi (*gub.* 4, 19, 92). In particolare, in *gub.* 4, 6, 30-31, Salviano accusa i ricchi di uccidere i poveri facendo gravare su di essi il fardello delle imposte da cui i nobili sono esentati. Questo passo spiegherebbe la preoccupazione in Paolino di comunicare ai lettori di aver assolto i suoi doveri fiscali per primo e persino volentieri in *euch.* 198-200 (*et, quod praecipue plerisque videtur amarum,/ ultro libens primus fiscalia debita certo/ tempore persolvens*). Infine, attirano gli strali di Salviano coloro che, dopo continui crimini, con la confessione si ammantano di un velo di santità senza tuttavia cambiare vita; si spogliano dell'antica veste, ma non della mente (*gub.* 5, 10, 52). Si è tentati di credere che Paolino abbia composto l'*Eucharisticos* in risposta a chi osservava in lui un cambiamento di vita troppo poco pronunciato dopo il ritorno all'ortodossia.

Seppure manchino prove per sostenere tale ipotesi, sono indubbi i toni auto-apologetici di Paolino nel racconto della sua penitenza pubblica<sup>45</sup>: su suggerimento di alcuni *sancti*, Paolino confessa *penitenda quae mihi noram* (v. 468), senza specificare la natura delle colpe, e afferma con decisione di essere in grado di conservare la retta fede, anche senza aver espiato i propri peccati con una pena adeguata (vv. 470-471). Questo tocco di orgoglio lascia trasparire probabili accuse mossegli da asceti intransigenti e apre uno squarcio sul contesto religioso nella Marsiglia di V secolo. Anche la serie dei *fateor*, analizzata in precedenza, può essere letta in questo senso. Ai vv. 70-71, al momento di illustrare l'educazione ricevuta, Paolino ammette: *me Romana tamen, fateor, servata vetustas/ plus iuvat atque seni propria est acceptior aetas*. In questa difesa della *Romana vetustas* si può scorgere una sfumatura polemica contro le correnti ascetiche ostili alla *sapientia mundi*<sup>46</sup> e forse un residuo di pelagianesimo, nel caso fosse questa la dottrina che traviò Paolino nel 407.

Un confronto con il *De providentia Dei*, tuttavia, fa sorgere l'ipotesi che i *dogmata prava* (v. 472) rigettati da Paolino corrispondano semplicemente a un ritorno al paganesimo<sup>47</sup>, dopo gli avvenimenti concomitanti delle invasioni e della morte del padre. All'uomo è dato di giudicare quanto ascolta, spiega l'autore del *De providentia Dei*, per esempio le vacue dottrine degli antichi (*prov.* 591-593): *quaedam etiam patulas intrant stipata per aures,/ errores veterum studiorum, et vana parentum/ dogmata*. Più avanti, in un elenco di convertiti, ai *dogmata* erroneamente seguiti si associano i sofismi dei Greci (*prov.* 769-770: *hic sophicas artes Graecorum, et vana secutus/ dogmata*). Se dunque con *dogmata* Paolino si riferisse a un attaccamento alle antiche tradizioni greche e romane, a seguito dell'allontanamento dalla fede? Del resto, Salviano di Marsiglia sostiene che i

<sup>45</sup> Sulla penitenza di Paolino cfr. Griffe 1975.

<sup>46</sup> Cfr. Cutino 2011, p. 69.

<sup>47</sup> Secondo Weber 2007, p. 204 i *dogmata prava* corrispondono ai valori mondani.

cristiani *infideles* peccano più gravemente dei pagani, in quanto hanno conosciuto la verità e cionondimeno la trascurano (*gub.* 5, 1, 1).

Collocando l'*Eucharisticos* nel contesto letterario e teologico dell'epoca in cui fu composto, emergono pertanto toni apologetici che rivelano quanto Paolino fosse in dialogo con i cristiani dell'epoca. Sorge perciò il dubbio che, nei casi in cui le affermazioni di Paolino divergono da quanto propugnato dai suoi contemporanei, non si tratti semplicemente di un'ingenua sincerità; forse Paolino nasconde la difesa di certi atteggiamenti di vita non abbandonati dopo il ritorno ai sacramenti.

Ad esempio, l'autore dell'*Ad coniugem suam*, che sia o no Prospero di Aquitania, avendo raggiunto la cittadinanza celeste, dichiara di non temere l'esilio (*ad coniug.* 95-97): *non metuo exsilium, mundus<sup>48</sup> domus omnibus una est*. Paolino non mostra una visione così cosmopolita della *domus*. Dopo essere tornato con gioia a ricevere i sacramenti, è ostacolato dalla moglie *indocilis* (*euch.* 486) nella sua aspirazione a riappropriarsi dei possedimenti in Grecia. Così, vanificata la sua speranza di godersi in pace i propri beni, Paolino è costretto a trascorrere in Gallia un esilio che definisce perpetuo (*euch.* 491-492): *perpetuum exilium diversa sorte dierum/ exigo*. Pur essendo nella stessa sede metrica del verso dell'*Ad coniugem*, l'*exilium* di Paolino manifesta una posizione opposta. A Marsiglia, quando tornano a mancare i servi di cui era riuscito a riempire la casa (v. 537: *donec plena magis servus mansit domus*), Paolino sprofonda nell'abbattimento definendosi *exul, inops, caelebs* (v. 542), alla maniera dell'Ecuba ovidiana che in *met.* 13, 510 è trascinata in esilio e in miseria lontano dalla patria, ormai tristemente rappresentata dai tumuli dei suoi cari (*nunc trahor exul, inops, tumulis avulsa meorum*)<sup>49</sup>. Inoltre, Paolino potrebbe ribadire senza vergogna le parole che l'autore del *De providentia Dei* attribuisce ai suoi lamentosi avversari: chi conduce una vita senza crimine, *hic inhonorus, inops, odium iuvenumque senumque, / in totis mundi partibus exul agit* (*prov.* 75).

## 5. Conclusioni

All'interno della prefazione del *De providentia*, lo pseudo Prospero ritiene felice l'uomo che non è scosso dalla rovina che lo circonda; noi, invece, continua, davanti all'immagine della patria fumante ci abbandoniamo a pianti smisurati, *dumque pios agimus, vertimur in querulos* (*prov.* 20). Questa comprensibile contraddizione si attaglia bene a quanto emerge tra le righe dell'*Eucharisticos*. Come nota la Kleinschmidt, Paolino, nonostante la pretesa di cambiamento, rimane fisso nei valori romani tradizionali e non riesce a completare la sua metamorfosi identitaria<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> In questo caso non seguo la lezione proposta da Santelia 2009, che corregge il trådito *mundus in mundi* riferendolo a *exsilium*. Il testo senza modifiche è già in Cutino 2011, p. 22.

<sup>49</sup> La coppia *exul inops* a *incipit* di esametro rientra nelle maledizioni di Ovidio in *Ibis* 113.

<sup>50</sup> Kleinschmidt 2012, p. 316.

L'analisi di vari passi dell'*Eucharisticos* e il confronto con altri testi hanno messo in luce tale discrepanza tra i proclami di Paolino e le sue effettive aspirazioni. L'anonimo autore del componimento *Sancte deus, lucis lumen, concordia rerum*, collocato nel V secolo, coglie questo divario tra 'dire' e 'desiderare' che non sarà stato prerogativa di Paolino di Pella (Ps. Paul. Nol. *carm. app.* 3, 169 Hartel, CPL 1469): *sunt qui saepe sibi dictis contraria poscunt*. Sorge allora una domanda, per certi aspetti impopolare: questo scarto è inconsapevole o lascia intendere una difesa del proprio sistema di vita? Come spesso accade, la risposta sta nel mezzo. Passando in rassegna i motivi di ringraziamento di Paolino, così imperniati sui beni materiali, pare di poter riconoscere una certa inconsapevolezza nell'autore, così come nell'ossessione per la *domus* nel racconto della conversione e nella ripresa banalizzata del *sero te amavi*. Anche per il ricorso all'*Eneide* Malsbary commenta: «it is very close to (unintended) parody»<sup>51</sup>. D'altro canto, nel confronto con Paolino di Nola e con gli altri testi prodotti in Gallia si percepisce una presa di distanza da un certo ideale di vita propugnato da alcune correnti ascetiche. La mancanza di una polemica aperta lascia un dubbio sull'atteggiamento di Paolino; ciononostante, quand'anche si eccettuassero i rimandi allusivi, alcune dichiarazioni, come l'orgogliosa difesa della propria scelta penitenziale, lasciano scorgere un chiaro intento apologetico. Nel complesso, si ravvisano nell'*Eucharisticos* un attaccamento alla *Romanitas*, in contrasto con l'ostilità alla *sapientia mundi*, e la ricerca di un compromesso tra i nuovi valori cristiani e gli antichi valori legati al possesso e alla reputazione.

Se poi si ritiene fallito tale tentativo di riconciliazione, occorre comunque ricordare che autori come Agostino, Paolino di Nola, Prospero di Aquitania e Salviano di Marsiglia rappresentano un'eccezione nel panorama sociale della Gallia di V secolo. L'umanità tutta terrena di Paolino di Pella ci introduce nella *Weltanschauung* dei gallo-romani benestanti che furono travolti dalle invasioni di Vandali e Goti e testimonia che l'ondata di ascetismo provenzale non fu accolta da tutti. In definitiva, Paolino suscita la nostra simpatia: dopo tutto il nostro *sectator deliciarum* si vide incenerire la sua bella dimora, tra le razzie di Vandali, Alani, Goti e compatrioti, lui, vaso di terracotta costretto a viaggiare tra vasi di ferro.

### Riferimenti bibliografici

Edizioni e commenti

Cutino 2011 = Ps.-Prospero di Aquitania, *La Provvidenza divina*, a cura di M. Cutino, Pisa 2011.

Dolveck 2015 = Paulini Nolani *Carmina*, cura et studio F. Dolveck, Turnhout 2015 (CCSL 21).

Dräger 2012 = Decimus Magnus Ausonius, *Sämtliche Werke*, Band 1: (Auto-)biographische Werke, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von P. Dräger, Trier 2012.

Dräger 2016 = Decimus Magnus Ausonius, *Sämtliche Werke*, Band 2: *Trierer Werke*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von P. Dräger, Trier 2016.

<sup>51</sup> Malsbary 1991, p. 180.

- Green 1991 = *The Works of Ausonius*, edited with introduction and commentary by R. P. H. Green, Oxford 1991.
- Lucarini 2006 = Paulinus Pellaeus, *Carmina*, editio C. M. Lucarini, München 2006.
- Marcone 1995 = Paolino di Pella, *Discorso di ringraziamento. Eucharisticos*, a cura di A. Marcone, Firenze 1995.
- Moussy 1974 = Paulin de Pella, *Poème d'action de grâce et prière*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par C. Moussy, Paris 1974.
- Rapisarda 1958 = *Orientii Commonitorium. Carmina Orientio tributa*, a cura di C. A. Rapisarda, Catania 1958.
- Santelia 2009 = Prospero d'Aquitania, *Ad coniugem suam. In appendice: Liber epigrammatum*, a cura di S. Santelia, Napoli 2009.
- Scafoglio-Wolff 2022 = Ausone, *Épigrammes, Bissula, Spectacle des sept sages*, édition, traduction et notes par G. Scafoglio - É. Wolff, Saint-Étienne 2022.
- Studi
- Colombi 1996 = E. Colombi, *Rusticitas e vita in villa nella Gallia tardoantica. Tra realtà e letteratura*, «Athenaeum» 84, 1996, pp. 405-431.
- Consolino 1993 = F. E. Consolino, *Il discorso autobiografico nella poesia latina tarda*, in G. Arrighetti - F. Montanari (edd.), *La componente autobiografica nella poesia greca e latina fra realtà e artificio letterario*, Atti del convegno (Pisa, 16-17 maggio 1991), Pisa 1993, pp. 209-228.
- Coşkun 2002 = A. Coşkun, *Chronology in the Eucharisticos of Paulinus Pellaeus: a Reassessment*, «Mnemosyne» 55, 3, 2002, pp. 329-344.
- Coşkun 2005 = A. Coşkun, *Notes on the Eucharisticos of Paulinus Pellaeus: Towards a New Edition of the Autobiography*, «Exemplaria Classica» 9, 2005, pp. 113-153.
- Coşkun 2006 = A. Coşkun, *The Eucharisticos of Paulinus Pellaeus: Towards a Reappraisal of the Worldly Convert's Life and Autobiography*, «Vigiliae Christianae» 60, 3, 2006, pp. 285-315.
- Coşkun 2007 = A. Coşkun, *The Travels of the Infant Paulinus and the Unitarian Character of the Eucharisticos: a Replication to Carlo M. Lucarini*, «Göttinger Forum für Altertumswissenschaft» 10, 2007, pp. 81-88.
- Courcelle 1947 = P. Courcelle, *Un nouveau poème de Paulin de Pella*, «Vigiliae Christianae» 1.2, 1947, pp. 101-113.
- Courcelle 1976 = P. Courcelle, *Les lecteurs de l'Énéide devant les grandes invasions germaniques*, «Romanobarbarica» 1, 1976, pp. 25-56.
- Cutino 2012 = M. Cutino, *L'auteur du De Providentia Dei et un mystérieux calomnieux d'Augustin. Pour une interprétation de deux épigrammes polémiques de Prosper d'Aquitaine*, «Revue des sciences religieuses» 86, 3, 2012, pp. 307-342.
- Della Corte 1960 = F. Della Corte, *L'ordinamento degli Opuscula di Ausonio*, «Rivista di Cultura Classica e Medioevale» 2, 1960, pp. 21-29.
- Fo 1989 = A. Fo, *Tentativo di introduzione a Paolino di Pella*, in A. Garzya (ed.), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità*, Atti del primo convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi (Napoli 16-18 ottobre 1987), Napoli 1989, pp. 361-382.
- Gärtner 2002 = H. A. Gärtner, *Der Eucharisticos des Paulinus von Pella: Bemerkungen zu einem autobiographischen Gedicht der Spätantike*, in D. Walz (ed.), *Scripturus vitam: lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart*, Festgabe für Walter Berschin zum 65. Geburtstag, Heidelberg 2002, pp. 673-680.
- Gebara da Silva 2021 = Uiran Gebara da Silva, *O Eucarístico de Paulino De Pella: documento literário e investigação histórica sobre a Gália tardo-romana*, «Pasado Abierto» 14, 2021, pp. 95-117.

- Griffe 1975 = E. Griffe, *Paulin de Pella, le «pénitent»*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 76, 1975, pp. 121-125.
- Kleinschmidt 2013 = A. L. Kleinschmidt, *Ich-Entwürfe in spätantiker Dichtung. Ausonius, Paulinus von Nola und Paulinus von Pella*, Heidelberg 2013.
- McLynn 1995 = N. B. McLynn, *Paulinus the Impenitent: a Study of the Eucharisticos*, «Journal of Early Christian Studies» 3, 4, 1995, pp. 461-486.
- Misch 1949 = G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*. Band 1, *Das Altertum*, Hälfte 1, Frankfurt am Main 1949.
- Mondin 1993 = L. Mondin, *Storia e critica del testo di Ausonio. A proposito di una recente edizione*, «Bollettino di Studi Latini» 13, 1993, pp. 59-96.
- Ungvary 2024 = D. Ungvary, *Converting Verse. The Poetics of Asceticism in Late Roman Gaul*, Oxford 2024.
- Weber 2007 = D. Weber, *Concessa mihi tempora recensendo: zum Eucharisticus des Paulinus von Pella*, in V. Panagl, (ed.) *Dulce melos, 1, La poesia tardoantica e medievale*, Atti del III Convegno internazionale di studi (Vienna, 15-18 novembre 2004), Alessandria 2007, pp. 195-210.
- Zurli 1996 = L. Zurli, *Paolino di Pella ed Enea*, «Bollettino di Studi Latini» 26, 2, 1996, pp. 559-567.

Noelia Bernabeu Torrelblanca

LA CONFESSIO DI PATRIZIO D'IRLANDA:  
IL RUOLO DELL'ELEMENTO AUTOBIOGRAFICO  
NELLA LETTERATURA CONFSSIONALE TARDOANTICA

*Abstract:* This article studies the role of the autobiographical element in confessional literature, particularly in St Patrick's *Confessio*. After a general reflection on the function of autobiography in 5th-6th century confessions as subordinate to the praise of God, I analyse Patrick's text, whose special situation – it was probably born as a self-defence before a court and later transformed into a confessional work – shows the link between the *genus iudiciale* and the confession/autobiography and allows to reflect on other aspects of the confessional genre, such as the ideas of the *homo interior* and self-knowledge, as paths to the love of God and neighbour, achieved by true devotion, which Patrick cultivates not only through his ministry and thanks to his designation as *apostolus vocatus*, successor of St Paul and the apostles; but also through the writing of his text.

Ho ritenuto opportuno dare inizio al mio contributo con una breve riflessione generale sul rapporto tra autobiografia e confessione<sup>1</sup>. Una domanda come «cosa intendiamo per autobiografia?» è veramente complessa. La questione è stata discussa dagli studiosi di questa forma letteraria, tra i quali spiccano Misch 1973, Lejeune 1975 e Pascal 2016. Senza volermi addentrare troppo in un percorso così arduo, la definizione di autobiografia che mi sembra più calzante è quella che la descrive come una sistemazione degli avvenimenti del passato in modo coerente con una loro interpretazione<sup>2</sup>. Secondo tale accezione, confessione e auto-

<sup>1</sup> Quest'ultimo è il genere di cui mi occupo nella mia tesi di dottorato. Il mio obiettivo è offrire una definizione della forma letteraria confessionale di epoca tardoantica (secoli V-VI), tramite l'analisi comparativa di quattro testi post-agostiniani, cioè il *carmen* 16 di Sidonio Apollinare, l'*opusculum* 5 di Ennodio di Pavia, l'*Eucharisticos* di Paolino di Pella e la *Confessio* di Patrizio d'Irlanda, della quale tratta questo articolo, che si inquadra in un progetto di ricerca nazionale dell'Università di Salamanca dal titolo *Contactos interculturales en el polisistema literario tardoantiguo: siglo IV d. C.* (PID2021-124503NB-I00). Il contributo si è potuto realizzare grazie a una borsa di studio pre-dottorato, cofinanziata dall'Università di Salamanca e dal Banco Santander.

<sup>2</sup> «From the autobiography however [*scil.* diversamente dal diario] we expect a coherent shaping of the past» (Pascal 2016, p. 5), e «Autobiography is a shaping of the past. It imposes a pattern on a life, constructs out of it a coherent story» (Pascal 2016, p. 9).

Noelia Bernabeu Torrelblanca, University of Salamanca, Spain, noeliabt@usal.es, 0000-0002-8471-9797

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Noelia Bernabeu Torrelblanca, *La Confessio di Patrizio d'Irlanda: il ruolo dell'elemento autobiografico nella letteratura confessionale tardoantica*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1.20, in Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (edited by), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024*, pp. 225-237, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0676-1, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

biografia – nel senso moderno del termine – si somigliano molto. A ben vedere, questa descrizione sembra provenire dall'idea che le *Confessioni* di Agostino siano la prima autobiografia come forma letteraria indipendente<sup>3</sup>. Effettivamente, l'autore di una *confessio* ha un atteggiamento autoriflessivo e riconosce che la sua vita ha senso in relazione a Dio; per questo motivo, la presenza di certi elementi autobiografici nel testo rispetta un orizzonte di attesa del lettore; il genere confessionale, però, non si esaurisce nella sua dimensione autobiografica, perché ci sono altri fattori indispensabili che intervengono in questo tipo di composizione. Identificare confessione con autobiografia comporta dunque una semplificazione che ci priva della comprensione piena delle sfumature che un tal genere può implicare: le due dimensioni non devono essere confuse, anche se si danno per forza congiuntamente. L'autobiografismo è presente nella confessione come elemento senz'altro fondamentale, ma comunque subordinato a un fine più essenziale per l'autore cristiano, cioè la lode e il ringraziamento a Dio tramite l'attestazione della sua misericordia e della provvidenza circa la vita degli uomini; si tratta di quella che, riassumendo, chiamiamo la *confessio laudis*, che appare sempre accompagnata da una confessione dei peccati (*confessio peccatorum*) e da una professione di fede e dedizione a Dio (*confessio fidei*), come tre facce di uno stesso prisma<sup>4</sup>. Nella misura in cui l'autobiografia è nella confessione un mezzo prima che un fine, il racconto delle esperienze di vita sarà parziale e selettivo, e implicherà una scelta consapevole di quegli eventi adatti alla glorificazione di Dio. Come dichiara giustamente Bachtin 1984, p. 161, i frammenti tratti dalla propria vita non garantiscono l'unità biografica, bensì l'unità dell'introspezione-confessione.

L'introduzione dell'elemento autobiografico, allora, è legata nella confessione a due fattori che si presentano per forza congiuntamente: la consapevolezza dell'interiorità e l'idea della Provvidenza che agisce sulla nostra esistenza. Infatti, tornare a sé stesso permette all'individuo di conoscere il proprio *homo interior*, e in questo modo di trovare Dio, che è all'interno di tutti noi<sup>5</sup>. D'altra

<sup>3</sup> Cfr. Misch 1973, p. 539. Un tema molto dibattuto è quello del genere delle *Confessiones*, per il quale vd. per es. Pizzolato 1968, pp. 13-24, 163 e Wills 2011, p. 22, per i quali non è possibile considerare l'opera di Agostino un'autobiografia, a causa della scarsità dei fatti riportati e anche dell'assenza di dati personali importanti. Secondo Stok 1996, pp. 110-112, l'autobiografia nel senso moderno del termine non esiste nell'antichità, fino alla pubblicazione delle *Confessiones*, in quanto nessun testo antico presuppone il «patto autobiografico» definito da Lejeune. Esistono però quelli che possiamo chiamare 'tipi' autobiografici, che non costituiscono un genere autonomo, bensì un insieme di narrazioni di tipo autobiografico legate a certi generi.

<sup>4</sup> Vd. Valgiglio 1980.

<sup>5</sup> *Homo interior* è la traduzione dell'espressione paolina ὁ ἔσω ἄνθρωπος, ed è ben definita da Ambrogio (*epist.* 72, 19): *Quoniam, cum sint in uno homine duo homines, de quibus dictum est: «Et si is qui foris est, homo noster corrumpitur secundum desideria erroris, sed qui intus est, renovatur de die in diem»* [II Cor 4, 16]; et alibi: «*Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem* [Rm 7, 22]; *interior est homo noster, qui est ad imaginem et similitudinem Dei factus, exterior qui figuratus est limo. L'homo interior* è, dunque, lo stato perfetto dell'uomo, fatto ad immagine di Dio, e anche l'*homo novus*, che è rinnovato grazie al battesimo. L'espressione sarà poi usata da Agostino nel suo celebre *Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas* (*vera relig.* 39, 72). Intorno alla concezione ambrosiana dell'*homo interior*, vd. Madec 1974.

parte questo processo, che propizia la *conversio* o *μετάνοια* dell'individuo, poiché rivela l'influsso positivo e costante della Divinità sulla propria vita, si sviluppa secondo un duplice movimento, prima 'centripeto' e poi 'centrifugo': l'atto apparentemente solitario di tornare a sé risulta nella *confessio fidei*, cioè nel donarsi a Dio e alla diffusione del suo nome, ma anche nel donarsi al prossimo, a chi si tenta di condurre alla vera fede, due fini che si portano a compimento tramite un unico atto di evangelizzazione. Così, l'auto-conoscenza porta all'amore divino e all'amore fraterno<sup>6</sup>. Ma sulla questione tornerò più avanti.

Perciò, in questo processo di conoscenza interna diventa indispensabile dare uno sguardo al passato, in cui particolare importanza rivestono gli atti peccaminosi, perché mettono in risalto la misericordia di Dio persino verso coloro che lo dimenticarono e trascurarono<sup>7</sup>. E con questo arriviamo al secondo punto che ho menzionato prima: la grazia preveniente, cioè quella grazia anticipata della Divinità che il peccatore riesce a riconoscere solo col passare del tempo, in retrospettiva. La volontà di riflessione sulla propria vita nella confessione sorge solo in relazione a Dio, «fondamento trascendente», come lo chiama Gräb 2016, p. 163. In questo senso, la prospettiva autobiografica si adegua perfettamente alla *confessio*, perché permette di comprendere il passato partendo dalla

<sup>6</sup> Torrance 2016, pp. 113-115 ha studiato la tensione che implica l'individualità del monaco. Questo, nonostante la sua esistenza solitaria – come indica il proprio nome *μοναχός* – si prende cura del prossimo come di sé stesso. Il suo ritiro (*ἀναχώρησις*) col fine di unirsi a Dio comporta anche l'osservanza del comandamento di amare il prossimo. Un tale comportamento è caratteristico anche degli scrittori di *confessiones*, in quanto, come chiarisce lo stesso Torrance 2016, p. 124, il cristianesimo monastico e quello non monastico provengono dalla stessa tradizione. Non stupisce, dunque, l'ammirazione di Agostino per Antonio abate (*conf.* 8, 6, 14), e nemmeno che Sidonio proponga come paradigmi di comportamento per Fausto di Riez anacoreti, Padri del deserto e monaci (*Sidon. carm.* 16, vv. 99-115: su questo carme di Sidonio, vd. Santelia 2012 e 2023).

<sup>7</sup> Nelle *confessiones* di Agostino d'Ippona e di Ennodio di Pavia, la relazione tra Dio, Padre misericordioso, e il peccatore, figlio pentito e umile dopo i suoi peccati, si assimila a quella del figliol prodigo e suo padre, che lo perdona e accoglie nuovamente (Lc 15, 11-32). Nell'*opusculum* 5, la parabola appare coerentemente in un contesto di penitenza, dove predomina il tono di contrizione: *quo fugiendum est ab ira ipsius nisi ad misericordiam eius, qui reducere filium et concessae prodigum portionis [...] revocavit?* (Ennod. *opusc.* 5, 397, 17, ed. Hartel 1882), mentre nelle *Confessiones* del vescovo d'Ippona la parabola costituisce un testo fondamentale, soprattutto nei primi libri, dove l'autore si identifica con il figliol prodigo. Su questo argomento, vd. Knauer 1957, pp. 219-224 e Ferrari 1977; per Ennodio vd. ora anche Giannotti 2023, pp. 65-66, 75-76, 149-151. Da una parte, è interessante notare che Martigny 1877, s.v. *baptême*, p. 80, partendo da un passaggio da Tertulliano (*puđic.* 9), contempla la possibilità che, durante il rito battesimale in Africa, gli appena battezzati ricevessero un anello come un ricordo della suddetta parabola. Un anello che, secondo Agostino, è un pegno dello Spirito Santo (*iubet dari anulum, pignus Spiritus Sancti*); mentre il vestito dato dal padre al figliol prodigo è un simbolo della speranza di immortalità fornita dall'atto battesimale: *iam accepto in pace, iam exosculato filio iubet proferri stolam, spem immortalitatis in baptismo* (Aug. *serm.* 112A, 7, *De duobus filiis ex Evangelio*). D'altra parte, Ambrogio mette questa parabola in rapporto con l'atteggiamento dei *paenitentes*, che confessano la propria colpevolezza e sono pertanto riammessi all'Eucaristia (*paenit.* 2, 3, 18, su cui rinvio a Sastre 2016, p. 69). Sulla riconciliazione dei penitenti che hanno commesso errori gravi dopo il battesimo, cfr. Hilary 1979, pp. 13-14 e Griffe 1975, p. 124.

situazione presente di un uomo già illuminato e cosciente degli errori commessi. La ragione principale che spinge l'autore di una *confessio* a raccontare le proprie esperienze è l'attestazione degli errori passati, come una base sulla quale costruire il discorso intorno all'intervento della grazia divina fin dall'inizio della sua vita: un intervento di cui si capisce retrospettivamente l'azione. La *confessio peccatorum* costituisce il fondamento su cui poggia la *confessio laudis*. Quindi non ci sembrerà fuori luogo che la *Confessio* di Patrizio inizi precisamente con la dichiarazione «Io Patrizio peccatore»<sup>8</sup>.

Come sottolinea lo stesso Bachtin 1984, p. 154, non è un obiettivo dell'introspezione-confessione formare un tutt'uno biografico del vissuto. I frammenti di un'esistenza non hanno valore in sé. Non è tanto l'azione narrata ciò che importa, ma il sentimento che si risveglia attraverso il racconto, e che porta a riconoscere la propria condizione di *peccator*, come fa Patrizio. Quale peccato sia raccontato è, quindi, in un certo modo, indifferente, come nel caso del furto delle pere in Agostino. L'importanza di questa ammissione degli errori del passato non risiede nei fatti particolari, ma nella capacità di chi confessa di riconoscersi colpevole e nell'umiltà, perché neanche i giusti sono esenti dal peccato e ogni uomo è macchiato per il semplice fatto di discendere da Adamo<sup>9</sup>. E in questo senso ha particolare pertinenza l'effetto salvifico del sacrificio e della resurrezione di Cristo, che redimono l'uomo e si rinnovano singolarmente in ogni catecumeno battezzato<sup>10</sup>. Come spiega Zambrano 1988, p. 28, la confessione è scritta dall'autore quando tutto è più chiaro per lui, quando non ha più bisogno di un resoconto dei peccati. Il suo atto è, per la studiosa, proprio il contrario della reazione di Adamo, che si nasconde per vergogna dopo aver mangiato il frutto dell'albero della conoscenza. La confessione implica un sottoporsi allo sguardo divino. Questo spiegherebbe perché Agostino si sofferma sul racconto di un evento apparentemente insignificante come il furto di qualche frutto: lo scopo è l'attestazione della natura peccaminosa dell'uomo, della sua inclinazione al male gratuito (Zambrano 1988, p. 29), o come dice Mathieu-Castellani 1996, p. 23, il segno della miseria umana senza la grazia. Ciò che conta nella *confessio* è il presente, in cui l'*homo novus*, liberato dal peccato attraverso la redenzione, sceglie la via della dedizione incondizionata alla

<sup>8</sup> *Ego Patricius peccator (conf. 1)*. Testo latino citato secondo l'edizione di Hanson 1978.

<sup>9</sup> Per esempio, Marco il Monaco ritiene necessario il pentimento anche quando si crede assente il peccato, secondo l'idea che la penitenza sia un dovere naturale (μετανοεῖν φυσικῶς κεχρεωστήκαμεν), il cui garante è Cristo, che non si deve screditare rifiutandola (Χριστός ἡμᾶς ἐπι μετανοίας ἐγγυήσατο· ὁ ἀφίλων αὐτὴν ἀθετεῖ τὸν ἐγγυησάμενον); e che nessuno sia stato esente dal peccato a un certo punto della sua vita e neanche dalla macchia del peccato originale, che il battesimo purifica, cfr. SC 445, *De paenitentia* 12 (su questo tema, vd. Torrance 2016, pp. 122-123. Il greco è citato dall'edizione di Durand 1999).

<sup>10</sup> Qui si rivela inoltre un'altra delle caratteristiche centrali della confessione: l'interrelazione tra questo tipo di letteratura e il rituale sacramentale della Chiesa, un'ipotesi già suggerita da me in un recente articolo (cfr. Bernabeu Torreblanca 2022) e che spero di sviluppare in modo più ampio e approfondito nella mia tesi.

lode del suo Salvatore, secondo il perfetto paradigma di san Paolo, il *conversus* per antonomasia<sup>11</sup>.

Tornando alla *Confessio* di Patrizio, dopo l'opera agostiniana e l'*Eucharisticos* di Paolino di Pella, è questo il testo confessionale con il maggior numero di dati personali, mentre l'*Eucharisticon* o *carmen* 16 di Sidonio Apollinare e l'*opusculum* 5 di Ennodio di Pavia ne includono meno e sono focalizzati più sulla lode e sulla contrizione. Infatti, il testo del vescovo d'Irlanda è l'unica fonte affidabile per conoscere la sua vita, circondata da un alone di leggenda, anteposto, quest'ultimo, nella tradizione, a quello dei fatti storici<sup>12</sup>. La narrazione che proviene dalla bocca del santo non si risparmia nel riferire miracoli e interventi soprannaturali. La sua è, senza ombra di dubbio, la confessione tardoantica più romanzesca e probabilmente ha contribuito non poco ad alimentare la leggenda intorno al personaggio<sup>13</sup>. Ma il racconto dei miracoli, delle visioni e dei sogni profetici ha un obiettivo ben definito per Patrizio: mostrare come Dio lo avesse scelto come suo apostolo già dal periodo in cui subiva la cattività in Irlanda. È importante capire che il principio strutturante dei frammenti selezionati non è un capriccio dell'io, bensì il portato di un fine confessionale, ovvero la *laus Dei*, strettamente legata alla confessione di fede.

Uno degli esempi migliori del proprio affidarsi in maniera incondizionata a Dio è l'opera di Patrizio. Si noti che è stata pubblicata quando lui era già vescovo, a differenza degli scritti confessionali di Sidonio, Ennodio e Paolino<sup>14</sup>; ed è inoltre inserita nella cornice di un tribunale ecclesiastico, per difendersi dalle imputazioni con cui si tentava di porre fine alla sua carica episcopale<sup>15</sup>. Dunque, non è strano che per la sua apologia Patrizio selezioni quegli eventi che lo segnalano come *electus Dei*: un'argomentazione sottile, puntellata, per di più, da diverse citazioni prese dalle lettere di Paolo<sup>16</sup>. Lo sviluppo della narrazione di Patrizio è costruito come un percorso verso la sua designazione come successore dei dodici apostoli, e la componente provvidenziale condiziona la trama da lui intessuta. All'interno di essa, apologia e confessione si integrano alla

<sup>11</sup> Agostino dichiara nel libro decimo delle *Confessioni* (10, 4-6) che lui vuole mostrarsi com'è adesso, dopo una vita colpevole, nel suo presente redento, perché quello che piacerà ai lettori sarà vedere l'uomo una volta liberato dalle sue macchie.

<sup>12</sup> Muirchú, il primo biografo di Patrizio insieme a Tírechán, manifestava già, nella seconda metà del VII secolo, la difficoltà di affrontare la varietà di opinioni contraddittorie intorno al santo, vd. O'Rahilly 1981, p. 6.

<sup>13</sup> La paternità della *Confessio*, però, – e anche dell'*Epistola ad milites Corotici* – è attribuita a Patrizio quasi unanimemente: cfr. Hanson 1978, pp. 7-11.

<sup>14</sup> Di questi tre letterati, Sidonio ed Ennodio saranno nominati vescovi – rispettivamente di Clermont-Ferrand (ca. 470) e di Pavia (513) –, ma dopo la composizione delle loro opere confessionali. In seguito alla designazione, Sidonio scriverà epistole, adatte al nuovo *status*. Ennodio, invece, abbandonerà ogni tipo di scrittura, forse per una categorica risoluzione, ma è possibile anche che i testi del suo periodo episcopale non sono stati conservati. Sul tema del conflitto tra l'attività letteraria e l'ufficio ecclesiastico in Ennodio, vd. Vandone 2001 e Giannotti 2023, p. 39.

<sup>15</sup> Patrizio si concentra sull'accusa rivolta a sé nella parte centrale della sua opera (§§ 26-32), che si compone di 62 paragrafi.

<sup>16</sup> Le lettere più significative sono II Cor, Rm e Gal 1, 20, e soprattutto la prima di esse, cfr. *infra*.

perfezione. Tuttavia, dobbiamo prendere in considerazione un dato importante: il testo ha un duplice piano di riferimento: nasce come una dichiarazione di innocenza, forse davanti a un tribunale, ma poi è stato modificato per fungere da letteratura confessionale. Gli aspetti autobiografici hanno pertanto un doppio scopo: l'autodifesa davanti al tribunale e la confessione davanti a Dio. Comunque, i due fini trovano diversi punti di convergenza, tanto da lasciare il dubbio che la *confessio* originale non fosse troppo lontana dalla versione finale che ci è stata tramandata. Mentre difende il suo episcopato, Patrizio loda Dio per la sua misericordia verso un uomo così *rusticus* e spregevole come lui, e lo ringrazia per averlo scelto come suo ministro. Questa verità, rivelata col tempo da Dio stesso, non deve rimanere nascosta, secondo le regole retoriche della *laus*<sup>17</sup>, ma al contempo la propria implicita lode costituisce una giustificazione irrefutabile della dignità episcopale.

Poiché la stessa composizione può svolgere diverse funzioni a seconda del contesto, la circostanza in cui se ne immagina la lettura modificherà la sua interpretazione<sup>18</sup>, che cambierà a seconda che sia considerato un discorso confessionale, come eredità per i fedeli del futuro, oppure giudiziale, scritto a causa di un'accusa reale. A questo punto, è importante notare l'origine giudiziaria dell'ammissione di colpa<sup>19</sup>. Alcuni ricercatori hanno segnalato il rapporto tra il discorso autobiografico-confessionale e il discorso giudiziale<sup>20</sup>. Non sembrerà strano, detto questo, che le prime testimonianze di carattere autobiografico della letteratura greco-romana siano l'*Apologia di Socrate* di Platone e l'*Antidosis* di Isocrate, opere in cui troviamo rispettivamente lo scenario di un vero giudizio e lo scenario di una finta imputazione.

Nella letteratura confessionale, l'attestazione di innocenza viene assicurata da Dio, testimone e garante della sua veridicità<sup>21</sup>. La narrazione della vita coin-

<sup>17</sup> Il luogo comune del silenzio inopportuno, in quanto segno d'ingratitude, appare nella letteratura epidittica di carattere gratulatorio, una delle fonti centrali della letteratura confessionale e, in particolare – sebbene non esclusivamente –, degli *eucharistica* cristiani. Il *topos* lo troviamo, per es. nella *Gratiarum actio ad Gratianum imperatorem* di Ausonio (§ 41, cap. 9) del IV secolo, oppure, nell'ambito orientale e un secolo prima, nella prefazione dell'orazione panegirica di Gregorio il Taumaturgo, in occasione della lode del suo maestro Origene (Gr. *Thaum. pan. Or.*, 29). Poi, Patrizio lo usa nella sua *Confessio* § 3: *Unde autem tacere non possum, neque expedit quidem, tanta beneficia et tantam gratiam quam mihi Dominus praestare dignatus est in terra captivitatis meae* (cfr. Tb 13, 7). Cfr. anche *Patr. conf.* 33: *Satis dico. Sed tamen non debeo abscondere donum Dei quod largitus est nobis in terra captivitatis mea* (cfr. Tb 13, 7).

<sup>18</sup> Vd. Bruss 1976, specificamente pp. 2-4.

<sup>19</sup> Vd. Ratzinger 1957 per un'analisi dell'evoluzione del termine *confessio* dagli autori pagani a quelli cristiani.

<sup>20</sup> Vd. soprattutto Mathieu-Castellani 1996, ma anche Stok 1996, pp. 114-122; Fuhrmann 1979; Marquard 1979.

<sup>21</sup> «Mon récit n'est exemplaire que pour les hommes mes semblables, et c'est à eux qu'il s'adresse. Mais je l'écris près de toi, *apud te*, devant toi, *in conspectu tuo*, et cette posture garantit la validité de mon témoignage, m'interdit le mensonge délibéré, m'assure la crédibilité. L'oreille que je sollicite: celle des hommes. Le regard dont j'ai besoin: celui de Dieu» (Mathieu-Castellani 1996, p. 116).

volge quindi tanto la presenza del lettore che si intende persuadere – sia esso un lettore qualsiasi o un giudice –, quanto la presenza di Dio, che ne attesta la credibilità<sup>22</sup>. La retorica entra in gioco, e Patrizio si rivela abilissimo nel compito della persuasione, contrariamente a quello che sembra e che lui, con falsa modestia, dichiara (un espediente tipico fra gli scrittori che mostrano di possedere una *institutio*). Il fatto di non aver completato l'*iter* della propria educazione scolastica, troncata a causa del suo sequestro e della schiavitù in Irlanda, non implica che Patrizio non sappia usare le argomentazioni per mostrarsi superiore ai suoi accusatori come eletto di Dio e convincere i lettori e il tribunale dell'importanza della sua carica. Sebbene la mancanza di una completa istruzione secondo la tradizione culturale greco-romana lo privasse forse di un repertorio di riferimenti letterari classici, egli ricorre al testo che conosce meglio, in quanto uomo di chiesa, ossia la Sacra Scrittura<sup>23</sup>; e in particolare, fa riferimento alla storia di Paolo di Tarso, *exemplum* idoneo alla sua causa, in quanto fu ingiustamente accusato, come lui, di condotta immorale e inettitudine per la sua posizione; e dovette anche proteggere il suo apostolato. Tuttavia, la retorica non si oppone alla verità, almeno non nel discorso autobiografico della confessione. Nel contesto giudiziario – fittizio o reale che sia – l'imputato, simultaneamente innocente e colpevole, cerca di rivelarsi agli altri come veramente è. Così dice, secondo una citazione di Paolo, Patrizio: *quia non mentior* (conf. 44 e 54: cfr. Gal 1, 20).

Il più efficace espediente a cui Patrizio ricorre è il *topos* dell'inferiorità, in contrapposizione alla superiorità culturale dei suoi accusatori. Grazie a questo, risolve un duplice problema:

- 1) nonostante la mancanza di formazione, dimostra di possedere una superiorità spirituale in virtù del suo ruolo di apostolo designato da Dio;
- 2) la sua condizione di *apostolus vocatus* implica necessariamente la sua innocenza davanti al tribunale terreno. L'unico che avrà il potere di giudicarlo sarà Dio. Nella confessione, la Divinità si costituisce come l'unico giudice autorizzato a valutare i peccati del colpevole e condonarli. L'accusa dei detrattori è dunque invalidata con astuzia attraverso il discorso confessionale<sup>24</sup>.

Per questa autorappresentazione come *apostolus vocatus* che lo esime dalla colpa, Patrizio prende a modello l'epistolario paolino, ma anche l'atteggiamento ascetico dei Padri del deserto, che adotta prima della sua elezione divina<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Vd. Mathieu-Castellani 1996, p. 132.

<sup>23</sup> La *Confessio* di Patrizio include un tal numero di citazioni bibliche, e a volte così estese, che in alcuni punti sembra scritto secondo una tecnica quasi centonaria.

<sup>24</sup> Sul trasferimento dell'autorità dell'accusa e del perdono alla figura di Dio nei testi autobiografici cristiani, vd. Marquard 1979, pp. 692-693 e Mathieu-Castellani 1996, p. 133. Per l'espressione *apostolus vocatus* vd. la nota seguente.

<sup>25</sup> Traggio l'espressione *apostolus vocatus* da I Cor 1 *Paulus vocatus apostolus Christi Iesu per voluntatem Dei*, poiché per molti aspetti Patrizio si autodesigna come un nuovo Paolo, e i paralleli che il vescovo d'Irlanda esibisce fra l'Apostolo e sé stesso credo che permettano di applicargli questa denominazione. Tuttavia, il rimando più stringente è a II Sm 7, 18 *Quis ego sum, Domine Deus, et quae domus mea?*, che Patrizio riprende con la significativa sostituzione dell'espressione *domus mea* in *vocatio mea*: *Quis ego sum, Domine, vel quae est vocatio mea* (conf. 34).

Durante la schiavitù come pastore, Patrizio decide di seguire un modo di vita assimilabile a quello degli eremiti<sup>26</sup>. Come conseguenza di questa esistenza anacoretica, sente una voce che gli annuncia il ritorno in patria, quale ricompensa alla sua penitenza: *Bene ieiunas cito iturus ad patriam tuam* (*conf.* 17); e qualche tempo dopo la stessa voce che aggiunge: *Ecce navis tua parata est* (*conf.* 17), frase che avvisa della disponibilità di una nave sulla quale sarà portato a casa, dopo essere stato accolto da un equipaggio di uomini pagani. Durante questo viaggio di ritorno, Patrizio compirà già una sorta di miracolo che quasi provoca la conversione del *gubernator* e dei marinai, come un anticipo del suo futuro compito di evangelizzatore nelle terre lontane e non cristiane d'Irlanda<sup>27</sup>.

La Provvidenza, come gli si rivelerà col passare del tempo, gli procurava in quei momenti una via verso la liberazione, non solo fisica, ma anche spirituale: la liberazione dalla cattività e la liberazione dal peccato. Quando torna libero in Britannia, la sua patria, scopre, alla fine, a chi apparteneva la voce (*conf.* 23). Solo dopo il ritorno si effettua la designazione, tramite tre sogni di complessità crescente e introdotti da un ipotesto di Daniele (*vidi in visu noctis*, Dn 7, 13). Nel primo di essi, Patrizio sente la voce degli irlandesi (*vox Hiberionacum*), che gli rivolgono questa preghiera: *Rogamus te, sancte puer, ut venias et adhuc ambules inter nos* (*conf.* 23). Negli altri due sogni, si manifesta l'origine della voce interiore che Patrizio sentì in Irlanda: *Qui dedit animam suam pro te* [I Io 3, 16], *ipse est qui loquitur in te* (*conf.* 24), e anche la presenza dello Spirito di Dio nel suo *homo interior*, una scoperta espressa con la famosa citazione della Lettera ai Romani: *ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* [Rm 8, 16], *quae verbis exprimi non possunt*. Questa sequenza di rivelazioni sigilla la designazione di Patrizio ad Apostolo degli irlandesi, per l'autorità di Dio, sulla scia dei dodici Apostoli, come osservatore dei comandamenti di Cristo e vescovo; ma pure sulla scia di Paolo di Tarso, citato spesso e sulle cui *Lettere ai Corinzi* basa, come ha dimostrato Nerney 1949, la difesa contro le accuse avanzate dagli ecclesiastici britanni<sup>28</sup>.

L'argomento dell'origine celeste della sua carica è valido sia per il contesto confessionale sia per quello giudiziale. Da una parte, è un'attestazione della sua totale dedizione alla missione religiosa: l'esaltazione del nome di Dio e la diffusione della fede cristiana sino ai confini del mondo, già preannunciata nei Vangeli<sup>29</sup>. Dall'altra, il modo in cui questa argomentazione dell'origine divina dell'episcopato viene puntellata serve principalmente al contesto del giudizio.

In primo luogo, Patrizio presenta sé stesso come un *servulus* del Signore, indegno del suo *status*, che deve svolgere la propria funzione per obbligo. Non è stato lui a decidere l'assunzione dell'apostolato dell'Irlanda: *Hiberione non spon-*

<sup>26</sup> Cfr. Hayes-Healy 2005.

<sup>27</sup> *Et post hoc summas gratias egerunt Deo et ego honorificatus sum sub oculis eorum* (*conf.* 19).

<sup>28</sup> Anche se alcuni studiosi hanno visto nella *Confessio* il modello del lamento di Giobbe (cfr. Zambrano 1988, p. 14 e Mathieu-Castellani 1996, pp. 9-11), in Patrizio la dichiarazione poggia sull'autodifesa di Paolo di Tarso, l'Apostolo per eccellenza.

<sup>29</sup> Vd. Mt 28, 19-20 e Mc 16, 15-16, luoghi citati integralmente da Patrizio in *conf.* 40.

*te pergebam* (*conf.* 28), ma è stata un'imposizione della divinità, a cui non poteva sottrarsi<sup>30</sup>. Quindi, visto che, come eletto di Dio, non aveva altra scelta, la responsabilità di quanto fatto durante lo svolgimento dei suoi compiti è di esclusiva competenza del tribunale celeste, non più di quello terreno. Perciò, nella *Confessio* letteraria di Patrizio, secondo la versione definitiva che noi conosciamo, la *confessio peccatorum* non sarà un'ammissione degli errori davanti al tribunale, ma la confessione dei peccati davanti a Dio da parte di un uomo macchiato, fino al suo battesimo, dal peccato originale. La storia riferita nella confessione è innanzitutto la storia della vittoria sul male, sul diavolo e sulla morte, compiuta da ogni individuo che riceve il sacramento, a immagine del Cristo, che con il suo sacrificio ottenne la redenzione dei nostri peccati. Insomma, la potestà di giudicare è riconosciuta soltanto a Dio, non più all'autorità ecclesiastica.

In secondo luogo, nell'evidenziare la propria *rusticitas*, dovuta alla mancanza di una formazione completa, Patrizio riesce simultaneamente a essere modesto davanti ai lettori e umile davanti a Dio, ma anche a mettere in imbarazzo i suoi accusatori, in quanto è stato lui, e non un altro, a essere eletto da Dio, nonostante la sua inferiorità nelle *artes liberales*. In questo, pertanto, è molto superiore a quegli «ecclesiastici dotati di retorica» (*dominicati rethorici [sic]*, *conf.* 13) che cercano di diffamarlo e privarlo del privilegio evangelico<sup>31</sup>. Dinanzi a loro, si presenta adesso come *epistola Christi* (*conf.* 11), secondo l'espressione di san Paolo (II Cor 3, 2-3), sicuramente non dotata di eloquenza, ma scritta con lo spirito

<sup>30</sup> Come mi ha fatto notare il professor Leopoldo Gamberale, che colgo qui l'occasione di ringraziare, l'assunzione del destino inevitabile viene presentata da Patrizio nello stesso modo in cui Enea presenta a Didone la condizione necessaria di raggiungere l'Italia: *Italiam non sponte sequor* (Verg. *Aen.* 4, 360). È innegabile che Patrizio costruisca l'espressione del suo dovere, imposto da Dio, sulle parole dell'eroe virgiliano, la cui missione è anch'essa decisa dagli dèi. Non può essere più sostenuto, quindi, che Patrizio sia un *homo unius libri*, come lo chiamano Bury 1905, p. 206, Mohrmann 1977, 318 e Hanson 1978, p. 49. In aggiunta ai paralleli testuali con l'epistola 52, 1, 1 e 52, 7, 5 di Gerolamo, che Cain 2010, pp. 4-15 ha riconosciuto in *conf.* 10 e 47, deve essere tenuto in considerazione questo ipotesto virgiliano.

<sup>31</sup> La *rusticitas*, che Peršič (2017; c.d.s.) studia in relazione ad autori cristiani aquileiesi, è secondo il ricercatore una scelta di esprimersi con semplicità – come un modo di allontanarsi dal contorto discorso eretico – al fine di facilitare al pubblico la comprensione. Così, in Gerolamo, come evidenzia lo stesso Peršič, c'è una corrispondenza tra *sermo rusticior* e *simplicitas eloquii*, in qualità di tratti essenziali del linguaggio biblico e il *kèrigma* apostolico. Per Gerolamo, dunque, Geremia sembra più *rusticus* di Isaia (Hier. in *Ier. praef.*). Patrizio è un seguace di questo degno modo di espressione: la *rusticitas*, una categoria letteraria, anche chiamata *imperitia* (II Cor 11, 9) e *simplicitas* (*audi ecclesiasticam simplicitatem sive rusticitatem aut inperitiam, ut vobis videtur*, Hier. *epist.* 133, 11, cfr. Peršič c.d.s., pp. 2-3). Patrizio coltiva questo onorevole stile cristiano, usato da profeti come Geremia o dagli apostoli, di cui si rivendica successore. Inoltre, questa *rusticitas* oppure *simplicitas* costituisce, secondo Vittorino, una sintesi dell'ideale cristiano, secondo l'*humilitas in saeculo et rusticitas in scripturis*, un'idea presente in Gerolamo, che confronta i *rustici* con gli *eruditi* – in un testo che a mio parere può rafforzare l'ipotesi che Patrizio abbia letto qualche opera di Gerolamo, e non solo l'epistola 52, secondo la teoria di Cain 2010 –: *rationabilior et eruditus in scripturis [...] deducatur ad inferos, et simplicior quisque atque rusticior [...] melius vivat et martyrio coronetur, et paradisi sit colonus* (vd. Peršič 2017, p. 320, da cui ho attinto questo riferimento).

del Dio vivente piuttosto che con l'inchiostro<sup>32</sup>. È fondamentale notare qui il collegamento etimologico fra *epi-stol-a* e *apo-stol-us*, dalla radice del verbo greco *στέλλω*. Patrizio sarebbe dunque, come Paolo e gli apostoli prima di lui, una 'lettera' inviata da Dio al mondo per far conoscere il suo nome e per condurre i pagani alla vera fede e alla salvezza procurata da Cristo per tutti, senza eccezione.

In conclusione, la narrazione autobiografica ha un doppio senso per il vescovo d'Irlanda. Inizialmente, funge da autodifesa nel contesto di un vero giudizio. Successivamente, però, Patrizio deve essersi reso conto che il modello fornito dal *genus iudiciale* offriva una base molto adeguata per la composizione di una confessione cristiana. Infatti, è probabile che il testo abbia subito poche variazioni, anche se non è possibile confortare questa ricostruzione con riscontri testuali o testimonianze sicure. Così il testo giudiziale si evolve fino a diventare, con gli opportuni interventi, una testimonianza dell'opera di redenzione misericordiosa di Dio, attestata dal resoconto di una vita assolutamente singolare. Il suo fine non sarà più l'autodifesa, ma la glorificazione del Signore (*confessio laudis*) e la diffusione della fede cristiana (*confessio fidei*), un compito che Patrizio svolge con le parole e con i fatti, poiché la sua missione si effettua attraverso l'opera confessionale e attraverso il ministero episcopale.

Come ho rilevato in precedenza, lo scritto di Patrizio è, dunque, l'esempio migliore del proprio affidarsi in maniera incondizionata a Dio, ma anche di darsi al prossimo alla stessa maniera, cioè è un paradigma della confessione di fede. Patrizio si mostra davvero determinato a sacrificare la sua vita, non solo in senso figurato – una dedizione espressa con parole paoline<sup>33</sup> –, ma è anche pronto ad offrire il proprio sangue: *pro nomine suo effundam sanguinem meum* (*conf.* 59). Infatti, il martirio in nome di Cristo è il culmine della *confessio fidei*, un'imitatio Christi portata al limite e chiamata precisamente 'secondo battesimo' o 'battesimo di sangue'<sup>34</sup>. Tuttavia, nell'epoca di Patrizio, si era già posto fine alla persecuzione del cristianesimo. Dal momento della legalizzazione, dopo l'Editto di Milano (313), i *confessores* non compiono un sacrificio cruento, ma un atto di devozione risoluta (Hilary 1979, p. 67), come fanno, ad esempio, gli scrittori di *confessiones* o Patrizio stesso tramite la sua carica<sup>35</sup>. Per tutto questo è così imprescindibile per lui la protezione dello *status* ecclesiastico, in quanto si sente responsabile dell'evangeliizzazione dei suoi simili e debitore tanto nei loro confronti quanto di Dio. Non sono questi, in definitiva, i due primi e principali comandamenti? «Amerai

<sup>32</sup> Cfr. *conf.* 11 *Epistola Christi [...] scripta in cordibus vestris non atramento sed spiritu Dei vivi*, che è esemplato su II Cor 3, 2-3 *epistula nostra vos estis scripta in cordibus nostris quae scitur et legitur ab omnibus hominibus manifestati, quoniam epistula estis Christi ministrata a nobis et scripta non atramento, sed Spiritu Dei vivi; non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus.*

<sup>33</sup> Cfr. II Cor 12, 15 *Non me paenitet nec satis est mihi: adhuc impendo et superimpendam; II Cor 12, 15 potens est Dominus ut det mihi postmodum ut meisum impendam pro animabus vestris* (*Patr. conf.* 53).

<sup>34</sup> Cfr. per es. *Cypr. epist.* 73, 22, 2 *gloriosissimo et maximo sanguinis baptismo* (attingo il riferimento da Saxer 1985, p. 176).

<sup>35</sup> Su questa nuova modalità di 'martiri', che emergono con la fine del martirio cruento, vd. il recente libro di Fruchtman 2023.

il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente» e «Amerai il prossimo tuo come te stesso» (Mt 22, 36-40)<sup>36</sup>:

*Magister, quod est mandatum magnum in lege? Ait illi Iesus: «Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua». Hoc est maximum et primum mandatum. Secundum autem simile est huic: «Diliges proximum tuum sicut te ipsum». In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae.*

La confessione letteraria subordinerà ogni elemento autobiografico a questa finalità<sup>37</sup>. I dati non saranno preziosi in sé, ma in quanto segni dell'amore di Dio e del prossimo. Così, il testo è concepito da Patrizio come un'eredità (*exagaelias*) lasciata ai fedeli del futuro come documento imperituro della grazia divina e prolungamento scritto della missione evangelica a cui dedica la propria vita, ma che è inevitabilmente temporale (*conf.* 14):

*In mensura itaque fidei Trinitatis oportet distinguere, sine reprehensione periculi notum facere donum Dei et consolationem aeternam, sine timore fiducialiter Dei nomen ubique expandere, ut etiam post obitum meum exagaelias relinquere fratribus et filiis meis quos in Domino ego baptizavi tot milia hominum.*

#### Riferimenti bibliografici

- Bachtin 1984 = M. Bakhtine, *Esthétique de la création verbale*, traduction par A. Aucouturier, Paris, 1984 (ed. or. Moscou 1979).
- Bernabeu Torreblanca 2022 = N. Bernabeu Torreblanca, *El Eucharisticum de Ennodio como literaturización del ritual de la confessio. Hacia una nueva lectura*, in F. Gasti (ed.), *Ennodio di Pavia. Cultura, letteratura, stile fra V e VI secolo*, Firenze 2022, pp. 117-128.
- Bruss 1976 = E. W. Bruss, *Autobiographical Acts. The Changing Situation of a Literary Genre*, Baltimore-London 1976.
- Bury 1905 = J. B. Bury, *The Life of Saint Patrick and His Place in History*, London 1905.
- Cain 2010 = A. Cain, *Patrick's «Confessio» and Jerome's «Epistula» 52 to Nepotia*, «The Journal of Medieval Latin» 20, 2010, pp. 1-15.
- Durand 1999 = Marc le Moine, *Traité*s, tome I, introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.-M. de Durand, Paris 1999.
- Ferrari 1977 = L. C. Ferrari, *The Theme of the Prodigal Son in Augustine's Confessions. «Recherches Augustiniennes»* 12, 1977, pp. 105-118.
- Fruchtman 2023 = D. S. Fruchtman, *Living Martyrs in Late Antiquity and Beyond: Surviving Martyrdom*, Abingdon - New York 2023.
- Fuhrmann 1979 = M. Fuhrmann, *Rechtfertigung durch Identität. Über eine Wurzel des Autobiographischen*, in O. Marquard - K. Stierle (edd.), *Identität*, München 1979, pp. 685-690.

<sup>36</sup> Vd. anche Mc 12, 30-31.

<sup>37</sup> L'idea della *caritas* come fondamento e ragione di tutto si trova in Paolo di Tarso (I Cor 13), modello principale per la *confessio* letteraria.

- Giannotti 2023 = Magno Felice Ennodio, *La confessione* (438 V=opusc. 5), a cura di F. Giannotti, testo latino a fronte, Milano 2023.
- Gräß 2016 = W. Gräß, *The Religious Constitution of Individuality. One Motif of Augustine's Confessions in Modern Intellectual History and Theology*, in A. Torrance - J. Zachhuber (edd.), *Individuality in Late Antiquity*, Oxford - New York 2016, pp. 161-172.
- Griffe 1975 = E. Griffe, *Paulin de Pella, le «pénitent»*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 76, 1975, pp. 121-125.
- Hanson 1978 = Saint Patrick, *Confession et Lettre à Coroticus*, introduction, texte critique, traduction et notes par R. P. C. Hanson, Paris 1978.
- Hartel 1882 = Magnus Felix Ennodius, *Opera omnia*, recensuit et commentario critico instruxit G. Hartel, Vindobonae 1882.
- Hayes-Healy 2005 = S. Hayes-Healy, *Saint Patrick's Journey into the Desert. Confessio 16-28 as Ascetic Discourse*, «Archivium Hibernicum» 59, 2005, pp. 237-259.
- Hilary 1979 = C. R. Hilary, *The «Confessio» Tradition from Augustine to Chaucer*, Berkeley 1979.
- Knauer 1957 = G. N. Knauer, *Peregrinatio animae (Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen)*. «Hermes» 85, 1957, pp. 216-248.
- Lejeune 1975 = Ph. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris 1975.
- Madec 1974 = G. Madec, *L'homme intérieur selon saint Ambroise*, in Y.-M. Duval (ed.), *Ambroise de Milan. XVI<sup>e</sup> centenaire de son élection épiscopale. Dix études*, Paris 1974, pp. 283-308.
- Marquard 1979 = O. Marquard, *Identität - Autobiographie - Verantwortung (ein Annäherungsversuch)*, in O. Marquard - K. Stierle (edd.), *Identität*, München 1979, pp. 690-699.
- Martigny 1877 = J. A. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris 1877.
- Mathieu-Castellani 1996 = G. Mathieu-Castellani, *La scène judiciaire de l'autobiographie*, Paris 1996.
- Misch 1973 = G. Misch, *A History of Autobiography in Antiquity*, volume II, Westport, Connecticut 1973 (ed. or. Leipzig-Berlin 1907).
- Mohrmann 1977 = C. Mohrmann, *Études sur le Latin des Chrétiens*, tome IV, Roma 1977, pp. 311-366.
- Nerney 1949 = D. S. Nerney, *A Study of Saint Patrick's Sources. I. Introduction. Relation of Scripta S. Patricii to the Corinthian Epistles. Introduction*, «Irish Ecclesiastical Record» 71, 1949, pp. 497-507.
- O'Rahilly 1981 = Th. F. O'Rahilly, *The Two Patricks. A Lecture on the History of Christianity in Fifth-Century Ireland*, Dublin 1981 (ed. or. Dublin 1942).
- Pascal 2016 = R. Pascal, *Design and Truth in Autobiography*, London - New York 2016 (ed. or. London 1960).
- Peršič 2017 = A. Peršič, *Fortunaziano. Organico testimone della tradizione 'aquileiese'*, in L. J. Dorfbauer - V. Zimmerl-Panagl (edd.), *Fortunatianus Redivivus. Bischof Fortunatian von Aquileia und sein Evangelienkommentar*, Berlin 2017, pp. 307-324.
- Peršič c.d.s = A. Peršič, *The Concept of rusticitas of Language*, in T. Denecker - M. Lamberigts - G. Partoens - P. Swiggers - T. Van Hal (edd.), *Language and Culture in Early Christianity. A Companion*, Leuven, in corso di stampa (bozza offerta dall'autore su [https://www.academia.edu/120625283/The\\_concept\\_of\\_rusticitas\\_of\\_language](https://www.academia.edu/120625283/The_concept_of_rusticitas_of_language)).
- Pizzolato 1968 = L. F. Pizzolato, *Le «Confessioni» di Sant'Agostino. Da biografia a 'confessio'*, Milano 1968.

- Ratzinger 1957 = J. Ratzinger, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio*, «Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques» 3, 1957, pp. 375-392.
- Santelia 2012 = Sidonio Apollinare, *Carme 16. Eucharisticon ad Faustum episcopum*, introduzione, traduzione e commento di S. Santelia, Bari 2012.
- Santelia 2023 = Sidonio Apollinare, *Carmina minora*, testo, traduzione e note a cura di S. Santelia, saggio introduttivo di S. Condorelli, Napoli 2023.
- Sastre 2016 = N. Sastre, *La penitencia en la Iglesia primitiva y la aceptación voluntaria de la penitencia*, «Boletín de Historia de la Tercera Orden Franciscana» 4, 2016, pp. 53-88.
- Saxer 1985 = V. Saxer, *Bible et liturgie*, in J. Fontaine - Ch. Pietri (edd.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, pp. 157-188.
- Stok 1996 = Fabio Stok, *L'autobiografia nell'Antichità*, in D. Estefanía - A. Pociña (edd.), *Géneros literarios romanos. Aproximación a su estudio*, Madrid 1996, pp. 105-122.
- Torrance 2016 = A. Torrance, *Individuality and Identity-formation in Late Antique Monasticism*, in A. Torrance - J. Zachhuber (edd.), *Individuality in Late Antiquity*, Oxford - New York 2016, pp. 111-127.
- Valgiglio 1980 = E. Valgiglio, *Confessio nella Bibbia e nella letteratura Cristiana antica*, Torino 1980.
- Vandone 2001 = G. Vandone, *Status ecclesiastico e attività letteraria in Ennodio. Tra tensione e conciliazione*, in F. Gasti (ed.), *Atti della prima giornata ennodiana (Pavia, 29-30 gennaio 2000)*, Pisa 2001, pp. 89-99.
- Wills 2011 = G. Wills, *Augustine's Confessions. A Biography*, Princeton-Oxford 2011.
- Zambrano 1988 = M. Zambrano, *La Confesión. Género Literario*, Madrid 1988.



## STUDI DI ANTICHI STICA

### TITOLI PUBBLICATI

1. Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (a cura di), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024, 2025*



## *In aula ingenti memoriae meae*

### Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina

Atti dell'International Workshop Siena, 13 e 14 giugno 2024

---

Questo volume raccoglie gli Atti dell'International Workshop intitolato, mutuando una frase da Agostino (*conf.* 10, 8, 14), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina*, che si è tenuto a Siena il 13 e 14 giugno 2024. Si tratta del primo passo verso la costruzione di un international network, con un sito internet dedicato, sulle tendenze generali dell'autobiografia latina fra il IV e il VI sec. d.C., con qualche incursione nei secoli precedenti e successivi. Dopo un breve saggio introduttivo, i tredici contributi, presentati da alcuni dei maggiori specialisti del tardoantico, analizzano altrettanti *case studies* relativi a questo complesso periodo storico e culturale.

**Filomena Giannotti** ha conseguito l'ASN come professore ordinario in Lingua e letteratura latina ed è attualmente RTDb presso l'Università di Siena. Fra le sue pubblicazioni: un commento all'*Eneide*, due monografie su Sidonio Apollinare e una su Ennodio, oltre a vari studi di *classical reception*.

**Daniele Di Rienzo** ha conseguito l'ASN come professore associato in Lingua e letteratura latina ed è attualmente RTDb presso l'Università di Napoli Federico II. Si occupa di produzione letteraria tra IV-VI sec. (due monografie su Ennodio) e di prosa filosofica ciceroniana (*Academici libri*).

ISBN 979-12-215-0675-4 (Print)  
ISBN 979-12-215-0676-1 (PDF)  
ISBN 979-12-215-0677-8 (ePUB)  
ISBN 979-12-215-0678-5 (XML)  
DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

[www.fupress.com](http://www.fupress.com)