

Dipartimento di Studi Umanistici  
Università degli Studi di Bari Aldo Moro

# VETERA CHRISTIANORVM

anno 56 - 2019



EDIPUGLIA

© *Edipuglia srl*, via Dalmazia 22/b - I-70127 Bari-S.Spirito  
tel. (+39) 080 5333056 | <http://www.edipuglia.it> | e-mail: [info@edipuglia.it](mailto:info@edipuglia.it)

ISSN 1121-9696

ISBN 978-88-7228-917-4

DOI <http://dx.doi.org/10.4475/917>

## Sommaro

*Studi*

ROBERTO ALCIATI, <i>Akēdia: The Black Beast of the Ascetic in Evagrius of Pontus, Jerome and Cassian</i>	5
OSVALDA ANDREI, <i>Costruire secondo profezia un ponte dal pre-Cristo alla parousia: le settanta settimane di Daniele (Dn 9, 24-27) nell'esegesi cronografica di Giulio Africano. I testi</i>	15
LUCA AVELLIS, <i>Il ruolo di Dom Henri Quentin nella filologia del '900</i>	31
ELENA NICOLETTA BARILE, « <i>Nova documenta digerere</i> »: <i>sul proemio della Passione di Perpetua e Felicità</i>	47
ARMANDO BISANTI, <i>Patto col diavolo e conversione nel Theophilus e nel Basilius di Rosvita di Gandersheim</i>	57
GIOVANNI BRESCIA, <i>Motivi politici e identitari nella Sassonia altomedievale: la Translatio Corbeiam in Saxonia (BHL 8718)</i>	79
DIMITRI CASCIANELLI, <i>Ancora sul fastigium lateranense: riflessioni alla luce del recente dibattito</i>	93
MYRIAM DE GAETANO, <i>Significato politico del Romuleon 9</i>	111
ANGELA LAGHEZZA, <i>Una donna alla sequela di Colombano: Fara, fondatrice di Faremoutiers</i>	127
GIOVANNI ANTONIO NIGRO, <i>L'esegesi geronimiana del Salmo 44 LXX (Ep. 65 Hilberg)</i>	139
FILIPPO ANTONIO PIAZZOLLA, <i>Note in margine alle iscrizioni incertae originis (ICVR I). Il lapidario di s. Maria in Trastevere</i>	157
FABIO ROSCALLA, <i>Modelli di pensiero e di linguaggio: polemiche teologiche e immagini trinitarie</i>	177

GUALTIERO ROTA, <i>Filastrio e i terremoti, tra Epifanio, Agostino e... l'eresia che non c'è</i>	199
MARIA VERONESE, <i>Cesario di Arles e l'Epistula Clementis ad Iacobum</i>	217
<i>Note e discussioni</i>	
GIORGIO OTRANTO, <i>A proposito della lettura di un'epigrafe moderna nel santuario di San Michele Arcangelo sul Gargano</i>	227
PAOLO PEDUTO, <i>Un follaro di Gisulfo II ha ispirato i progettisti del moderno ingresso del santuario garganico</i>	233
ALESSANDRO LAGIOIA, <i>Tracce della fortuna di Giovenco in un carme sulla leggenda garganica di san Michele</i>	239
<i>Recensioni</i>	249
<i>Schede bibliografiche</i>	253
<i>Libri pervenuti in Redazione</i>	271

## *Akēdia*: The Black Beast of the Ascetic in Evagrius of Pontus, Jerome and Cassian

«Two great lists dominate the closing books of the *Moralia In Job*, one of sinners, the other of sins. The latter has become notorious»<sup>1</sup>. This second list, which is here ascribed to Gregory the Great (c. 540-604 CE), is the scheme of the seven capital vices, that is the ranks of the vices assailing human beings. As has been amply demonstrated, the scheme presented by Gregory is not at all new, but inherited, *via* Cassian (c. 360-435 CE), by Evagrius of Pontus (c. 345-299 CE)<sup>2</sup>. However, some significant changes took place in this transfer. In its original form, the scheme of Evagrius lists eight generic thoughts (*genikotatoi logismoi*): gluttony, lust, avarice, sadness, anger, sloth, vainglory and pride. The Latin version of Cassian is exactly the same. Gregory's interventions, however, are remarkable both with regards to individual sins and to the system as a whole. He altered the sequence of the list and reduced the number to seven – vainglory, envy, anger, sadness, avarice, gluttony, lust<sup>3</sup>. While he added envy, he also dropped pride from the list, in a sense he set it apart as the root of all the other sins. Then, he found *akēdia/acedia* to be sufficiently similar to its neighbour in the vice schema (*tristitia*) to warrant their coalescence as one vice.

Until the changes introduced by Gregory the Great, however, the distinction between sadness and sloth is so clear that it became crucial for the ascetic form of life. The main purpose of this contribution is therefore to describe what Evagrius and Cassian say about *akēdia/acedia* and its effects on the ascetic way of life. Alongside these two authors, we will also examine what Jerome (347-420 CE) wrote about the same concept. Although Jerome had never written or commented on, like the other two, a list of sins/thoughts, he nevertheless considered it important to dwell on this particular condition.

The second point is to show how, despite the fact that scholars who studied the issue tried to stress the differences between these three writers, all of them – albeit in not

<sup>1</sup> C. Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford 2000, 163.

<sup>2</sup> For the history of the capital vice scheme in general see M.W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept*, Lansing (Mich.) 1952, and C. Casagrande, S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel medioevo*, Torino 2000.

<sup>3</sup> Greg. M., *moral.* 31,45,2.

entirely similar contexts – seem to share the same identical concern: *akēdia/acedia* is not simply a vice or a bad thought, let alone a demons’ bad trick. It is a condition and probably the only “state of mind” able to frustrate years of ascetic exercises and capable of dropping the ascetic into the condition that western modern society – so deeply medicalized – commonly calls depression.

### 1. *Evagrius of Pontus*

The first Christian treatment of *akēdia/acedia* is surely due to Evagrius of Pontus. As Richard Sorabji summarized, Evagrius may be considered the ascetic who «wrote his own graphic advice for desert dwellers on the spiritual exercise needed to combat emotions»<sup>4</sup>. The treatises he wrote are all on how to work the Stoic ideal of *apatheia*, or freedom from emotion. The first step toward *apatheia* is the fight against eight thoughts (*logismoi*) which assail human beings. Among these thoughts there are also the thought of sadness (*lupē*) and the thought of *akēdia*<sup>5</sup>.

*Lupē* sometimes arises from frustrated desires when certain thoughts first remind the soul of home and parents and its former course of life (*diagōgē*). If desires see the soul following themselves without resistance, they take and dunk it in sadness, since it is the case that these earlier things are gone and cannot be recovered due their present way of life<sup>6</sup>. *Akēdia*, which Evagrius also called the noonday demon, is considered the most burdensome of all the thoughts: first it encircles the ascetic’s soul, then it forces the poor man to keep looking out the window and rush from his cell to observe the sun in order to see how much longer it is to the ninth hour, and to look in every directions in case any of the brothers are there. Then this demon makes him desire other places, his relatives and the previous way of life, raising up before his eyes how burdensome the ascetic life is<sup>7</sup>.

Contrary to sadness, *akēdia* was substantially ignored by the preceding philosophical tradition and Evagrius, as we already said, was the first to describe it in full details. As pointed out by many scholars of Evagrius, *akēdia* is not just one temptation among many, «it is quite simply *the* temptation, the calling into question of one’s entire existence, the major identity crisis, in which the very foundations of everything are severely shaken»<sup>8</sup>. The temptation of *akēdia* can bring the ascetic «to the point of entirely giving up his state in life»<sup>9</sup> and the genuineness of one’s own vocation can «slowly creep in

<sup>4</sup> R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000, 357. The best book on Evagrius is now A. Guillaumont, *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*, Paris 2004. But see also: A. Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy*, Cambridge 2013; P. Bettiolo (a cura di), *Per conoscere lui*, Magnano 1996.

<sup>5</sup> Evagr. Pont., *pract.* 6.

<sup>6</sup> Evagr. Pont., *pract.* 10.

<sup>7</sup> See on this Evagr. Pont., *or.* 76, where *akēdia*, agitation (*klonos*) and negligence (*oliguria*) are considered great risks for the *nous*.

<sup>8</sup> C. Joest, *The Significance of Acedia and Apatheia in Evagrius Ponticus (part I)*, *The American Benedictine Review* 55, 2004, 121-150, at 144.

<sup>9</sup> R. Augst, *Lebensverwirklichung und christlicher Glaube. Acedia-Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus*, Frankfurt a. M. 1990, 176.

and with the passing of time erode one's interior certainty, like constant dripping on a stone»<sup>10</sup>. The two terms, therefore, are related only partially; they share some of the symptoms by which they are characterized, but there is no ancient source that equates the two concepts verbally<sup>11</sup>.

## 2. Cassian

The sixth of the eight principal faults described by Cassian in the tenth book of *The Institutes* – and presented again in *The Conferences*, especially in the fourth conference – is «what the Greek call *akēdia*, which we can refer to as a wearied or anxious heart (*taedium sive anxietatem cordis*)»<sup>12</sup>. According to an older tradition, which has its origins in the early Latin translations of the *Septuaginta*, Cassian transliterates the Greek *akēdia* with *acedia*, and adds the cognates *taedium* and *anxietas*<sup>13</sup>. Although Cassian should be given a certain amount of creativity, the first paragraph of *The Institutes*'s tenth book shows clearly how much Evagrius is the principal source from which he drew extensively<sup>14</sup>. Cassian writes that, once the ascetic is disturbed by the noonday demon, he is disgusted with his cell and disdainful of the brothers who live with him or at a slight distance. He wants to run away, he complains and sighs, he says that he cannot be saved if he remains in that place. He looks at the sun as if it were too slow in setting<sup>15</sup>. «Thus it is that the soldier of Christ, having become a fugitive and a deserter from his army (*militiae suae fugitivus ac desertor Christi miles*), “entangles himself in worldly affairs” and displeases “him to whom he engaged himself” (2Tm 2,4)»<sup>16</sup>.

In the *Conferences*, Cassian and Germanus describe to abba Daniel a situation that they have experienced, which seems to be not so different: «We asked [...] why when we were sitting in our cell we would be so filled with gladness of heart and a kind of unspeakable joy (*gaudium*) and abundance of holy sentiments that no words or even

<sup>10</sup> G. Bunge, *Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß*, Köln 1983, 66.

<sup>11</sup> S. Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill 1967, 186. See also Sorabji, *Emotion and Peace of Mind* cit., 368-369: «We saw that distress was defined by the Stoics as situational. It consisted of judgment about a situation seen as bad. *Akēdia* is not situational, but is a mood that can feed itself by latching on to any situation that comes to mind, rather than being directed to a particular situation. It could be called for that reason a mood, rather than an emotion».

<sup>12</sup> Cassian., *inst.* 10,1.

<sup>13</sup> On this see J.L. North, *Akēdia and akēdian in the Greek and Latin Biblical Tradition*, in E.A. Livingstone (ed.), *Studia Evangelica*, VI, Berlin 1973, 387-392. The history of the term and its cognates has been mapped in the relevant entries in *A Patristic Greek Lexicon*, however, important additions drawn from Evagrius' *corpus* have to be found in S. Wenzel, *Akēdia. Additions to Lampe's Patristic Greek Lexicon*, *Vigiliae Christianae* 17, 1963, 173-176.

<sup>14</sup> The classic study on Cassian's sources remains S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*, Roma 1936. See also C. Stewart, *John Cassian's Schema of the Eight Principal Faults and his Debt to Origen and Evagrius*, in C. Badilita, A. Jakab (éd.), *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*, Paris-Iași 2003, 205-219.

<sup>15</sup> Cass., *inst.* 10,1-3.

<sup>16</sup> Cass., *inst.* 10,3: *atque ita militia suae fugitivus ac desertor Christi miles effectus implicet se negotiis saecularibus, ei cui se probavit minime placiturus* (trans. B. Ramsey).

feelings could approach it. Pure and ready prayer would also be uttered [...]. Why, with no apparent cause, would we so suddenly be filled with anguish and oppressed with a certain irrational distress (*angore et inrationabili quadam maestitia premeremur*) that we would sense that we ourselves were not only withering up from such feelings but that our cell too was dreadful, our reading was worthless, and our very prayer was uttered in an unstable, tottering, and somehow drunken manner?»<sup>17</sup>.

From a western modern perspective, gladness of heart, joy, anguish, sadness are all emotions whose moral value is quite clear<sup>18</sup>. A moral emotion is one that is aroused in reference to cultural codes that contain evaluative content. Sometimes the evaluative content is intense, as is the case of values and ideologies; at other times, the evaluative content is less intense and may only involve the prescription to abide by norms. Guilt, for example, is the prototypical moral emotion because it is an affective state generated when a person perceives that he or she has emitted behaviours that violate evaluative cultural codes. The individual who has violated the cultural code can experience a diversity of fear responses (anxiety, alarm) or a range of sad feelings (downcast, sorrowful, despondent), and these emotions can be considered as moral as guilt. Here we have negative emotions (sadness and anguish) besides emotions which undoubtedly mean satisfaction (gladness of hearth and joy), however, what comes out from the mix of these two couple are emotions like moroseness, or *acedia*.

The importance of this question posed by Cassian and Germanus seems to have been underestimated. This is usually related to the problem of the origin of wandering thoughts, mainly because of abba Daniel's reply. He answered, in fact, by saying that such wandering may be due to three main reasons: a person's own negligence, an attack of the devil, or the design (*dispensatio*) of God<sup>19</sup>. But if we look carefully at the passage quoted above, the urge is quite different: Cassian and Germanus are not primarily interested in the origins of the thoughts that may cause this status, but in *how* joy and anguish (*gaudium* and *angor*) replace each other so quickly and mix together. The moving from a condition to another – like a human being acting under the effects of alcohol – is a big disturbance, and may cause a distortion of the human experience of time, place and self. The corresponding delusions, then, are delusions of insignificance and guilt, destitution, and nothingness that ultimately result in despair. The lacking of an understandable causal development in one's mind drives to an abnormal feeling-states, because – according to Cassian and Germanus – it is not out of the human nature to feel happiness and then after sadness.

<sup>17</sup> Cass., *conl.* 4,2: [...] *inquirentibus nobis, cur interdum residents in cellula tanta alacritate cordis cum ineffabili quodam gaudio et exuberantia sacratissimorum sensuum replemur; ut eam non dicam sermo subsequi, sed ne ipse quidem sensus occurreret, oratio quoque pura emitteretur [...], ac rursus nullis existentibus causis tanto subito replemur angore et inrationabili quadam maestitia premeremur; ut non solum nosmet ipsos huiusmodi sensibus arescere sentiremus, verum etiam horreret cella, sorderet lectio, ipsa quoque instabilis ac nutabunda et quodammodo ebria emitteretur oratio* (trans. B. Ramsey).

<sup>18</sup> I will return to the concept of "emotion" at the end of this contribution. See in particular footnote 39.

<sup>19</sup> Cass., *conl.* 4,3.



### 3. Jerome

A similar scenario is also found in a letter written by Jerome to his Roman friend Rusticus (c. 411): «There are those who, because of the humidity of their cells, because of excessive fasting, because of the tedium of solitude (*taedio solitudinis*), because of excessive reading, and because day and night they talk to themselves, become melancholic (*vertuntur in melancholiam*). They need the remedies of Hippocrates (*Hippocraticis fomentis*) rather than our advice»<sup>20</sup>.

It is not easy to find a unique definition of the term *melancholia*<sup>21</sup>, however, as Jerome knew, its earliest descriptions are found scattered among the texts of the Hippocratic corpus. In these appearances, *melancholia* seems to be linked with a physiological condition rather than with a psychological type. The medical scheme to which Jerome was referring to is the Hippocratic one, which consists of four basic physiological infirmities brought about through an imbalance among the four primary body humours.

The theory of the four humours as constitutive elements of the human body is originally due to Empedocles and his doctrine of the “four elements”, but the attempt to combine in a single system the humoral pathology with cosmological speculation in general is for the first time present in the Hippocratic treatise *On the Nature of Man*, dated to the last decades of the fifth century BCE, or, more precisely, to the years 410-400<sup>22</sup>. According to the four humours theory (blood, phlegm, yellow bile and black bile), which represented the Hippocratic heritage for many centuries, the best and healthiest condition of a human being is due to a perfectly balanced proportion of all four humours. But even those with the best balanced bodies need to be on permanent guard over their health, because this condition is very difficult to achieve and maintain: when the mixture of these elements is not «tempered and equal» (*metriōs pros allelexei kai isōs*) and there is lack of balance, pathological situations, such as melancholia, occur<sup>23</sup>.

That *melancholia* needs physicians is also – and probably more explicitly – affirmed by Rutilius Namatianus (fl. 5<sup>th</sup> cent.). In 417, he was sailing home, hoping to re-establish himself safely in his Gallic estates. He commemorated his return in a poem, where

<sup>20</sup> Hier., ep. 125,16: *Sunt, qui humore cellularum immoderatisque ieiuniis, taedio solitudinis ac nimia lectione, dum diebus ac noctibus auribus suis personant, vertuntur in melancholiam et Hippocraticis magis fomentis quam nostris monitis indigent.*

<sup>21</sup> For the history of melancholy in antiquity, the reference work is still R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London 1964, esp. 7-63. A more recent survey is P. Toohey, *Melancholy, Love, and Time: Boundaries of the Self in Ancient Literature*, Ann Arbor 2004, but see also: H. Flashar, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlin 1966; V. Di Benedetto, *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Torino 1986; J.M. Jacques, *La bile noir dans l'antiquité grecques: médecine et littérature*, Revue des Études Anciennes, 100, 1998, 217-234.

<sup>22</sup> The first dating is provided by E.M. Craik, *The 'Hippocratic' Corpus: Content and Context*, London-New York 2015, 212; the second ones by J. Jouanna, *Hippocrates*, Baltimore 1999, 400 (or. ed. Paris 1992). A careful analysis of this treatise – among others – is now in H. Bartoš, *Philosophy and Dietetics in the Hippocratic On Regimen: A Delicate Balance of Health*, Leiden-Boston 2015.

<sup>23</sup> *Nat. Hom.* 3.

he mentioned a group of monks (*monachi*) living on the island of Capraia, one of the seven islands of the Tuscany Archipelago. These *monachi*, who chose to shun the light (*lucifugi viri*), in the eyes of Rutilius, were simply crazy or sick: «would anyone, to escape misery, live of his own choice in misery? What silly fanaticism of a distorted brain (*perversi cerebri*) is it to be unable to endure even blessings because of your terror of ills?»<sup>24</sup>. Probably, he added, their mournful guts (*tristia viscera*) are due to a superfluity of black bile (*bilis*), which was the cause Homer assigned for the troubles of Bellerophon<sup>25</sup>. According to Rutilius, Bellerophon and the *monachi* of Capraia share the same symptoms of *melancholia*<sup>26</sup>.

#### 4. From *akēdia/acedia* (and *melancholia*) to depression

It is worth noting that neither Evagrius nor Cassian makes any explicit reference to the physical aspect of *akēdia/acedia*; however, what they were talking about does not seem so different from Jerome and Rutilius' *melancholia*. What for Evagrius and Cassian should be understood as a condition and as a state of mind that hinders the path to perfection, for Jerome and Rutilius is instead an illness. To change the state of mind one needs introspection and self-care; to heal an illness one needs a physician. Despite this important difference, in the course of history – especially in the centuries that followed – a solid relationship has been established between *melancholia* and *akēdia/acedia*<sup>27</sup>. These two conditions (or emotional status) have disabled and preoccupied many religious authors throughout the centuries.

This is the case of Jean Gerson's treatise entitled *Distinguish True from False Revelations* (early 1402). The treatise's «central image is that of a coin, whose appearance and other qualities need to be carefully investigated in order to determine whether it is genuine or counterfeit»<sup>28</sup>. To achieve this difficult goal, it is necessary to be in a condition of perfect balance, therefore an excessive abstinence may cause brain damage and

<sup>24</sup> Rut. Nam. 1,439-446: *Processu pelagi iam se Capraria tollit; / sqalet lucifugis insula plena viris. / Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt, / quod soli nullo vivere teste volunt. / Munera fortunae metuunt, dum damna verentur: / quisquam sponte miser, ne miser esse queat? / Quenam perversi rabies tam stulta cerebri, / dum mala formides, nec bona posse pati?*

<sup>25</sup> Rut. Nam. 1,447-450: *Sive suas repetunt factorum ergastula poenas, / tristia seu nigro viscera felle tument. / Sic nimiae bilis morbum assignavit Homerus Bellerophonteis sollicitudinibus.* Rutilius is here referring to *Iliad*. See on this E. Doblhofer (ed.), *Rutilius Namatianus, De redivo suo sive Iter Gallicum*, vol. 1, Heidelberg 1972, 31-33.

<sup>26</sup> The same association between bile and Bellerophon is in the *Problemata*, a text composed in late fourth century BCE by either Aristotle or his pupil Theophrastus. On Bellerophon see Toohey, *Melancholy, Love, and Time* cit., 37-41.

<sup>27</sup> See, for example: J.-N. Despland, *La tristesse en présence de Dieu: de l'acédie à la mélancolie*, *Psychotherapies* 33, 2013, 71-80; R. Johnsen, *The Great Health of Melancholy: A Study of the Pathologies of Performativity*, Copenhagen 2009; J. Jouanna, *Aux racines de la mélancolie: la médecine grecque est-elle mélancolique?*, in J. Clair, R. Kopp (éds.), *De la mélancolie. Les entretiens de la Fondation des Treilles*, Paris 2007, 11-51; A. Crislip, *The Sin of Sloth or the Illness of the Demons? The Demon of Acedia in Early Christian Monasticism*, *Harvard Theological Review* 98, 2005, 143-169.

<sup>28</sup> B.P. McGuire (ed.), *Jean Gerson, Early Works*, New York-Mahwah 1998, 49.

mental disorders (*laesione cerebri et rationis perturbatione*)<sup>29</sup>. Gerson's concern over extreme forms of behaviour associated with brain injury or sickness deserves attention because it is halfway – from a chronological point of view – between *acedia* and *melancholia*, as described by Evagrius, Cassian and Jerome, and what has been proposed in the twentieth century for the diagnosis of depression.

As Jan Plamper recently pointed out, the *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM), a system of classification used by the American Psychiatric Association, «describes depression as an emotional disorder brought about by genetic or negative external events, expressed in symptoms such as apathy, lack of appetite, lack of motivation, and suicidal thoughts»<sup>30</sup>. Such a clear formulation might have more to do with the professionalization of psychiatry, but the result of this medicalization, which is called depression, seems to be not so different from what we read about *acedia* in ancient Christian authors<sup>31</sup>. Moreover, clinical studies demonstrate as thoughts (but also images) frequently observed in emotional disorders have specific characteristics: they are intrusive, obsessive, repetitive, unwanted and generally accompanied by subjective discomfort<sup>32</sup>.

The Canadian psychologist Stanley J. Rachman, known for his work with obsessive-compulsive disorder (OCD), pinpointed three principal criteria in order to identify this condition: (1) the patient reports that the thought constantly interrupts on going activity; (2) the thought or image is usually attributed to an internal origin; (3) the thought is difficult to control<sup>33</sup>. Since this is precisely what Cassian and Germanus described in their conversation with *abba* Daniel (*conl.* 4,2), it is not that daring to say that late antique *acedia* corresponds to modern depression, *i.e.* mainly a mental disorder<sup>34</sup>. In other words, we could say that these criteria are a scientific way to describe what Evagrius, Cassian and Jerome wanted to explain to their contemporary readers with another language, according to which that condition has been viewed as a spiritual disease.

The three authors examined here, in fact, interpreted *akēdia* as a *morbus animi* that encompasses the more strictly psychological aspects, without ignoring the physical, environmental and climatic conditioning coming from the environment. Generally

<sup>29</sup> Quotation in A. Fogleman, *The Remedies of Hippocrates or Divine Counsel? Jean Gerson and Religious Visionaries during the Great Western Schism*, *Comitatus* 39, 2008, 101-111, here 108.

<sup>30</sup> J. Plamper, *The History of Emotions: An Introduction*, Oxford 2015, 75 (or. ed. München 2012).

<sup>31</sup> Actually, it is very surprising not to find in Plamper's book any mention of the three authors under investigation in this paper.

<sup>32</sup> E. Fox, *Emotion Science: Cognitive and Neuroscientific Approaches to Understanding Human Emotions*, New York 2008, 287.

<sup>33</sup> Rachman's model is quoted by Fox, *Emotion Science* cit. On this topic see also P. De Silva, S.J. Rachman, *Obsessive-Compulsive Disorder: The Facts*, Oxford 2004.

<sup>34</sup> About Cassian, see J. Alliez, *L'acédia: un état anxiodépressif, décrit à Marseille au V<sup>e</sup> siècle par Jean Cassien, fondateur de l'Abbaye de Saint-Victor*, *Psychologie médicale*, 20, 1988, 1469-1472, and S. Isetta, *Lo spirito della tristezza e dell'accidia in Giovanni Cassiano: una sintesi filosofica, teologica e scientifica*, *Civiltà classica e cristiana*, 6, 1985, 331-347. More broadly on this issue see: S.W. Jackson, *Melancholia and Depression from Hippocratic Times to Modern Times*, New Haven (Conn.) 1986; H. Prigent, *Mélancolie. Les métamorphose de la depression*, Paris 2005; R.W. Daly, *Before Depression: The Medieval Vice of Acedia*, *Psychiatry* 70, 2007, esp. 30-51.

speaking, we may say that *akēdia* or *melancholia* is considered as a state of disorder, which implies suffering, and a condition of moral depravity, a resistant retreat from the world of God and humankind<sup>35</sup>. In this regard, Evagrius, Jerome and Cassian would agree again: *akēdia* is a sign of spiritual illness (that is psychological and physical), a daunting apathy that could paralyze ascetic practice.

But that is too big of a risk to take and, if we look at the countermeasures to be put in place, similarities between antiquity and the contemporary world are many again. In both cases, actually, not only the diagnosis seems the same, but also the treatment, *i.e.* emotion regulation, intended as a subset of self-regulation. In a recent theoretical article reviewing some evidence, it was suggested that mindfulness mediates effects of well-being, probably by decreasing rumination and experiential avoidance, and improving self-regulation<sup>36</sup>. Among the many aspects of the self-regulation, beliefs about controllability, values and goals are particularly interesting<sup>37</sup>. In order for people to initiate self-regulatory attempts, individuals must first believe that the target experience or behaviour is controllable. Such beliefs can concern attributes as well as one's personal ability to control the attribute. People who have a sense of self-efficacy in a particular domain necessarily believe that the domain is controllable, whereas people who have a loss sense of self-efficacy may or may not believe that the domain is controllable. The belief that a domain is in principle controllable is a prerequisite for a sense of self-efficacy in a particular domain.

This is particularly true for ascetics, who are asked to transform their proprioception through a particular use of their bodies that is different from what is considered acceptable by those who live “in the world”<sup>38</sup>. In this respect, *akēdia* or *melancholia* is specifically the worst and the most dangerous emotional condition, and among the series of exercises that an ascetic must do every day, therefore, there is also the regulation of emotions<sup>39</sup>. If the “emotion management” is important for human beings in general,

<sup>35</sup> See on this D.M. Gross, *The Secret History of Emotion: From Aristotle's «Rhetoric» to Modern Brain Science*, Chicago, 2006, 51.

<sup>36</sup> R.A. Baer, *Self-Focused Attention and Mechanisms of Change in Mindfulness-Based Treatment*, *Cognitive Behaviour Therapy* 38, 2009, 15-20.

<sup>37</sup> The following sentences are mainly based on M. Tamir, I.B. Mauss, *Social Cognitive Factors in Emotion Regulation: Implications for Well-Being*, in I. Nyklíček, A. Vingerhoets, M. Zeelenberg (eds.), *Emotion Regulation and Well-Being*, New York 2011, 31-47.

<sup>38</sup> See on this R. Alciati, *Introduction: The Ascetic Use of the Body*, *Religion in the Roman Empire* 4, 2018, 3-8.

<sup>39</sup> As Barbara Rosenwein recently pointed out, the term “emotion” poses two major issues. First is the problem of defining the emotion; second is the question of whether the word was at the time considered an emotion. Her broad research on emotional communities has shown that the history of emotions is best seen as a succession of “emotional communities” – social groups whose members share standards and norms of emotional expression – some of which recede in historical importance and others of which come to the front over time. See on this B.H. Rosenwein, *Problems and Methods in the History of Emotions*, *Passions in Context* 1, 2010, 1-32 and Ead., *Thinking Historically about Medieval Emotions*, *History Compass* 8, 2010, 828-842. The term “emotion”, however, is not the only one particularly elusive. Words such as affect, sentiment, feeling, mood, and emotion are sometimes used interchangeably and, at other times, to denote specific affective state. See on this R. Giner-Sorolla, *Judging Passions: Moral Emotions in Persons and Groups*, London-New York 2012, 6: «emotion can be seen as a multi-layered concept, with roots in brain and body, branching thought and awareness, and flowering in cultural and linguistic expression». Despite

this is especially crucial for those people committed to living a restricted life in a closed community (or alone), potentially for the rest of their existence.

In order for people to initiate attempts to regulate their emotions, individuals must first believe that emotions can, in principle, be controlled. Furthermore, they must also believe that they can control their emotions personally. Just beliefs about the controllability of emotion might impact the regulation of emotion-related processes. The question addressed to abba Daniel by Cassian and Germanus in *conl.* 4,2 is still a good example to understand how emotions are central in order to avoid a melancholic or depressive state.

Here there are two couples of emotions: gladness of heart/joy and anguish/sadness. They are not opposed each other, so that means there is a sort of relationship between them. To better understand this relationship, it may be useful to look at the last thirty years research on the methods of classifying emotions. Among the most prominent, Jonathan Turner's approach to classification include the assumption of a set of four primary emotions generally agreed upon by scholars that had origins in the evolutionary natural selection process<sup>40</sup>. He grouped these four primary emotions (happiness, fear, anger, sadness) in terms of their intensity and then 'mixed' the primaries into first-order combinations or elaborations. These elaborations involved the simultaneous activation of two primary emotions with one being more dominant. Perhaps Turner's most seminal contribution was that sanctions and expectations are the «two critical dimensions of any interaction that constrained and circumscribed the valence and amplitude of emotions»<sup>41</sup>.

Even if emotions are not always the same during the centuries – and in different cultures –, the binary dimension of this interaction (sanction and expectation) and the concept of “primary emotion” seems to be useful to understand *akēdia*<sup>42</sup>. The interaction described above is working perfectly for those dealing with the moral codes of the ascetic way, especially when this way of life takes place in community. It is the desires

this difficulty and the various theoretical nuances to studying emotions, two major approaches, which have generated intensive discussion in recent years, are represented by two groups of scholars: those who assume that emotions can be broken down into so-called basic emotions and complex emotions versus those who concentrate on the evaluation of appraisal aspect common to all emotional events. For a general overview of this debate see E.-M. Engelen *et alii*, *Emotions as Bio-cultural Processes: Disciplinary Debates and an Interdisciplinary Outlook*, in B. Röttger-Rössler, H.J. Markowitsch (eds.), *Emotions as Bio-cultural Processes*, New York 2009, 23-53.

<sup>40</sup> J.H. Turner, *The Structure of Sociological Theory*, Belmont 1998. For an overview see R.A. Thamm, *The Classification of Emotions*, in J.E. Stets, J.H. Turner (eds.), *Handbook of the Sociology of Emotions*, New York 2006, 11-37.

<sup>41</sup> J.H. Turner, *Face to Face: Towards a Sociological Theory of Interpersonal Behaviour*, Stanford 2002, 83.

<sup>42</sup> It is worth noting that the modern concept of primary emotion can be compared with the concept of 'first movements' (*propatheiai*), which is used among the Stoics and early Christian writers, especially Origen. In the works of Evagrius, a pupil of Origen, the distinction between the first movements (even if the word *propatheia* is not used) and emotion itself is maintained. Here *propatheiai* are treated as some kind of preliminary to emotion. See on this M. Sheridan, *First Movements (Propatheiai) in John Cassian*, in Id., *From the Nile to the Rhone and Beyond: Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation*, Roma 2012, 457-466.

of other places or to return to the previous life and to run away from the cell that hinder asceticism. The opposite is a life marked by exercises and a repetitive schedule, precisely where sanction and expectation are the hinges. Those who are not capable to accept this fall into *melancholia*, where, as Judith Butler once wrote, «the loved object is lost through a variety of means: separation, death, or the breaking of an emotional tie»<sup>43</sup>.

How much this dangerous situation is difficult to manage is demonstrated by Evagrius' insistence on introspection and Cassian and German' heartfelt question to abba Daniel. The remedies that the ascetic can put in place seem to be few: either he reacts by focusing more on himself avoiding the failure of his life form or he lets himself go trusting in his own ability and self-denial. In any case, the effort is always aimed at avoiding the failure and overwhelming of the 'black beast', which is not a demon that comes from outside, but a state of mind that takes shape primarily in the body of the ascetic<sup>44</sup>.

#### Riassunto

Scopo principale di questo saggio è descrivere ciò che dicono Evagrio Pontico, Cassiano e Girolamo a proposito dell'*akēdia/acedia* e dei suoi effetti sulla forma di vita ascetica. Tutti e tre sembrano condividere la stessa preoccupazione: l'*akēdia/acedia* non è semplicemente un vizio o un cattivo pensiero, e ancor meno un colpo basso giocato da qualche demone. Essa è il solo *state of mind* capace di frustrare anni di esercizi ascetici e di far cadere l'asceta nella condizione che la nostra società contemporanea chiama abitualmente depressione.

#### Résumé

Le but principal de cette contribution est de décrire ce que Évagre le Pontique, Cassien et Jérôme ont écrit à propos de la *akēdia/acedia* et de ses effets sur le mode de vie ascétique. Ils semblent partager la même préoccupation: la *akēdia/acedia* n'est pas simplement un vice ou une mauvaise pensée, encore moins un mauvais coup des démons. C'est probablement le seul *state of mind* (état d'esprit) capable de gâcher des années d'exercices ascétiques et de faire tomber l'ascète dans la condition que notre société contemporaine appelle couramment dépression.

**Parole chiave:** Cassiano; Evagrio Pontico; Girolamo; emozioni; ascetismo.

**Keywords:** Cassian; Evagrius Ponticus; Jerome; emotions; asceticism.

Roberto Alciati  
Università degli Studi di Firenze  
Dipartimento di Storia, Archeologia, Geografia, Arte e Spettacolo  
[roberto.alciati@unifi.it](mailto:roberto.alciati@unifi.it)

<sup>43</sup> J.P. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990, 81.

<sup>44</sup> This article is a revised version of a paper presented at the SS. Cyril and Methodius Theological Institute for Postgraduate Studies in Moscow, November 2015.

## Costruire secondo profezia un ponte dal pre-Cristo alla *parousia*: le settanta settimane di *Daniele* (Dn 9,24-27) nell'esegesi cronografica di Giulio Africano. I testi

Pochi autori, anche tra quelli 'grossi' e/o conservati integralmente, hanno goduto dell'interesse pervasivo ed onnicomprensivo di cui Giulio Africano (circa 170 d.C.-240 ss. d.C.) è stato al centro nell'ultimo decennio. Dalle edizioni delle *Chronographiae* (2007), dei *Kestoi* (2013) e dell'*Epistula ad Aristidem* (2011) – le prime due precedute da *workshops* internazionali di preparazione e seguite da traduzioni indipendenti in lingua italiana (2015, 2016) – a monografie (2011) e studi di messa a punto del profilo storico e culturale del personaggio sino a contributi sull'afflato antignostico del suo cristianesimo, l'orizzonte della ricerca si presenta attualmente ampio e stimolante: un orizzonte da cui si può ripartire per un approfondimento di brani significativi delle *Chronographiae*. L'opera – che potremmo definire 'cronostoriografica' per l'utilizzo di un genere secondario e ausiliario come la *descriptio temporum*, l'incapsulamento e l'organizzazione degli *historoumena* entro il modulo cristiano dell'esamerone cosmico e la presenza di spazi esegetici più tipici del genere *quaestiones et responsiones* che non dello scarno tessuto narrativo della cronografia – è per i moderni rappresentata da brevi frammenti ma anche, fortunatamente, da brani tanto estesi quanto fondamentali per ricostruire il sistema africano e il contesto storico ed ideologico in cui l'autore si muove. Ma questo contesto è fatto anche di persone che condividono gli stessi problemi di Africano (dove una sinergia culturale e intellettuale che è in massima parte da riscoprire e riassetare) e con cui interagisce, ora nominandole ora presupponendole o dando un contributo di idee così particolare e dotto da diventare più tardi oggetto di imitazione e/o confutazione. Basti qui per il momento ricordare come le *Chronographiae* e la loro trasformazione in cifre e dati somma del modello esamillenario (5500 + 500) che le costruiscono come *descriptio temporum* siano state per Eusebio, attraverso la biblioteca origeniana di Cesarea dove erano conservate insieme ai *Kestoi*, l'obiettivo da indiziare (di 'inosservanza delle Scritture') e da smantellare per dar vita a un nuovo *opus chronographicum* più adatto alle circostanze: quello *ab Abrahamo*, coniugato con un modello chiliadico alternativo alla ripartizione africana 5500 + 500<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. quanto osservato in O. Andrei, *I Chronici Canones di Eusebio di Cesarea. Una rivoluzione cronografica*, Adamantius 16, 2010, 34-51, qui 37-42.

La ricerca che qui intraprendo di uno dei frammenti più lunghi delle *Chronographiae* intende illustrare questa pluralità di contesto in termini di motivazioni, tendenze, linee esegetiche, eredità e pubblico che ne avrebbe fruito. Non c'è dubbio, infatti, che, come principale oggetto d'indagine, Giulio Africano induca a valorizzare al meglio le fonti che sono all'origine dell'interesse per la sua persona e la sua produzione: soprattutto quando queste fonti rappresentano, in parte o tutte, la voce diretta del cronografo.

Ora, a partire dal ventesimo anno di Artaserse I (Longimano) [*a.Ad(ami)* 5057] all'età romano-imperiale, precisamente sino all'anno di Tiberio coincidente con la passione di Gesù, Giulio Africano riconduce al proprio sistema cronografico le settanta settimane di *Daniele* (Dn 9,24-27)<sup>2</sup>.

Quanto a caratteristiche generali, l'interpretazione africana della profezia appartiene all'indirizzo esegetico noto ai moderni come *letterale-messianico*, secondo cui il vaticinio allude direttamente e compiutamente a Gesù Messia e alla sua opera; nel versetto 24 sono preannunciati beni messianici realizzatisi solo con il Cristo e, nel corso della settantesima settimana, viene ucciso il Cristo e fondato il patto della nuova alleanza<sup>3</sup>. Proprio Giulio Africano, anzi, che individua nell'anno della passione il *terminus ad quem* della profezia, pare il primo esempio sicuramente cristiano di questo tipo di esegesi. Tuttavia la sua lettura finisce per costituire un *unicum* in seno a tale tendenza ermeneutica per caratteristiche estremamente singolari, definibili nei termini di una paradossale simbiosi tra *aderenza alla lettera del testo* e *radicale scavalcamento* di esso: qualcosa che Africano, in sede di utilizzo cronografico, non manca di presentare quale esito di corretto intendimento della Scrittura<sup>4</sup>.

Onde valutare appieno, in taglio e funzioni cronografiche, il carattere di questa esegesi, è opportuno affiancare all'indagine sul suo farsi testo (analisi delle fonti), che ne evidenzia l'unicità, quella sul suo formarsi e costruirsi, che fa luce sui motivi della sua peculiarità di tratti. A tal fine, questo contributo è dedicato all'analisi dei due testi chiave – Eusebio e Giorgio il Sincello – a cui siamo debitori del F 93 W. (= F.50 R.) di

<sup>2</sup> La data si ricava dalla somma di quella dell'*Esodo* (3707: *a.Ad.* 3277, migrazione di Abramo in Canaan + 430, intervallo 'migrazione di Abramo-Esodo') agli addendi che Africano stesso fornisce da qui alla fine della cattività babilonese e poi aggiungendo al totale i 115 anni di impero persiano da Ciro al ventesimo anno di Artaserse Longimano: cfr. Eus., *PE* 10,10,12: 40 anni di deserto, 25 anni di *leadership* di Giosuè, 30 di reggenza degli anziani, 490 di quella dei giudici, 90 di Eli e Samuele, 490 anni di durata della monarchia sino all'inizio dei 70 anni della cattività babilonese, 70 della cattività babilonese sino al primo anno di Ciro, 115 di durata dell'impero persiano sino al ventesimo anno del Longimano (African. in Eus., *DE* 8,2,48-49). Onde, 3707 + 40 + 25 + 30 + 490 + 90 + 490 + 70 + 115 = *a.Ad.* 5057.

<sup>3</sup> Per i caratteri di questo indirizzo esegetico rispetto all'*interpretazione storica* e a quella *storico-tipica*, cfr. il classico J. Linder, *Commentarius in librum Daniel*, Parisiis 1939, 353-425, in particolare 374-414; G.M. Stano, *La distruzione di Gerusalemme dell'anno 70 e l'esegesi di Da. 9, 24-27* (cfr. *Mt* 24,15; *Mc* 13,14), in A. Lancelotti *et alii* (a cura di), *La distruzione di Gerusalemme del 70*, Assisi 1971, 79-110, qui 89-97; J.P. Tanner, *Is Daniel's Seventy Weeks Prophecy Messianic?*, Biblioteca Sacra 166, 2009, 181-200, qui 192; R. Ulrich, *How Early Judaism Read Daniel 9,24-27*, *Old Testament Essays* 27/3, 2014, 1062-1083. Sulla fortuna dell'esegesi di Africano in sede cronografica, cfr. B. Croke, *Porphyry's Anti-Christian Chronology*, *The Journal of Theological Studies* 34, 1983, 168-185, qui 175 ss.

<sup>4</sup> Syncell. 393,8-9 M(osshammer): Georgius Syncellus, *Ecloga chronographica*, ed. A.A. Mosshammer (Bibl. Teub.), Leipzig 1984.



Giulio Africano<sup>5</sup>. In un contributo successivo passerò poi a mettere a fuoco ed approfondire i vari livelli del contesto, storico letterario e d'autore, dell'esegesi africana.

### I testi

#### *Eusebio (Girolamo)*

Nella *Demonstratio Evangelica* e nelle *Eclogae Propheticae*<sup>6</sup> Eusebio cita testualmente dal quinto libro delle *Chronographiae* il cuore esegetico-cronografico (o, almeno, quanto gli sembrava tale) della trattazione africana su Dn 9,24-27. In ambedue i casi egli la presenta in termini estremamente positivi: nella *Dem.* come *summa* dell'esegesi precedente alla propria e perciò momento di non trascurabile autorità<sup>7</sup>, nelle *Ecl.* come quella che ha affrontato il problema con il massimo rigore e, dunque, con più successo di altri<sup>8</sup>. Lo stesso testo africano è riportato da Girolamo nel suo *Commento a Daniele* quale prima (ma non più autorevole) di una serie di esegesi della profezia con cui egli intende fornire un ventaglio di possibilità interpretative, *lectoris arbitrio derelinquens cuius expositionem sequi debeat*<sup>9</sup>. Questa *translatio*, ad onta delle assicurazioni di Girolamo sul pieno rispetto della lettera del testo, è ben lungi dall'essere neutra (come, del resto, ogni operazione meta-ermeneutica antica su testi altrui); infatti è caratterizzata da una sorta di 'lente' che convoglia il sistema di Africano nelle categorie esegetico-cronografiche del *Chronicon* eusebio-ieronimiano, dunque da una serie di interventi sull'originale africano spiegabili alla luce della *translatio* ieronimiana dei *Chronici Canones* di Eusebio.

#### - Eusebio, *Demonstratio Evangelica* 8,2, 46-54 H(eikel).

La dimostrazione cronografico-computistica vera e propria è preceduta da un preambolo introduttivo dove Africano sottolinea l'ovvia necessità per il cronografo di privilegiare, pur nella consapevolezza dei *multa et mirabilia* cui allude questa profezia, solo quanto riguarda i tempi e le cose che vi si riferiscono (8,2,46)<sup>10</sup>. Dopo aver definito il campo d'azione esegetico, egli stabilisce il *terminus ad quem* delle settanta settimane in una prima forma generale come παρουσία τοῦ Χριστοῦ, «destinato a manifestarsi dopo settanta ebdomadi» e sulla base dell'assunto del valore direttamente e inderogabilmente messianico di Dn 9,24, dove sono preannunciati beni ed effetti che solo con il Salvatore o a partire da lui si sarebbero realizzati (ἐπὶ ... τοῦ σωτήρος ἢ ἀπὸ τούτου);

<sup>5</sup> La numerazione segue l'edizione di M. Wallraff *et alii*, Iulius Africanus. *Chronographiae*, Berlin-New York 2007, affiancata qui da quella, corrispondente, di M.J. Routh (*infra*, n. 30).

<sup>6</sup> Eus., *DE* 8,2,46-54: GCS 23 (Eusebius Werke 6); *ecl.* 3, 46: PG 22, 1176-1180; Hier., *in Dn.* 3,9,24a: CCSL 75a, 865-869.

<sup>7</sup> *DE* 8,2,45.

<sup>8</sup> *Ecl.* 45 (PG 22,1175).

<sup>9</sup> Hier., *in Dn.* 3, 9, 24a: CCSL 75a, 865-869.

<sup>10</sup> Africano sottolinea marcatamente la distinzione tra multiformità dei significati esegetici e quanto, del testo profetico, è interesse esclusivo della cronografia (ἡ μὲν ... περικοπή ... σιμαίνει: νῦν δέ ... τὸν λόγον ποιησόμεθα); ma la *translatio* ieronimiana, con un *quae nunc longum est dicere* che è assente nell'originale, subordina il concetto di scelta esegetica dell'originale a quello, ivi ignoto, della brevità di esposizione.

infatti prima della sua παρουσία essi non erano in essere, ma soltanto sperati e attesi (8,2,47)<sup>11</sup>. Segue poi l'individuazione del termine di decorrenza delle settanta ebdomadi, reso dall'angelo a Daniele nella forma di ἀπὸ ἐξόδου λόγου τοῦ ἀποκριθῆναι καὶ τοῦ οἰκοδομησαὶ Ἱερουσαλήμ. Nella consapevolezza che con il termine λόγος si poteva intendere (come già si era inteso) o un oracolo profetico – ad es. la profezia di *Geremia* sul settantennio di cattività (Ier 25,11; 29,10), allusa chiaramente in Dn 9,2, se non, addirittura, la stessa profezia sulle settimane<sup>12</sup> – o l'emissione di un decreto regio ubbidiente ad un piano divino – quale l'editto di *Ciro* sul ritorno dalla cattività<sup>13</sup> – Africano,

<sup>11</sup> Per il prosieguo dell'analisi è opportuno ricordare che la fraseologia africana dei beni messianici avvertatisi con il Salvatore presuppone il testo di Dn 9,24-27 nella versione c.d. di Teodoziona (cfr. Linder, *Commentarius* cit., 140-148). Lo si troverà, in sinossi con quello dei LXX, nell'ed. Rahlfs (923-924) e in J. Ziegler (*Susanna, Daniel, Bel et Draco*, Göttingen 1954, 189-191); per le varianti di Dn 9, 24-27 nelle quattro versioni greche dei LXX, di Teodoziona (Theod.), Aquila (A.) e Simmaco (S.) ricordate nel corso dell'esposizione, cfr. Or. *Hexapla*, Dn 9,24-27 (F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, II, Oxonii 1875, 925-927).

<sup>12</sup> Nel nome di R. Josè ben Halafta, *Seder Olam R.* 28 intende le 'settanta settimane' (Dn 9, 24) come intervallo dalla distruzione del Tempio salomonico a quella del Secondo Tempio (70 d.C.), specificando poi che l'ultimo scomparve 420 anni dopo la sua riedificazione, onde la suddivisione dei 490 anni di *Daniele* in 70 + 420 (*infra*: per il testo cfr. C.J. Milikowsky, *Seder Olam. A Rabbinic Chronography*, Ph.D. Yale University, 1981, II, 539). Poiché i 420 anni di esistenza del Secondo Tempio vengono poi articolati nelle durate delle potenze che dominarono su Israele a partire dai 34 dell'impero persiano (*Seder Olam R.* 29) e dato che questi esordiscono con il regno di *Ciro*, i 70 anni del primo segmento coincidono con il periodo della cattività babilonese nell'indirizzo di *Geremia* (*terminus a quo*, quarto anno di *Jehojakim*; *terminus ad quem*, primo anno di *Ciro*; cfr. O. Andrei, *La cronografia dei 70 anni dell'esilio babilonese nell'esegesi giudaica e cristiana*, Henoah 31, 1999, 3-71, qui 15-16): onde 'l'uscita della parola' sul settantennio – datata da Ier 25,1 e 3 al quarto anno di *Jehojakim* – rappresenta il limite superiore della cattività e, insieme, delle settanta settimane di *Daniele*. Questa esegesi, che diverrà ufficiale nelle fonti rabbiniche e tra i commentatori medievali, accentua il concetto di 'emissione della parola' piuttosto che i contenuti, peraltro specificati dall'angelo a *Daniele*, della 'parola' stessa. Analogamente in quelle interpretazioni che assumono a punto di decorrenza la data 'dell'uscita' del vaticinio sulle settimane, cioè il primo anno di *Dario il Medo* (Dn 9,1): *Tertulliano* e *Ippolito* ne sono i rappresentanti in campo cristiano. Nel primo, la data fornita dal testo coincide – secondo la lista dei re persiani che inaugura la dimostrazione cronografica – con il primo anno di *Dario II Nothos* (*adv. Iud.* 8,9-10: CCL 2,2, 1359, 11.60-64; G.D. Dunn, *Probabimus venisse eum iam. The Fulfilment of Daniel's Prophetic Time-Frame in Tertullian's Adversus Iudaeos*, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 7, 2003, 140-155, qui 143-145); questa identificazione presuppone forse (LXX) Dn 9,1 che, facendo di *Dario il Medo* un figlio di *Serse*, richiamava all'esegeta il *Serse* (II) predecessore del *Nothos* nella successione dei re di Persia. Nel secondo, il primo anno di *Dario il Medo* assume le vesti, peculiarissime, di 'ventunesimo della cattività' (Dn 4,30,5-6; per l'origine di questo sincronismo, cfr. Andrei, *La cronografia dei 70 anni*, cit., 45-59). *Girolamo*, infine, attribuisce agli Ebrei del suo tempo un'esegesi di Dn 9,24-27 che faceva decorrere i 490 anni dal primo anno di *Dario il Medo* (*in Dn.* III,9,24a, ed. cit., 886-888, qui 886, 11.554-555); per quanto, nel complesso, essa si allontani da quella ufficiale di R. Josè, talune parti rinviano singolarmente a motivi presenti nella letteratura rabbinica e alla successione dei gruppi ebdomadici è, come vedremo, parzialmente affine a quella dell'interpretazione *tertulliana*.

<sup>13</sup> Esso rappresenta il punto di decorrenza delle settanta settimane nell'esegesi di *Clemente Alessandrino* (*str.* 1,21,125,1-126, 3; *Hier.*, *in Dn.* 3,9,24a = ed. cit., 880,11.460-467). Infatti, dopo aver citato il testo della profezia, egli afferma l'equivalenza tra le prime sette settimane (49 anni) e la durata complessiva della ricostruzione del secondo Tempio, «in base a quanto sta scritto nello *Esdra*» (*ibid.*, 1,21, 126,1). Se il libro citato a supporto della cifra non reca traccia di essa né la favorisce come dato-somma, è però esplicito nel concetto che la riedificazione del Tempio ebbe luogo da *Ciro* (che la autorizzò nel suo editto) a *Dario* (che ne fece una realtà nel secondo anno del suo regno); *Clemente*, dunque, sovrappone alla narrativa dello *Esdra* le prime sette ebdomadi del *Daniele* e queste, a loro volta, coincidono sia con parte del settantennio di cattività (cfr. l'affermazione di *str.* 1,21,125,1, secondo cui quanto profetizzato a *Daniele* si è compiuto a partire [ἐκ] dalla cattività in Babilonia), che – nella visione esegetica dell'*Alessandrino* – si chiude con il secondo anno di *Dario* (cfr. *supra*), sia con i 49 anni dei regni di *Ciro* e *Cambise* totalizzati dalla propria lista dei re

nell'ambito di questa seconda sfera di significato, individua quale natura particolare del λόγος menzionato dall'angelo il suo essere *risposta* (ἀποκριθῆναι) precisa a una richiesta, altrettanto precisa, di *riedificare* (οἰκοδομησάι) Gerusalemme. Questa convergenza tra domanda e risposta si sarebbe verificata solo nel ventesimo anno di Artaserse, re di Persia, quando «Neemia, suo coppiere, lo pregò e ne ottenne risposta (ἀποκρίσεως τε ἔτυχεν) di riedificare Gerusalemme. Allora uscì l'ordinanza (λόγος ἐξῆλθεν) che prescriveva di far questo» (8,2,48). Egli accentua così, ai fini dell'identificazione storica del λόγος, non tanto il carattere di 'uscita della parola' – carattere che avrebbe lasciato spazio alla nozione di una prima volta in cui fu promulgato un editto persiano a favore dei Giudei<sup>14</sup> – quanto l'ambito di problemi e di richieste a cui 'l'editto' profetico era destinato a far fronte. In tale prospettiva, la descrizione che segue sulle condizioni della Giudea e, in particolare, sullo stato di desolazione della città sino al ventesimo anno di Artaserse Longimano (8,2,48-50) è tutta calibrata sulla voluta osmosi terminologica tra contenuto dell'ordinanza regia e Dn 9,25<sup>15</sup> e costruita sul contrasto tra il prolungarsi della morte fisica di Gerusalemme e quella resurrezione finalmente resa possibile dagli interventi congiunti di Neemia ed Artaserse (μέχρι μὲν ... ἡ πόλις ἠρήμωτο ... Νεεμίης δὲ καταπεμφθεὶς τοῦ ἔργου προέστη)<sup>16</sup>. È in tale contesto che Africano correda il ventesimo anno del Longimano quale data della "uscita del λόγος" di una prima serie di coordinate temporali peculiari al suo sistema: precisamente, del sincronismo fra 115°

persiani (*str.* 1,21,128,1). Che Giulio Africano avesse presente la nozione del primo anno di Ciro e di Dario il Medo quali *termini a quo* del computo delle settanta settimane e, con ciò, i diversi significati esegetici intravisti dalla *communis opinio* nella "parola" (λόγος) menzionata dall'angelo, dimostra egli stesso nel prosieguito, là dove sottopone al vaglio della propria cronografia anche questi punti di decorrenza (cfr. *infra*).

<sup>14</sup> Il che portava ad identificare la «parola» (λόγος) con l'editto di Ciro in *Ezra* 1,1, senza considerazione alcuna del fatto che quello vaticinato a Daniele prevedeva non un rimpatrio di esuli o l'autorizzazione a ricostruire il Tempio ma una riedificazione di Gerusalemme nel senso pieno del termine, con «piazza e fossato» (Dn 9,25). Questa difficoltà esegetica è parzialmente elusa da Clemente Alessandrino, che assume l'editto del primo anno di Ciro a *terminus a quo* delle settimane (cfr. *supra*, n. 13; egli, infatti, ne legge globalmente i contenuti come 'ritorno degli Ebrei' alle proprie radici culturali e religiose (*str.* 1,21,124,3), cioè secondo una prospettiva che contiene *in nuce* tutte le successive fasi della restaurazione (cfr. Andrei, *La cronografia dei 70 anni*, cit., 24-25); così la ricostruzione del Tempio attuata da Dario, con cui si chiudono sia il settantennio di cattività che le prime sette settimane di *Daniele* (*str.* 1,21,126,1 e 127,3), è intesa anche come ἀνανέωσις Ἱερουσαλήμ (*ibid.* 1,21,124,1).

<sup>15</sup> Cfr. *Eus.*, *DE* 8,2,50: καὶ τότε βασιλεὺς Ἀρταξέρξης ἐκέλευσεν οἰκοδομηθῆναι τὴν πόλιν (Theod., Dn 9,25: τοῦ οἰκοδομησάι Ἱερουσαλήμ) ... ἡ δὲ ὠκοδομήθη πλατεῖα καὶ περίτειχος (Theod., Dn 9,25: καὶ οἰκοδομήθηται πλατεῖα καὶ τείχος). Rispetto al teodozionario τείχος è significativo l'uso di περίτειχος, poiché risulta accentuata l'idea del muro che, dall'esterno, corre tutt'intorno alla città (περι-), dando così come un'immagine grafica della restaurazione giunta al termine (cfr. invece, nel precedente *Eus.*, *DE* 8,2,49: τείχος τῆ πόλει περιβαλεῖν); il termine, peraltro, ricorre nel testo costantinopolitano-origeniano e nella versione coptico-sahidica (cfr. Ziegler, *app. crit. ad loc.*, 190). Altrettanto interessante è, più oltre, l'impiego di ἀνοικοδομεῖν (*Eus.*, *DE* 8,2,53: τὴν Ἱερουσαλήμ ἀνοικοδομήσων ἐπέμφθη) contro l'οἰκοδομεῖν del testo teodozionario; il composto marca con maggiore forza l'idea della città che rinasce *ex novo* dalle fondamenta grazie ad un'ordinanza regia nuova nei contenuti e negli obiettivi.

<sup>16</sup> Nella *translatio* ieronimiana non vi è nulla di equivalente all'espressione μετὰ τὴν ἑβδομηκονταετία τῆς αἰχμαλωσίας dell'originale (Hier., *loc. cit.*: CCSL 75a, 866, 11.167-173), che rinvia alla nozione africana del primo anno di Ciro (emissione dell'editto) quale *terminus ad quem* della cattività; poiché questa è estranea all'esegesi eusebio-ieronimiana del settantennio (cfr. *supra*), l'omissione è un esempio del personale prisma mentale attraverso cui Girolamo guarda al testo di Africano e lo traduce.

anno dell'impero persiano e 185° dalla 'conquista di Gerusalemme' (8,2,50), ovvero dall'inizio della cattività babilonese<sup>17</sup>.

All'identificazione storica, su basi semantiche, del λόγος profetico segue la dimostrazione del suo valore cronografico di *terminus a quo* dei 490 anni previsti dalle settanta settimane di *Daniele*. Fuori di questo, argomenta Africano, ogni altro punto di decorrenza risulta disfunzionale con i tempi e, dunque, causa di moltissime irregolarità (πλειῖστα ἄτοπα). Infatti, qualora si faccia partire il calcolo da Ciro e dal primo rinvio di esuli, si verifica un'eccedenza di cento anni e anche più rispetto ai 490 della profezia<sup>18</sup>: il numero è destinato a crescere qualora, invece, si parta dal momento in cui Daniele ebbe dall'angelo la formulazione dell'oracolo o dall'inizio (evento causa) della cattività babilonese (8,2,51). Nei *termini a quo* indiziati sono riconoscibili – nella duplice accezione di λόγος come 'editto' e 'parola profetica' – quelli tipici delle esegesi di Clemente alessandrino (Ciro e il primo rinvio), di Tertulliano e Ippolito (primo anno di Dario il Medo quando, secondo Dn 9,1, fu proferito a Daniele il vaticinio delle settanta settimane), del *Seder Olam Rabbah* (inizio della cattività)<sup>19</sup>. Ci troviamo perciò di fronte ad uno *status quaestionis* degli avvenimenti con cui era stata variamente identificata 'l'uscita della parola' e, quindi, dei termini di inizio del computo, contro la cui validità Africano argomenta non sulla base di una loro maggiore o minore rispondenza al testo, bensì sul metro del proprio sistema cronografico. In esso, infatti, gli eventi incriminati corrispondono rispettivamente agli *aa.Ad.* 4872 (deportazione di Jehojachin e inizio della cattività), 4925 (primo anno di Dario il Medo)<sup>20</sup>, 4942 (emissione dell'editto di Ciro) e 4943 (primo ritorno dei deportati ebrei da Babilonia). Dato poi che con la παρουσία τοῦ Χριστοῦ assunta a *terminus ad quem* delle ebdomadi danieliche, Africa-

<sup>17</sup> Vd. 115 + 70 = 185. La versione ieronimiana traduce il sincronismo africano εὓς Νεεμίου καὶ βασιλείας Ἀρταξέρξου <εικοσαετοῦς> καὶ τῆς Περσῶν ἡγεμονίας ἔτους πεντεκαίδεκάτου καὶ ἑκατόστου con *usque ad Nehemiam et vicesimum annum regis Artaxerxis, quo tempore regni Persarum centum et quindecim anni fuerant evoluti*; secondo questa lettura, i 115 anni di impero persiano risulterebbero già trascorsi all'altezza del ventesimo di Artaserse, che costituisce dunque il 116mo. L'equazione è estranea ad Africano, ma è propria del *Chronicon* eusebio-ieronimiano, dove dal primo anno di Ciro (*a.Abr.* 1457) al ventesimo di Artaserse (*a.Abr.* 1572) corrono inclusivamente 116 anni, poiché il secondo di Dario viene scritto due volte (*chron.* 105a-106a Helm). Resta invece intatto il sincronismo tra ventesimo anno di Artaserse e 185mo dalla "conquista di Gerusalemme", per il quale Girolamo ricorre a modalità espressive diverse dal primo, ma congrue al senso dell'originale (cfr. Hier., *loc. cit.*: CCSL 75a, 866,11.173-176: 867,1.1).

<sup>18</sup> Girolamo traduce ἐὰν τε ... ἀπὸ Κύρου καὶ τῆς πρώτης καταπομπῆς τὴν ἀρχὴν ποιησόμεθα τῆς ἀριθμῆσεως τῶν ἐβδομήκοντα ἐβδομάδων con *si a Cyro et prima eius indulgentia, qua Iudeorum est laxata captivitas, septuaginta numerentur hebdomades* (Hier., *loc. cit.*: CCSL 75a, 867,11.183-185). Mentre Africano intende con ἀπὸ Κύρου il settantesimo ed ultimo anno della cattività e con τῆς πρώτης καταπομπῆς quello, successivo, della messa in atto dell'editto, Girolamo, sostituendo τῆς πρώτης καταπομπῆς con la relativa *qua ... laxata captivitas*, introduce nel testo africano la nozione eusebiana che l'editto di Ciro rappresentò solo un alleviamento della cattività (Eus., *Chron.* 102a,18-19 Helm). Nel sistema di Africano, il primo anno di Ciro (Ol. 55.1) è il *terminus ad quem* della cattività babilonese.

<sup>19</sup> Cfr. *supra*, n.12.

<sup>20</sup> Nel sistema di Africano, la fine del regno di Giuda (undicesimo anno di Sedecia) cade nell' *a.Ad.* 4883 (a.m. 4872, deportazione di Jehojachin + 11, Sedecia) e, da qui al primo anno di Dario il Medo egli prevedeva, pare, 42 anni (in accordo alle cifre di Leo gr. 44, 16 ss. Bekk. [11, Sedecia; 25, Nabucodonosor; 12, Marodach; 4, Baltasar; 17, Dario il Medo] da più parti ritenute derivanti da Africano: cfr. H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, I, Leipzig 1880, 45-46), donde l'*a.Ad.* 4925 quale data chilidica dell'uscita della parola' (*a.Ad.* 4883 + 42).

no intende nello specifico l'*a.Ad.* 5532<sup>21</sup>, è su questi punti cronografici chiave che egli può parlare di eccipienza di cento e più anni rispetto ai 490 profetici a partire da Ciro e dal primo ritorno (*a.Ad.* 5532 – 4942 = 590 anni). La cifra si fa ancora maggiore se in ἀπὸ ἐξόδου λόγου si legga o il primo anno di Dario il Medo (*a.Ad.* 5532 – 4925 = 607 anni) o l'inizio del settantennio di cattività (*a.Ad.* 5532 – 4872 = 660 anni).

Africano sottolinea poi come sia invece la propria interpretazione, nei termini a quo e ad quem acquisiti, ad accordarsi con la successione dei tempi definibile (secondo la nozione storiografica della *translatio imperii*) in 230 anni di impero persiano, 300 di impero macedone<sup>22</sup> e 60 anni romani sino al sedicesimo anno di Tiberio Cesare (8,2,52)<sup>23</sup>. Entro questo arco complessivo di 590 anni il segmento delimitato dal ventesimo anno di Artaserse (115mo dell'impero persiano) e dal sedicesimo di Tiberio (60mo dell'impero romano) è quello corrispondente alle settanta settimane di *Daniele*, sebbene esso copra solo 475 anni (590 – 15) invece dei 490 della profezia. Ma con '70 ebdomadi' la fabulazione profetica intende settanta volte sette anni giudaici, dunque 490 anni costituisce un totale secondo valori numerici giudaici (κατὰ τοὺς Ἰουδαίων ἀριθμούς) che però – argomenta Africano – equivale perfettamente ai 475 della sua cronografia. Infatti «475 anni corrispondono a 490 anni ebraici, poiché questi (*scil.* i Giudei) calcolano gli anni secondo il corso della luna che, come è noto, è di 354 giorni, mentre il ciclo solare è di 365 giorni e ¼; l'anno lunare di 12 mesi diverge dunque (dal solare) di 11 giorni e ¼. Onde Greci e Giudei inseriscono ogni otto anni tre mesi intercalari, poiché otto volte 11 giorni e ¼ fanno tre mesi<sup>24</sup>. Dunque 475 anni corrispondono a 59 periodi di otto anni con avanzo di tre anni<sup>25</sup> e, dato che ad ogni periodo di otto anni seguono tre mesi intercalari, si hanno 15 anni meno pochi giorni<sup>26</sup>. Aggiungendo 15 a 475, vengono a completarsi le settanta ebdomadi» (8, 2, 53-54). Nel quadro della trasposizione, sulla base della differenza tra anno lunare e solare e delle conseguenti modalità di parificazione, dell'intervallo profetico nei registri di lettura della propria cronografia,

<sup>21</sup> Cfr. *infra*.

<sup>22</sup> Il testo tradito reca qui τριακόσια ἑβδομήκοντα; l'ultima cifra è però assente nelle *Eclogae Propheticae* e nella *translatio* di Girolamo ed è dunque da considerarsi una glossa.

<sup>23</sup> La *translatio* ieronimiana (CCSL 75a, 867, 11.190-196) si muove su prospettive diverse dall'originale. Oltre all'importante variante *usque ad quintum decimum annum Tiberii Caesaris*, corredata dalla personale aggiunta *quando passus est Christus*, di non poco peso è il conclusivo *qui simul faciunt annos quingentos nonaginta, ita ut centum supersint anni*. Di contro ad Africano, per il quale la segnalazione sulle durate dei singoli imperi sino alla *παρουσία* è l'anello connettivo tra l'includibile coerenza del ventesimo anno di Artaserse (115° dell'impero persiano e 185° dalla 'conquista' di Gerusalemme) quale *terminus a quo* e l'equivalenza dei 475 anni della propria cronografia da qui alla *παρουσία* con i 490 di *Daniele*, Girolamo la intende invece come dimostrazione del precedente assunto che il computo delle ebdomadi non può decorrere da Ciro (inizio dell'impero persiano), poiché si avrebbe la già menzionata eccipienza di 100 anni (590 contro 490).

<sup>24</sup> 11 gg. ¼ × 8 = 90 gg. (3 mm.).

<sup>25</sup> 475 aa.: 8 = 59 oct. e 3 aa.

<sup>26</sup> 59 oct. × 3 mm. = 177 mm.; 177 mm.: 12 = 14 aa. e 9 mm. (15 aa.). La differenza dell'anno lunare di 354 giorni dal solare (giuliano) di 365 giorni e ¼ e l'accomodamento dei due periodi calendariali tramite il sistema dell'octaeteride (intercalazione, ogni otto anni, di tre mesi nell'anno lunare) è articolatamente spiegata da Gem. *Calend.*8 (per le problematiche, cfr. A.E. Samuel, *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity*, München 1972, 35-42).

Africano correda la coincidenza, già formulata, tra ventesimo anno di Artaserse e 115° dell'impero persiano con l'Ol. 83.4 e indica nel 202.2 l'anno olimpico corrispondente al sedicesimo di Tiberio (8,2,53). Onde, nel suo sistema, le settanta settimane di *Daniele* sono definite cronograficamente dai sincronismi complessivi seguenti: 'uscita della parola' = ventesimo anno di Artaserse, 115° anno dell'impero persiano, Ol. 83.4 (445-444 a.C.); la παρουσία τοῦ Χριστοῦ = sedicesimo anno di Tiberio, 60mo dell'impero romano (590mo della *translatio imperii*), Ol. 202.2 (30-31 d.C.).

### *Giorgio il Sincello*

Con il sottotitolo "Sugli eventi relativi alla passione salvifica e alla resurrezione apportatrice di vita" il Sincello cita, sotto il nome di Africano, un lungo brano che integra quello di Eusebio e getta ulteriore luce su metodi, interessi, prospettive e punti di osservazione del cronografo.

### *- Ecloga Chronographica 391. 3-393.27 M(osshammer).*

Dopo aver rinviato alla tradizione evangelica ed apostolica per il resoconto dettagliato della predicazione e l'attività miracolistica di Gesù (391,3-6)<sup>27</sup>, Africano punta l'attenzione sui fenomeni che avrebbero accompagnato la morte del Cristo – tenebra spaventosa su tutto il cosmo, squarciarsi di pietre sotto scosse telluriche, crollo di edifici per la gran parte della Giudea e nel resto della terra (391,6-8) – dando loro un'estensione pressoché universale rispetto ai testi evangelici<sup>28</sup> e configurandoli come vero e proprio travaglio cosmico (la κίνησις κοσμική di 391,21). Di essi, Africano isola poi quella tenebra (σκοτός) che le fonti extra-evangeliche, qui rappresentate dalla persona di Tallo, avrebbero registrato come eclissi di sole (τοῦτο τὸ σκοτός ἐκλειψιν τοῦ ἡλίου Θάλλος ἀποκαλεῖ)<sup>29</sup>, per dimostrare che – anche se in questi documenti rimane traccia

<sup>27</sup> Georgius Syncellus, *Ecloga chronographica*, ed. A.A. Mosshammer (Bibl. Teub.), Leipzig 1984.

<sup>28</sup> Mt 27,45 e 51-53 (tenebre, scissione del velo del Tempio, terremoto, resurrezione dei morti); Mc 15,33 e 38 (tenebre, scissione del velo del tempio); Lc 23,44-45 (tenebre, scissione del velo del Tempio). Africano rende le espressioni ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν; ἐφ' ὅλην τὴν γῆν, che nei passi evangelici localizzano le tenebre della passione (Mt 27,45; Mc 15,33; Lc 23,44), con l'estensivo καθ' ὅλου τοῦ κόσμου; lo stesso carattere investe la geografia delle scosse sismiche (τὰ πολλὰ Ἰουδαίας τε καὶ τῆς λοιπῆς γῆς). È probabile che questa dimensione ecumenica dei *mirabilia* della passione fosse suggerita all'autore non solo da un'interpretazione letterale dei locativi evangelici, ma anche da un utilizzo strumentale di *testimonia* profani (cfr. *infra*) coniugato all'afflato antignostico dell'intero brano (cfr. O. Andrei, *Il cristianesimo di Giulio Africano*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 32/2, 2015, 453-484, qui 456-458).

<sup>29</sup> *FGrHist* 256 F 1 (F 1 Holl[aday], 354-355). Le opinioni moderne sul significato del frammento sono a tutt'oggi divise. Per taluni, Tallo avrebbe conosciuto la tradizione evangelica sulle tenebre della passione, interpretandole in chiave razionalistica e riducendole a puro fenomeno naturale (eclissi). Secondo altri, si tratterebbe di un *testimonium* pagano guadagnato dai cristiani a supporto della verità evangelica: Tallo avrebbe semplicemente parlato di un'eclissi del tempo di Tiberio (forse quella del 24 novembre 29 d.C.), che gli apologeti avrebbero poi identificato con le tenebre che accompagnarono la morte di Gesù. La discordanza delle posizioni è in rapporto diretto con l'evanescenza della figura di Tallo e delle caratteristiche della sua opera (letteratura sul frammento e sull'autore in P. Prigent, *Thallos, Phlégon et le Testimonium flavianum témoins de Jésus?*, in *Paganisme, judaïsme, christianisme: influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à M. Simon*, Paris 1978, 329-334; C.R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, I*, Chico 1983, 343-349 e 366, nn. 3-4). Quanto poi a valutare in caratteristiche e funzioni questo attacco di Africano a Tallo (fonte che, in altra sede, egli non esita a guadagnare positivamente alle

dell'evento – l'interpretazione conferitagli urta con i fondamenti naturali della eclissi (ὥς ἐμοὶ δοκεῖ ἀλόγως). Infatti gli Ebrei celebrano la Pasqua il 14 Nisan, mentre la passione sarebbe occorsa il giorno prima (la tarda mattinata e primo pomeriggio del 13 Nisan), quando non potevano aversi le condizioni astronomiche idonee al verificarsi di un'eclissi solare, poiché la luna si trovava in posizione diametralmente opposta al sole (391,10-15). Una volta addotte le ragioni che impediscono di leggere nello σκότος dei vangeli un'eclissi, Africano, con un modulo retorico di grande vivacità («e sia, l'evento suggestioni pure i più e si consideri eclissi di sole, secondo un errore prodotto dai sensi, quello che fu invece un miracolo cosmico»: 391,15-17), passa a ribadire il carattere straordinario di questa tenebra. Dapprima contrappone alla testimonianza di Tallo quella di Flegonte di Tralle, che avrebbe anch'egli lasciato menzione di un'eclissi totale di sole del tempo di Tiberio Cesare, corredandola però di particolari significativi, quali il suo verificarsi in luna piena (ἐν πανσελήνῳ) e l'eccezionale durata dall'ora sesta all'ora nona (ἀπὸ ὥρας ζ' μέχρις θ') (391,18-19). Così Flegonte, pur parlando di quello stesso fenomeno che Tallo aveva chiamato 'eclissi' (δῆλον ὡς ταύτην), ne avrebbe però rattenuto caratteristiche contrastanti con il termine e la sfera scientifico-concettuale<sup>30</sup>. Poi

proprie argomentazioni), preme innanzi tutto ricordare che il cronografo risulta il primo autore cristiano a scindere le tenebre evangeliche della passione da un'eclissi sino a impegnarsi in una serrata dimostrazione della loro miracolosità. La fase precedente alla posizione di Africano è nota da Tertulliano, per il quale le tenebre evangeliche coincidono con il *deliquium* menzionato dagli *arcana* profani (*apol.* 21,20); in sostanza, come per l'esodo, anche in questo caso la gentilità avrebbe reso testimonianza dell'accaduto, pur interpretandolo in forme diverse da come fu o si produsse realmente. Tra le concordanze dei testi evangelici con i documenti profani ammessa da Tertulliano e la dissociazione sottolineata invece da Africano si è probabilmente inserito qualcosa che ha contribuito a rendere inadeguati, se non addirittura pericolosi, i *testimonia* pagani sull'eclissi (in primo luogo, Tallo stesso): forse quanto notato da un polemista antichristiano che l'identificazione delle tenebre della passione con un'eclissi di tipo ordinario era suffragata proprio da un testo evangelico, quello di Lc 23,45, dove taluni manoscritti spiegavano il fenomeno con una terminologia propria, nella lingua greca, ad un'eclissi (τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος). La formula era certamente imbarazzante poiché – se addirittura un evangelista descriveva e giustificava le tenebre della crocifissione in termini di eclissi – con la miracolosità del fatto usciva pregiudicata la stessa divinità di Gesù (il peso di questo attacco alla divinità del Cristo tramite il passo lucano è sottolineato da P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1934, 206 ss.). Onde anche i documenti extraevangelici sull'eclissi del tempo di Tiberio diventavano testimoni scomodi; infatti deponevano non più per la realtà storica del fenomeno quanto per una sua normalità implicitamente riconosciuta, in apparenza, dallo stesso Luca. Se allora la lezione lucana andava respinta a favore di quella, alternativa, ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος (tale la posizione di Or. *comm. in Mt* ser. 134: PG 13,1783, che ritiene τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος opera degli *insidiatores Ecclesiae Christi*), le fonti pagane sul dato evangelico passavano dal banco dei testimoni a quello degli indiziati. Questa fase è rappresentata da Africano (che, senza dubbio, leggeva in Lc 23,45: ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος) e dalla sua accusa di improprietà terminologica al passo di Tallo: accusa da cui scaturisce una dimostrazione della miracolosità dello σκότος evangelico che diverrà, entro certi limiti, un classico (cfr. *infra*).

<sup>30</sup> *FGrHist* 257 F 16b. Si è ritenuto che il *testimonium* di Flegonte costituisca qui un'aggiunta del Sincello o di mano a lui precedente, sia perché Flegonte, stando a Eusebio, avrebbe posto l'eclissi famosa nell'Ol. 202.4 e Africano non avrebbe quindi avuto interesse a ricordare un testo in disaccordo con la propria datazione (così M.J. Routh, *Reliquiae sacrae*, Oxonii 1846, II, 478-479 che, in accordo, espunge il passo come non africano) sia perché il cronografo, avendo già citato e rifiutato il testo di Tallo sulla c.d. eclissi, non aveva ragione alcuna per aggiungerne uno analogo ed accettarlo (così R.M. Grant, *Eusebius, Josephus and the Fate of the Jews*, SBL, Seminar Papers 13, 1978, 69-86, qui 71). Ma, una volta individuate le diverse funzioni dei due *testimonia* (Flegonte corregge Tallo, confortando con particolari estranei ad un'eclissi la miracolosità delle tenebre evangeliche), non ci sono ragioni cogenti per negare la paternità africana del passo, tanto più in presenza di uno stilema (δῆλον ὡς ταύτην) che ritorna in altro passo dell'autore (Eus.,

sottolinea la simultaneità di questa eclissi con altri fatti straordinari (attività sismiche, pietre spezzate e resurrezione di morti), in una congiunzione cosmica della quale non è ricordanza in lungo spazio di tempo (391,19-22), per riprendere infine (dopo averlo momentaneamente abbandonato a favore del termine ἔκλειψις, imposto da un'interpretazione errata del fenomeno) il vocabolo σκότος della tradizione evangelica: «tenebra di origine divina» (σκότος θεοποίητον), dovuta al fatto che il Signore subì la passione. La logica, che evidenzia l'erroneità (ἄλογος; 391,10) della definizione di «eclissi» dato a un fenomeno che, solo per come apparve alla vista (κατὰ τὴν ὄψιν: 391,16), può essergli assomigliato<sup>31</sup>, altrettanto ineludibilmente, sul piano cronografico, stabilisce

*PE* 10,10,15: αὐτοὶ δηλονότι οἱ μετὰ Μωσέως) nell'analogia funzione di identificare in un testo profano gli avvenimenti che gli interessano. Inoltre il passo di Flegonte qui alluso è senza dubbio lo stesso che, ugualmente allineato alla prospettiva evangelica, Eusebio cita *verbatim* nei *Chronici Canones* (174,22-26: 175,1-5 Helm = *FGrHist* 257 F 16a; il testo greco in Syncell. 394,7-11) e da cui è influenzato per la sistemazione della propria *chronologia Christi*; qui ad un'eclissi di sole di grandezza e durata eccezionali si accompagna un grande terremoto in Bitinia, che avrebbe distrutto la maggior parte degli edifici di Nicea. Ora, proprio per le attività sismiche che, secondo i Vangeli, fecero da sfondo alla passione, Africano cita la Giudea e il resto della terra con un'espressione (τὰ πολλὰ... τῆς λοιπῆς γῆς) che ricalca la flegontiana τὰ πολλὰ Νικαίας; sui rapporti Tallo-Flegonte, cfr. C. Cecchelli, *Un tentato riconoscimento imperiale del Cristo*, in *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, Milano 1956, I, 351-362, qui 358 ss.

<sup>31</sup> Poco più di 20 anni dopo la pubblicazione delle *Chronographiae*, Origene, nel suo *Commento a Matteo* (ca. 248 d.C.), impiegherà il passo africano sulla miracolosità delle tenebre, rettificandone però i punti nel frattempo dimostratisi vulnerabili (*comm. in Mt.* ser. 134: PG 13,1781-1785). Infatti tutto il capitolo presuppone a mio avviso, pur senza farne mai il nome, un Africano accettato nei suoi contributi, ma anche incriminato nelle sue presunte deviazioni. Così ai calunniatori della verità evangelica, che ritengono le tenebre miracolose una banale eclissi di sole, Origene obietta (con Africano) che c'è eclissi quando ci sono le condizioni astronomiche necessarie e Cristo, per l'appunto, subì la passione in assenza di tali condizioni: inoltre, poiché il fenomeno fu accompagnato da altri *contra consuetudinem* (cfr. la κίνησις κοσμικῆ di Africano), la c.d. eclissi fu anch'essa di tipo inconsueto e, dunque, un *prodigium* come il moto tellurico, la resurrezione dei morti, la lacerazione del velo del Tempio (*comm. in Mt. loc. cit.*: PG 13,1781-1782). Subito dopo, comincia però la correzione di Africano. Questa si rendeva necessaria probabilmente perché taluni *filii saeculi huius* avevano riscontrato che il brano di Flegonte, impiegato da Africano contro Tallo, parlava sì di un'eclissi del tempo di Tiberio, ma non diceva (come Africano gli aveva fatto dire) che questa si era prodotta ἐν πανελληνῶν (cfr. Syncell. 394,7-11); crollava dunque l'identificazione dell'eclissi *extra consuetudinem* di Flegonte con lo σκότος dei Vangeli e ne conseguiva che questi restavano testimoni isolati di un evento la cui straordinarietà avrebbe invece dovuto trovare opportuna ed esatta menzione negli annali pagani (*comm. in Mt. loc. cit.*: PG 13,1782). Origene definisce forte questa obiezione, tanto da mettere in crisi anche il credente più convinto. Delle sue risposte, la prima è una serrata difesa della lezione ἔσκοτίσθη ὁ ἥλιος in Lc 23,44 (cfr. *supra*), ma la seconda risulta un capovolgimento completo degli assunti di Africano sul carattere geograficamente estensivo dei fenomeni che accompagnarono la passione. Origene, infatti, sostiene che le cronache profane non ricordano né le tenebre miracolose né il terremoto perché essi furono o limitati solo a Gerusalemme o, al massimo, alla Giudea: «così intende le cose colui che le intende senza pregiudizio, al fine di non incorrere – volendo ostentare la grandezza del miracolo – nell'ilarità degli uomini di cultura di questo mondo, contribuendo più alla loro incredulità che alla loro fede» (*comm. in Mt. loc. cit.*: PG 13,1783). Mi è difficile non vedere in queste parole un velenoso attacco a un Africano rivelatosi alla lunga colpevole di eccessiva fiducia nelle proprie capacità esegetiche e di un utilizzo tanto entusiastico di un testo profano, da snaturarne il carattere di testimone degno di fede della verità evangelica. Lo stesso Origene però, non esiterà a ribadire di lì a poco la coincidenza dell'eclissi e dei moti tellurici registrati da Flegonte sotto Tiberio con i fenomeni della tradizione evangelica (*Cels.* 2,33). Origene non sarà il solo a mettere sotto accusa la troppa disinvoltura di Africano nel maneggiare ed integrare i testi scritturistici (dimostrando così di conoscere il cronografo non solo per quanto riguarda la sua produzione, ma anche la sua fisionomia e spessore intellettuali): anche Eusebio, a proposito degli intervalli biblici da questi ricostruiti, lo indizierà di “inosservanza delle scritture” (ovvero, di cifre non attestate e/o non biblicamente fondate per costruire i suoi troppo lunghi intervalli): cfr. *chron.* 111,23-26 Sch(oene).



(αἰρεῖ) nella passione divina causa del sommovimento cosmico il limite inferiore delle settanta ebdomadi del *Daniele* (391,23-24).

Quanto segue (392,1-14) ci è in parte noto, con varianti non pregiudizievoli, anche da Eusebio, dove esso coincide con l'ultima parte del brano africano citato (*DE* 8,2,53-54). Onde non è improprio sottintendere nel καὶ μεθ' ἕτερα del Sincello la sezione di testo coincidente con l'eusebiano *DE* 8,2,46-52: sezione che avrebbe allora preso posto subito dopo λόγος αἰρεῖ ... ἐν τῷ Δανιήλ e con la quale Africano procedeva a dar ragione dell'assunto che logica e computo imponevano quale termine di chiusura della profezia danielica il tempo della passione del Cristo. Così, mentre Eusebio conserva dell'originale di Africano, con l'indirizzo compiutamente cristologico dell'oracolo, la definizione dei *termini a quo* e *ad quem* come presupposti autorevoli della propria esegesi e la nota sulla riduzione dei 490 anni di *Daniele* in 475 (solari) come momento qualificante di diversificazione della lettura di Africano dalla sua, il Sincello omette invece la parte propriamente cronografica, serbando solo la sezione in cui Africano arriva a inserire i limiti superiore ed inferiore delle settanta ebdomadi entro i 475 anni della propria *descriptio temporum*. Lo scopo del Sincello è, evidentemente, quello di collegare in maniera diretta e immediata ai *mirabilia* della passione (oggetto primario del suo interesse) il concludersi, nelle stesse circostanze, della profezia danielica. Esso diviene così – nella propria ottica di lettura – straordinaria coincidenza entro una serie di altrettanto straordinarie coincidenze.

Dopo l'assunto che 475 anni di 365 giorni e  $\frac{1}{4}$  corrispondono al totale di 490 anni delle settanta ebdomadi, Africano sembra preoccuparsi dell'obiezione di quanti potrebbero vedere nei 475 anni solari un attentato al tempo previsto dalla profezia. Occorre allora dimostrare che tale operazione di ridurre il risultato di un calcolo matematico si basa non su ignoranza del vero (ἀγνοία τᾶληθοῦς), ma sulla precisione più rigorosa (διὰ ... τὴν λεπτολογίαν) (392,14-17), cioè che 475 anni coprono realmente lo stesso intervallo di 490 secondo due differenti calendari. Questo pare lo scopo della sezione seguente, che affronta più in dettaglio le caratteristiche dell'anno di 365 giorni e  $\frac{1}{4}$  e di quello lunare di 354 (fondato su mesi di 29 giorni) nelle loro diversità e nei loro rapporti (392,18-25): sezione che, in accordo, si chiude con la riaffermazione del principio secondo cui i 490 anni espressi nella forma di "settanta ebdomadi" dall'angelo a Daniele rappresentano lo stesso periodo di 475 anni (solari) costituenti, nella propria *descriptio temporum*, l'intervallo fra ventesimo anno di Artaserse e sedicesimo di Tiberio, data della crocifissione (ἡ Χριστοῦ παρουσία) (392,26-28; 393,1-3)<sup>32</sup>.

Dopo questo omaggio alla λεπτολογία (vero e proprio *leit motiv* della sezione)<sup>33</sup>, Africano dichiara che «se a qualcuno questi 15 anni ebraici danno l'impressione di ingenerare confusione, dopo questi avvenimenti e sino ai nostri (*scil.* miei) tempi corrono circa 200 anni e, nel mezzo di essi, non si trova nulla di straordinario. Anche quella

<sup>32</sup> Si noti come l'anno olimpico che definisce il limite superiore delle settanta ebdomadi sia qui l'Ol. 80.4 (392, 26-27). Ovviamente si tratta di un errore di citazione, poiché dal testo di Eusebio (*DE* 8,2,53) come dal Sincello stesso poco sopra (392,4-5) sappiamo che Africano eguagliava il ventesimo anno di regno del Longimano all'Ol. 83.4.

<sup>33</sup> Il termine ricorre due volte: Syncell. 392,16 e 23.

settimana e mezza, a cui noi ritenevamo necessario ricorrere per completare il calcolo, può rimediare al tempo richiesto di 15 anni ma alleggerendolo; è chiaro altresì che le profezie risultano emesse in una terminologia piuttosto ambigua» (393,3-8). Il retroterra più probabile del non certo limpido passo mi sembra che Africano voglia prevenire come possibile l'obiezione secondo cui nulla impone di vedere nelle settanta ebdomadi del *Daniele* 490 anni lunari, onde un totale di 490 anni puri e semplici sarebbe più che legittimo: il senso più verosimile quello che egli accetti l'obiezione, riconoscendo in via di ipotesi la mancanza di 15 anni ai 475 della propria cronografia e si presti fittiziamente a recuperarli, operando sia sul *terminus ad quem* che sul *terminus a quo*<sup>34</sup>. Per quanto riguarda il primo, lo spostamento di 15 anni oltre la *παρουσία* di Cristo, cioè oltre il 30/31 d.C., non soddisferebbe sotto il profilo degli avvenimenti, poiché alla nuova data (45/46 d.C.) come, in generale, entro i circa 200 anni dalla passione (μετ' ἐκεῖνα) all'età contemporanea (εἰς ἡμᾶς) non risulta essersi verificato alcunché di straordinario (παράδοξον) e, dunque, di rispondente al tenore della profezia. Quanto poi al termine di inizio, esso può essere abbassato, rispetto al ventesimo anno di Artaserse, solo di poco più di 10 anni (una settimana e mezza = 10 anni e 6 mesi), il che non soddisferebbe sotto il profilo della matematica esattezza. Infatti, a partire da questo *terminus a quo*, che per il momento lasciamo imprecisato ma che Africano dichiara di aver personalmente preso in considerazione ai fini del computo (ἦν ἐπὶ συντελείᾳ παραλαμβάνεσθαι δεῖν ὑπονοοῦμεν), gli anni complessivi delle ebdomadi sino alla *παρουσία* di Cristo sarebbero non i 490 prescritti, bensì qualche unità in meno. In tal caso, si avrebbe un contributo (παρηγορεῖν) solo parziale al problema del recupero dei 15 anni mancanti, perché il dato somma profetico risulterebbe 'alleggerito', cioè improduttivamente accorciato (κουφίζειν). Se questa interpretazione del passo è, nel suo insieme, credibile, Africano avrebbe qui sottoposto al vaglio del proprio sistema cronografico un *terminus a quo* diverso da quelli (cfr. Eus. *DE* 8,2,51) comunemente acquisiti dall'esegesi come limite superiore delle ebdomadi (il primo anno di Ciro, il primo di Dario il Medo, l'inizio della cattività babilonese). Questi erano decisamente da escludersi ai (propri) fini cronografici per l'assoluta eccipienza, rispetto al tempo del *Daniele*, degli anni intercorrenti sino al *terminus ad quem* previsto da Dn 9,24 (la *παρουσία* di Cristo). Tuttavia, fermo restando tale limite, un altro fatto poteva costituire il punto di decorrenza dei 490 anni intesi in senso letterale: il primo editto di Artaserse Longimano, che dava a Ezra facoltà di partire per Gerusalemme e di vigilare con pieni poteri sulla ricostituzione civile e religiosa del popolo (*IEsr* 7,11-26) e che sarebbe stato emesso nel settimo anno di regno (*IEsr* 7,7), precedendo così di poco più di 10 anni il ventesimo di Artaserse. Questo provvedimento, stando alla lista persiana di Africano e al suo sincronismo base (ventesimo anno di Artaserse = Ol. 83.4) cade nell'Ol. 80.3 (458/457 a.C.)<sup>35</sup>. Sarebbe dunque l'ottavo anno di Artaserse, sincronico all'Ol. 80.4 – si noti: la scrittura con cui

<sup>34</sup> Da buon retore, Africano è abile a mettere in campo le possibili obiezioni per poi confutarle: per un caso importante nei *Kestoi*, cfr. Andrei, *Il cristianesimo di Giulio Africano: i Kestoi* cit., 421-422.

<sup>35</sup> Così, secondo il più immediato strumento di verifica, il calcolo a ritroso a partire dal sincronismo: ventesimo anno di Artaserse L. = Ol. 83.4: Ol. 83.4 (445/444 a.C.) – 20 = Ol. 79.1 (464/463 a.C.), inizi del regno del Longimano/Ol. 79.1 + 7 = Ol. 80.3 (458/457 a.C.), settimo anno di regno.

il Sincello, poco sopra (392, 26-28), accompagna impropriamente il ventesimo anno del Longimano! – la prima unità del computo dei 490 anni letteralmente intesi, computo che però verrebbe a produrre, sino all’Ol. 202.2 (data olimpica della παρουσία), soltanto 487 anni.

Pertanto, lascia intendere Africano, se si assumono le settanta settimane di *Daniele* computisticamente alla lettera, si perviene o ad un calcolo approssimativo del tempo profetico (abbassamento del *terminus a quo* di poco più di 10 anni) – tanto più irritante quanto minimo è lo scarto degli anni mancanti – o ad una riduzione del significato e delle prospettive stesse della profezia (innalzamento del *terminus ad quem* di 15 anni) – tanto più inutile in assenza, entro i circa due secoli dalla passione all’età contemporanea, di avvenimenti storicamente rilevanti ai fini della profezia<sup>36</sup> – con ovvio discapito sia della ἀκρίβεια περὶ χρόνων che della retta comprensione della scrittura.

Su questa serie di argomentazioni, Africano può ribadire la cogenza della propria esegesi delle settanta ebdomadi danieliche come 475 anni solari ed affermare che, nella forma data e nel totale di 490 anni, esse obbediscono ai moduli di un linguaggio proprio al genere profetico, uso ad esprimersi in forma allusiva e per simboli (συμβολικώτερον αἱ προφητεῖαι ἐξηνηνεγμέναι τυγχάνουσι). A conferma, egli fa seguire un’esemplificazione della tipologia del vocabolario del tempo nelle profezie (393,9-21), sottolineando come in genere, per voluta ambiguità, esse diano ai termini di ‘anno’, ‘mese’ e ‘giorno’ un senso che va al di là di quello letterale (ὡς ἀλλαχού κατὰ προφητείαν εἰς ἑνιαυτούς αἱ ἡμέραι παραλαμβάνονται καὶ ἄλλως ἀλλαχόθι). Così, ancora nel *Daniele* (8,13-14), la durata del “sacrificio eliminato” e di “desolazione dei luoghi santi” è data nella forma di “2300 giorni”, espressione temporale con cui il profeta avrebbe alluso di fatto all’in-

<sup>36</sup> Routh, *Reliquiae Sacrae* cit., 490-491, pur intendendo il passo in oggetto come una risposta di Africano agli eventuali sostenitori dei 490 anni letteralmente intesi, ritiene che egli prospettasse un possibile recupero degli anni mancanti tramite la ἑβδομάς μία di Dn 9,27, riservandoli però alla “fine dei tempi” (ἐπὶ συντελείᾳ) per mancanza, entro i 200 anni dalla παρουσία di Cristo all’età contemporanea, di eventi storicamente confacenti a quelli profetici. Nell’esegesi di Dn 9,24-27, Africano sarebbe dunque passato da un indirizzo storico a quello, escatologico, di Ippolito e dello Pseudo-Cipriano; Routh cita a questo proposito quanto, secondo Apollinare di Laodicea, Africano stesso avrebbe segnalato sul valore e la natura dell’ultima ebdomade del *Daniele* (Hier. in Dn. 3,9,24a, ed. cit., 880, 11. 459-463). Ritornero in seguito sul significato della testimonianza di Apollinare in rapporto all’interpretazione di Africano nota da Eusebio e dal Sincello. Per il momento, contro l’opinione di Routh, valgano le seguenti considerazioni: i) per Africano, sino a questo punto della sua dimostrazione, i 475 anni della propria cronografia equivalgono ai complessivi 490 di Daniele, compresa quindi l’ultima settimana. La pretesa, sia pure ipotetica, di recuperare i 15 anni mancanti con il ricorso a un’ebdomade di cui si è già tenuto conto sia in sede di esegesi che di calcolo sembra dunque poco legittima; ii) ci si chiede come Africano possa dare spazio all’ipotesi di un recupero in senso escatologico del tempo mancante in base al fatto che nulla di simile a quanto previsto dalla profezia si sarebbe prodotto nei circa 200 anni di intervallo dalla passione alla sua epoca. Infatti sia la distruzione del secondo Tempio (70 d.C.) che la secolarizzazione di Gerusalemme in (Col.) *Aelia Capitolina* erano già apparsi agli esegeti eventi storicamente congrui con il dettato di Dn 9,26-27. Così l’incendio del secondo Tempio rappresenta il *terminus ad quem* delle settimane nell’interpretazione di R. Josè ben Halafta (*Seder Olam R.* 28), di Tertulliano (*adv. Iud.* 8,16: CCLSL, 2,2, 362-363, 11.117-130) e di Clemente Alessandrino (*str.* 1,21,126,3); anche un’esegesi di indirizzo escatologico come quella dello Pseudo-Cipriano considera la caduta di Gerusalemme del 70 d.C. appropriata esemplificazione storica del v. 26 (*Pasch.* 15). Quanto poi alla nascita di *Aelia Capitolina*, la ritroviamo connessa alla profezia di *Daniele* dagli *Hebraei* menzionati in Girolamo, che vi vedranno il riflesso degli eventi desolatori di Dn 9,27, facendone il *terminus ad quem* dell’intera profezia (Hier., in Dn. 3,9,24a, ed. cit. 887-888, 11.587 ss.).

tervallo fra la conquista di Gerusalemme e la rinascita della città con il ventesimo anno di Artaserse e la conseguente opera di Neemia<sup>37</sup>. Alla riaffermazione che le ebdomadi di *Daniele* si completano dunque a partire dal ventesimo anno di Artaserse, quando “uscì la parola” (λόγος ἐξῆλθεν) di ricostruire Gerusalemme (si noti la cura di riprendere la terminologia del v. 25 dell’oracolo), Africano fa seguire, per altri dettagli sul problema delle ebdomadi (περὶ τούτων) e del vaticinio stesso (τῆσδε τῆς προφητείας) in cui trovano posto come modulo temporale, il rinvio alla dimostrazione resa nel suo *Περὶ ἑβδομάδων* (393,21-24). Infine, contrappone la propria esegesi a quanti non vogliono o non sanno intendere rettamente significato e senso delle scritture: quei giudei per i quali il Signore non sarebbe ancora giunto<sup>38</sup> e i marcioniti, secondo cui le profezie non l’avrebbero mai preannunciato (393,25-27). A tale riguardo, l’espressione di Africano contribuisce ad aprire un ulteriore spiraglio sul popolato *background* con cui si confronta la sua esegesi di Dn 9,24-27.

Nel complesso, così come emerge dai due testi analizzati, l’interpretazione africana dell’oracolo danielico rappresenta non solo un saggio di recupero del valore della

<sup>37</sup> Lo stesso profeta, inoltre, non contentandosi di formulare un intervallo di anni in una fraseologia simbolica, avrebbe qui implicato (come, più oltre, per le ebdomadi) l’anno lunare; infatti, argomenta Africano, ai 186 anni (solari) della propria cronografia dalla “conquista” di Gerusalemme (= deportazione di Jehojachin) alla riedificazione, con Neemia, della cinta muraria, corrispondono 191 anni ebraici (lunari), cioè il totale di quei 2300 ‘mesi’ dal profeta definiti ‘giorni’ (393,16-21). Tale lettura presuppone il sistema dell’octaeteride illustrato da Africano in Eus., *DE* 8,2,53-54. Infatti: 2300 ‘mesi’ lunari: 12 = 191 aa. (8 mm.) lunari; 186 aa. solari: 8 = 23 octaeteridi (2 aa.); 23 oct. × 3 = 69 mesi intercalari, cioè 5 aa. (9 mm.); dunque, 191 aa. (8 mm.) – 5 aa. (9 mm.) = 186.

<sup>38</sup> La frase θαυμάζω δὲ Ἰουδαίων μὲν μῆπω φασκόντων ἐληλυθέναι τὸν κύριον merita attenzione. L’assenza dell’articolo di fronte a Ἰουδαίων suggerisce che Africano vedeva nei sostenitori della tesi che il Messia non era ancora giunto e, dunque, dell’esegesi non messianica di Dn 9,24-27 non i ‘Giudei’ nel loro complesso, bensì solo un settore di essi. L’opinione di questo gruppo di giudei sulla profezia danielica non lascia però dubbi sulla sua identificazione con il giudaismo ufficiale, la cui esegesi, come consegnata da R. José ben Halafta (*Seder Olam R.* 28) e, nei suoi ulteriori sviluppi, da Girolamo (*in Dn.* 3, 9,24a, *ed. cit.*, 886-888), aveva rinunciato alla prospettiva messianica propria del v. 24 per costituirsi piuttosto a panorama di storia giudaica dalla cattività alla fine del Secondo Tempio (o alla rivolta di Bar Kochba) e ad esempio significativo della reazione rabbinica contro quelle speranze messianiche che avevano favorito la prima e la seconda guerra giudaica (per questa trasformazione dell’indirizzo messianico di Dn 9,24-27, cfr. soprattutto R. Beckwith, *Daniel 9 and the Date of Messiah’s Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation*, *Revue de Qumrân* 40, 1981, 521-542, qui 538 ss.; inoltre H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zur Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1922-1961, IV.2 [1928], 1006-1007). Se Africano vede in quello ufficiale solo una frangia del giudaismo, ci si chiede allora chi sono “i giudei” che credono invece nel già avvenuto arrivo del Messia presupposti per esclusione dalla semantica africana. Si tratta forse di quei gruppi (di Palestina o altrove) che riconoscevano in Gesù il Messia, ma assumevano posizioni dottrinarie in certi punti disarmoniche con quelle delle correnti ‘ortodosse’ (come, sulla divinità di Gesù, gli Ebioniti) e continuavano nell’osservanza della legge e di uno stile di vita giudaico, meritandosi così dai cristiani della gentilità – oltre al nome specifico che, come setta, li contrapponeva ad altri – anche le denominazioni di “Giudei credenti in Cristo”, di “taluni di etnia e cultura giudaica” o, semplicemente, di “Giudei”: in sostanza dei gruppi cosiddetti “giudeo-cristiani” ormai ampiamente noti, da varie prospettive, sotto il profilo storico e culturale (cfr. i classici J. Daniélou, *La teologia del Giudeo-Cristianesimo*, trad. it., Bologna 1964; G. Filoramo, C. Gianotto [a cura di], *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, Brescia 2001, per la varietà e complessità di questo paesaggio; per le sintesi più recenti, anche in merito alle linee storiografiche, alla nomenclatura e alla raccolta dei testi, cfr. i fondamentali M. Pesce, *Sul concetto di giudeo-cristianesimo*, *Ricerche Storico-Bibliche*, 15, 2003, 21-44; C. Gianotto [a cura di], *Ebrei credenti in Gesù. Le testimonianze degli autori antichi*, Genova- Milano 2008).

testimonianza cronografica ai fini di una *performance* esegetica, ma anche un documento quasi insospettato<sup>39</sup> sui vari cristianesimi e giudaismi del suo tempo.

#### Abstract

Among the fragments of Julius Africanus' *Chronographiae*, the one regarding the exegesis of Dn 9,24-27 is of great interest for several reasons: the content; the *termini a quo* and *ad quem* (respectively, the twentieth year of Artaxerxes I and the crucifixion); the engagement with the interpretive contexts; the methods of transforming and elaborating the total of 490 years in chronographic periods. Against the backdrop of the analyzed texts, this article highlights their key exegetical feature: Africanus' belief that the 490 lunar years could be converted into the 475 solar years of his *Chronographiae*.

#### Résumé

Parmi les fragments des *Chronographiae* de Jules Africain, celui sur l'exégèse de Dn 9,24-27 est d'intérêt particulier pour son contenu, ses *termini a quo* et *ad quem* (la vingtième année d'Artaxerxes I et la crucifixion), ses degrés d'interlocution avec les contextes interprétatifs, les méthodes de transformation des 490 ans en périodisation chronographique. Ici, sur la base des textes, le plus important trait exégétique est évincé: l'opinion d'Africanus que les 490 années lunaires du total des hebdomades peuvent être transformées dans les 475 années solaires de sa chronographie.

**Parole chiave:** *Chronographiae* di Giulio Africano; *Daniele* 9,24-27; esegesi e cronografia.

**Keywords:** Julius Africanus' *Chronographiae*; *Daniel* 9,24-27; exegesis and chronography.

Osvalda Andrei

Università degli Studi di Siena

Dipartimento di Scienze della Formazione, Scienze Umane e della Comunicazione interculturale

[osvalda.andrei@unisi.it](mailto:osvalda.andrei@unisi.it)

<sup>39</sup> Per altre testimonianze africane sul 'giudeo-cristianesimo', cfr. Eus., *HE*, 1,7,11-14: GCS 6 (Eusebius Werke 2.1); Gianotto, *Ebrei credenti in Gesù*, cit., 113-114 e 297-298. Su Marcione e i marcioniti, cfr. *Il Vangelo di Marcione*, a cura di C. Gianotto e A. Nicolotti, Torino 2019.



## Il ruolo di Dom Henri Quentin nella filologia del '900

Henri Quentin (1872 - 1935)<sup>1</sup>, noto come storico e agiografo, svolse anche un notevole lavoro teorico sul metodo filologico. Contestato sin dal suo primo apparire, il metodo da lui ideato non si affermò mai, ma poté contare nel corso dei decenni su estimatori, seguaci ed epigoni. Il metodo quentiniano fu utilizzato sotto la supervisione dell'ideatore soltanto in due casi: l'edizione dell'Ottateuco della *Vulgata* geronimiana<sup>2</sup> e l'edizione commentata del *Martyrologium Hieronymianum*, realizzata in collaborazione con Delehaye<sup>3</sup>.

### *Quentin editore della Vulgata e l'ideazione del nuovo metodo*

Nel 1907 Quentin è convocato a Roma e nominato da papa Pio X, grazie al lavoro svolto per il volume sui martirologi storici<sup>4</sup>, membro della Commissione di Revisione

\* La ricerca da me avviata si prefigge il compito di analizzare le vicende della *méthode* quentiniana dalla sua formulazione fino alle più recenti evoluzioni. Dell'arco di tempo quasi secolare che ne è interessato, questo contributo affronta la prima parte corrispondente al periodo che va dalla nascita del metodo ecdotico alla morte dell'autore circa, tralasciando la parentesi relativa alla pubblicazione dell'edizione commentata del *Martyrologium Hieronymianum* che sarà oggetto di un contributo distinto.

<sup>1</sup> C. Mohlberg, *Commemorazione dell'abate Dom Enrico Quentin*, Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia 11, 1935, 13-39.

<sup>2</sup> Si tratta della *Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem ad codicum fidem*. Del testo furono pubblicati sotto la cura di Quentin *Genesi* (1926) ed *Esodo, Levitico* (1929). Furono editi postumi *Numeri e Deuteronomio* (1936) e *Giosuè, Giudici, Ruth* (1939). Cfr. H. Quentin, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate. I<sup>re</sup> partie: Octateuque*, Paris 1922. Il volume era indicato come "prima parte", poiché Quentin prevedeva di redigere un secondo volume sul medesimo argomento dedicato al successivo lavoro sull'AT. Lo studioso morì prima di porre mano a questo testo, per cui non è dato sapere se e come sarebbe intervenuto sulla *méthode*. In tutte le premesse dei volumi della *Vulgata* non si fa alcun cenno alle specifiche tecniche della *méthode* e soltanto nei *prolegomena* del volume di *Genesi* Quentin stesso rinvia a quanto scritto nel *Mémoire*. Non fa riferimento per l'esposizione delle norme seguite agli *Essais de Critique Textuelle (Ecdotique)* (Paris 1926) perché, pur trattando diffusamente del nuovo metodo, erano meno specifiche riguardo l'argomento biblico. Nella *praefatio* a *Numeri e Deuteronomio* si precisa che Quentin era riuscito a completare la collazione di *Numeri* prima di morire, mentre *Deuteronomio* fu compiuto seguendo le indicazioni sul testo che egli aveva lasciato. Nei *prolegomena* di *Iosue, Iudicum, Ruth* (1939) è confermato che l'edizione abbia seguito le norme quentiniane, adottate quindi per tutto l'Ottateuco.

<sup>3</sup> AA.SS. Nov. 2/2, *pars posterior qua continetur Hippolyti Delehaye, commentarius perpetuus in martyrologium Hieronymianum ad recensionem Henrici Quentin*, Bruxelles 1931.

<sup>4</sup> H. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du martyrologe romain*, Paris 1909. Quentin non poté dare seguito al proposito (*Les martyrologes historiques du Moyen*

della *Vulgata* presieduta da F.N. Gasquet<sup>5</sup>. È questo un compito arduo e Quentin lamenterà più volte l'impegno richiesto<sup>6</sup>. Pur essendo stato per anni il responsabile dell'edizione dell'Ottateuco, prenderà ufficialmente la direzione della Commissione di Revisione soltanto nel 1933, con la fondazione dell'abbazia romana di San Girolamo, della quale fu primo abate e la cui comunità aveva il compito specifico di attendere all'edizione della *Vulgata*<sup>7</sup>. Quentin concepì i principi del proprio metodo filologico agli inizi del '900 per far fronte proprio alle complicazioni sorte per questo lavoro<sup>8</sup>: l'obiettivo che si era prefisso era di restituire la versione geronimiana della *Vulgata* senza rivederla o normalizzarla<sup>9</sup>. Le difficoltà maggiori erano costituite dalla grande quantità di testimoni attestati, considerando anche solo i più antichi<sup>10</sup>, e dalla stessa natura del testo, caratterizzata da forme peculiari di errore e di contaminazioni tra diversi rami della tradizione. Prima di strutturare un proprio metodo, Quentin aveva valutato la possibilità di servirsi di quelli fino ad allora concepiti per l'edizione critica (in particolare quelli di Griesbach<sup>11</sup> e

cit., VII) di attendere a un'edizione dei martirologi storici, della quale il volume doveva essere una sorta di premessa; ancora nel febbraio del 1922 confessava in una lettera a Delehay di carezzare ogni giorno l'idea di giungere all'edizione, ma il progetto era vincolato allo stato di avanzamento dell'edizione della *Vulgata* (cfr. *Éditer les martyrologes: Henri Quentin et les Bollandistes. Correspondance. Présentation, édition et commentaire par Bernard Joassart*, Bruxelles 2009, 96, ep. 43).

<sup>5</sup> Alla morte di Gasquet, nel 1929, non fu nominato un successore. Cfr. anche Quentin, *Essais* cit., 23; A. Weld-Blundell, *The Revision of Vulgate Bible*, Scripture 2, 1947, 100-105.

<sup>6</sup> Cfr. ad esempio, Joassart, *Éditer les martyrologes* cit., 75, ep. 22; 114, ep. 55; 119, ep. 61; 157, ep. 97.

<sup>7</sup> L'attività svolta dall'abbazia di San Girolamo incontrò il plauso anche di uno dei più fermi 'oppositori' di Quentin, A. Dain, che nel suo volume *Les Manuscrits*<sup>1</sup> (Paris 1942, 177) lo definisce 'le modèle parfait d'une organisation d'un travail philologique fait en collectivité'. Morto Quentin e terminata la pubblicazione dell'Ottateuco, la commissione che si occupava dell'edizione della *Vulgata* modificò i principi di edizione abbandonando la *méthode* e si servì, per la restante parte del lavoro, dei principi degli editori di Oxford, che su un numero molto ridotto di testimoni primari verificavano le varianti, servendosi, in un secondo controllo, di testimoni secondari. Cfr. P.A. Vaccari, *Biblica* 25, 1944, 384-390.

<sup>8</sup> I primi decenni del '900 sono stati anni fondamentali per la comunità scientifica, che si andava interrogando sulle proprie norme. Oltre alle pubblicazioni di Quentin (1922 il *Mémoire* cit. e 1926 gli *Essais* cit.), si possono ricordare L. Havet (*Manuel de critique verbale appliquée aux textes latins*, Paris 1911), A.C. Clark (*The Descent of Manuscripts*, Oxford 1918); H. Kantorowicz (*Einführung in die Textkritik: Systematische Darstellung der textkritischen Grundsätze für Philologen und Juristen*, Leipzig 1921). Nel 1927 P. Maas pubblica la prima redazione della *Textkritik* (che nel 1929 - *Gnomon* 5/8, 417-435 - G. Pasquali analizzerà anticipando il contributo della *Storia della tradizione e critica del Testo*); nel 1928 J. Bédier (*La tradition manuscrite du Lai de l'Ombre. Reflections sur l'art d'éditer les anciens textes*, Romania 54, 161-198 e 321-356) propone, agli antipodi dei precedenti, il sistema di edizione a esemplare unico; infine P. Collomp (*La critique des textes*, Paris 1931). Per inciso, va ricordato che storicamente le ricerche bibliche ebbero frequentemente un ruolo propulsivo nell'evoluzione del metodo critico.

<sup>9</sup> Quentin, *Mémoire* cit., 457-464.

<sup>10</sup> Quentin accrebbe il numero dei testimoni utilizzati da 270 a più di 650 (quasi 700 scrive negli *Essais* cit., 24). La maggior parte erano testimoni solo del NT, sicché il numero di manoscritti utili per l'edizione della *Vulgata* si attestava intorno ai 150-200 esemplari. Anche così era un numero troppo cospicuo per eseguire un controllo capillare del testo, perciò ne furono trascelti 70, la metà dei quali anteriore all'XI sec. e gli altri moderni. Cfr. Quentin, *Mémoire* cit., 5-10.

<sup>11</sup> Quentin (*Essais* cit., 30-34) analizza il lavoro svolto da Griesbach come editore del Nuovo Testamento condividendo soprattutto la rigorosa schematicità delle quindici regole che servono da guida al lavoro dell'editore critico; il giudizio di Quentin nei confronti dell'opera di Griesbach era positivo, lo considerava promotore di una nuova fase degli studi sul Nuovo Testamento, pur non condividendone la prospettiva rivolta a una 'critique de l'originale'.



di Lachmann<sup>12</sup>), ma questi, pur utili per alcuni aspetti, non lo erano nel caso specifico della *Vulgata*<sup>13</sup>. Il metodo più comune e di riferimento in quel momento, quello attribuito erroneamente al Lachmann<sup>14</sup>, era giudicato da Quentin<sup>15</sup> fallace già nella caratteristica eponima dei *'fautes communes'*<sup>16</sup>. Scartando il concetto di 'originale', ritenne che obiettivo dell'edizione critica dovesse essere la restituzione dell'archetipo, inteso come il singolo documento dal quale sono derivate le copie tramandate di un testo<sup>17</sup>. L'archetipo per Quentin non godeva di una maggiore prossimità all'originale, inteso come il testo nato dalle mani dell'autore – normalmente fuori dalla portata dei critici –, ma è da lui ritenuto il solo testo raggiungibile oggettivamente. È importante rimarcare questo concetto, che sarà il filo conduttore di tutta l'attività filologica quentiniana. Da questa prospettiva l'errore non costituisce più un elemento di separazione della tradizione manoscritta bensì di congiunzione: un errore può essere originale, appartenere alla forma archetipa, così come una 'buona lezione' può essere una correzione che ha avuto fortuna, nascondendo così sotto l'aspetto di una forma corretta una alterazione del testo archetipo. L'archetipo, slegato dall'idea di originale, non contempla più il concetto di errore ma quello di variante<sup>18</sup>. Il vantaggio di questo cambio di prospettiva consiste, secondo Quentin, nella eliminazione dello *iudicium* dell'editore necessario per individuare l'errore, il quale comporta una valutazione concettuale del testo, diversamente dalla variante, che invece si rivela di per sé stessa, acriticamente, senza necessità di filtri. Il tutto era inquadrato da Quentin in una prospettiva di massima oggettività possibile, perseguendo un metodo quantitativo e non qualitativo. Il perché di tanta accortezza e propensione verso un approccio il più possibile oggettivo è facile comprenderlo: il concilio di Trento aveva

<sup>12</sup> Quentin (*Essais cit.*, 34-37) ne parafrasa i *sex testificationum momenta*, ma non ne apprezza i principi, definendo questo metodo *'curieuse ... et tout externe'*; inoltre, come Griesbach, anche questo metodo era finalizzato alla restituzione del testo originario.

<sup>13</sup> Quentin, *Essais cit.*, 37-40. Nel *Mémoire* Quentin non cita mai Lachmann o il metodo degli errori comuni.

<sup>14</sup> Fiesoli (*La genesi del Lachmannismo*, Firenze 2000, in part. 160-161 e 397-454) dimostra estesamente e compiutamente che il metodo degli errori comuni attribuito a Lachmann non era stato pensato dal filologo berlinese. Sarebbe stato Bédier nell'edizione del 1913 del *Lai de L'Ombre* il primo a legare Lachmann al metodo che ne prenderà poi il nome (*Le lai de l'Ombre, par Jean Renart*, Paris 1913, xxiii e poi *La tradition manuscrite cit.*). Quentin avrebbe poi ripreso negli *Essais* l'erronea definizione di Bédier (34 ss.) contribuendo così all'equivoco. La disputa che sorse tra i due (cfr. *infra*) ebbe come esito collaterale la diffusione del concetto che il metodo genealogico-meccanico basato sugli errori comuni fosse *tout court* il metodo lachmanniano. Si deve poi agli autori successivi, tra cui anche il Pasquali, la compiuta diffusione di questa incomprensione, anche, per es. in Italia. Fiesoli (*La genesi cit.* 392), seguendo un suggerimento di Avalle (*La funzione del «punto di vista» nelle strutture oppostive binarie*, Lettere Italiane 45/2, 1993, 179-187, in part. 182), propone di chiamare il metodo di Lachmann come 'metodo stemmatico' o semplicemente 'stemmatica'.

<sup>15</sup> Quentin, *Essais cit.*, 36.

<sup>16</sup> Quentin si servì ugualmente degli errori comuni, ad es. per confermare l'ipotesi che i tre manoscritti della *Vulgata*, rappresentanti principali delle tre famiglie individuate, derivassero da un archetipo comune (*Mémoire cit.*, 456 e 541). Negli *Essais* (84-90), generalizzando il caso particolare della *Vulgata*, affermò che gli errori comuni fossero uno strumento utile a discriminare la lezione archetipica in una tradizione bifida pura o mista tra famiglie e sottofamiglie.

<sup>17</sup> Purtroppo, Quentin pare non dimostri di aver mai presa in considerazione l'opzione di testi derivati da più archetipi.

<sup>18</sup> Quentin, *Essais cit.*, 65.

sancito il testo della *Vulgata* geronimiana come testo di riferimento<sup>19</sup> e dall'edizione Clementina la *Vulgata* non aveva subito modifiche sostanziali. Dopo tre secoli, l'edizione della *Vulgata* non era quindi semplicemente un lavoro filologico, ma aveva un risvolto ufficiale in senso più ampio, pratico, pubblico e politico.

### *Il metodo ecdotico. Il Mémoire*

Partendo da questi presupposti, Quentin sviluppò delle regole e delle pratiche che permettessero all'editore di giungere meccanicamente a quella versione del testo che fosse la più vicina possibile all'archetipo. Lo fece con una precisione a volte paragonabile a quella della descrizione di un esperimento scientifico (arrivando a suggerire colori delle penne e varietà della carta), come per mettere l'eventuale fruitore del metodo nelle condizioni di riprodurlo esattamente.

La prima esposizione della *méthode* è presentata nella parte centrale del suo *Mémoire*<sup>20</sup>. Questo testo non aveva una forma né un intento manualistici e presenta in modo per così dire narrativo il lavoro compiuto da Quentin per giungere ai principi e ai metodi adottati nella fase preparatoria all'edizione dell'Ottateuco della *Vulgata*. Mancando di organicità, non è facile ricostruire ordinatamente il flusso operativo della *méthode* in questa fase del suo sviluppo<sup>21</sup>. Generalizzando, il metodo presentato nel *Mémoire* può essere articolato in tre parti: descrittiva, analitica e sintetica. La parte descrittiva coincide sostanzialmente con l'individuazione delle varianti: per il buon esito è necessario rilevare tutte le forme diverse o le lezioni del testo di tutti i testimoni, che andranno poi organizzate secondo un ordine di frequenza. Le *variantes aptes*, cioè le varianti ritenute adeguate al confronto tra codici, possono essere raggruppate significativamente sulla frequenza: a testimone unico; a testimone raro; a testimone multiplo. Le varianti a testimone unico, utili alla critica interna del testo, non possono servire alla classificazione, non potendo costituire un elemento di confronto<sup>22</sup>. Le varianti a testimone raro, da due a cinque occorrenze, non sono ancora varianti caratteristiche ma possono servire a un primo raggruppamento tra i testimoni. Infine, le varianti a testimone multiplo sono quelle sulle quali effettuare il lavoro di classificazione dei manoscritti<sup>23</sup>. Il metodo prevede la realizzazione di un apparato

<sup>19</sup> Nel secondo decreto della sessione IV (8 aprile 1546).

<sup>20</sup> Quentin, *Mémoire* cit., 209-240.

<sup>21</sup> Dubbi sulla effettiva comprensibilità del metodo quentiniano furono frequenti, cfr. tra gli altri Bédier, *La tradition manuscrite* cit., 187; e Collomp, *La critique des textes* cit., 77.

<sup>22</sup> Le varianti uniche sono ignorate nell'attività di raggruppamento dei testimoni; in un passo affetto da varianti multiple e uniche queste ultime devono essere escluse alla stregua di una lacuna.

<sup>23</sup> Quentin tentò di sottrarre allo *iudicium* dell'editore anche l'individuazione delle varianti, attraverso dei suggerimenti metodologici. Perché una variante possa essere utile deve: non limitarsi a differenze ortografiche, o alla cattiva interpretazione di segni diacritici (il trattino per la 'm'); non essere riconducibile a differenze di pronuncia o assimilabili (così se i testimoni provengono dalla Spagna non si dovrà tenere conto di varianti che interessano lo scambio tra *b* e *v*); non devono riguardare termini rari che potessero mettere in difficoltà il copista, portato a correggerle per ricondurle a una norma. Sono esclusi i nomi propri, compresi i toponimi, poiché ogni copista avrà avuto una sua idea di come scriverli, soprattutto in un contesto biblico, inducendolo a mutare volontariamente il testo indipendentemente dal manoscritto

positivo, nel quale siano segnalate tutte le possibilità del testo, comprese quelle del testo base<sup>24</sup>. Nel caso di testi dalla natura complicata, il numero di varianti utili alla classificazione poteva rivelarsi troppo alto, rendendo così necessaria una seconda scrematura. Le varianti individuate servono alla classificazione dei manoscritti. Ha qui avvio la parte analitica, che è svolta prevalentemente attraverso la tecnica di confronto dei manoscritti a gruppi di tre<sup>25</sup>. Obiettivo del confronto è individuare il manoscritto intermedio<sup>26</sup> tra gli altri due, che costituirà uno snodo della catena genealogica,

base. Generalizzando, si può dire che le varianti non dovessero avere un interesse per il copista, poiché un testo come quello della *Vulgata* era affetto, più di altri, da lacune, interpolazioni, interventi volontari di carattere dogmatico o morale o storico. I punti di maggior interesse sono quelli normalmente affetti da queste mende e, una volta individuati, Quentin suggerisce di ignorarli, perché ne potrebbero alterare le analisi. Le varianti utili per conservare un carattere 'neutro' devono quindi insistere su punti poco vistosi e meno importanti del testo.

<sup>24</sup> Quentin suggerisce di ordinare questi valori con una tabella, che presenterà sia sulle ascisse che sulle ordinate i manoscritti nel medesimo ordine. Si riportano i valori di accordo tra i due manoscritti nella casella dove si incontrano ascisse e ordinate. I valori si ripeteranno specularmente rispetto alla diagonale che resta vuota, corrispondendo al confronto di ogni manoscritto con se stesso. Tra i vantaggi dell'apparato positivo vi sarebbe quello di poter confrontare con facilità il numero di accordi tra due testimoni. Quentin suggerisce di mettere in colonna i manoscritti secondo i valori di prossimità decrescente (cioè il numero di accordi decrescente) di ciascun testimone rispetto agli altri. I manoscritti in testa a ciascuna colonna saranno quelli più prossimi. Questo non implica un rapporto biunivoco: se ad esempio il manoscritto A ha il più alto numero di accordi con B, ciò non implica che B sia automaticamente il più prossimo di A, può infatti esistere un codice C con più accordi verso A rispetto a B. Le liste di concordanze sono per Quentin lo strumento più utile e sicuro per la redazione della classificazione preliminare tra i manoscritti. Questo valore indicherà un primo rapporto di prossimità tra i testimoni che pur non indicando dei legami diretti potrebbe suggerire l'esistenza dei gruppi di codici prossimi, o persino di profamiglie di codici.

<sup>25</sup> Il confronto fra tre manoscritti può dare per ciascuna variante cinque esiti: i testimoni si accordano in tutto; i testimoni si accordano in coppia contro l'altro testimone (tre coppie sono possibili); i testimoni sono in disaccordo tra loro. Il primo e l'ultimo esito sono inutili alla ricerca e solo l'accordo parziale offre una possibilità di indagine. Presi tre codici A, B e C, secondo le formule usate da Quentin, possono essere in relazione di accordo parziale nei seguenti tre modi:  $A < BC$ ,  $A > B < C$ ,  $AB > C$ ; che vanno letti: B e C in accordo contro A, A e C in accordo contro B e, infine, A e B in accordo contro C. Nella formula di relazione Quentin decide di servirsi del simbolo  $>$  con il senso di 'contro' e di rivolgerlo verso l'elemento isolato (per cui ' $<$ ' e ' $>$ ' sono equivalenti). Il confronto continua su tutte le varianti nel modo indicato, stando attenti a non mutare l'ordine prestabilito dei testimoni. Questa è la tecnica base, ma Quentin afferma che raggiunta una certa pratica sia preferibile segnare in colonna i tre esiti utili ( $A < BC$ ,  $A > B < C$ ,  $AB > C$ ) e riportare di fianco a ognuno il numero corrispondente di ciascuna variante interessata. Alla fine di questa operazione le varianti di ciascuna occorrenza vanno semplicemente contate. L'obiettivo di questa ricerca è trovare lo 0, che indica la presenza di un intermedio. Se una delle tre relazioni di accordo parziale ha un valore pari a 0, allora il testimone 'contro' il quale si verifica questo risultato sarà da considerarsi come l'intermediario tra i tre manoscritti (per es. per  $AB > C = 0$ , significa che C è l'intermediario tra A e B); in mancanza di un valore pari a 0, bisognerà ipotizzare l'esistenza di un altro manoscritto intermediario tra i tre presi in considerazione (ovvero per  $AB > C = 2$ , si dovrà ipotizzare un testimone  $x$  intermediario tra [A, B] e C). L'intermediario può collocarsi in quattro relazioni diverse rispetto agli altri due testimoni. Posto A intermediario tra B e C, si può avere: A archetipo di B e C; A prodotto della tradizione di B e C; A intermediario tra B e C con questi alternativamente collocati all'origine della catena genealogica.

<sup>26</sup> Nel lavoro analitico solo lo 0 caratteristico è utile all'individuazione di un intermediario. Un valore a questi molto prossimo come può essere 1, indica sì un legame, ma non individua l'intermediario. Successivamente Quentin attenuerà questo rigore, dando anche a valori bassi, ma sensibili, come 2 o 3, un valore prossimo a 0: come la rigidità precedente, anche questo 'ammorbidente' fu poi oggetto di molte critiche. Il valore dello 0 caratteristico muta a seconda del contesto: se si confrontano tre testimoni di due diverse famiglie, lo 0 indicherà il testimone più vicino all'archetipo delle due famiglie. Se si ottengono due 0, allora i due manoscritti interessati sono da considerarsi uguali sul piano genealogico.

quando non un subarchetipo<sup>27</sup>. Individuati gli intermediari attraverso il controllo tra tutti i testimoni, i manoscritti possono essere collocati secondo un ordine proprio<sup>28</sup>. Qui termina la parte analitica e inizia quella sintetica: la realizzazione dello *schéma*, lo stemma. Appurata l'assenza dell'originale, la restituzione del testo è possibile secondo Quentin grazie a una semplice regola di precisione matematica, definita dal suo stesso autore la '*règle de fer*', che tante critiche gli procurerà. La *règle* si può riassumere così: se tutti i testimoni sono riconducibili a una sola famiglia la restituzione oggettiva sarà impossibile e si potrà ricostruire il solo archetipo della famiglia; se i testimoni appartengono a due famiglie derivanti dall'archetipo, si dovrà stabilire volta per volta quale variante preferire. Non esiste altro modo per operare questa decisione che basarsi su motivi interni e quindi non oggettivi; se i testimoni appartengono a tre o più famiglie derivanti dall'originale, il caso della *Vulgata*, allora l'accordo di più famiglie offre la possibilità di distinguere la variante archetipa.

Questa prima presentazione della *méthode*, parziale nella sua strutturazione, produsse subito un gran numero di reazioni per la più parte negative. Bisogna considerare che il volume edito nel 1922, quattro anni prima dell'inizio della pubblicazione dell'Ottateuco, era in quel momento il frutto di un lavoro filologico autoreferenziale: gli unici testi prodotti con il nuovo metodo valutabili dalla critica erano gli ampi stralci pubblicati da Quentin nel volume del *Mémoire* a supporto delle proprie teorie. Le prime critiche giunsero da de Bruyne, il cui giudizio in merito<sup>29</sup>, da membro della Commissione Pontificia di Revisione della *Vulgata* sin dal 1907<sup>30</sup>, godeva di particolare autorità e condizionò la critica successiva. Fatte salve le parti del *Mémoire* dedicate all'individuazione dei codici e delle edizioni a stampa, giudicate positivamente anche se suscettibili di miglioramento, de Bruyne ritenne il metodo nel suo insieme inadeguato. Il confronto operato da de Bruyne tra alcuni editori vetero e neotestamentari e Quentin non poteva che rivelare un disaccordo d'approccio e di metodo pressoché completo<sup>31</sup>. Quel che stupisce maggiormente de Bruyne è che *la méthode* prevedesse l'iniziale classificazione dei manoscritti su capitoli presi a caso, senza alcuna cognizione delle

<sup>27</sup> La classificazione non dovrebbe essere realizzata partendo da una base molto ampia. Perché sia più rapida e offra esiti più sicuri, Quentin suggerisce di svolgerla tra testimoni di ambiti cronologici e geografici ristretti. In questo modo, però, rientrano quelle valutazioni storiche e codicologiche dei testimoni escluse con fermezza precedentemente.

<sup>28</sup> In questa fase si può procedere al confronto di ogni esemplare del gruppo/famiglia con tutti gli altri per ognuna delle lezioni individuate. I possibili esiti di questo confronto sono: 1) accordo con tutti i testimoni; 2) accordo con la maggior parte dei testimoni; 3) disaccordo con la maggior parte dei testimoni; 4) disaccordo con tutti i testimoni. Normalmente ogni manoscritto presenta delle occorrenze per ciascuno di questi quattro casi. Come il precedente, anche questo passaggio serve a definire meglio un intermediario, soprattutto se i manoscritti interessati dai casi 2 e 3 sono i medesimi.

<sup>29</sup> D. de Bruyne, *Revue Bénédictine* 35, 1923, [72] - [76].

<sup>30</sup> Ph. Schmitz, *Dom Donatien de Bruyne*, *Revue Bénédictine* 47, 1935, 206.

<sup>31</sup> Per lo più queste edizioni non produssero esiti teorici o manualistici, come accadde per la *Editionstechnik* di Stählin (*Editionstechnik Ratschläge für die Anlage Textkritischer Ausgaben*, Leipzig - Berlin 1914) o Eberhard Nestle. Questi due riferimenti di de Bruyne non sono casuali: Stählin a differenza di Quentin riteneva necessaria una collazione completa dei testi e non l'uso di semplici campioni; mentre Nestle raccomanda l'uso dei nomi propri per la definizione dello stemma, che Quentin scarta a priori.

peculiarità del testo – lo stesso scriveranno successivamente Bédier e Rand: omissioni, interpolazioni, nomi propri, tutto sembra da scartare e quanto resta delle varianti è trattato allo stesso modo indipendentemente da una loro correttezza formale. De Bruyne, lo si comprende, non condivideva il concetto quentiniano di variante come semplice forma del testo e di questo come dato oggettivo. Anche se membro della Commissione, non poté leggere l'edizione della *Vulgata*, ancora inedita, e basandosi sulla lettura degli stralci offerti da Quentin nutriva una decisa sfiducia in alcune soluzioni tecniche: servirsi nella predisposizione dello stemma di una base di 91 varianti per un testo così ampio ed eterogeneo; impostare l'edizione attraverso i rapporti di relazione univoca tra i manoscritti privilegiati rappresentanti delle tre famiglie; l'apparato positivo comprensivo di ogni errore di copisti, anche le bizzarrie ortografiche, sono solo alcuni dei punti di frizione, che toccano però i principi fondanti delle idee quentiniane<sup>32</sup>. De Bruyne arriva a definire l'applicazione della *méthode* come qualcosa di perverso, il cui rispetto prevede scientemente l'accoglimento della lezione sbagliata, lasciando in apparato quella corretta<sup>33</sup>. Quasi contemporaneamente, Burkitt, uno dei maggiori conoscitori in quel periodo della letteratura cristiana siriana, mise alla prova le parti di testo presentate da Quentin sul cod. Bernense, da lui ritenuto di poco valore, ma che aveva ricevuto nel *Mémoire* un notevole credito<sup>34</sup>. Burkitt perviene a un esito diverso, il più delle volte nel numero di accordi. Quel che meno lo convince è ancora una volta la *règle de fer*, che assolutizza le scelte trasformando tutti gli altri testimoni in semplici strumenti di conferma dove sussista un dubbio, come per una lacuna. Giudica il metodo semplicistico: troppe le interpolazioni, gli incroci per poter permettere l'uso di un metodo meccanico. Non condivide la suddivisione delle varianti in ordine di frequenza e il tutto è minato dalla constatazione che un gran numero di errori sono stati compiuti nella lettura dei codici. Burkitt imputa queste mende alla trascrizione operata da studiosi differenti, ma teme che, riverberato sull'intero testo, questo problema procedurale possa eliminare un gran numero di varianti importanti. P.A. Vaccari, che proprio nel 1923 iniziava con il Pentateuco l'opera di traduzione dell'intera Bibbia,

<sup>32</sup> Ad esempio, non condivide la suddivisione della famiglia dei codici spagnoli; dubita che tutti i manoscritti derivino da una delle tre famiglie e che ciascuna di queste sia stata generata da un codice privilegiato: ipotesi in realtà ammessa dallo stesso Quentin nella penultima pagina del *Mémoire*. Quest'ultima constatazione implica che la *règle de fer*, l'accordo di due famiglie contro la terza, non abbia quel valore dirimente, a maggior ragione ipotizzando una verosimile contaminazione tra i manoscritti e le rispettive famiglie iniziata prima della definizione delle stesse.

<sup>33</sup> De Bruyne affrontò i principi teorici del metodo ma non la parte propriamente tecnica. J. Calès (Recherches de science religieuse 13, 1923, 561-565) giudicò l'intervento di De Bruyne ingiustificatamente severo nei riguardi del lavoro quentiniano, apprezzando la logicità stringente di questo e la possibile applicazione a tradizioni diverse da quelle bibliche. Quando Calès scrive l'unico intervento edito è quello di De Bruyne, quello di Burkitt giunse a contributo già pronto.

<sup>34</sup> F.C. Burkitt, *The Text of the Vulgate*, The Journal of Theological Studies 24/96, 1922-1923, 406-414. Il giudizio di Burkitt è critico, ma non del tutto negativo: condivide e apprezza, per es., la classificazione dei testimoni. Pur non avendo avuto modo di seguire rigorosamente le analisi di Quentin sugli altri codici come per il Bernense, ritiene che il suo giudizio sulla famiglia dei codici alcuiniani sia alquanto azzardato, ma giudica secondario il problema dello *stemma codicum*. Rimpiange l'assenza tra i passi scelti come esempi di quelli citati da Agostino nel suo *speculum*, che avrebbe permesso di constatare la vicinanza di questo alla linea 'spagnola' della tradizione.

fu probabilmente il primo a entrare nel merito degli aspetti più matematici della *méthode*<sup>35</sup>. Ammirando il rigore e la precisione cui la *méthode* ambiva, concordando sull'ambizioso fine di sottrarre al giudizio dell'editore, troppo spesso arbitrario, le scelte ecdotiche, Vaccari spostò l'attenzione dalla *règle* allo zero caratteristico: è questo, a suo giudizio, il vero elemento innovativo della *méthode*. Questo implicava che in assenza dello zero, il metodo non fosse applicabile e l'editore fosse costretto all'uso della critica interna, scoglio insormontabile in presenza di una tradizione a ramo unico. Tutto ciò 'toglieva molto valore e utilità' al lavoro quentiniano. Se per de Bruyne e Burkitt, quindi, la *méthode* era incongruente, per Vaccari era valida, ma metodologicamente incompiuta, limitata. Vaccari fu però anche il primo a inaugurare un'altra forma di critica al lavoro quentiniano: quella che sottrae al monaco benedettino la paternità di idee, principi e tecniche, ritrovando esempi assimilabili in autori passati. In particolare, Vaccari, parafrasando un passo di von Soden<sup>36</sup> – nel quale si affermava che individuate tre recensioni indipendenti, si dovesse accogliere *in textu* la lezione che trovasse l'accordo di almeno due di esse –, nota: *la somiglianza coi principi dell'erudito benedettino salta agli occhi*<sup>37</sup>. La *règle de fer* non è stata ideata da Quentin. Lagrange<sup>38</sup> – anni dopo a sua volta autore di una *critique textuelle*<sup>39</sup> –, esattamente all'opposto di Burkitt, apprezzò la suddivisione in varianti tra rare e multiple; non condivideva invece il concetto di 'variante apte', pur accettando che nei casi di interpolazione e omissione, potessero essere identificative di una famiglia<sup>40</sup>. Secondo Lagrange, De Bruyne non aveva colto la differenza in Quentin tra lezione buona – ma comunque dubbia – e lezione corretta, avendo in predicato soltanto quest'ultima e come fine l'originale e non l'archetipo: ma il concetto stesso di correttezza costringe l'esercizio dello *iudicium* e questo comporta che prima di poterle utilizzare per una classificazione dei manoscritti sia necessaria una analisi sul merito di ciascuna lezione, che è esattamente l'opposto della 'meccanicità' ricercata dalla *méthode*. Quentin aveva compiuto una meritoria innovativa classificazione dei manoscritti nelle tre famiglie<sup>41</sup>,

<sup>35</sup> P.A. Vaccari, *Biblica* 4, 1923, 401-407, in part. 402-404 e 405-407 dedicate alle parti 3 e 4 del *Mémoire*. Vaccari è anche il primo a mettere in dubbio l'utilità e la veridicità dell'esempio fittizio creato da Quentin da un passo del martirologio di Floro.

<sup>36</sup> H. von Soden, *Die Schriften des neuen Testaments, in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt / hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, Berlin 1902-1910, VI-VII. In realtà von Soden considerava il principio di maggioranza su tre famiglie e non su tre testimoni. È questa una posizione ambigua tenuta da Quentin, per il quale i tre testimoni archetipici delle tre famiglie fungono generalmente da 'rappresentanti' delle rispettive famiglie: questo significa che teoricamente la *règle* si applica secondo il criterio abbozzato da von Soden sulle tre famiglie, ma nella pratica quentiniana questo si traduce nel confronto tra i tre testimoni. Anche Leitzmann e Lagrange affronteranno il rapporto tra Quentin e von Soden, cfr. *infra*.

<sup>37</sup> Vaccari, *Biblica* 4 cit.

<sup>38</sup> M.J. Lagrange, *Revue Biblique* 33, 1924, 115-123. Padre domenicano fondatore dell'*École biblique et archéologique française de Jérusalem* e della *Revue biblique*.

<sup>39</sup> M.J. Lagrange, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament. II Critique textuelle*, Paris 1935.

<sup>40</sup> Lagrange dimostrò per es. come l'omissione del nome del secondo figlio di Mosè consenta l'identificazione precisa dei codici del ramo di Monte Cassino. Cfr. *Revue Biblique* 33, 1924, 116.

<sup>41</sup> Lagrange accetta però l'ipotesi, difesa da Quentin, che manoscritti più recenti possano presentare più correttamente una tradizione antica.

ma cadeva in contraddizione delegando ai soli tre manoscritti principali l'edizione della *Vulgata*. Anche per lo studioso domenicano la *règle de fer* è inadeguata al compito, come dimostra il rivolgersi alla critica interna nel caso in cui uno dei tre testimoni sia lacunoso<sup>42</sup>: la regola è troppo rigida e contemporaneamente semplicistica per un oggetto che semplice non è.

La *méthode* era diventata un caso filologico di ampio interesse: Burkitt, de Bruyne – due volte – e lo stesso Quentin intervennero in una sorta di agone letterario nel volume del 1924 della *Revue Bénédictine*<sup>43</sup>. Il perché di tanto interesse sul metodo quentiniano è chiaramente spiegato dal primo intervento di de Bruyne: il testo oggetto del metodo. L'edizione, cui attendevano i membri della Commissione, avrebbe prodotto il nuovo testo base della *Vulgata*, che difficilmente sarebbe stato nuovamente modificato, divenendo il testo standard per i decenni a seguire. Mentre Burkitt non entra nel merito delle perplessità tecniche e si limita a rispondere ad alcune puntualizzazioni<sup>44</sup>, evidentemente poco interessato al clamore prodotto dall'argomento, de Bruyne in due distinti interventi prima pare attenuare il giudizio iniziale poi puntualizza meglio le proprie critiche<sup>45</sup>. Non cedendo alla propria idea di perseguire il testo formalmente migliore, insiste sulla necessità di preservare una buona variante anche se effetto di una correzione successiva, che, pur migliorandolo, ha corrotto il testo originario: l'editore ha il diritto e il dovere di correggere degli errori anche se sono parte del testo originale<sup>46</sup>. De Bruyne nutre però

<sup>42</sup> Salvo poi egli stesso suggerire almeno otto casi nei quali il sistema maggioritario andrebbe rigettato in favore delle altre forme. Difatti in alcuni casi Lagrange, in contrasto con gli elogi al metodo, fa proprie le ipotesi esegetiche di de Bruyne contro quelle di Quentin. Questi mette in dubbio l'utilità della regola anche per altre ragioni: essa presuppone un solo errore del compista su un medesimo passo, ma l'idea che più copisti abbiano potuto commettere il medesimo errore non è poi così improbabile, ma non ravvisabile attraverso la *méthode*.

<sup>43</sup> F.C. Burkitt, *Revue Bénédictine* 1924, 158-162; D. de Bruyne, *Revue Bénédictine* 1924, 150-158 e 162-164; H. Quentin, *Revue Bénédictine* 1924, 137-150.

<sup>44</sup> Burkitt ritorna sul codice Bernense mettendo in dubbio l'effettiva appartenenza alla famiglia teodolfiana e per farlo si serve della *méthode*: delle 75 varianti (non sono 91 poiché il codice Hub è mutilo dell'inizio e non riporta il testo utile) esamina gli accordi tra tutti e tre i manoscritti – 39 in tutto –, gli accordi di due contro uno – rispettivamente 14, 7, 8 – e il disaccordo totale – soltanto una occorrenza – a cui vanno aggiunte 6 lacune di un testimone. Burkitt non segue però né la nomenclatura né la prassi quentiniana: per fare solo un esempio, utilizza la formula A>B<C per indicare l'opposizione di tutti con tutti, un caso che Quentin scarta in quanto inutile alla definizione dei rapporti tra codici.

<sup>45</sup> Sull'organizzazione dello stemma vi è da parte di de Bruyne un sostanziale accoglimento delle risultanze quentiniane. Pur non rinunciando alla speranza di poter pervenire al testo originario, accetta anche l'idea di mirare all'archetipo. Accetta l'organizzazione dei testimoni in tre rami, senza avallare la predilezione per i tre testimoni principali. Quentin commenterà questi articoli in una lettera a Delehay del 19 giugno 1924, lamentandosi con lui di come de Bruyne lo abbia *houspillé de son mieux*; cfr. Joassart, *Éditer les martyrologes* cit., 109-110, ep. 51.

<sup>46</sup> Non condivide la scelta di alcune varianti, che ritiene invece poco utili, come ad es. la confusione tra *e* ed *i*, che lo stesso Quentin aveva indicato come *peu après* ma che poi compaiono in otto casi tra le varianti da lui utilizzate, perché diversamente, suggerisce de Bruyne, si sarebbe falsato il rapporto tra i manoscritti; non condivide neppure l'eliminazione dal novero delle varianti delle parti interpolate o omesse, né comprende come una variante possa essere interessante per la definizione delle famiglie ma poi inutile per la classificazione dei testimoni all'interno della singola famiglia o, ancora, come Quentin si accontenti di operare su capitoli scelti a caso e non sul testo nella sua totalità. De Bruyne sembra suggerire una alterazione volontaria da parte di Quentin dei rapporti tra i testimoni per far 'tornare i conti' e a scapito della professata oggettività. Questo porterebbe a constatare che il metodo non è oggettivo, ma che, anzi, sia soggetto ai

anche un altro timore: la *Vulgata* edita secondo le regole quentiniane poteva proporre un testo alterato, falsato, che si prestasse a interpretazione e per dimostrarlo presenta degli esempi di passi nei quali Quentin, a suo giudizio, è stato indotto dal metodo a scegliere la lezione non corretta. Nonostante ciò, non arriva a proporre l'abbandono del metodo tout court, che andava ancora testato, ma le sue riserve erano legate alla scelta della *Vulgata* quale oggetto di questa sperimentazione. Avendo letto il contributo di Lagrange del 1923, già ricordato, de Bruyne decide di proseguire l'opera di demolizione delle risultanze della *méthode* evidenziando i casi in cui avrebbe prodotto un testo peggiore: su 80 passi presi in esame, in 68 di essi si è applicata la *règle* e in 15 casi – erano 8 in Lagrange – il testo ottenuto risulta peggiorativo. La quota non è trascurabile<sup>47</sup>. Non bisogna dimenticare che all'epoca di questi interventi non era stata edita ancora alcuna parte della *Vulgata*: era stata impostata la genealogia dei testimoni, lo stemma, verso il quale i giudizi sono generalmente favorevoli, con alcune riserve; era stata operata gran parte delle collazioni tra i manoscritti, anche questa sostanzialmente accetta pur con qualche dubbio sulla effettiva qualità del lavoro di lettura e catalogazione; erano disponibili brani di testo con i rispettivi apparati, generalmente migliorativi della precedente edizione Clementina e recuperabili a forma definitiva del testo, il cui merito è attribuito all'acume filologico riconosciuto a Quentin. Non esisteva però l'edizione compiuta di nessuna parte della *Vulgata*.

Tutti questi interventi contro la *méthode* possono quindi essere letti come il tentativo di impedire che Quentin porti a termine il compito, obiettivo in questo stadio teoricamente ancora raggiungibile. Si contrappongono due approcci differenti con sfumature da ciascun fronte. Quentin aveva ideato il proprio metodo sul principio conservativo, fondato sulla massima oggettività e sull'eliminazione dello *iudicium* dell'editore, corredandolo di un apparato positivo il più completo possibile e limitando al massimo ogni intervento sul testo, anche a scapito della correttezza formale e grammaticale. È evidente il tentativo di creare un testo neutro, nel quale ogni intervento potesse essere giustificato tecnicamente e non sottostesse a ragioni anche lontanamente non filologiche. Dall'altro lato vi erano quanti si attendevano un testo 'compiuto' formalmente, grammaticalmente, stilisticamente – e religiosamente? – corretto, per ottenere il quale bisognava poter lavorare sul testo, scegliere liberamente tra le lezioni e, se necessario, correggere. A queste considerazioni si doveva sommare il rischio che sull'autorità dell'edizione della *Vulgata* altri testi avrebbero potuto essere editi seguendo la *méthode*.

rapporti numerici. Credo operi in questo caso un atteggiamento concettuale positivista, coerente con lo spirito dell'epoca, che Quentin ha professato, come altri dopo di lui, sebbene non apertamente: egli, di fatto presupponeva la contemporaneità di forme diverse per le quali invece di un progresso – in deteriore –, era ammesso uno stato peggiorativo o migliorativo a seconda del contesto. Si tratta di una questione finalistica e non di un problema di metodo né di applicazione di un metodo.

<sup>47</sup> De Bruyne sospetta inoltre che due testimoni, ciascuno esponente principale di una famiglia, siano collegati tra loro da una serie di errori comuni che non è possibile pensare generati separatamente. Ciò comporta che o i due manoscritti appartengano in realtà alla medesima famiglia, producendo uno stemma bifido, oppure che uno dei due sia frutto di contaminazione e in entrambi i casi verrebbe a cadere l'impostazione quentiniana: la *règle* non è infatti applicabile in una tradizione a due rami o in una tradizione interpolata.



Il filologo americano E.K. Rand tentò di chiudere la questione quentiniana con un lungo contributo del 1924<sup>48</sup>, sui binari già tracciati dai predecessori: gli errori nella scelta delle lezioni<sup>49</sup>; la difficoltà di seguire la nomenclatura adottata<sup>50</sup>; l'impossibilità di ignorare la questione storica<sup>51</sup>; il merito del contenuto testuale; l'inconsistenza dello 0 caratteristico<sup>52</sup> – difeso da Quentin nel contributo precedente –<sup>53</sup>. Rand definì la *méthode complicated, uncertain, and inordinately long* e poi *unsafe and bewildering*: un sistema che si limitava a contare le parole senza pesarle, separando la mente del critico dal contenuto e dal testo. Rand era preoccupato più da un espandersi della *méthode* che da un suo uso specifico per la *Vulgata*: Quentin e Bédier, vittime del medesimo errore, si illudevano di poter generalizzare un metodo ideato per uno specifico testo a qualunque altro testo. Molto più drastico di de Bruyne, Rand si augura che la *méthode* non fosse applicata alla *Vulgata* come a nessun altro testo, poiché questo avrebbe poi dovuto essere riedito. Giudizio inappellabile<sup>54</sup>, che Rand indirettamente tenta di attribuire allo stesso autore, quando mostra i punti nei quali la *règle* è 'ammorbidita' se non tradita da Quentin stesso: lì dove i dati materiali non sono sufficienti – il quasi zero trattato alla stregua di uno zero – si produce una interpretazione della regola che rende la regola stessa inconsistente.

Tra il 1923 e il 1925 si susseguono una quindicina di interventi differenti, generalmente meno incisivi dei precedenti, sulla *méthode* e il *Mémoire*: Peeters<sup>55</sup>, Synave<sup>56</sup>, Revilla<sup>57</sup>,

<sup>48</sup> E.K. Rand, *Dom Quentin's memoir on the text of the Vulgata*, Harvard Theological Review 17/3, 1924, 197-264.

<sup>49</sup> Ai rilievi già esposti da Burkitt (Journal of Theological Studies 24, 1923, 406ss.) aggiunge una serie di altri 11 *errata*.

<sup>50</sup> Ritiene che l'utilizzo di due diversi simboli ( $>$  e  $<$ ) con lo stesso significato comporti una inutile confusione e soprattutto nota, come altri prima e dopo di lui, che nella formula  $A>B<C$  non si inferisce l'accordo di A e C. Rand si attiene alla forma quentiniana nelle proprie analisi, ma avrebbe preferito un più semplice  $A>BC$ ;  $B>CA$ ;  $C>AB$ . È interessante notare che nella descrizione del metodo effettuata su un testo campione i tre manoscritti non sono presi all'interno dei gruppi famiglie già individuati, ma a caso.

<sup>51</sup> Rand constata come spesso manoscritti antichi, testimoni importanti si ritrovino nella parte bassa dello stemma. Ammette che l'antichità non implichi necessariamente la bontà del testimone, ma allo stesso modo gli risulta difficile ammettere che tanti codici antichi siano tutti così scadenti. L'approccio diventa contraddittorio laddove, come risultato delle sue analisi, Quentin fa sì che i manoscritti utilizzati come guida nell'analisi della genealogia della *Vulgata* si ritrovino poi retrocessi nello stemma.

<sup>52</sup> Con sarcasmo definisce lo zero caratteristico come *lucky zero*.

<sup>53</sup> Rand, *Dom Quentin's memoir on the text of the Vulgata* cit., 206: *It is this zero that the critic is patiently to hunt. How long it would take, by the method of choosing any three manuscripts at random, is hard to prophesy*. In verità l'idea di Rand in merito allo zero è che questo dato sia non significativo. I differenti esiti cui potrebbe portare (archetipo, intermediario, prossimità rispetto all'archetipo di due famiglie) non lo rendono funzionale. Poi, chiosa (Rand, *Dom Quentin's memoir on the text of the Vulgata* cit., 208) *I am no mathematician, and Dom Quentin must be*.

<sup>54</sup> Salvo poi, come de Bruyne, concludere con un contraddittorio *non liquet*: essendo presentata nello studio solo una parte delle informazioni rilevanti, potrebbero esserci altre prove a supporto delle teorie di Quentin.

<sup>55</sup> N. Peeters, *Theologische Revue* 23, 1924, 244-247.

<sup>56</sup> P. Synave, *Sur la méthode de dom Quentin pour l'établissement du texte de la Vulgate*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 1924, suppl. janvier 1924, 1\*-3\*.

<sup>57</sup> M. Revilla, *Sobre la restauración del texto de la Vulgata*, *La Ciudad de Dios* 136, 1924, 291-307 e 340-351; monaco dell'*Escorial*, era stato chiamato nel 1924 a far parte di un gruppo di esperti per la promozione degli studi biblici in Spagna.

Tobac<sup>58</sup> presentano una critica meno serrata contro i principi e la *méthode* quentiniani, ma non costituiscono una inversione di tendenza. Il primo si limita a contrapporre il lavoro di Berger<sup>59</sup> a quello di Quentin: se quello tentò la classificazione dei manoscritti della *Vulgata* attraverso sole caratteristiche esterne, questo utilizza criteri interni al contenuto stesso del testo. Synave ridusse la *méthode* essenzialmente al confronto dei manoscritti a gruppi di tre – che non è la *règle* ma una delle operazioni di definizione stemmatica. Dopo un lungo controllo – che scrive di non poter riportare per ragioni di spazio –, afferma di non condividere nessuno degli esiti di Quentin: la *règle* – questa volta in senso proprio – è una regola matematica che non tiene conto del contenuto dei testi<sup>60</sup> e l’affermazione della *méthode* costituirebbe la rovina della critica interna, resa inapplicabile. Il perché di questa affermazione è intuibile estendendo l’applicazione rigorosa del canone matematico, il cui risultato, quale che ne fosse la forma, sarebbe il testo base, immutabile anche quando palesemente errato. Synave già preconizza una dittatura della norma contro la libertà di pensiero e di giudizio. Dopo il timore per un testo della *Vulgata* ‘pericolosamente’ alterato, si affaccia a questo punto un nuovo timore non ancora apertamente espresso ma chiaro: la soppressione del ruolo del filologo, ridotto a mero esecutore di regole. Questa sarà l’accusa principale verso la *méthode* e i suoi epigoni, soprattutto quando, una volta edito tutto l’Ottateuco, questo testo non sarà più modificabile e la restante parte della *Vulgata* sarà pubblicata secondo principi diversi da quelli quentiniani. Revilla ironizzò sull’aspetto matematico del metodo<sup>61</sup> e attribui, pur partendo da presupposti differenti, l’idea di ricostruire la trama della tradizione senza dare ad essa un verso (l’odierna impostazione *unrooted tree*) a un passo di Berger<sup>62</sup>. Non sarebbe idea originale di Quentin neppure il confronto a tre, che, pur non avendo un riferimento testuale diretto e pur ammettendo che nessuno lo abbia utilizzato nel modo e nell’ampiezza imposta da Quentin, Revilla attribuisce a un atteggiamento comune nella critica del testo: confrontare l’ignoto con il già noto.

<sup>58</sup> È. Tobac (Revue d’Histoire Ecclésiastique 20/1, 1924, 80-84), docente di esegesi all’Università di Lovanio, nota la presenza di numerosi errori tipografici. Non avendo praticato a sufficienza l’edizione critica non ritiene di poter esprimere un giudizio sul metodo esposto da Quentin, ma è comunque in grado di prevedere che sarà oggetto di critiche e, per coerenza, inizia con le proprie: il metodo è semplicistico e meccanico per soddisfare i giudici esigenti della critica biblica (cita il giudizio di De Bruyne del [RB] 1923); non ritiene che tutti i manoscritti derivino dalle tre famiglie indicate; né che queste derivino dai tre manoscritti privilegiati o che questi siano così prossimi all’archetipo. Infine, constata come la *règle* porti a cattive lezioni, implicando che molte buone lezioni si ritroveranno nell’apparato secondario.

<sup>59</sup> S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Âge*, Paris 1893. I manoscritti della *Vulgata* individuati da Berger erano 65 in tutto.

<sup>60</sup> La regola è eccellente per fornire indicazioni ma del tutto inadatta a essere una prova: è necessario che ogni risultanza sia poi corroborata dalla critica interna. Synave rileva almeno un caso (Quentin, *Mémoire* cit., 513-517, cap. II Es vv. 22) nel quale la regola non è applicata.

<sup>61</sup> Scrive che Quentin dedica al metodo utilizzato circa 25 pagine, così dense di numeri ed equazioni e figure geometriche da far pensare a prima vista di essere di fronte a un testo di matematica: Revilla, *Sobre la restauración del texto de la Vulgata* cit., 342.

<sup>62</sup> Berger (*Histoire de la Vulgata* cit., xii-xiii) ipotizza un metodo geografico di analisi dei testimoni della *Vulgata*, suddivisi per territorio di redazione, che è presente in Quentin tra le norme utilizzate per la definizione dello *schéma*. Questa però è soltanto una delle norme suggerite dal benedettino per migliorare i confronti tra i codici.

Diversamente da Rand, Revilla trova invece nello zero caratteristico la vera novità del sistema. Pur ottima nei principi, però, la *méthode* è per Revilla inapplicabile<sup>63</sup>: le critiche di de Bruyne lo avevano già dimostrato. Ancora una volta se il testo della *Vulgata* presentato da Quentin risulta migliorativo rispetto alla versione Clementina, non è per merito del metodo ma per le capacità di Quentin nonostante l'applicazione della *méthode*. Un aspetto che accomuna tutti questi interventi è che nessuno metta in dubbio una possibile applicazione futura della *méthode*, che, cioè, il sistema ideato da Quentin possa non avere futuro.

In questo clima monocorde una eccezione<sup>64</sup> rilevante è rappresentata dal giudizio di von Harnack<sup>65</sup>, che in una sua recensione della primissima ora, pur ponendo delle riserve sull'uso preponderante che Quentin fa dei tre manoscritti capostipiti, giudica nell'insieme positivamente tanto i principi, quanto il metodo, con un apprezzamento sull'organizzazione tipografica dell'edizione. Harnack sembra condividere soprattutto l'idea di una struttura rigorosa, di un metodo, nei principi del quale non si addentra. Altri interventi tra il '24 e il '25 sono circoscritti a piccole note marginali, postille<sup>66</sup> – qualcuna positiva come quella di R.P.S. Salaville<sup>67</sup> – e probabilmente l'ultimo intervento di rilievo sul *Mémoire* e sull'edizione della *Vulgata* è quello di Lietzmann<sup>68</sup>, subentrato a von Harnack alla Humboldt di Berlino. Lietzmann accomuna Quentin a von Soden, ma nel fallimento prodotto dall'eccessiva rigidità dei principi professati. Concentra la propria attenzione sullo stemma fittizio con ventiquattro testimoni ricostruiti a tavolino da Quentin per esemplificare la funzionalità del metodo: la perfetta collimazione con gli esiti raggiunti dall'analisi a posteriori di un testo predeterminato appare predeterminata a sua volta e, dunque, falsa. Già altri prima di lui avevano messo alla prova l'esempio fittizio costruito da Quentin sul testo di Floro, sulla base di un ragionamento molto semplice: in assenza di un testo, se si dimostra che l'esempio che descrive il funzionamento del metodo è fallace automaticamente lo stesso metodo perderà di consistenza e affidabilità. Lietzmann condivide le posizioni di de Bruyne e di Rand, ma vi aggiunge che, seppure si dimostrasse che la *méthode* funzioni – ma non è affatto certo – il 'vecchio' metodo permetta di giungere al medesimo esito con una

<sup>63</sup> La teoria quentiniana verrebbe azzerata dall'idea che nessuna lezione genuina può darsi al di fuori dei tre testimoni principali, i quali però, come lo stesso autore afferma, non sono archetipi delle tre famiglie, ma semplicemente i testimoni a noi noti più prossimi a questi.

<sup>64</sup> Giudizio positivo della prima ora fu quello del benedettino Emile Flicoteaux (Bibliothèque de l'École des chartes 84, 1923, 382-384) che accoglieva in toto le risultanze quentiniane e le innovazioni del suo metodo. Ne riporta le conclusioni, ma forse senza esser riuscito a coglierne il vero senso. Per comprenderne la difficoltà di intendere le novità del metodo basti notare che riferisce normalmente di '*fautes communes*' in luogo delle '*variantes aptes*'.

<sup>65</sup> A. von Harnack, *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft* 45, 1924, 190-192.

<sup>66</sup> Ad es. Villada (*Nota a un artículo de Loewe sobre la fecha del código toletano de la Vulgata*, *Estudios eclesiásticos* 3, 1924, 324-5) tratta solo della datazione del codice Toletano, capostipite della famiglia spagnola, che Quentin colloca seguendo la sottoscrizione al X sec. e che Villada sulla base di studi precedenti e contemporanei (scrive nel '24) ritiene più corretto collocare tra fine IX - inizi X sec.

<sup>67</sup> S. Salaville, *Échos d'Orient* 24/139, 1925, 382-383.

<sup>68</sup> H. Lietzmann, *Theologische Literaturzeitung* 50, 1925, 32-36.

quantità di lavoro di molto inferiore. Lietzmann è invece contrario nella redazione di uno stemma all'uso di tutti i testimoni: soltanto una piccolissima quantità dei manoscritti esistenti è stata tramandata e questo rende impossibile ottenere una genealogia completa della tradizione; a questo punto, dovendo fare i conti più con lacune che con legami, è preferibile individuare i testimoni più fedeli e basare l'edizione su di essi<sup>69</sup>. È evidente che molti critici avevano il problema di non saper gestire gli aspetti 'matematici' del metodo e non potendoli contraddire matematicamente dovettero esercitare attraverso altre vie la critica alla *méthode*. L'effetto inatteso del fervore prodotto dal *Mémoire* fu che ciascuno studioso, confrontandosi con la *méthode*, dovette a sua volta interrogarsi sui propri metodi ecdotici e filologici. In qualche modo la peculiare natura della *méthode*, assieme alla sua applicazione a un testo così rilevante, aveva prodotto indirettamente un fermento negli studi della critica del testo. Quentin, intimamente convinto della bontà dei principi e dell'edizione che ne doveva seguire, alla quale attendeva con i confratelli oramai da anni, invece di rispondere alle molte, diverse e spesso contraddittorie critiche, preferì rivedere l'esposizione del proprio metodo e pochi mesi prima della pubblicazione del primo volume dell'*Ottateuco* pubblicò, non previsti, gli *Essais de critique textuelle*<sup>70</sup>. Ancor più del precedente, questo testo non si presentò come un manuale organico: frutto di un lavoro estemporaneo, raccolse materiale eterogeneo, proposto in contesti diversi e in alcuni casi già edito. Eppure, la parte centrale di questo volume riporta il tentativo più compiuto di formalizzazione del metodo da parte del suo autore<sup>71</sup>. Anche gli *Essais* attirarono critiche – antiche e nuove – che riaccesero il fermento non ancora spentosi sul *Mémoire*, ma questa storia, non meno articolata della precedente, sarà oggetto della seconda parte di questo contributo.

#### Abstract

The historian and hagiographer Henri Quentin has developed an innovative theoretical method on philology. Challenged since his first presentation, the method he devised never established itself, but it could count on admirers, followers and epigones. The *méthode* was used under the supervision of the creator only in two cases: the edition of the *Vulgata* and the commented edition of the *Martyrologium Hieronymianum*. The aim of the research is to analyze the Quentin's

<sup>69</sup> Per lo stesso principio di economia delle risorse Lietzmann ritiene inutile servirsi di tutte le varianti attestate con in aggiunta la bipartizione dell'apparato critico, fonte solo di confusione, non condividendo però l'espunzione dal novero delle varianti degli accidenti minori della lingua.

<sup>70</sup> Quentin riteneva che una volta edito il primo volume della *Vulgata* le critiche al suo metodo sarebbero terminate (*Essais* cit., 59). Il testo non ha un andamento sistematico, volto più a controbattere le accuse che gli erano mosse. Dopo il primo capitolo sulle motivazioni che lo avevano portato all'edizione della *Vulgata* (13-40), segue la risposta alle critiche mossegli da Rand (Rand, *Dom Quentin's Mémoire on the Text of the Vulgata* cit.). Dopo una brevissima storia della critica (assente nel *Mémoire*), ribadisce alcuni principi già presentati quali la differenza tra critica dell'originale e critica dell'archetipo, o metodi come il confronto a tre. Il capitolo quarto (97-111) è la riproposizione, parzialmente rielaborata, della risposta che Quentin aveva pubblicato sulla *Révue Bénédictine* del 1924 alle critiche mossegli da de Bruyne e da Burkitt.

<sup>71</sup> Quentin, *Essais* cit., 61-96. Nel titolo del volume, Quentin per indicare il proprio metodo usò, se pure in forma parentetica, per la prima volta il termine *ecdotique*. Questo ha fatto supporre ad alcuni critici (tra i più recenti ad. es. Fiesoli, *La genesi del Lachmannismo* cit. 358) che sia stato lui a coniare il termine. In realtà Quentin si servì di un termine e di un concetto già proposti alcuni decenni prima da Reinach (S. Reinach, *Manuel de philologie classique*, Paris 1883, 31, 49-52).

méthode from its formulation to the most recent findings. Of this almost secular time-frame, this contribution deals with the first part corresponding to the period from the birth of the ecdotic method to the publication of the *Essais de critique textuelle*.

#### Résumé

Henri Quentin, historien et hagiographe, accomplit également un travail théorique novateur sur la méthode philologique. Dès la première présentation, la méthode qu'il avait conçue fut contestée et ne s'est jamais affirmée comme une méthode, mais elle a pu compter sur des admirateurs, des adeptes et des épigones. La méthode n'a été utilisée sous la supervision de l'inventeur que dans deux cas: l'édition de l'Octateuque de la *Vulgata* et l'édition commentée du *Martyrologium Hieronymianum*. Cette recherche a pour but d'analyser les événements de la méthode depuis sa formulation jusqu'aux derniers résultats. De ce laps de temps presque séculaire, cette contribution aborde la première partie correspondant à la période allant de la naissance de la méthode ecdotique à la publication des *Essais de critique textuelle*.

**Parole chiave:** ecdotica; Henri Quentin; filologia; *Vulgata*; critica testuale.

**Keywords:** ecdotic; Henri Quentin; philology; *Vulgata*; textual criticism.

Luca Avellis  
Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
Dipartimento di Studi Umanistici  
[luca.avellis@uniba.it](mailto:luca.avellis@uniba.it)



## «Nova documenta digerere»: sul proemio della *Passione di Perpetua e Felicità*

La *Passione di Perpetua e Felicità*<sup>1</sup> narra del martirio di un gruppo di catecumeni avvenuto a Cartagine nel 203 d.C., all'epoca di Settimio Severo. Essa si presenta come un testo composito<sup>2</sup>, all'interno del quale è possibile riconoscere tre fasi redazionali. Le prime due corrispondono ai racconti autobiografici dei martiri Vibia Perpetua (3-10) e Saturo (11-13) relativi alla loro permanenza in carcere; la terza è opera di un anonimo redattore, che aggiunge la vicenda di Felicità (15) e del comune martirio dei protagonisti (16-21). Allo stesso redattore si devono la prefazione di carattere generale (1,1-6) e i brevi interventi di raccordo che armonizzano tra loro le diverse parti dell'opera.

In sede incipitaria (1-2,3), con riprese nelle parti conclusive delle sue diverse sequenze narrative (16,1; 21,11), la *Passione* presenta brevi sezioni programmatiche in cui l'anonimo redattore espone i criteri generali che guidano il proprio lavoro. Attraverso precise scelte lessicali e sintattiche, viene polarizzata l'attenzione su redattori e autori del testo, argomento e scopi della trattazione, destinatari e criteri di raccolta delle informazioni. Tali elementi – in particolare l'esplicitazione della materia, il dichiarato

<sup>1</sup> I testi qui riproposti seguono l'edizione critica di A.A.R. Bastiaensen et al. (a cura di), *Atti e passioni dei martiri*, Milano 1987 [= Bastiaensen]. La traduzione italiana è di M. Formisano (a cura di), *La Passione di Perpetua e Felicità*, Milano 2008 [= Formisano].

<sup>2</sup> Gli aspetti compositivi della *Passione di Perpetua e Felicità* sono stati a più riprese oggetto di indagine. In questa sede si accoglie l'ipotesi pluri-redazionale che vede il testo a noi pervenuto come il risultato di tre interventi distinti. Per il dibattito sul tema cfr. J.N. Bremmer, M. Formisano, *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, 1-13; J. Amat, *Passions de Perpétue et de Félicité suivies des Actes. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*, Paris 1996, 67-78; S. Boesch Gajano, *Le metamorfosi del racconto*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, III, Roma 1990, 224-230. E. Prinziavalli, *Perpetua la martire*, in A. Frascetti (a cura di), *Roma al femminile*, Roma-Bari 1994, 153-186; C. Mazzucco, *Il diario di Perpetua*, in S. Isetta (a cura di), *Letteratura cristiana e letterature europee*, Bologna 2007, 133-143; L. Carnevale, *Et de caso quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam. On charismatic power, prophetic authority and ritual practice in Perpetua's first vision*, in A. Destro, M. Pesce (edd.) with M. Rescio, L. Walt, E.R. Urciuoli, A. Annese, *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus' Followers in the First Two Centuries*, First Annual Meeting of Bertinoro (2-5 October 2014), Turnhout 2017, 395-398. E. Zocca, *Un caso controverso della Passio Perpetuae*, IV,9: *de caso quod mulgebat dedito miei quasi buccellam*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 50, 1984, 147-154. Si segnalano inoltre: C. Osiek, *The social function of female imagery in the second century prophecy*, *Vetera Christianorum* 29, 1992, 55-74; M. Rizzi, *Ideologia e retorica negli 'exordia' apologetici. Il problema dell'altro*, Milano 1993.

intento edificatorio e la finalità ultima di serbare il ricordo di quanto avvenuto – consentono di leggere l'assemblaggio di quest'opera da parte del redattore come un tentativo embrionale di produzione *storica*, se per essa si intende la raccolta e la fissazione in forma scritta di una memoria collettiva al fine di riproporla nella sua integrità in momenti successivi agli eventi narrati.

In questa prospettiva, può fornire qualche elemento di interesse, anche sul piano di un migliore inquadramento del contesto culturale in cui l'opera è stata prodotta e si è diffusa, un'analisi che rilevi la sussistenza, nella prefazione della *Passione di Perpetua e Felicità*, di eventuali affinità stilistiche con preamboli o sezioni metodologiche di opere storiche di età classica<sup>3</sup>, nonché con altri testi cristiani coevi. In questa sede, ne saranno pertanto analizzati alcuni aspetti letterari, provando a riconoscere gli elementi che, presenti alla coscienza degli scrittori cristiani in virtù della loro formazione classica, sono variamente confluiti entro i primi scritti da loro prodotti.

Sono necessarie, tuttavia, alcune precisazioni preliminari. L'indagine sugli antecedenti letterari degli *Acta* e delle *Passiones* di per sé non è una novità. Già nel secolo scorso, infatti, per questi testi sono state avanzate numerose proposte relative a possibili matrici pagane ed ebraiche<sup>4</sup>, variamente accolte e avversate. È nel solco di tali studi comparativisti relativi ai dati formali di quest'opera che si suggerisce in questa sede un'ulteriore ipotesi di ricerca.

Le notazioni che qui si propongono si configurano altresì come un contributo alla riflessione sull'epocale passaggio che ha visto dilatarsi il concetto di storia e, per conseguenza, di storiografia; passaggio in riferimento al quale una spinta notevole è venuta dal cristianesimo, per il quale la storia, da collettore e catalizzatore di vicende esclusivamente umane, è divenuta la dimensione entro cui convergono azione umana e divina, tensione antropologica e progetto teologico. È questa percezione a ispirare nei redattori dei primi testi martiriali la necessità di produrre una testimonianza durevole

<sup>3</sup> Cfr. J. Fontaine, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III<sup>e</sup> siècle. La genèse des styles latins chrétiens*, Torino 1968, 75-77; P. Camastra, *Letteratura tardoantica*, Bari 2012, 23-25.

<sup>4</sup> Il carattere giudiziario degli *acta martyrum* è alla base del parallelismo tra questi e alcune testimonianze papiracee di processi a cittadini di Alessandria condotti dalle autorità romane, per i quali si è coniato il termine *acta martyrum paganorum*. La descrizione degli ultimi giorni di vita e della morte di emeriti personaggi ha invece indotto l'accostamento tra gli *acta martyrum christianorum* e gli *exitus virorum illustrium*. Per parte ebraica, la critica ha evidenziato affinità tematiche e lessicali con episodi biblici quali il martirio dei fratelli Maccabei o dei profeti Isaia, Geremia, Zaccaria, Michea, alcuni dei quali oggetto di autonomi testi martirologici (es. *Martyrium Isaiae*). Alcuni aspetti del dibattito storiografico sono testimoniati da: H. Delehay, *Les passions des martyres et les genres littéraires*, Bruxelles 1966, 113-117; G. Lanata, *Gli Atti dei martiri come documenti processuali*, Milano 1973; A. Bisbee, *Pre-Decian Acts of martyrs and Commentarii*, Harvard 1986; A.A.R. Bastiaensen, *Introduzione*, in A.A.R. Bastiaensen et al. (a cura di), *Atti e passioni dei martiri*, Milano 1987, X-XX. Per ulteriori approfondimenti degli aspetti socio-antropologici del testo in esame cfr. M. La Matina, *Μάρτυς. Alcune note preliminari per una semiotica del martirio*, c.s., 10-20; E.R. Urciuoli, «Che non abbia a vergognarmi di fronte alla gente». *Campo religioso e campo familiare nella Passio Perpetuae et Felicitatis*, in R. Alciati, E.R. Urciuoli (a cura di), *Il campo religioso. Con due esercizi*, Torino 2012, 133-182; C. Mazzucco, *Figure di donne cristiane: la martire*, in R. Uglione (a cura di), *Atti del II Convegno Nazionale di Studi su «la donna nel mondo antico»*, Torino 1988, 167-195; C. Mazzucco, «E fui fatta maschio». *La donna nel cristianesimo primitivo. Con un'appendice sulla «Passio Perpetuae»*, Firenze 1989, 119-136.



delle vicende a essi più prossime che sia al contempo memoria e monito, attestazione e dichiarazione. In questo contesto può collocarsi il recupero, nella impostazione retorico-formale, del genere di tradizione classica più prossimo a questi scopi, ovvero il genere storiografico<sup>5</sup>.

### 1. *La narrazione e la storia*

*Si vetera fidei exempla, et Dei gratiam testificantia et aedificationem hominis operantia, propterea in litteris sunt digesta ut lectione eorum quasi repraesentatione rerum et Deus honoretur et homo confortetur, cur non et nova documenta aequae utriusque causae convenientia et digerantur?* (1,1 ed. Bastiaensen, 114)<sup>6</sup>.

La *Passione di Perpetua e Felicità* ha inizio con una lunga interrogativa diretta, all'interno della quale si distinguono due macrosezioni: la prima costituita da una subordinata condizionale introdotta dalla congiunzione *si*, la seconda introdotta dall'avverbio interrogativo *cur*. La duplice articolazione del primo periodo è funzionale alla contrapposizione degli oggetti contenuti nelle due parti, vale a dire i *vetera fidei exempla* e i *nova documenta*, di cui il redattore si ripropone di indagare il rapporto di correlazione<sup>7</sup>.

Se si traslascia la cornice interrogativa del periodo e ci si concentra sulla disposizione degli elementi della proposizione condizionale, contenente non a caso il riferimento agli avvenimenti verificatisi nel passato, si notano alcuni elementi rilevanti. Vi sono esplicitati, in particolare: l'oggetto della narrazione (*vetera fidei exempla*) accompagnato da una voce verbale che indica la fissazione in forma scritta delle vicende che costituiscono l'oggetto dell'opera (*in litteris sunt digesta*); una proposizione finale con la precisazione del fine ultimo della redazione (*ut lectione eorum [...] et Deus honoretur et homo confortetur*). Questi stessi elementi trovano impiego già nei prologhi della storiografia antica. La successione logico-grammaticale che collega l'oggetto dell'opera e una proposizione finale retta da un verbo o da un sostantivo di redazione si riscontra, ad

<sup>5</sup> Fontaine, *Aspects et problèmes* cit., 75 segg.; W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, trad. it., Firenze 1966; R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, trad. it., Roma-Bari 1991, 429-430; M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983; E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Milano 2000 (ed. it.), 79.

<sup>6</sup> «Se antichi esempi della fede furono riuniti per iscritto per testimoniare la grazia di Dio e al contempo edificare l'uomo, affinché attraverso la lettura di essi, quasi facendo rivivere i fatti stessi, si rendesse onore a Dio e conforto agli uomini, perché non mettere per iscritto anche testimonianze più recenti che allo stesso modo ben si addicono ad entrambi i fini?» (trad. Formisano, 77).

<sup>7</sup> Sul prologo della *Passio*, cfr. J. den Boeft, *The Editor's Prime Objective: Haec in Aedificationem Ecclesiae Legere*, in Bremmer, M. Formisano, *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches* cit., 169-170. Sul rapporto tra *vetera* e *nova documenta*, cfr. R. Moriarty, *The Claims of the Past: Attitudes to Antiquity in the Introduction to Passio Perpetuae*, *Studia Patristica* 31, 1997, 307-313; E. Corsini, *Proposte per una lettura della «Passio Perpetuae»*, in *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, 481-541. Si veda anche J.W. Halporn, *Literary history and generic expectations in the Passio and Acta Perpetuae, Vigiliae Christianae* 45, 1991, 223-241; E. Ronsse, *Rhetoric of the martyrs: listening to Saints Perpetua and Felicitas*, *Journal of Early Christian Studies* 14, 2006, 283-327.

esempio, nelle *Storie* erodotee e tucididee<sup>8</sup>. L'esordio interrogativo – diretto o indiretto – ricorda quello di Polibio<sup>9</sup> e di Livio<sup>10</sup>.

Il rimando alla tradizione storiografica antica è supportato, oltre che dalla presenza di questi elementi morfologici, anche e soprattutto dalle scelte lessicali ad essi corrispondenti. A questo proposito Jacques Fontaine segnala una consapevole ambiguità di senso che induce il lettore ad associare la matrice classica dei termini a un nuovo senso cristiano<sup>11</sup>: l'espressione *in litteris digerere*, in particolare, sarebbe al contempo volontaria ellissi per *litteris (sacris)*<sup>12</sup> e cosciente rimando al lessico della tradizione storiografica antica. Quanto al verbo *digerere*, ne ricorda la valenza tecnica di disposizione di materiale narrativo<sup>13</sup>: il suo utilizzo è infatti attestato nelle opere di storici latini, quali Livio e Valerio Massimo<sup>14</sup>. Ad esso si collega il termine *ordo*, utilizzato nel capitolo successivo (2,3) con il significato traslato di esposizione in successione ordinata dei fatti.

Questo primo enunciato di carattere espositivo è completato, nella seconda parte del periodo, dalla menzione dei *nova documenta*. Il termine *documentum*, che negli autori classici indica un evento significativo del passato che possa servire da avvertimento, esempio, insegnamento o monito (cfr. vb. *docēre*)<sup>15</sup>, è attestato tra III e IV secolo anche

<sup>8</sup> Hdt. 1,1: ἱστορίας ἀποδέξις ἤδη ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλέα γένηται («questa (è) l'esposizione della ricerca affinché le azioni degli uomini non vadano perdute con il tempo e le imprese grandi e meravigliose, compiute sia dai Greci sia dai barbari, non rimangano prive di fama» [trad. F. Bevilacqua, 59]); Thuc. 1,1: ξυνέγραψε τὸν πόλεμον τῶν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων [...] ἐλπίσας μέγαν τε ἔσεσθαι καὶ ἀξιολογώτατον τῶν προγεγενημένων («descrisse la guerra tra Peloponnesiaci e Ateniesi [...] immaginandosi che sarebbe stata grande e la più importante di tutte quelle avvenute fino allora» [trad. F. Ferrari, 81]).

<sup>9</sup> Cfr. Pol. 1,1: Εἰ μὲν τοῖς πρὸ ἀναγράφουσι τὰς πράξεις... («Se a coloro che hanno esposto prima di noi fatti storici...»).

<sup>10</sup> Liv. 1,1: *Facturusne operae pretium sim, si a primordio urbis res populi Romani perscripserim* («se io stia per fare opera pregevole scrivendo le vicende del popolo Romano a partire dalla fondazione dell'Urbe»).

<sup>11</sup> Fontaine, *Aspects et problèmes* cit., 76.

<sup>12</sup> Fontaine, *Aspects et problèmes* cit., 76, n. 11: «*Litteris* est volontairement elliptique pour *l. (sacris)*; l'équivoque permet ainsi de faire appel au lieu commun sur la fonction de l'historiographie, aussi bien que d'évoquer l'Écriture. Quant à *documenta*, il demeure transparent à la valeur de ce mot définie par Varron, *ling. lat.* 6, 7,68: *exempla docendi causa*».

<sup>13</sup> Cfr. Cic., *De orat.* 1, 41,186: *illa artificiose digesta generatim componerent* (Fontaine, *Aspects et problèmes* cit., 77, n. 12).

<sup>14</sup> Liv. 9, 44,4: *in annalibus digerendis* («nel redigere gli annali»); Val. Max. 1,1: *digerere constitui* («ho voluto disporre ordinatamente»).

<sup>15</sup> Liv. 1,10: *Omnis te exempli documenta in illustri posita monumento intueri* («che tu avverta gli ammaestramenti di ogni tipo riposti nelle illustri memorie»); Liv. 1, 28,6: *audeat inde talia alius, nisi in hunc insigne iam documentum mortalibus dedero* («Altri in futuro oserebbero tali azioni, se io non dessi in lui un memorando esempio»); Liv. 5, 51,8: *igitur victi captique ac redempti tantum poenarum dis hominibusque dedimus ut terrarum orbi documento essemus* («E così vinti fatti schiavi sotto l'onta del riscatto siamo stati tanto puniti dagli dei e dagli uomini che possiamo servire da esempio a tutto il mondo»); Liv. 8, 35,7: *populo Romano cui vitam debes nihil maius praestiteris quam si hic tibi dies satis documenti dederit ut...* («al popolo Romano a cui sei debitore della vita, non potrai dimostrarti più riconoscente se non dando prova che...»); Liv. 25, 38,9: *quo documentum dedistis hostibus* («con cui deste prova ai nemici»); Caes., *B.G.7*, 4,19: *ut sint documento* («perché fossero di ammonimento»); Caes., *B.C.* 3, 10,6:

in alcune opere di autori cristiani, dove indica un insegnamento o una prova inviata da Dio<sup>16</sup> oppure la testimonianza della Scrittura, in particolare degli scritti neotestamentari<sup>17</sup>. È emblematica la presenza di questi stessi termini nella prefazione di Livio, laddove si offre una spiegazione dell'utilità della storia<sup>18</sup>.

Questo primo periodo così denso di allusioni linguistiche e grammaticali è finalizzato non soltanto a definire ciò che nell'opera è raccontato, ma anche e soprattutto ciò che è degno di essere tale, dunque degno di diventare storia. Il criterio di selezione adottato non sembra tanto riconducibile alla consistenza storica dei fatti esposti, a priori considerati veritieri in quanto riportati di propria mano dagli stessi martiri. La loro validità sembra piuttosto risiedere nella capacità di rispondere con eguale efficacia alle stesse esigenze edificatorie a cui sono preposte le testimonianze più antiche della fede cristiana, cioè quelle attestate dagli scritti vetero e neotestamentari<sup>19</sup>. Tale scelta è ricondotta alla convinzione che in futuro anche questi avvenimenti recenti cresceranno in dignità e rilevanza, nonostante l'attuale pregiudizio che grava su di essi proprio perché vicini nel tempo. Il prologo prosegue, infatti, con questa indicazione:

*Vel quia proinde et haec vetera futura quandoque sunt et necessaria posteris, si in praesenti suo tempore minori deputantur auctoritati propter praesumptam venerationem antiquitatis. Sed viderint qui unam virtutem Spiritus unius Sancti pro aetatibus iudicent temporum, cum maiora reputanda sunt novitiora quaeque, ut novissimiora, secundum exuberationem gratiae in ultima saeculi spatia decretam (1,2-3 ed. Bastiaensen, 114)*<sup>20</sup>.

*cum satis essent documento* («essendo prova sufficiente»); Tac., *Ann.* 1,30: *documentum fidei* («come prova di fedeltà»); Tac., *Ann.* 12,6: *statueretur immo documentum* («si offrisse dunque un esempio»); Tac., *Hist.* 2,76: *ipse Vitellius documento* («Vitellio stesso è la prova»).

<sup>16</sup> Tert., *Marc.* 3,3: *per documenta uirtutum* («per attestazioni di virtù»).

<sup>17</sup> Cyr., *Ad Demetr.* 3: *de scripturis sanctis documenta* («le prove tratte dalle Sacre Scritture»); Aug., *Fid. et op.* 7,11: *nullum documentum est ex epistulis apostolorum* («non c'è prova negli scritti degli Apostoli»); Tert., *Paen.* 12,8: *post tota documenta plagarum* («nonostante tutti gli avvertimenti delle piaghe»).

<sup>18</sup> Liv. 1,10: *Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum, omnis te exempli documenta in illustri posita monumento intueri* («In questo soprattutto è salutare e proficua la conoscenza della storia: che tu avverta gli ammaestramenti di ogni tipo riposti nelle illustri memorie»).

<sup>19</sup> A tale proposito si ricordano le notevoli affinità narrative tra i prologhi delle grandi opere storiche della tradizione classica e l'*incipit* del *Vangelo di Luca*. In particolare, vi si riconoscono: la definizione del contesto letterario entro il quale l'opera viene composta (Lc 1,1: Ἐπειδὴ περ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων «Poiché molti si sono accinti a comporre una narrazione degli avvenimenti compiuti in mezzo a noi»); l'argomento e i limiti temporali della narrazione (Lc 1,3: ἄνωθεν «Fin dalle origini»); il verbo γράφειν seguito da preposizione finale contenente gli scopi dell'opera (Lc 1,4: ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν «Affinché tu conosca la verità degli insegnamenti che hai ricevuto»). Si nota inoltre l'uso di terminologia specifica quale διήγησιν ἀνατάσσειν e καθεξῆς γράφειν per indicare una narrazione ordinata dei fatti, nonché la menzione di elementi propri della produzione storiografica, cioè i testimoni oculari (Lc 1,2: οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται «Coloro che fin dal principio sono stati testimoni oculari») e le ricerche accurate che hanno preceduto la redazione (Lc 1,3: παρηκολούθηκόντι ἄνωθεν ἀκριβῶς «Dopo aver fatto diligenti ricerche su tutte queste cose»). Cfr. J.-N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del Vangelo di Luca*, Brescia 1991; H. Schürmann, *Il Vangelo di Luca*, in *Commentario teologico del Nuovo Testamento*, Brescia 1983, I, 73-107; K.H. Rengstorf, *Il Vangelo secondo Luca*, Brescia 1980, 34-35; C.J. Classen, *Rhetorical Criticism of the New Testament*, Tübingen 2000, 82-90.

<sup>20</sup> «Valga come ragione che anche queste ultime un giorno saranno antiche e necessarie alle generazioni future, benché ad esse, presi come si è dalla venerazione del passato, si accordi nel presente un'autorità

Il rapportare se stessi o la propria opera ai precedenti illustri della tradizione per porsi in continuità o alterità con essi è tematica cara alla storiografia profana e cristiana. È la prima preoccupazione di Livio (I,1) in riferimento ai *novi scriptores* che si accingono a trattare nuovamente la storia di Roma. È, nel merito, molto simile a quanto afferma già Tucidide (I,21)<sup>21</sup> che rivendica la scelta di trattare vicende contemporanee in opposizione alla prassi storica a lui precedente e rileva l'ambiguità dell'atteggiamento umano nei confronti di tali eventi, che solo una volta conclusi vengono riconosciuti meritevoli di memoria.

Non sembra casuale la presenza di questi stessi concetti in molti testi agiografici e, in particolare, nella sezione conclusiva di un'altra *Passione*, quella di Montano e Lucio<sup>22</sup> (*P.Mont* 23,7). Dopo un'invocazione alla gloriosa testimonianza di fede dei martiri, il compilatore espone in modo assai conciso il motivo della narrazione, ovvero la perpetuazione a mezzo di scrittura della memoria delle prove sostenute dai martiri (*ad memoriam posterorum scripta sunt merito*)<sup>23</sup>, inserite subito dopo in un breve quanto esplicativo parallelismo che vede correlate le gesta attuali e gli esempi contenuti nelle Scritture, le une e gli altri portatori della stessa dignità esemplificativa e pedagogica (*ut quaemadmodum de scripturis veteribus exempla, dum discimus, sumimus, etiam de novis aliqua discamus*)<sup>24</sup>.

## 2. Il motivo della storia

Definito l'oggetto della narrazione, la prefazione della *Passione di Perpetua e Felicità* prosegue con l'esposizione di una molteplicità di fini sottesi alla compilazione del testo e, tramite questo, alla divulgazione del messaggio di cui è portatore:

minore. Vi siano pure coloro che credano all'unicità della potenza dello Spirito Santo, che è uno, in ogni epoca, mentre in realtà sono le testimonianze più recenti, in quanto ultime, a dover essere considerate più importanti, poiché espressione di un esuberare nella grazia, che è stata concessa per la fine dei tempi» (trad. Formisano, 77-79).

<sup>21</sup> Thuc. 1,21: Καὶ ὁ πόλεμος οὗτος, καίπερ τῶν ἀνθρώπων ἐν ᾧ μὲν ἂν πολεμῶσι τὸν παρόντα αἰεὶ μέγιστον κρινόντων, παυσάμενων δὲ τὰ ἀρχαῖα μᾶλλον θαυμαζόντων, ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων σκοποῦσι δηλώσει ὅμως μείζων γεγενημένος αὐτῶν (E questa guerra, sebbene gli uomini considerino più importante sempre quella guerra presente a cui partecipano, mentre, una volta finita, ammirano soprattutto gli avvenimenti passati, a giudicare sulla base dei fatti stessi si vedrà che è stata maggiore di quelle del passato) [trad. Ferrari, 107]).

<sup>22</sup> Si tratta di un testo martiriale, anch'esso stratificato nella sua composizione e articolato in due sezioni: la prima è costituita da una lettera redatta e inviata dai martiri ai propri confratelli, la seconda da un resoconto ad opera di un anonimo redattore relativo al martirio dei protagonisti, avvenuto a Cartagine dopo il 258. Notevole appare l'affinità stilistica e contenutistica, in particolare nelle sezioni visionarie, con la *Passione di Perpetua e Felicità*. Cfr. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, XXXIV-XXXV; G. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Torino 1956, 48; G. Caldarelli, *Atti dei Martiri*, Alba 1975, 490-508. Si veda anche V. Lomanto, *Rapporti fra la «Passio Perpetuae» e «Passiones» africane*, in Forma futuri. *Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, 566-586.

<sup>23</sup> «Sono stati giustamente trascritti a memoria dei posteri».

<sup>24</sup> «Così come abbiamo tratto esempi e appreso dalle antiche scritture, impariamo qualcosa anche dalle nuove».

*Itaque et nos, qui sicut prophetias ita et visiones novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus ceterasque virtutes Spiritus Sancti ad instrumentum ecclesiae deputamus – cui et missus est idem omnia donativa administratu<ru>s omnibus, pro<ut> unicuique distribuit Dominus –, necessario et digerimus <ea> et ad gloriam Dei lectione celebramus, ut ne qua aut inbecillitas aut desperatio fidei apud veteres tantum aestimet gratiam divinitatis conversatam, sive <in> martyrum sive in revelationum dignatione, cum semper Deus operetur quae repromisit, non credentibus in testimonium, credentibus in beneficium. Et nos itaque quod audivimus et contrectavimus, annuntiamus et vobis, fratres et filioli, uti et vos qui interfuistis rememoremini gloriae Domini, et qui nunc cognoscitis per auditum communionem habeatis cum sanctis martyribus et, per illos, cum Domino nostro Iesu Christo, cui est claritas et honor in saecula saeculorum. Amen (1,5-6 ed. Bastiaensen, 114-116)<sup>25</sup>.*

La celebrazione del martirio è avvenuta a gloria di Dio (1,5: *ad gloriam Dei*)<sup>26</sup>, perché il suo beneficio non sia percepito come limitato alle antiche generazioni (1,5: *ut ne qua aut inbecillitas aut desperatio fidei apud veteres tantum aestimet gratiam divinitatis conversatam*), perché i testimoni dei fatti richiamino alla memoria la gloria di Dio manifestatasi attraverso le vicende a cui essi hanno assistito (1,6: *uti et vos qui interfuistis rememoremini gloriae Domini*)<sup>27</sup> e da ultimo perché chi ne viene a conoscenza solo attraverso la lettura pubblica<sup>28</sup> del documento possa attraverso di esso entrare in comunione con i santi martiri e, tramite loro, con Cristo (1,6: *et qui nunc cognoscitis per auditum communionem habeatis cum sanctis martyribus et per illos cum Domino nostro Iesu Christo*)<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> «Così anche noi, che riconosciamo e onoriamo sia le nuove profezie sia le nuove visioni, ugualmente promesseci, e che consideriamo basilari per l'istruzione della Chiesa le altre manifestazioni della potenza dello Spirito Santo, il quale è stato inviato al fine di distribuire tutti i doni tra tutti, nel modo in cui il Signore li assegna a ciascuno – sentiamo la necessità di metterle per iscritto e celebrarle attraverso la lettura per la gloria di Dio. E ciò per evitare che una fede debole e priva di speranza creda che la grazia divina sia stata riversata unicamente sugli antichi, sia che si tratti della dignità dei martiri sia delle rivelazioni; poiché Dio dà sempre seguito alle sue promesse per testimoniare la sua presenza ai non credenti e per beneficiare i credenti. E ciò che noi abbiamo udito e toccato con mano lo annunciamo dunque anche a voi, fratelli e figli, affinché voi, che foste presenti, vi ricordiate della gloria del Signore e voi, che apprendete adesso udendo, siate in comunione con i santi martiri e attraverso di essi con il Signore nostro Gesù Cristo, che ha gloria e onore nei secoli dei secoli. Amen» (trad. Formisano, 79-81).

<sup>26</sup> Ancora si noti l'affinità con la *Passione di Perpetua e Felicità* della *Passione di Montano e Lucio* 1,1, dove ricorre egualmente l'elemento della testimonianza voluta e perpetuata a gloria di Dio: *ut fratribus post futuris magnificentiae Dei fidele testimonium et labores ac tolerantiam nostri pro domino memoriae relinqueremus* («per lasciare ai nostri futuri fratelli una testimonianza fedele della grandezza divina e il racconto delle nostre pene e della nostra sofferenza per il Signore»).

<sup>27</sup> «affinché voi, che foste presenti, vi ricordiate della gloria del Signore» (trad. Formisano, 81).

<sup>28</sup> Sul tema della fruizione pubblica e liturgica della *Passio*, cfr. T. Sardella, *Strutture temporali e modelli di cultura: rapporti tra antitradizionalismo storico e modello martiriale nella Passio Perpetuae et Felicitatis*, Augustinianum 30, 1990, 259-278.

<sup>29</sup> Cfr. Thuc. (1, 22,4), che evidenzia l'utilità della propria opera per coloro che in futuro vorranno investigare la realtà dei fatti: ὅσοι δὲ βουλῆσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὐθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσσεσθαι, ὠφέλιμα κρίνειν αὐτὰ ἀκροῦντος ἔξει «ma se quelli che vorranno investigare la realtà degli avvenimenti passati e di quelli futuri (i quali, secondo il carattere dell'uomo, saranno uguali o simili a questi), considereranno utile la mia opera, tanto basta» (trad. Ferrari, 109).

L'esaltazione della memoria congiuntamente a quello della testimonianza è, come si è detto, il punto cardine attorno al quale ruotano le dichiarazioni contenute nella prefazione della *Passione di Perpetua e Felicità*<sup>30</sup>. Lo si evince ancora una volta dalla ricorrenza di termini ed espressioni afferenti a queste due sfere semantiche – *rememorari* (1,6), *exempla* e *testificantia* (1,1). Si tratta, anche in questo caso, di elementi che ritornano significativamente in altri testi martiriali, quali il *Martirio di Policarpo*<sup>31</sup>, il *Martirio di Pionio*<sup>32</sup> e la *Passione di Montano e Lucio*<sup>33</sup>: εἰς τὴν μνήμην (*Mart.Pol.* 18,1), μνημόσυνον (*Mart.Pion.* 1,2), *ad memoriam posterorum scribere* (*PMont* 23,7), *fidele testimonium* (*PMont* 1,1), *ad exemplum fidei* (*PMont* 1,3). L'esemplarità della testimonianza è altresì menzionata in relazione al suo valore pedagogico (ἵνα μιμηταὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ γενόμεθα<sup>34</sup> *Mart.Pol.* 1,2; τῶν μελλόντων εἰς ἄσκησίν τε καὶ ἐτοιμασίαν<sup>35</sup> *Mart.Pol.* 18,3; μνημόσυνα τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ<sup>36</sup> *Mart.Pion.* 1,2).

L'unicità dei fatti di cui si riporta il resoconto è sottolineata dal ricorso alla categoria della grandezza, *topos* letterario caro alla tradizione classica: gli ἔργα μεγάλα καὶ θωμαστὰ di cui parla Erodoto (1,1) o la certezza di Tuciddide circa la superiorità del conflitto che sta per scoppiare rispetto a quelli che lo hanno preceduto, pretesto formale per l'avvio delle sue *Storie* (Thuc., *Hist* 1,1: ἐλπίσας μέγαν τε ἔσσεσθαι καὶ ἀξιολογώτατον τῶν προγεγενημένων)<sup>37</sup>. Nella sua dichiarata rivalutazione della storia recente, quest'ultima espressione, come abbiamo visto, trova pieno riscontro nella *Passione di Perpetua e Felicità*, dove si afferma che *novissimiora* [*fidei exempla*] *maiora reputanda sunt novitiora quaeque* (1,3). Siamo di fronte a un efficace dispositivo comunicativo: l'espedito retorico classico viene ricaricato di valenza teologica e cristiana<sup>38</sup> e, come tale, *per se* amplificato.

<sup>30</sup> Sui complessi aspetti implicati nella memoria degli eventi significativi per una collettività, della sua trasmissione orale e della fissazione per iscritto, cfr. le riflessioni teoriche e metodologiche di M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, Milano 2001, *passim*; M. Halbwachs, *La Topographie légendaire des évangiles en Terre sainte. Études de mémoire collective. Édition préparée par M. Jaisson, avec des contributions de D. Hervieu-Léger, J.-P. Cléro, S. Gensburger, É. Brian*, Paris 2017, *passim*; M. Pesce, *Il racconto e la scrittura. Introduzione alla lettura dei Vangeli*, Roma 2014, 49-78.

<sup>31</sup> Lettera della comunità cristiana di Smirne con indirizzo ecumenico contenente la vicenda del processo e del martirio del vescovo Policarpo. La datazione della vicenda è incerta, ma verosimilmente ascrivibile attorno alla metà del II secolo. Il testo presenta delle pericopi conclusive pseudoepigrafate attribuite a Pionio di Smirne, futuro martire. Cfr. Bastiaensen et al. (a cura di), *Atti e passioni cit.*, 4-5.

<sup>32</sup> Testo anonimo redatto all'interno della comunità cristiana di Smirne nella seconda metà del II secolo, poco dopo gli eventi narrati. È il risultato di stratificazioni successive costituite dal racconto autobiografico di Pionio e dal verbale del processo, utilizzati da un redattore anonimo per una prima redazione della Passione, modificata in una fase successiva. Cfr. Bastiaensen et al. (a cura di), *Atti e passioni cit.*, 150-151.

<sup>33</sup> Cfr. *supra*, n. 21.

<sup>34</sup> «Perché anche noialtri divenissimo suoi imitatori» (trad. Ronchey in Bastiaensen, 7).

<sup>35</sup> «Esercizio e preparazione di quanti l'affronteranno in futuro» (trad. Ronchey in Bastiaensen, 27).

<sup>36</sup> «La memoria del suo insegnamento» (trad. Ronchey in Bastiaensen, 155).

<sup>37</sup> «Immaginando che sarebbe stata grande e la più importante di tutte quelle avvenute fino allora» (trad. Ferrari, 81).

<sup>38</sup> Ulteriori attestazioni si riscontrano nell'uso di aggettivi quali *gloriosus* e *praeclarus* nella *Passione di Mariano* (23,7) e nella definizione di *nobilissimi* riferita a Mariano e Giacomo nel testo riguardante il loro martirio.

### 3. La ricerca e l'esposizione

Un ultimo aspetto, nel prologo della *Passione di Perpetua e Felicità*, merita ancora di essere confrontato con la prassi storiografica di matrice classica: il fatto che l'esplicitazione delle finalità dell'opera sia accompagnata dalla specificazione del pretesto redazionale. La distinzione tra i due elementi conosce dei precedenti: Tucidide indica la grandezza e l'eccezionalità del conflitto (Thuc., *Hist.* 1,1: ἐπίστας μέγαν τε ἔσεσθαι καὶ ἀξιολογώτατον τῶν προγεγενημένων)<sup>39</sup> come movente della composizione dell'opera. Il redattore della *Passione di Perpetua* ne riconduce la compilazione alla consapevolezza della necessità di rievocare e proclamare le vicende dei martiri a onore e gloria di Dio (*PPerp.* 1,5: *necessario et digerimus <ea> et ad gloriam Dei lectione celebramus*)<sup>40</sup>.

La centralità del ruolo del redattore si riscontra anche nella *Passione di Montano*, nella quale cause della composizione sono l'amore e la consapevolezza del proprio officio (*PMont* 1,1: *hic amor, hoc officium ad has nos impulit litteras*)<sup>41</sup>, ancor più perentoria letta alla luce dell'esortazione paolina (Rom 12,13) a mettere in comune la memoria dei santi testimoni della fede, cui si fa esplicito riferimento anche nella *Passione di Pionio* (1,1)<sup>42</sup>.

Dalla tradizione precedente la letteratura martiriale viene ripresa anche l'esplicitazione delle modalità di ricerca e di selezione delle informazioni. In gran parte dei testi finora considerati, infatti, si insiste sul dato dell'autopsia o del ricorso a testimoni diretti, e sulla conseguente verifica di fatti ed informazioni riportate. Questi tre elementi ripropongono il metodo che Erodoto sintetizzava nella formula ὄψις, γνώμη e ἱστορία (2,99), fatta propria da Tucidide (1, 20-22).

La menzione dei testimoni oculari è presente nei testi che rinviano a un manoscritto autografo dei martiri, che per propria natura si propone come autentico e genuino. In questo contesto non stupisce l'insistenza dei redattori sul dato della scrittura, da intendersi nel suo effetto pratico di fissare in forma compiuta e definitiva la pluralità di tradizioni orali riguardanti i fatti raccolti. La presenza di forme verbali riconducibili ai verbi γράφειν o *digerere* perciò rimanda a una molteplicità di sensi che vanno dalla indicazione tecnica in senso stretto alla contrapposizione della tradizione scritta rispetto a quella orale.

A fronte delle affinità linguistiche e sintattiche tra i testi presi in considerazione, non si vuole né si può affermare la presenza di una ripresa pedissequa e cosciente da parte di autori cristiani di modelli notevolmente distanti. Si devono dunque intendere le suddette affinità come il risultato dell'attestazione di una prassi compositiva che, strutturatasi nel corso dei secoli e diffusasi assieme alle lingue e alla cultura classica, ha finito per

<sup>39</sup> Cfr. nota precedente.

<sup>40</sup> «Sentiamo la necessità di metterle per iscritto e di celebrarle attraverso la lettura per la gloria di Dio» (trad. Formisano, 79).

<sup>41</sup> «Questo amore e questo senso del dovere ci ha spinto a scrivere questo testo».

<sup>42</sup> *Mart.Pion* 1,1: Ταῖς μνείαις τῶν ἁγίων κοινωνεῖν ὁ ἀπόστολος παραινεῖ («L'Apostolo ci esorta a mettere in comune le memorie dei santi») [trad. Bastiaensen, 155].

riproporsi anche in epoche di molto posteriori, adattandosi e declinandosi secondo le necessità di volta in volta individuate. Esse si rivelano, piuttosto, la formazione tanto degli autori quanto dei fruitori dei primi testi cristiani, sovente ancora legati alla tradizione pagana latina e greca, rispetto alla quale risulta oggi problematico tentare di tracciare confini e delimitazioni.

#### Abstract

In this article, the *incipit* of the *Passion of Perpetua and Felicity* is compared with the *prooemia* of Herodotus and Thucydides' *Histories*, and with other hagiographical texts such as the *Martyrdom of Saint Polycarp*, the *Martyrdom of Saint Pionius*, and the *Passion of Saints Montanus and Lucius*. Evidence of similarities between these texts and the literary tradition of classical historical *prooemia* may be the result of the fact that the literary *praxis* that developed and spread along with the classical languages and culture was later re-used and adapted to Christian theological purposes since writers were still trained in classical rhetoric in the early centuries of the Christian age.

#### Résumé

Dans cet article, l'*incipit* de la *Passion de Perpétue et Félicité* est comparé avec les préfaces des *Histoires* d'Hérodote et de Thucydide, ainsi que ceux d'autres textes hagiographiques: le *Martyre de Saint Polycarpe*, le *Martyre de Saint Pionius* et la *Passion des Saints Montanus et Lucius*. Les éléments communs à ces textes et à la tradition littéraire des *prooemia* classiques pourrait être le résultat de la diffusion des langues et de la rhétorique païenne, qui ont été réinvesties et adaptées plus tard à la théologie chrétienne, la culture des écrivains étant encore nourrie, dans les premiers siècle du christianisme, de la rhétorique classique.

**Parole chiave:** Perpetua; *prooemia*; prassi letteraria; agiografia; storia classica.

**Keywords:** Perpetua; *prooemia*; literary tradition; hagiography; classical history.

Elena Nicoletta Barile  
Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
Dipartimento di Studi Umanistici  
[elena.barile@gmail.com](mailto:elena.barile@gmail.com)



## Patto col diavolo e conversione nel *Theophilus* e nel *Basilus* di Rosvita di Gandersheim

Lungi dal configurarsi come una serie più o meno casuale di narrazioni di miracoli, conversioni, torture, martirii raccolti e affastellati senza alcun ordine prestabilito, il primo libro degli *opera omnia* di Rosvita di Gandersheim (quello contenente gli otto poemetti agiografici o, come altri preferisce chiamarli, leggende agiografiche)<sup>1</sup> presenta al suo interno una struttura ben precisa e calcolata, certamente frutto di una scelta ponderata e consapevole da parte dell'ancor giovane (ma sicuramente non inesperta né, tanto meno, sprovveduta) scrittrice<sup>2</sup>.

A un primo sguardo, risulta infatti evidente come questi otto poemetti si dispongano, entro la raccolta completa, secondo un preciso disegno che prevede un'articolazione 'diadica', dal momento che essi – quanto alle tematiche e ai contenuti – possono agevolmente essere raggruppati a due a due. La prima coppia di componimenti (*Maria e Ascensio*)<sup>3</sup>, infatti, è centrata sul tema di Maria Vergine; la seconda (*Gongolfus e Pelagius*) assume uno spiccato carattere martiriale, in quanto, in essa, viene narrata la vicenda di due *passiones* (e occorre aggiungere che, all'interno di questa diade, Rosvita

<sup>1</sup> Edizioni principali dei poemetti agiografici rosvitiani: Hrotsvithae *Opera*, ed. P. von Winterfeld, Berlin 1902; *The Non-Dramatic Works of Hrotsvitha. Translations and Commentary*, ed. M.G. Wiegand, Saint-Louis (Missouri) 1936 (disponibile anche *on line*); Hrotsvithae *Opera*, ed. H. Homeyer, München-Paderborn-Wien 1970; Hrotsvitha de Gandersheim, *Oeuvres poétiques*, ed. M. Goullet, Grenoble 2000; Hrotsvit, *Opera omnia*, ed. W. Berschin, Lipsiae 2001; Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici*, a cura di L. Robertini - M. Giovini, Alessandria 2004 (con trad. ital. a fronte).

<sup>2</sup> È assai probabile che la composizione dei poemetti agiografici abbia avuto inizio, con *Maria*, fra il 955 e il 957 (la poetessa, essendo nata verosimilmente fra il 935 e il 936, avrebbe avuto quindi 20-22 anni): cfr. F. Bertini, *Rosvita la poetessa*, in F. Bertini (a cura di), *Medioevo al femminile*, Roma-Bari 1989, 63-95 (70-72). Contrario a questa cronologia si è mostrato Walter Berschin (in Hrotsvit, *Opera omnia* cit., VIII-IX) che ha proposto, per tutti gli otto poemetti agiografici rosvitiani, una composizione addirittura posteriore al 962. Ma le sue argomentazioni non risultano affatto convincenti: cfr. M. Giovini, *Come trasformare un bordello in una casa di preghiere. Il motivo della verginità redentrice nell'Agnes di Rosvita di Gandersheim*, Maia, n.s., 54/3, 2002, 589-617 (595, n. 17); A. Bisanti, *Un ventennio di studi su Rosvita di Gandersheim*, Spoleto (PG) 2005, 37-38.

<sup>3</sup> Edizioni principali di *Maria*: *The Non-Dramatic Works of Hrotsvitha* cit., 14-65; Hrotsvit, *Opera omnia* cit., 4-35; Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., 24-71. Edizioni principali dell'*Ascensio*: *The Non-Dramatic Works of Hrotsvitha* cit., 74-83; Hrotsvit, *Opera omnia* cit., 36-41; Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., 74-83. Il testo dell'*Ascensio* (finora unico fra gli otto poemetti rosvitiani) è inoltre liberamente disponibile, *on line*, sul sito della Bibliotheca Augustana.

si mostra molto abile nel diversificare i due racconti, il primo ambientato in un'epoca più antica e fondato sulla consueta rielaborazione di fonti agiografiche scritte, il secondo – caso unico all'interno della produzione rosvitiana – storicamente collocato in anni contemporanei alla composizione e raccolto – stando a quanto confessa la stessa autrice – dalla tradizione orale<sup>4</sup>; la terza coppia di poemetti (*Theophilus e Basilius*) è quindi fondata sul tema del 'patto col diavolo'; mentre con la quarta e ultima (*Dionysius e Agnes*)<sup>5</sup> si ritorna nuovamente alla tematica martiriale che aveva informato la seconda coppia di leggende, ma con, in più, una forte componente relativa al tema della conversione (che invece non appariva né nel *Gongolfus* né nel *Pelagius*), oltre che, ovviamente, con una ben più scaltrita e coerente abilità compositiva, onde, per esempio, risulta del tutto sottoscrivibile l'affermazione, più volte e a più riprese avanzata dagli studiosi, che come il primo componimento della serie, *Maria*, è senza dubbio il meno riuscito degli otto, così l'ultimo, *Agnes*, è sicuramente il più bello e quello in cui Rosvita manifesta appieno una ormai raggiunta maturità di scrittrice e di poetessa<sup>6</sup>.

Riguardo ancora alla struttura dei poemetti agiografici, giova forse rilevare come Gustavo Vinay, con la lucidità (ma anche con quel gusto del paradossale e, talvolta, del 'bastian contrario') che lo contraddistingueva, affermasse, sì, che «diventa impossibile immaginare che la scelta dei temi e l'ordinamento del primo libro siano casuali», ma, subito dopo, aggiungesse che, «trascurando la storia di Maria [...] e l'oratoria più che il racconto del *De ascensione Domini*, i poemetti sono sei caratterizzati nel loro insieme, a parte il procedimento cronistico del racconto, dall'assenza di una coerente tipologia: martiri della reazione pagana ma anche martiri della passione altrui, non martiri affatto né santi ma solo convertiti»<sup>7</sup>.

Ma, a voler osservare più attentamente la struttura che Rosvita ha consciamente impresso al suo primo libro, in esso risulta evidente, oltre all'impostazione 'diadica' della quale si è detto, anche uno schema 'ad anello', in una sorta di ben calcolata *Ringkompo-*

<sup>4</sup> Edizioni principali del *Gongolfus: The Non-Dramatic Works of Hrotsvitha* cit., 78-121; Hrotsvit, *Opera omnia* cit., 42-62; Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., 88-121. Edizioni principali del *Pelagius: The Non-Dramatic Works of Hrotsvitha* cit., 128-153; Hrotsvit, *Opera omnia* cit., 63-77; Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., 126-149.

<sup>5</sup> Edizioni principali dell'*Agnes: The Non-Dramatic Works of Hrotsvitha* cit., 236-263; Hrotsvit, *Opera omnia* cit., 114-130; Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., 224-249. Edizioni principali del *Dionysius: The Non-Dramatic Works of Hrotsvitha* cit., 214-221; Hrotsvit, *Opera omnia* cit., 104-113; Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., 204-219.

<sup>6</sup> Cfr., per es., F. Bertini, *Il 'teatro' di Rosvita. Con un saggio di traduzione del Calimachus*, Genova 1979, 39-40; e Robertini, introd. ad *Agnes*, in Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., pp. 221-222 (a 221, la leggenda viene definita la «più bella e commovente»).

<sup>7</sup> G. Vinay, *Rosvita: una canonicità ancora da scoprire?*, in Id., *Alto Medioevo latino. Conversazioni e no*, Napoli 1978, 377-554 (nuova ed. a cura di I. Pagani e M. Oldoni, con la collaborazione di C. Bottiglieri e I. Ventura, Napoli 2003, 337-498, da cui cito, a 453). Interessante (ma certamente degna di essere maggiormente supportata e approfondita) l'ipotesi interpretativa di recente avanzata da Carla Del Zotto, la quale, seguendo alcune suggestioni avanzate da Walter Berschin, propone di leggere la serie completa degli otto poemetti agiografici rosvitiani come visibilmente ispirata al modello del *Peristephanon* prudenziano, con una forte caratterizzazione, quindi, della componente martiriale in essa presente (cfr. C. Del Zotto, *Rosvita. La poetessa degli imperatori sassoni*, Milano 2009, 49-70: sul vol., cfr. almeno le recensioni di M.Th. Kretschmer, *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 52/2, 2010, 415-418; e di A. Maiuri, *Studi Medievali*, n.s., 51/2, 2010, 1038-1044).

sition. L'ottavo e ultimo poemetto, *Agnes*, con il quale si conclude la serie delle leggende agiografiche, è infatti intitolato a una figura femminile, il che costituisce un significativo richiamo al poemetto iniziale, *Maria*<sup>8</sup>: entrambe le composizioni, poi, sono accomunate dall'idea della castità, che, come è noto, costituisce uno degli idoli tematici di Rosvita.

La canonicità sassone, come si è detto or ora, non è rimasta insensibile al motivo – di antica attestazione e largamente diffuso nell'immaginario, nel teatro musicale e nelle letterature medievali, moderne e contemporanee (fino al mito di Faust da Marlowe a Goethe, da Berlioz a Schumann, da Liszt a Gounod, da Grabbe a Boito, da Busoni a Prokofiev) – del patto col diavolo e del successivo ravvedimento del peccatore che lo ha improvvidamente siglato<sup>9</sup>. Su tale motivo, infatti, sono fondati (costituendo, come si è già rilevato, un dittico all'interno della calcolata struttura delle leggende agiografiche) il quinto e il sesto poemetto, ossia il *Theophilus* e il *Basilivus*.

## 1. *Theophilus*

1.1. Per la composizione del suo quinto poemetto, *Theophilus* (ovvero, per citare il titolo completo, *Lapsus et conversio Theophili vicedomini*)<sup>10</sup>, Rosvita utilizzò come modello la traduzione latina, compiuta nel secolo IX e dedicata a Carlo il Calvo da Paolo Diacono napoletano (col titolo *Poenitentia Theophili*)<sup>11</sup>, dell'originale greco com-

<sup>8</sup> Cfr., fra gli altri, Robertini, introd. ad *Agnes* cit., 221: «Con una figura femminile era iniziato e con una figura femminile si conclude il ciclo degli otto poemetti contenuti nel primo libro, con una circolare disposizione 'ad anello'».

<sup>9</sup> All'elenco qui stilato, relativo alle principali versioni letterarie e melodrammatiche moderne del mito di Faust, occorre aggiungere, per quanto attiene al motivo del patto demoniaco, altri testi (musicali e letterari) nei quali il tema in oggetto assume svariate connotazioni, quali *Der Freischütz* di Carl Maria von Weber, *Robert le Diable* di Giacomo Meyerbeer, *The Countess Cathleen* di William Butler Yeats e, almeno in parte, *l'Angelo di fuoco* di Serghei Prokofiev e *The Rake's Progress* di Igor Stravinski. La bibliografia sull'argomento è evidentemente amplissima. Per quanto concerne il Medioevo, cfr. almeno H. van Nuffel, *Le pacte avec le diable dans la littérature médiévale*, Anciens Pays et Assemblées d'États 39, 1966, 37-43 (contributo del quale si tornerà a discutere fra breve); J.B. Russell, *Il diavolo nel Medioevo*, trad. ital., Roma-Bari 1987<sup>2</sup>, 54-59 e passim; P. Dinzelsbacher, *Der Kampf der Heiligen mit den Dämonen*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secc. V-XI)*. XXXVI Settimana di Studio del CISAM di Spoleto (Spoleto, 17-13 aprile 1988), II, Spoleto (PG) 1989, 647-695; e A. D'Agostino, *Il patto col diavolo nelle letterature medievali. Elementi per un'analisi narrativa*, Studi Medievali, n.s., 45/2, 2004, 699-752 (che mi sembra lo studio migliore fra quelli da me consultati: il saggio è liberamente disponibile e scaricabile – in PDF – anche *on line*).

<sup>10</sup> Edizioni principali: *The Non-Dramatic Works of Hrotsvitha* cit., 158-185; Hrotsvit, *Opera omnia* cit., 78-93; Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., 154-179 (utilizzo qui questa ed., nella quale viene sostanzialmente ripreso il testo critico stabilito da Paul von Winterfeld nel 1902, ma ho anche tenuto sott'occhio sia la vecchia ed. della Wiegand sia quella, assai più recente, del Berschin). Studi specifici: E. Dorer, *Roswitha, die Nonne von Gandersheim*, Aarau 1857, pp. 36-64 (sulla possibile conoscenza del *Theophilus* rosvitiano da parte di Goethe); H. Knauer, *Hrotsvitha von Gandersheim. Fall und Bekehrung des Vicedominus Theophilus*, Berlin 1925; K. Plenzat, *Die Theophiluslegende in den Dichtungen des Mittelalters*, Germanische Studien 43, 1926, 1-263; L. Radermacher, *Griechische Quellen zur Faustusage: der Zauberer Cyprianus, die Erzählung des Helladius, Theophilus*, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien 206, 1927, 41-47 e 117-149; A. Gier, *Der Sünder als Beispiel. Zu Gestalt und Funktion hagiographischer Gebrauchstexte anhand der Theophiluslegende*, Frankfurt am Main-Bern-Las Vegas 1977; A. D'Agostino, *Theophiliana*, in *Studi vari di lingua e letteratura italiana in onore di Giuseppe Velli*, I, Milano 2000, 199-219; St.L. Wailes, *The Sacred Stories in Verse*, in Ph. Rugg-Brown - St.L. Wailes (a cura di), *A Companion to Hrotsvit of Gandersheim (fl. 960)*. Contextual and Interpretative Approaches, Leiden-Boston 2013, 85-120 (107-109).

<sup>11</sup> BHL 8121-8122 (AA.SS. Febr. I, Antwerpen 1658, 483-487, poi riprodotta in PL 73, 671-690): ed.

posto da Eutichiano, discepolo di Anfilochio di Iconio, nel secolo IV<sup>12</sup>. Una leggenda, questa riguardante l'accordo del giovane Teofilo col demonio e il suo successivo pentimento, che aveva conosciuto, già all'altezza cronologica del secolo X, una discreta serie di rielaborazioni e riscritture, fra le quali, oltre alla già ricordata versione di Paolo Diacono napoletano, giova qui menzionare l'anonima *Historia Theophili Atheniensis*, il più antico rifacimento latino della *Poenitentia*, egregiamente edito, oltre un ventennio fa, da Paolo Chiesa<sup>13</sup>.

Per quanto concerne poi la sua fortuna nella letteratura medievale (sia in latino sia in volgare) successiva a Rosvita, fra le attestazioni più significative si ricordano qui un sermone (il IV, *De nativitate beatissimae Mariae Virginis*) di Fulberto di Chartres<sup>14</sup>, la *Historia Theophili* dello pseudo Marbodo di Rennes<sup>15</sup>, i *Versus de vita Theophili* di Radewin<sup>16</sup>, il *Miracle de Théophile* del troviero francese Rutebeuf<sup>17</sup>, e ancora (talvolta a guisa di *exemplum* inserito entro la narrazione della vita e dei miracoli della Vergine Maria, come d'altronde già in Fulberto) i capp. 69-70 del libro XXI dello *Speculum Historiale* di Vincenzo di Beauvais (*De Theophilo vicedomino, et chirographo, quod dedit diabolo*)<sup>18</sup>, il cap. 127 (*De nativitate sanctae Mariae Virginis*) della *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze<sup>19</sup> e, infine, il *Miracle de Théophile* compreso all'interno dei *Miracles de Nostre Dame* di Gautier de Coinci<sup>20</sup>.

più recente a cura di G.G. Meerseemann, *Kritische Glossen op de griekse Theophiluslegende (VII eeuw) en haar latijnse vertaling (IX eeuw)*, Brussels 1963.

<sup>12</sup> BHG 1319-1322. Sulla figura di Anfilochio di Iconio, si rinvia al paragrafo successivo, dedicato al *Basilius*.

<sup>13</sup> P. Chiesa, *L'Historia Theophili Atheniensis: il più antico rifacimento latino della Poenitentia Theophili*, in *Aevum*, n.s., 2, 1994, 259-281.

<sup>14</sup> PL 141, 323-324. Si vd. anche l'ed. dei *Sermones fulbertiani* a cura di I.M. Canal, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 30, 1963, 56-87, 331-333 (in partic., 329-333).

<sup>15</sup> [Marbod. Redon.] *Historia Theophili metrica*, in PL 171, 1593-1604. Sul poemetto, la cui attribuzione già da gran tempo – e giustamente – è stata negata a Marbodo, cfr. St. Pittaluga, *Marbodo e Teofilo*, in M.W. Herren (a cura di), *Latin Culture in the Eleventh Century. Proceedings of the Third International Conference of Medieval Latin Studies (Cambridge, September 9-12 1998)*, II, Turnhout 2002, 302-316.

<sup>16</sup> Ed. a cura di W. Meyer, *Radewins Gedicht über Theophilus und die Arten der gereimten Hexameter*, in Id., *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik*, Berlin 1905, 59-135 (99-120).

<sup>17</sup> Rutebeuf, *Le Miracle de Théophile*, in Id., *Oeuvres complètes*, éd. par J. Bastin - E. Faral, II, Paris 1959-1960 179-203 (disponibile anche *on line*); Rutebeuf, *Le Miracle de Théophile*, cur. J. Dufournet, Paris 1987. Per una trad. ital., vd. Rutebeuf, *Il miracolo di Teofilo*, in I. Siciliano (a cura di), *Teatro francese. I. Dalle origini a Corneille*, Milano 1960, 149-161 (la trad. ital. è curata da E. Stojkovic-Mazzariol); e, assai più recente, Rutebeuf, *Il miracolo di Teofilo*, a cura di A. D'Agostino, Alessandria 2000. Cfr. inoltre G. Dahan, *Salatin, du Miracle de Théophile de Rutebeuf*, *Le Moyen Âge* 83, 1977, 455-468. Ma, per un più ampio corredo bibliografico, si può utilmente fare ricorso alla 'voce' *Rutebeuf* (redatta da Laurent Brun e aggiornata al 25 dic. 2012), liberamente disponibile, *on line*, in *Archives de Littérature du Moyen Âge* (ARLIMA).

<sup>18</sup> Vinc. Bellovac. *Speculum Historiale*, Duaci 1624 (rist. anast., Graz 1965).

<sup>19</sup> Iacopo da Varazze, *Legenda aurea, con le miniature del codice Ambrosiano 2 240 inf.*, testo critico riveduto e comm. a cura di G.P. Maggioni, trad. ital. coordinata da Fr. Stella, con la revisione di G.P. Maggioni, premessa di Cl. Leonardi, 2 voll., Firenze-Milano 2007 (vol. II, 1004-1023; in partic., per l'*exemplum* di Teofilo, 1016-1017): cfr. inoltre Pittaluga, *Iacopo da Varazze e la leggenda di Teofilo*, in *Miscellanea di studi in memoria di Cataldo Roccaro*, Palermo 2002 [= Pan 18-19, 2002], 441-448.

<sup>20</sup> Ed. a cura di F. Koenig, Genève 1966-1970; cfr. inoltre Gautier de Coinci, *Le Miracle de Théophile ou comment Théophile vint à la pénitence*, éd. par A. Garnier, Paris 1998; e l'art. di C. Laner, *Il Miracolo di Teofilo di Gautier de Coincy: leggenda e storia sacra*, in A. Degl'Innocenti, Fr. Ferrari (a cura di), *Tra*

1.2. Il contenuto dei 455 esametri leonini che compongono il poemetto rosvitiano è il seguente. Il giovane Teofilo (cioè, letteralmente, ‘colui che è amato da Dio’, secondo un consueto modulo retorico di *interpretatio nominis*)<sup>21</sup>, educato secondo la dottrina e i valori della fede cristiana e particolarmente distintosi per le sue opere di carità e la sua attività evangelizzatrice, decide di intraprendere la carriera ecclesiastica e, raggiunta la carica di vicario del vescovo (egli viene infatti designato come *vicedominus*, sia in Rosvita sia nella maggior parte delle rielaborazioni della vicenda), riesce a conquistarsi l'affetto di tutto il popolo, in virtù del proprio comportamento costantemente ispirato alla generosità verso il prossimo e al timore di Dio. Alla morte del vescovo, i fedeli raccolti in assemblea propongono unanimemente il suo nome per la successione al soglio pastorale, ma Teofilo, trascinato contro il proprio volere davanti al metropolita, rifiuta con umiltà e fierezza l'offerta, dichiarandosi indegno di una carica sì alta e prestigiosa. Il nuovo vescovo, però, appena eletto lo destituisce dall'incarico di vicario. Teofilo accetta di buon grado la destituzione ma, a questo punto, interviene il demonio, che suscita nel suo animo sentimenti che egli mai prima aveva provato, quali il rancore, l'invidia e la sete di vendetta. Alla fine, non più padrone di sé, Teofilo ricorre all'ausilio di un mago ebreo<sup>22</sup> che, in una seduta infernale, lo presenta a Satana in persona. Nel corso di una notte di tregenda e di perdizione, che si svolge in un bosco oscuro e orrifico, Teofilo rinnega il battesimo, Gesù e la Vergine Maria e acconsente a sottoscrivere un patto col demonio, vendendogli l'anima pur di ottenere nuovamente la carica perduta. Da questo momento in poi, per lui le cose cominciano a cambiare. Appena firmato il patto scellerato, il giovane viene infatti convocato dal nuovo vescovo il quale, addirittura, si scusa con lui per averlo allontanato da sé, gli restituisce gli onori di un tempo, ossia il titolo di vicario, e gli assegna, in aggiunta, nuove e importanti mansioni ecclesiastiche. Teofilo, in un primo tempo, monta in superbia e inizia a trattare il popolo con disprezzo e albagia, ma, improvvisamente, si rende conto dell'abisso letale nel quale è precipitato e si sente attanagliare da un'invincibile sensazione di rimorso. Sconvolto e ormai pienamente consapevole di ciò che ha fatto, recatosi in chiesa, per quaranta giorni consecutivi supplica la Vergine Maria di concedergli quel perdono che, a tutta prima, sembrerebbe assolutamente impossibile ottenere. Maria gli appare in sogno e lo esorta a perseverare nel pentimento, ché solo in tal modo egli potrà avere qualche speranza di assoluzione. Teofilo non si dà per vinto, si sottopone a un'aspra e prolungata penitenza e la sua espiazione dura ancora a lungo, finché riesce, finalmente, a recuperare il docu-

*edificazione e piacere della lettura. Le vite dei santi in età medievale*, Trento 1998, 103-130. La bibliografia sull'opera è comunque amplissima (per un primo ragguaglio, anche in questo caso si può ricorrere alla ‘voce’ *Gautier di Coinci, on line in Archives de Littérature du Moyen Âge*: la ‘voce’ in questione, curata da Laurent Brun, è aggiornata al 15 gen. 2013). Nell'indicazione delle diverse versioni della celebre leggenda (e della relativa bibliografia) mi sono stati molto utili i contributi di Pittaluga, *Iacopo da Varazze e la leggenda di Teofilo* cit., 442-443; e di D'Agostino, *Il patto col diavolo* cit., 709-710 e nota 32.

<sup>21</sup> In genere, sul procedimento retorico in questione rinvio al mio vol. *L'interpretatio nominis' nelle commedie elegiache latine del XII e XIII secolo*, Spoleto 2009.

<sup>22</sup> Sulla funzione e l'importanza di questo personaggio cfr. Dahan, *Salatin* cit. (ed è certo superfluo rilevare che qui si coglie un ennesimo sintomo dell'antigiudaismo così tristemente diffuso durante il Medioevo).

mento infernale (la ‘carta’, il contratto che tanta importanza ha all’interno del patto col diavolo)<sup>23</sup>. Precipitatosi nuovamente in chiesa, ascolta la messa, confessa davanti a tutti il proprio peccato, brucia il foglio e, tre giorni dopo, muore infine pacificato e in grazia di Dio<sup>24</sup>.

Nella redazione del suo poemetto, la poetessa – come è stato giustamente affermato – «tenta di scagionare il suo personaggio dalla grave responsabilità del delitto compiuto, ponendo l’accento sul carattere subdolo e aggressivo della seduzione del demonio ai danni della ‘vittima’ Teofilo, stordito dagli allettamenti del corruttore diabolico e per questo espropriato, come in un plagio, della sua buona volontà: tutti i meriti precedenti e le sue oneste inclinazioni sono di fatto vanificati dall’opera malefica di Satana»<sup>25</sup>.

1.3. A proposito del motivo del patto demoniaco e, soprattutto, in particolare riferimento alla diffusa narrazione della vicenda di Teofilo, ci soccorre, per certi versi, un non più recente contributo di Hermann van Nuffel<sup>26</sup>, che, quantunque dall’intestazione sembri riferirsi, in generale, al motivo del patto col diavolo in prospettiva diacronica e diatopica (il titolo è, infatti, *Le pacte avec le diable dans la littérature médiévale*), in realtà, invece, si concentra pressoché esclusivamente sulla leggenda di Teofilo.

Lo studioso ha messo in rilievo, soprattutto, il fatto che i riti caratterizzanti il contratto diabolico corrispondano alle cerimonie del battesimo e dell’omaggio feudale, ovviamente in una dimensione rovesciata per quanto concerne il battesimo, dal momento che esso rappresenta l’antitesi del patto con Dio che si stipula col sacramento battesimale («le pacte avec le diable produit des effets tout opposés aux effets du baptême: c’est l’antithèse du pacte avec Dieu»), mentre, per quanto riguarda il rapporto feudale, la somiglianza – e quasi la coincidenza – fra i due contratti è dovuta al fatto che, laddove in quello feudale si accetta e si sigla un omaggio verso il proprio signore terreno, in quello diabolico si accetta e si sigla un omaggio verso il Principe delle Tenebre (che diventa, appunto, il proprio signore sovranaturale: «C’est un engagement féodal

<sup>23</sup> Su tale elemento insiste, giustamente, Pittaluga, *Iacopo da Varazze e la leggenda di Teofilo* cit., 441-442 (che, a 442, scrive: «Entrano qui in gioco anche la forza costrittiva del testo scritto, il sacro rispetto per la parola vergata su un documento sigillato, che, in culture a tradizione prevalentemente orale come l’antica e la medievale, conferiscono alla scrittura un’ autorità fortemente condizionante da cui è difficile liberarsi»).

<sup>24</sup> Ho rielaborato e integrato qui i riassunti del poemetto proposti da Bertini, *Il ‘teatro’ di Rosvita* cit., 33-35; e da Robertini, in Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., 151.

<sup>25</sup> Ivi, 151-152. Abbastanza differente, per certi versi, è invece il modo di presentare la vulgata vicenda teofiliana da parte di Rutebeuf (poeta senza dubbio ben più scaltrito e capace di Rosvita), per cui si legga quanto, a suo tempo, annotava Italo Siciliano: «L’azione, rapida e sommaria, si riduce ai monologhi di Teofilo, al suo abboccamento con l’ebreo Saladino, alle trattative con Satana e ad altri luoghi comuni. Il pentimento di Teofilo sopravviene improvviso, l’intervento della Vergine passa quasi inosservato. Per Rutebeuf non esiste che il personaggio del chierico ribelle, nella cui anima il dramma è vissuto attraverso i tre momenti della rivolta, del dubbio e della contrizione. La gracile trama serve di pretesto alle effusioni liriche del triste eroe. Ed il lirismo è quello caratteristico di Rutebeuf: onde, mentre si ascolta il chierico Teofilo, si ha l’impressione di udire la voce dell’autore, un discorso, cioè, plebeo e alambiccato, egualmente ‘teso’ nell’aspra rivolta come nell’umile preghiera» (Siciliano, *Teatro francese* cit., 148).

<sup>26</sup> Van Nuffel, *Le pacte avec le diable* cit. Nell’esposizione delle tesi di van Nuffel e nella relativa discussione di esse, mi fondo soprattutto su D’Agostino, *Il patto col diavolo* cit., 742-743.

d'hommage et de service, au Grand Seigneur de l'Enfer»<sup>27</sup>. Van Nuffel, comunque, è andato più in profondità in tale disamina, individuando otto 'momenti' caratterizzanti sia il rito del battesimo sia il patto col diavolo (momenti fra loro, evidentemente, in netta antitesi e contrapposizione), e cioè, rispettivamente:

1. Segno della croce (battesimo) ~ Divieto di fare il segno della croce (patto col diavolo);
2. Intervento del sacerdote (battesimo) ~ Intervento dell'ebreo (patto col diavolo);
3. Domanda del vescovo (battesimo) ~ Domanda del demonio (patto col diavolo);
4. Richiesta di protezione divina (battesimo) ~ Richiesta di protezione diabolica (patto col diavolo);
5. Sottomissione a Dio (battesimo) ~ Sottomissione al demonio (patto col diavolo);
6. Disposizione al servizio di Dio (battesimo) ~ Disposizione al servizio del demonio (patto col diavolo);
7. Firma (eventuale, nel battesimo) ~ Firma (quasi sempre presente, nel patto col diavolo);
8. Bacio (battesimo) ~ Bacio (patto col diavolo).

Sei degli otto elementi qui sopra individuati (ossia il n. 2 e i numeri dal 4 all'8), a loro volta, sono anche presenti nel contratto feudale; onde, in quest'ultimo, al n. 2 corrisponde l'intervento del vassallo, al n. 4 la richiesta di protezione feudale, al n. 5 la sottomissione al signore, al n. 6 la protezione per aiuto e consiglio, al n. 7 la firma e, infine, al n. 8 il bacio<sup>28</sup>.

Le osservazioni avanzate a suo tempo da van Nuffel sono, in larga parte, sottoscrivibili, poiché – come assai più di recente ha rilevato Alfonso D'Agostino – non vi è nulla da eccepire sul fatto che il patto col diavolo presenti analogie con l'omaggio feudale (lo studioso ricorda opportunamente, a tal proposito, che già Alfonso X el Sabio usava, nella 216<sup>a</sup> delle sue *Cantigas de Santa Maria*, l'espressione «vassalo do demo», mentre don Juan Manuel intitolava *De lo qué contesció a un omne qui se fizo amigo e vasallo del Diablo* uno degli *exempla* del *Conde Lucanor*)<sup>29</sup>, nonché col fatto che esso suoni visibilmente come un'aperta parodia del rito sacramentale del battesimo. Ciò che, però, non convince pienamente nel procedimento esperito da van Nuffel e nella individuazione da lui avanzata degli otto momenti, è il fatto che, in buona sostanza, il modello da lui proposto, «ricavato peraltro dalla sola storia di Teofilo, è talmente puro, da potersi riconoscere in un numero limitatissimo di testi concreti (o forse in nessuno)»<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Van Nuffel, *Le pacte avec le diable* cit., 40 (anche per la citazione immediatamente precedente).

<sup>28</sup> Cfr. il prospetto stilato da D'Agostino, *Il patto col diavolo* cit., 742.

<sup>29</sup> Cfr. Alfonso X, el Sabio, *Cantigas de Santa Maria* (*cantigas 101-260*), ed. W. Wetmann, Madrid 1988; Don Juan Manuel, *El Conde Lucanor*, ed. G. Serés, Barcelona 1994 (trad. ital.: Don Juan Manuel, *Le novelle del 'Conde Lucanor'*, a cura di A. Ruffinatto, S. Orlando, Milano 1985, 146-150; si tratta dell'*exemplum* 45, *Di quello che accadde ad un uomo che si fece amico e servo del Demonio*).

<sup>30</sup> D'Agostino, *Il patto col diavolo* cit., 742-743.

In ogni modo, la struttura del racconto del patto col diavolo (e, in particolare, della leggenda di Teofilo) indicata a suo tempo da van Nuffel mi sembra possa, comunque, ampiamente applicarsi al poemetto rosvitiano. Anche in esso, infatti (come si è potuto vedere pur dal breve riassunto stilato più sopra), compaiono elementi costitutivi e qualificanti quali l'intervento, a mo' di intermediario, di un personaggio negativamente connotato (qui un mago giudeo), la rinuncia (anzi, la proibizione) di segnarsi col segno della croce (v. 95 *quem, non signatum signo sanctae crucis almo*), la protezione, la sottomissione, il servizio e, soprattutto, la firma del patto scellerato.

1.4. Ciò che desidero proporre con maggiore ampiezza, in questa sede, è però l'analisi degli elementi di conversione presenti nel poemetto, attraverso la disamina delle sezioni nelle quali tali elementi compaiono e vengono convenientemente sviluppati.

Il motivo della 'conversione', già apparso verso la conclusione (e quindi in una zona importante) del primo poemetto agiografico, *Maria*, con l'episodio della frantumazione degli idoli e della conseguente conversione del duca Afrodisio, governatore della città egiziana di Sonite presso cui la Sacra Famiglia aveva chiesto ricetto e ausilio<sup>31</sup>, si ripresenta prepotentemente, infatti, in molte scritture rosvitiane, assumendo svariate tipologie (pur nell'unità del fine che la scrittrice si propone, volto in ogni modo all'esaltazione della potenza di Dio). Esso innerva di sé (oltre a *Maria*) appunto il quinto e il sesto poemetto agiografico, il *Theophilus* e il *Basilius*, nonché il settimo, il *Dionysius*<sup>32</sup>, e l'ottavo, l'*Agnes*<sup>33</sup>. Ancora, all'interno dei dialoghi drammatici, esso è rilevabile in quattro di essi, ossia il *Gallicanus*<sup>34</sup>, il *Calimachus*, l'*Abraham* e il *Pafnutius* (mentre non è presente negli altri due, il *Dulcitus* e il *Sapientia*, che rivelano entrambi – e fra l'altro si palesano come molto simili fra loro – un'impostazione e una finalità tipicamente 'martiriali').

Intanto, per tornare al *Theophilus*, occorre dire che esso presenta una struttura e, soprattutto, un'articolazione interna e un rapporto fra le varie parti assolutamente particolari (argomento, questo, di cui si tornerà a discorrere al termine di questo paragrafo). Rosvita, infatti, disbriga abbastanza rapidamente la prima sezione del racconto, utilizzando soltanto 148 esametri per narrare tutto ciò che si estende dalla presentazione del protagonista al suo patto diabolico e al suo insuperbimento; mentre la stragrande maggioranza dei versi che compongono il poemetto (dal v. 149 alla fine, v. 455) è dedicata al pentimento e alla resipiscenza di Teofilo. All'interno di questa seconda e più ampia parte, un rilievo assai considerevole (sia per le dimensioni, sia per il contenuto) rico-

<sup>31</sup> Hrotsv. *Maria* 825-862: cfr. A. Bisanti, *La fuga in Egitto, la distruzione degli idoli, la conversione di Afrodisio* (*Rosvita, Maria 692-862*), *Mediaeval Sophia* 10, 2011, 23-31 (on line).

<sup>32</sup> Vd. Id., *Il convertito che opera conversioni. San Dionigi nel Dionysius di Rosvita di Gandersheim*, in E. Piazza (a cura di), *«Quis est qui ligno pugnat?»*. *Missionari ed evangelizzazione nell'Europa tardoantica e medievale (secc. IV-XIII)*, Verona 2016, 299-314.

<sup>33</sup> Cfr. Id., *Desiderio, crudeltà e conversione nell'Agnes di Rosvita di Gandersheim*, *Mediaeval Sophia* 17, 2015, 113-124 (on line).

<sup>34</sup> Vd. Id., *Il motivo della 'conversione' nel Gallicanus di Rosvita di Gandersheim*, *Hagiographica* 24, 2017, 103-130.



prono poi l'invocazione del *vicedominus* peccatore alla Vergine Maria, che gli appare miracolosamente in sogno, e il loro successivo, lungo dialogo: sezione, questa, che, da sola, occupa ben 218 versi (vv. 157-374), ossia, in pratica, poco meno della metà del componimento.

Una prima notazione, che è bene avanzare subito, riguarda il fatto che, qui come altrove negli scritti rosvitiani, il pentimento, il rimorso, la resipiscenza provati dal peccatore non sono adeguatamente preceduti da una lunga lotta interiore, né sono contraddistinti da un meditato indugio sulle motivazioni psicologiche o spirituali che li hanno originati, ma avvengono *ex abrupto*, improvvisamente, di punto in bianco. In questo caso, addirittura, la poetessa apre la narrazione di questo momento della vicenda teofiliana con una *iunctura* veramente significativa (pur nella sua innegabile genericità), ossia *nec mora* (vv. 157-158 *Nec mora, compunctus summo maerore, misellus / praeponit pavitans oculis saepissime cordis*). Non si tratta, qui, di una zeppa, di uno dei tanti (troppi!) *tibicines* che costellano e puntellano gli esametri rosvitiani<sup>35</sup>. Il fatto che il peccatore si sia pentito d'improvviso, senza alcun indugio, risulta tipico della concezione rosvitiana del pentimento (e del corrispettivo perdono celeste). Il percorso verso la salvezza – particolarmente difficile e doloroso per chi, come Teofilo, ha siglato uno scellerato contratto demoniaco – avviene quindi non attraverso l'acquisizione di una progressiva autoconsapevolezza, né attraverso una lancinante e tormentosa ricerca interiore, bensì esclusivamente in virtù della provvidenza divina e dell'intercessione del Padre celeste. Forse, oggi, noi lettori del XXI secolo, certamente più smaliziati e più consapevoli di quanto non fossero gli uomini (e le donne, tanto più le monache o le canonichesse) del X, potremmo sorridere di un modo di procedere così schematico e, tutto sommato, banale (basti solo pensare, *si parva licet componere magnis*, al diverso e ben più complesso cammino di redenzione e di salvezza che Goethe imprime al suo Faust), ma è caratteristico della rappresentazione del pentimento e della conversione proposta da Rosvita un processo narrativo di tal fatta, che non presenta alcun adeguato svolgimento e si configura, invece, come un brusco passaggio da una condizione a un'altra, dal peccato alla redenzione.

Che il pentimento di Teofilo sia dovuto unicamente alla volontà e all'intervento salvifico di Dio è, d'altro canto, chiaramente espresso da Rosvita nei versi immediatamente precedenti la sezione che ci interessa, laddove ella scrive che il Padre celeste, illimitatamente misericordioso, non desiderando mai la morte e la distruzione dei peccatori, anzi, felice di concedere la beatitudine a coloro che si convertono, e tenendo conto altresì delle indubbie benemerienze che Teofilo aveva acquisito nella sua trascorsa vita irreprensibile, spesa al servizio del prossimo, dei poveri e dei bisognosi, nella

<sup>35</sup> Sull'uso dei *tibicines* da parte di Rosvita, cfr. E. Franceschini, *I 'tibicines' nella poesia di Hrotsvitha*, *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 14, 1939, 40-65 (disponibile anche *on line*: poi in Id., *Scritti di filologia latina medievale*, I, Padova 1976, 287-314); L. Robertini, *L'uso del diminutivo in Rosvita*, *Medioevo e Rinascimento* 4, 1990, 123-142 (poi in Id., *Tra filologia e critica. Saggi su Pacifico di Verona, Rosvita di Gandersheim e il Liber miraculorum Sancte Fidis*, a cura di L.G.G. Ricci, Firenze 2004, 45-64); P.J. Quetglas, *Acerca de los 'tibicines' de Rosvita*, in *Thesauramata Philologica Ios. Orozio oblata* [= *Helmantica* 45, 1995], 433-441.

sua infinita misericordia scosse con una giusta paura il cuore del peccatore (vv. 149-156 *Tandem caelestis pietas immensa parentis, / qui numquam cupit interitum mortemque reorum, / sed mage conversis laetam concedere vitam, / condoluit, facti meritum perisse benigni, / quo quondam stabili fulsit celeberrimus orbi / istec, sollicitans omnes clementer egentes; / moreque divino pietas eadem veneranda / concutit errantem digna formidine mentem*)<sup>36</sup>.

Teofilo, quindi, resosi improvvisamente conto del gravissimo errore commesso, compunto da un insopprimibile senso di rimorso e già presagendo che la propria dimora, dopo la morte del corpo, altro non potrà essere che l'Inferno, giunto al culmine della disperazione, inizia a proferire una prima, lunga trenodia (vv. 163-192), nel corso della quale, dopo aver pianto sulle proprie sciagure, sulla scelta scellerata da lui compiuta nel siglare il contratto diabolico, sedotto dalla futile gloria mondana (vv. 169-171 «*qui miser elegi subdi Satanae ditioni / atque tenebricolis Erebi sub limine iungi, / mundanae pompae vano seductus amore*»), e dopo aver paventato ciò che lo attenderà nel giorno del Giudizio, quando nessuno potrà provare pietà per lui, misero peccatore, pensa di rivolgersi alla Madonna, alla madre di Cristo, potente regina del Cielo, tempio splendente e immacolato dello Spirito Santo (vv. 179-180 «*Nam Christi genitrix caelique potens dominatrix / flaminis atque sacri templum sine sorde coruscum*»: si tratta degli attributi per Maria, consueti nell'innologia medievale e in gran parte già presenti nelle litanie per la Madonna)<sup>37</sup>, rimasta vergine (la Vergine per antonomasia) anche dopo aver partorito (v. 181 «*haec eadem virgo partus post gaudia casta*»: anche questo è un *tópos* mariano di enorme diffusione, fino al dantesco «Vergine madre, figlia del tuo figlio»)<sup>38</sup>, colei che, già in tempi precedenti, non si era mostrata insensibile nei confronti di chi si era convertito (v. 182 «*quae retro conversis fuerat mitissima cunctis*»), l'unica in grado di arrecare il soccorso del perdono, qualora si degni di intercedere per il peccatore presso il proprio figlio Gesù Cristo.

Conclusa la sua *lamentatio*, Teofilo scaccia dalla mente ogni preoccupazione mondana e, recatosi al tempio consacrato proprio alla Vergine, vi trascorre quaranta giorni in preghiera, macerazione e afflizione, rifiutando perfino ogni genere di cibo e nutrendosi esclusivamente delle proprie amare lacrime (vv. 199-200 «*denegat atque sibi, lacrimis satiatur amaris, / omnia cultorum delectamenta ciborum*»), mediante le quali, e con l'ausilio di una veglia ininterrotta, riesce a detergere le macchie della sua anima corrotta (v. 204 «*purgavit lacrimis animae maculas vitatae*). Alla fine del lungo e doloroso cammino di espiazione, esausto, egli si addormenta e, in sogno, gli appare la

<sup>36</sup> Per il v. 150 (*qui numquam cupit interitum mortemque reorum*), cfr. Ez 18,23.

<sup>37</sup> Cfr. G. Cremascoli, *La poesia mariologica nei primi secoli del secondo millennio*, Studi Medievali, n.s., 51/1, 2010, 263-278. Per il sintagma allitterante *sine sorde*, che si legge a v. 180, si può pensare a un'allusione al dogma dell'Immacolata Concezione, all'epoca non ancora ufficialmente riconosciuto dalla Chiesa (sarà infatti proclamato soltanto l'8 dicembre 1854, da papa Pio IX, con la bolla *Ineffabilis Deus*), ma ben noto alla coscienza e alla devozione dei fedeli.

<sup>38</sup> Dante, *Par.* XXXIII 1. Per una breve esemplificazione del motivo nella poesia mediolatina, posso rinviare ai miei *Su alcuni 'carmina minora' di Ildeberto di Lavardin*, *Filologia Mediolatina* 12, 2005, 41-101 (48-49); e *Innologia e agiografia nel ritmo Veni, dator omnis boni di Ilario d'Orléans*, *Paideia* 66, 2011, 161-195 (175-178).

Vergine Maria (anche in questo caso la poetessa si profonde in una lunga serie di topiche attribuzioni: vv. 207-210 *astitit in somniis illi castissima regis / aeterni genitrix, eadem mundi dominatrix, / scilicet auxilium spes solamenque paratum / eius praesidium devota mente precantum*)<sup>39</sup>, la quale lo rimprovera aspramente, suscitando terrore nel suo cuore sconvolto. Il discorso che Maria indirizza a Teofilo (vv. 212-234) è infatti particolarmente duro. Ella, in un primo tempo, parrebbe intenzionata a negargli quel perdono che lui le chiede (quantunque provi amore e consolazione per tutto il popolo cristiano che a lei si rivolge supplichevole) e, spinta proprio dall'amore materno per il peccatore (v. 227 «*materni sed vis fortis me cogit amoris*»), si infervora di sdegno nei confronti di colui che, gettandosi in balia della perdizione, ha disprezzato Cristo, il Figlio, lo ha bestemmiato, lui che è il Dio eterno, generato dal Padre prima della vetusta creazione del mondo, e che si è degnato di incarnarsi nel seno della Vergine Maria, sacrificandosi per amore del genere umano (vv. 231-234 «*qui, deus aeternus de patre deo generatus, / retro principii primordia cana sereni, / ex me dignatus sumpsit sub tempore corpus, / quod dedit humanae morti nationis amore*»: superfluo forse, a tal proposito, rilevare come le attribuzioni del Figlio siano tolte di peso dalla tradizione liturgica e innoica e, soprattutto, dal *Credo*)<sup>40</sup>.

Ai giusti rimproveri mossigli dalla Vergine, Teofilo replica con un più lungo discorso (vv. 237-272) nel quale, onde impetrare l'assoluzione per sé, che ha così orrendamente peccato, introduce tre *exempla* di indulgenza attinti all'Antico e al Nuovo Testamento. Egli è, sì, ben consapevole di ciò che ha fatto e della sua gravità, e per questo si strugge indicibilmente. Egli è, del pari, perfettamente conscio di non essere degno di intercessione alcuna, ma – dice – vi sono molti esempi che gli accendono nell'animo una speranza di salvezza, esempi di uomini che, pur essendo piombati in un abisso di peccati di vario genere, meritavano, dopo la caduta, la remissione dei loro misfatti (vv. 243b-244 «*vario qui crimine lapsi / post lapsum scelerum veniam meruere suorum*»). I tre *exempla* allegati da Teofilo per difendere la sua causa e corroborare la sua supplica sono, rispettivamente, quello degli abitanti di Ninive, pagani, che si convertirono al culto del vero Dio, di cui si legge nel libro del profeta Giona (vv. 245-247)<sup>41</sup>; quello di Davide re d'Israele che, dopo essersi incapricciato di Betsabea moglie dell'ufficiale Uria e averla sottratta al legittimo sposo (e in seguito aver fatto crudelmente uccidere quest'ultimo), in conseguenza del severo ammonimento del profeta Natan cancellò con le lacrime le colpe commesse, venne perdonato da Dio e recuperò inoltre il dono della profezia che gli era stato tolto per la propria condotta scandalosa (vv. 248-257)<sup>42</sup>; e, infine, quello

<sup>39</sup> Si rilevi che il v. 208 (*aeterni genitrix, eadem mundi dominatrix*) risulta largamente sovrapponibile, per tematica e materiali lessicali, al già citato (e di poco precedente) v. 179 (*Nam Christi genitrix caelique potens dominatrix*), spia, questa, di una tecnica poetica ancora non perfettamente assimilata e sorvegliata da parte della giovane poetessa.

<sup>40</sup> Cfr., per es., passi del *Credo* quali *et ex Patre natum ante omnia saecula, / [...] / qui propter nos homines et propter nostram / salutem descendit de caelis, / et incarnatus est [...], / ex Maria virgine et homo factus est*, etc.

<sup>41</sup> Ion 3,10.

<sup>42</sup> 2 Sam 11,1-27; 12, 1-23.

dell'apostolo Pietro il quale, pur avendo per ben tre volte rinnegato Cristo, pentitosi del proprio tradimento, fu assolto e meritò di diventare addirittura il pastore del gregge dei cristiani (vv. 258-269)<sup>43</sup>. *Exempla* di colpe e di peccati perdonati dalla grandezza e dalla grazia di Dio, questi, nella cui esposizione, evidentemente, Rosvita non si discosta dalle sue fonti e dai suoi modelli, rappresentati, in questo caso, essenzialmente dalla Sacra Scrittura (sia l'Antico sia il Nuovo Testamento). Alla luce di tali episodi di perdono divino – afferma quindi Teofilo alla fine della propria 'tirata' – anche egli può dirsi incoraggiato e speranzoso di poter ottenere quanto prima un'eguale assoluzione per intercessione della Vergine (vv. 270-272 «*Talibus ac tantis, aliis multisque figuris / admonitus, similem me sperabam pietatem / a Christo citius per te conquirere posse*»).

Riprende a parlare Maria, confortando, stavolta, l'infelice vicario con la dolcezza e la soavità della voce, e lo esorta (vv. 275-280), se è vero che il crimine commesso lo tormenta, a fare confessione di fede con cuore sincero (vv. 276-277a *condecet, ut cordis consensu confitearis / hoc*); solo dopo che il peccatore avrà compiuto quest'atto, ella potrà intercedere per lui presso il Signore. Teofilo, in lacrime, replica (vv. 282-289) che non si sente degno, lui nefando peccatore, di proferire con le proprie labbra impure il santo, venerabile, magnifico nome di Dio, ma, di rincalzo, la Madonna (che al v. 290 Rosvita significativamente definisce *inventrix virginitatis*) continua a consolarlo con indulgenza e sempre con voce tenera, chiarendogli che non deve aver alcun timore, poiché, pur essendo contaminato da peccati estremamente gravi, non deve smettere di professare l'esistenza di Dio, come ella stessa gli ha consigliato, perché il Signore si è fatto uomo solo e soltanto a causa dell'uomo, per offrire una speranza di perdono a coloro che si convertono. Sono, in tutto, soltanto quattro versi, ma assai significativi alla luce della tematica che qui stiamo esaminando, quella, appunto, della conversione, e che meritano perciò di essere qui trascritti nella loro interezza (vv. 292-295): «*Quamvis sis gravibus vitiis nimium maculatus, / attamen, ut monui, dominum non sperne fateri, / est quia factus homo nostri solummodo causa, / ut spem conversis veniae praeberet habendae*». L'ultimo dei versi or ora letti, in particolare, risulta importante e calzante riguardo al motivo oggetto di questo lavoro. Dio – afferma la poetessa per bocca della Vergine – si è fatto uomo per perdonare le colpe dei mortali, e non nega mai la grazia a coloro che si pentono dei propri peccati e che si volgono al suo culto, siano essi pagani convertiti (come già in *Maria* e poi nell'*Agnes*), siano invece cristiani piombati nel gorgo dell'errore e della turpitudine e poi redenti (come qui nel *Theophilus* e poi nel *Basilius*). La caduta e la successiva conversione del vicario (e non si dimentichi che il titolo completo del poemetto è *Lapsus et conversio Theophili vicedomini*) fanno quindi parte del progetto di Dio, si inseriscono nel suo piano provvidenziale e salvifico, rappresentando una delle principali testimonianze della sua grandezza e della sua potenza.

Ma se l'intervento divino è fondamentale e imprescindibile, il peccatore deve pur sempre agire, in qualche modo (e sempre guidato dalla mano di Dio), per meritare il perdono. E così Teofilo, rincuorato dalle parole di Maria, prorompe in un'ennesima, lunga esclamazione (vv. 298-331), punteggiata, qui come altrove, da frequenti e ricor-

<sup>43</sup> Mt 26,69-75; Mc 14,66-72; Lc 22,56-62; Io 18,17.25-27.

renti suggestioni ed echi innologici e scritturali<sup>44</sup>, ripercorrendo puntualmente i momenti fondamentali della passione, della morte e della resurrezione di nostro Signore, dall'esser fatto segno di schiaffi e insulti alla flagellazione, dalla corona di spine alla croce, dalla morte corporale alla sepoltura, e ancora indulgiando sugli episodi della resurrezione, dell'apparizione ai discepoli a Emmaus e dell'ascensione al cielo. In conclusione di questo lungo sfoggio di cultura neotestamentaria (ma si tratta, a ben vedere, di fatti noti a tutti e narrati, appunto, già nei *Vangeli*)<sup>45</sup>, il vicario supplica nuovamente la Vergine di raccomandarlo al proprio Figlio per ottenere indulgenza. E la madre di Dio, vieppiù ben disposta nei suoi confronti, gli promette (vv. 337-344) di presentarsi al più presto al cospetto del Figlio, di prostrarsi ai suoi piedi, supplicandolo con ardore, finché egli non rimetta a Teofilo le gravi colpe da lui commesse.

Passano altri tre giorni ed ella, sorridendo, si presenta un'altra volta in sogno al vescovo, per rivelargli di essere riuscita a ottenere dal Signore il dono del perdono (vv. 350-354). Le lacrime sinceramente versate da Teofilo, infatti, gli hanno meritato la remissione dei peccati, ed egli sarà libero per sempre, d'ora in avanti, dalla tentazione infernale, se vorrà e riuscirà a mantenersi fedele (vv. 352-354 «*atque tuae lacrimae scelerum veniam meruere; / sed nec tartareis poenis unquam capieris, / si post haec perstare cupis sine fraude fidelis*»). A questo punto il peccatore salvato prorompe, ancora una volta, in una lunga esaltazione della potenza e della gloria della Vergine (sono i vv. 356-374, che non è il caso qui di analizzare partitamente, poiché anche essi interamente intessuti dei medesimi *tópoi* innologici e mariani di cui, in sintesi, si è detto sopra), esaltazione con la quale, in buona sostanza, si conclude il lungo episodio del sogno di Teofilo e del suo dialogo onirico (una vera e propria *visio in somniis*) con la Vergine Maria.

Ciò che segue, infatti, concerne il logico e necessario compimento della conversione di Teofilo (che, però, è già del tutto perfetta e completa nel momento in cui la Madonna gli rivela che il Signore lo ha graziato), con la narrazione delle vicende dei tre giorni di veglia e di digiuno (vv. 375-382), il suo ingresso nella chiesa gremita di popolo e la successiva pubblica confessione (vv. 383-392), cui vengono dietro, nell'ordine, il commosso discorso del sommo sacerdote in lode di Cristo e della Vergine (vv. 393-420), l'incenerimento della 'carta' sulla quale era stato siglato il patto diabolico, cui tutti i convenuti assistono con gioia e schietta partecipazione emotiva (vv. 421-429), il racconto degli ultimi giorni del protagonista, caduto infermo per le cattive condizioni di salute e asceso al cielo nel breve giro di tre giorni (vv. 430-436), la sua santa sepoltura (vv. 437-442) e, infine, l'inno di lode e di ringraziamento a Cristo e a Maria che, qui

<sup>44</sup> Si confrontino, per es., i seguenti passi: v. 299 *ex patre caelesti Christum sine tempore natum ~ Credo: et ex Patre natum ante omnia saecula*; vv. 326-327 *in qua iudicium veniet celebrare futurum / proque suis meritis reddet bona vel mala cunctis ~ Credo: et iterum venturus est / cum gloria iudicare vivos et mortuos*, etc.

<sup>45</sup> Mt 27-28; Mc 14,43-16,8; Lc 22,63-24,53; Gv 19,1-21,14. Tali episodi sono raccontati, ovviamente, anche nei *Vangeli apocrifi* (così cari a Rosvita): cfr., per es., il *Vangelo di Pietro* (1,1-14,60), il *Vangelo di Nicodemo* (9,5-11,3) e il *Vangelo di Gamaliele* (2,39-3,19: per tutti questi passi, cfr. *Gesù. Il racconto dei Vangeli apocrifi*, Milano 2006, 239-243, 255-257, 302-305).

come altrove nelle leggende agiografiche, prorompe dalla diretta voce dell'autrice (vv. 443-455).

Ma per tornare, in conclusione di questo paragrafo, al lungo episodio relativo al dialogo fra Teofilo e la Vergine che si è analizzato nelle pagine precedenti, occorre rilevare l'incidenza e la frequenza che, quantitativamente, in esso ricopre l'uso del discorso diretto. Si è detto prima come tale episodio occupi, nel complesso, 218 esametri (e si è anche rilevato come tale porzione di testo assurga quasi alla metà del poemetto, precisamente al 47,91%). All'interno di esso, poi, assumono una preminenza largamente preponderante i discorsi diretti (di Teofilo e della Vergine). A voler entrare più in dettaglio, si rileva infatti, nell'episodio esaminato, la presenza di soli 43 versi narrativi (con una percentuale, quindi, soltanto del 19,72%), che spesso ricoprono, fra l'altro, la semplice funzione di 'didascalie' introduttive<sup>46</sup> (quasi come molti dei passi narrativi presenti nelle commedie elegiache latine del XII e XIII secolo)<sup>47</sup>, contro ben 175 esametri di discorso e di dialogo (80,28%). Una caratteristica, questa, distintiva del modo di comporre della poetessa di Gandersheim, già particolarmente attenta al dialogo e alla conversazione fin dai suoi poemetti agiografici<sup>48</sup>, onde il passo successivo verso le commedie (o 'dialoghi drammatici', appunto), dalla narrazione (fittamente punteggiata di discorsi diretti) alla 'scena' interamente dialogata, sarà logico e consequenziale, riguardando non soltanto le forme del contenuto (ossia le tematiche agiografiche) ma anche le forme del dettato espressivo e compositivo.

## 2. *Basilius*

2.1. Il sesto dei poemetti agiografici rosvitiani, *Basilius* (ovvero *Conversio cuiusdam iuvenis desperati per sanctum Basilium episcopum*)<sup>49</sup>, che si pone in naturale

<sup>46</sup> Fra i vari esempi che qui potrebbero essere adottati, si vedano i vv. 162 (*talìa continuis fertur dixisse lamentis*), 213 (*talibus et verbis terrebat corda paventis*), 235-236 (*talìa dicenti castae Christi generitrici / vir maerens animo contra sic fatur amaro*), e così via.

<sup>47</sup> Cfr. A. Bisanti, *Voce, gesto, didascalia. Effetti di scena nelle 'commedie elegiache' latine del XII e XIII secolo*, in G. Petrone, M.M. Bianco (a cura di), *'Comicum choragium'. Effetti di scena nella commedia antica* (Palermo, 24-25 marzo 2009), Palermo 2010, 123-158; F. Bertini, *La funzione delle didascalie nelle commedie latine del XII e XIII secolo*, in Cl. Leonardi, Fr. Santi (a cura di), *Natura, scienze e società medievali. Studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani*, Firenze 2008, 1-15; A. Bisanti, *La voce, il gesto, la scena. Elementi teatrali nelle commedie latine del XII e XIII secolo*, Parma 2019, 11-72 e passim.

<sup>48</sup> Volendo qui produrre soltanto un esempio in tal direzione, osservo che nel *Basilius* – l'altro poemetto agiografico centrato sul motivo del patto col diavolo, e del quale si discorrerà immediatamente, nel prossimo paragrafo – su 258 esametri leonini 96 sono occupati da discorsi diretti dei vari personaggi (con una percentuale, quindi, del 37,21 %, poco più di un terzo del totale complessivo). Per un'indagine sui dialoghi e i discorsi nell'opera di Rosvita, cfr. Fl. Newman, *Strong Voice(s) in Hrotsvit: Male-Female Dialogue*, in *A Companion to Hrotsvit of Gandersheim* cit., 287-310.

<sup>49</sup> Edizioni principali: *The Non-Dramatic Works of Hrotsvitha* cit., 192-209; Hrotsvit, *Opera omnia* cit., 94-103; Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., 184-199 (da cui cito). Studi specifici: A. Galli, *La fortuna di un traduttore sconosciuto: la versione della Vita Basilii ad opera di Eufemio e le leggende dello schiavo di Proterio e della morte di Giuliano l'Apostata*, *Filologia Mediolatina* 4, 1997, 69-97; M. Giovini, *La 'perdizione matrimoniale' nel Basilius e altri aspetti dell'amore coniugale nell'opera poetica di Rosvita*, in Id., *Indagini sui Poemetti agiografici di Rosvita di Gandersheim*, Genova 2001, 201-272; Wailes, *The Sacred Stories in Verse* cit., 111-113.

prosecuzione del precedente, consta di 258 esametri leonini (preceduti da tre distici elegiaci di dedica a Gerberga, badessa del cenobio di Gandersheim e nipote dell'imperatore Ottone I di Sassonia) ed è ispirato a un episodio della *Vita sancti Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi*, versione latina della biografia di Basilio di Cesarea<sup>50</sup>, il cui originale greco viene falsamente attribuito, nella tradizione manoscritta, al vescovo Anfiloquio di Iconio – maestro, come si è detto, di quell'Eutichiano che, a sua volta, aveva redatto il testo greco originario della *Poenitentia Theophili* – vissuto nel IV secolo d.C. (quantunque si tratti, con tutta evidenza, di un testo di molti secoli più tardo, forse del VII o addirittura dell'VIII secolo)<sup>51</sup>. Tale vicenda agiografica, prima di Rosvita, era già stata narrata più volte e nuove rielaborazioni essa conoscerà nella tradizione letteraria successiva, fino al pieno e tardo Medioevo<sup>52</sup>.

Riguardo alle fonti e alle rielaborazioni dell'episodio del patto diabolico che si legge nella biografia di san Basilio e alla tradizione letteraria e agiografica che a esso fa capo, ha pubblicato, alcuni anni or sono, un ottimo contributo Adele Galli, le cui conclusioni qui cercherò brevemente di ripercorrere e riassumere<sup>53</sup>. La Galli ha segnalato l'esistenza di tre traduzioni latine integrali (nonché di una quarta, limitata ad alcuni *miracula* e di scarso rilievo) della greca *Vita Basilii Magni*, circolanti in Europa durante l'Alto Medioevo. La prima (BHL 1022), opera di Anastasio Bibliotecario, fu eseguita a Roma fra l'856 e l'866 ed è stata parzialmente edita dall'abate Migne<sup>54</sup> sulla base dell'edizione seicentesca allestita per gli *Acta Sanctorum* da Heribert Rosweyde, il quale, però, ritenne erroneamente che autore di tale traduzione fosse un tale Urso (o Ursone), medico di papa Niccolò I, che è invece da identificarsi senza alcun dubbio col destinatario del testo, come attesta l'epistola di dedica e come, alla luce di un suggerimento

<sup>50</sup> Sulla figura e l'opera di Basilio, cfr. G. Del Pozzo, *Dilucidazioni critico-istoriche sulle relazioni degli antichi e moderni scrittori della vita di san Basilio Magno*, Roma 1746; M.M. Fox, *Life and Times of Saint Basil as revealed in his Works*, Washington 1939; *Basil of Caesarea Christian, Humanist, Ascetic*, Toronto 1981; *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso Internazionale di Studi Basiliiani (Messina, 3-6 dicembre 1979)*, 2 voll., Messina 1983; R. Pouchet, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance*, Roma 1992; G. Corona, *Aelfric's Life of Saint Basil the Great. Background and Context*, Cambridge 2006.

<sup>51</sup> L'unica ed. completa a tutt'oggi disponibile è quella di F. Combefis, *Sanctorum Patrum Amphiloquii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis Opera omnia*, Paris 1644, 155-225. Sulla falsa attribuzione della *Vita* ad Anfiloquio, cfr. *De vita sancti Basilii apocrypha*, in PG 29, CCXCII-CCCXVI (= AA.SS. Iun. II, 936-957).

<sup>52</sup> Su di essa, per esempio, è incentrato il n. 30A (inc. *Quisquis, dolosis antiqui*) dei *Carmina Cantabrigiensia*: lo si può leggere, con trad. ital. a fronte, in Fr. Lo Monaco (a cura di), *Carmina Cantabrigiensia. Il Canzoniere di Cambridge*, Pisa 2010, 206-217. Su di esso, cfr. il mio *Temî narrativi ed elementi novellistici, agiografici ed esemplari nei Carmina Cantabrigiensia*, Bollettino di Studi Latini 43/1, 2013, 184-228 (del quale qui riprendo alcuni stralci, in partic. 216-221). Per i rapporti (soltanto ipotizzati, e assai probabilmente inesistenti) fra il *Basilivus* di Rosvita e *Carm. Cant.* 30A, cfr. Lo Monaco, in *Carmina Cantabrigiensia* cit., 55; e Galli, *La fortuna di un traduttore sconosciuto* cit., 81-88. La vicenda è narrata, inoltre, in due dei tre principali leggendari 'abbreviati' del sec. XIII, ossia in Bartolomeo da Trento (cap. 196: Bartolomeo da Trento, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, a cura di E. Paoli, Firenze 2001, 141-142) e in Iacopo da Varazze (cap. 26, *De sancto Basilio*: Iacopo da Varazze, *Legenda aurea* cit., I, 214-221). Il terzo autore di leggendari 'abbreviati' del sec. XIII, Giovanni di Mailly, non tratta invece l'argomento.

<sup>53</sup> Galli, *La fortuna di un traduttore sconosciuto* cit., 79-88. Si veda anche Bisanti, *Un ventennio di studi* cit., 156-158.

<sup>54</sup> PL 73, 293-312 (l'episodio che qui ci interessa si legge al cap. VIII, 302-305).

mento del Mabillon, il Laher ha definitivamente mostrato<sup>55</sup>. La seconda (*BHL* 1024), redatta a Napoli nel secondo terzo del secolo X da un sacerdote (o suddiacono) anch'egli di nome Urso o Ursone (uno dei tanti più o meno abili traduttori che proliferarono entro la fiorente scuola traduttiva napoletana del tempo, ovviamente da non confondere con il precedente omonimo), fu dedicata a Gregorio, *lociservator* della città partenopea<sup>56</sup>, ed è stata per lungo tempo dubitativamente (ma a torto) ritenuta dagli editori e dagli studiosi la fonte del poemetto rosvitiano<sup>57</sup>. La terza versione (*BHL* 1023), infine, fu realizzata da un certo Eufemio<sup>58</sup>, verosimilmente di origine greca, «secondo la testimonianza di Enea di Parigi, che cita nel suo trattato *Adversus Graecos*, composto probabilmente verso la fine dell'867 o nell'868 a Saint-Denis nei pressi di Parigi, alcuni brani del testo *BHL* 1023, attribuendoli appunto alla traduzione compiuta *quodam Graeco vocabulo Euphemio*»<sup>59</sup>.

Alla luce della disamina di queste tre traduzioni, la Galli è riuscita a dimostrare (con argomenti filologicamente inoppugnabili e raffronti testuali sempre persuasivi) come la vera e indiscutibile fonte del *Basilii* rosvitiano debba essere individuata non nella versione di Urso napoletano, né, tanto meno, in quella di Anastasio Bibliotecario (testi, tutti e due, che fra l'altro ebbero una circolazione limitata esclusivamente all'area italiana e quindi rimasero certamente sconosciuti a Rosvita), bensì proprio nel cap. XIII (dal titolo *De negante Christum scriptum*) della *Vita Basilii* di Eufemio, con la quale il poemetto agiografico rosvitiano rivela innumerevoli corrispondenze lessicali e sintagmatiche<sup>60</sup>.

2.2. Nel *Basilii* viene quindi ripreso, ma in forma più concisa rispetto al *Theophilus* (che conta un numero quasi doppio di versi), il tema del patto col diavolo, onde pienamente sottoscrivibile risulta l'affermazione, già avanzata nelle pagine precedenti, che le due operette costituiscano un vero e proprio dittico (fra l'altro, con l'una, il *Theophilus*, si conclude la prima parte del primo libro degli *opera omnia* rosvitiani, con l'altro, il *Basilii*, si apre la seconda parte, configurandosi in tal maniera una sorta di rapporto, per dir così, epanalettico).

Vi è però, intanto, una differenza sostanziale fra le due leggende. Infatti, mentre nel *Theophilus* il *vicedominus* Teofilo è il protagonista indiscusso della narrazione, efficacemente delineato (pur all'interno di una psicologia, come sempre, abbastanza elementare), nel *Basilii*, invece, la figura del giovane schiavo (che, in linea di princi-

<sup>55</sup> G. Laher, *Die Briefe und Prolog des Bibliothekars Anastasius*, Neues Archiv 47, 1928, 418-421; Galli, *La fortuna di un traduttore sconosciuto* cit., 69-70.

<sup>56</sup> Un testo abbreviato di tale versione si legge in *Bibliotheca Casinensis*, III, Montecassino 1877, 205-219.

<sup>57</sup> Così, fra gli altri, riteneva anche Bertini, *Il 'teatro' di Rosvita* cit., 36.

<sup>58</sup> Essa si legge in antiche edizioni cinquecentesche: G. Major, *Vitae Patrum in usum ministrorum verbi repurgatae*, Wittenbergae 1544, 206-226; G. Vicelius, *Hagiologium seu de sanctis Ecclesiae historiae*, Moguntiae 1541, LXVII-LXXIII; L. Surius, *De probatis sanctorum historiis*, I, Coloniae Agrippinae 1570, 4-19.

<sup>59</sup> Galli, *La fortuna di un traduttore sconosciuto* cit., 70.

<sup>60</sup> Ivi, 80-85.



pio, dovrebbe essere quella del protagonista) risulta ben più sfocata e sbiadita di quella del suo predecessore, sia nei confronti del personaggio femminile sia, soprattutto, nei riguardi del personaggio di Basilio, dal momento che la poetessa mira a conferire maggior risalto alla figura del vescovo (che assume un ruolo protagonista, tanto che proprio a lui, e non ad altri, è intitolato il poemetto) e alla sua intemerata e, alla fine, vittoriosa lotta contro il male<sup>61</sup>.

Anche in questo caso, procediamo all'illustrazione del contenuto del poemetto. Siamo a Cesarea, nel IV secolo. Il nobile e ricco Proterio, uno dei maggiorenti della città, ha deciso di destinare al convento la sua unica figlia per preservarne l'anima dal peccato e per tenerla lontana dalle sciocche e allettanti vanità del mondo. Ma il diavolo suscita in un servo – peraltro fino a quel momento il più fidato e onesto della famiglia – una violenta passione per la giovane padrona. Lo schiavo, pur di ottenere i favori della ragazza, non esita quindi, con l'aiuto di un mago che fa da intermediario fra lui e il Principe delle Tenebre, a sottoscrivere un patto col demonio. A questo punto il diavolo suscita anche nella figlia di Proterio una violenta attrazione per lo schiavo, passione che fa sì che ella si comporti in maniera scriteriata e ossessiva. Proterio, saputa la cosa, cerca in tutti i modi di dissuadere la figlia, ma quando la fanciulla minaccia di lasciarsi morire se egli non acconsentirà alle nozze, egli deve per forza piegare il capo e accettare un connubio che ritiene del tutto inadeguato. La felicità degli sposi, però, è di assai breve durata. Appena celebrato il matrimonio, la figlia di Proterio scopre l'orrenda verità: tempestato di domande dalla moglie, il giovane schiavo è infatti costretto a rivelare che non può e non potrà mai accompagnarla in chiesa, a messa, perché ha contratto un patto col demonio. La donna, in un primo tempo, cade in preda alla più nera disperazione. Poi, ripresasi e senza più perdersi d'animo, corre a chiedere ausilio a Basilio, vescovo di Cesarea. Questi, sentito l'orrendo caso, interviene subito e induce il giovane ad assoggettarsi a una lunga e severa penitenza in una piccola grotta, nella quale egli viene tentato in tutti i modi, giorno dopo giorno, da ogni sorta di spiriti maligni. Ma il vescovo, quotidianamente e assiduamente, prega per l'anima del ragazzo, perché Dio, nella sua infinita misericordia, possa liberarlo dal patto che ha stretto con l'avversario. Il demonio, da parte sua, non si rassegna tanto facilmente e combatte con il vescovo una lotta durissima per riuscire a conservare la sua preda, cui non è assolutamente disposto a rinunciare. Alla fine, però, Basilio, grazie anche all'aiuto fornito dai fedeli con le loro fervide preghiere, riesce a portare con sé in chiesa il giovane peccatore, ormai redento dal lungo periodo di espiazione. Il demonio cerca di opporsi a tale soluzione, per l'ultima volta, ma non può fare a meno di soccombere alla forza e alla potenza di Dio e del vescovo suo intermediario. Completamente sconfitto, egli è costretto a restituire il contratto scellerato (anche in questo caso, come nel *Theophilus*, la 'carta' ricopre una notevole funzione legale), che cade miracolosamente ai piedi del vescovo<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Cfr. quanto scriveva, a tal proposito, Robertini, in Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., 182.

<sup>62</sup> Cfr. le sintesi del poemetto proposte da Bertini, *Il 'teatro' di Rosvita* cit., 36-37; e da Robertini, in Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., 181.

Alfonso D'Agostino, a proposito di questo 'tipo' (che egli denomina *Servus*), ha rilevato che «lo svolgimento di questa narrazione è già molto articolato e maturo, come spesso avviene nei prototipi: vi ritroviamo gli elementi costitutivi, i tre attanti fondamentali (le due *dramatis personae*, ossia l'uomo e il diavolo, e qualcosa da scambiare, che formi l'oggetto del patto) oltre i tre principali elementi facoltativi (l'intermediario, il documento, il sabba). Il racconto si chiude con uno dei due finali possibili, quello positivo giustificato dalla contrizione, mentre in altri tipi narrativi la mancanza di qualsiasi pentimento porta evidentemente alla dannazione eterna»<sup>63</sup>. Jeffrey Burton Russell (che menziona anche una redazione del racconto agiografico dovuta a Incmaro di Reims e riprende, nell'analisi del motivo, alcune suggestioni già proposte da van Nuffel), ha inoltre messo in luce, in esso, due importanti elementi, quali la parodia blasfema del battesimo e il patto per iscritto (particolare, questo, della cui importanza si è già detto a proposito del *Theophilus*): quest'ultimo aspetto richiamerebbe – secondo lo studioso – il patto feudale (assicurato anche dalla presenza di un intermediario) e starebbe quindi a fondamento della fortuna di cui l'episodio ha goduto durante il Medioevo<sup>64</sup>.

2.3. Anche nel *Basilus*, come nel precedente *Theophilus*, il motivo della conversione occupa la sezione conclusiva del testo, qui, però, con un'estensione assai più contenuta rispetto a quanto Rosvita aveva compiuto nel quinto poemetto (e, d'altra parte, si è già detto come il *Basilus* nel suo complesso, senza calcolare i tre distici della *Dedicatio Gerbergae*, conti soltanto 258 versi, poco più, quindi, della metà del *Theophilus*). Ma anche in questo caso non è impossibile trovare, nella leggenda agiografica, alcuni spunti degni di considerazione e di approfondimento.

In primo luogo, risulta interessante osservare come già nella scena del patto diabolico siglato dal servo sciagurato col demonio, con la partecipazione e l'intermediazione dello scellerato mago, la poetessa medievale inserisca un riferimento al motivo della conversione che sta a fondamento del componimento (il cui titolo completo, ricordo, è appunto *Conversio cuiusdam iuvenis desperati per sanctum Basilium episcopum*). L'aspetto più intrigante è, però, costituito dal fatto che qui è proprio il demonio in persona che, rivolgendosi al servo intenzionato a siglare il contratto, e in maniera ovviamente beffarda (ma, sotto sotto, anche preoccupata e cosciente che la partita qui si gioca con un potentissimo avversario), affermi che i cristiani non gli sono mai fedeli, poiché, non appena egli ha realizzato i loro progetti, ecco che subito si rivolgono al loro Cristo, rinnegando Satana, nella convinzione che Cristo sia così indulgente e misericordioso da non voler rifiutare il perdono a chiunque lo implori e da non voler lasciare un uomo in preda al demonio, dopo che si sia ricreduto, qualunque peccato abbia commesso (vv. 83-88 «*Numquam christicolae permansistis mihi fidi, / sed, mox ut vestrum complevi velle iocundum, / protinus ad vestrum fugistis denique Christum, / me desistendo penitus post munera tanta, / credentes talis certe Christum pietatis, / ut veniam nulli vellet*

<sup>63</sup> D'Agostino, *Il patto col diavolo* cit., 703-704.

<sup>64</sup> Russell, *Il diavolo nel Medioevo* cit., 54-55.

*tardare petenti, / reddere conversum mihimet nec post scelus ullum*)<sup>65</sup>. Che il Signore assolva e riabiliti il peccatore che si pente, qualunque sia stato il suo peccato, è un concetto ribattente e insistente in Rosvita (e già più volte veicolato nel *Theophilus*, soprattutto attraverso le parole della Vergine Maria). Il fatto che tale concetto, in questo passo del *Basilivus*, sia messo in bocca proprio al demonio, però, fa assumere a esso una valenza più sfumata, sì, ma pur sempre asseverativa della potenza di Dio. Alla luce delle parole pronunciate dal Principe delle Tenebre, infatti, emerge, almeno in superficie, che costui non è per nulla convinto di tale potenza divina; egli, in maniera appunto ironica, pare criticare e deridere i cristiani che, invece, sono persuasi che, in un modo o nell'altro, Dio li accoglierà nel suo perdono, solo che si pentano dei propri peccati. Ma dalle parole del demonio non trapela solo questo elemento, ma anche, non del tutto celato, un riconoscimento della grandezza divina, onde lo stesso Satana, proprio per evitare che il servo ricorra ai medesimi mezzi cui in precedenza hanno fatto ricorso tutti coloro che hanno sottoscritto un patto con lui e poi si sono ravveduti e sono stati riaccolti da Cristo nella sua grazia, gli impone di rinnegare a parole Cristo e il battesimo, di dichiarare di voler essere sottoposto in eterno alle pene infernali e di consegnargli un documento vergato di suo pugno nel quale accetti lo scellerato patto (vv. 89-94 «*Quapropter domini natae complexibus uti / si cupias licito, Christum prius ore negato / Christicolisque datum Christi baptismum sacramentum, / scilicet et tecum te velle fatere per aevum / poenis inferni permansuris cruciari; / hincque tuis manibus scriptam mihi porrigere cartam*»).

Lo svolgimento successivo della narrazione, ovviamente, darà torto marcio al demonio (e come potrebbe essere altrimenti, nella scrittura di Rosvita?) che, pur essendosi premunito (almeno secondo lui) contro l'infinita misericordia di Dio, risulterà alla fine sconfitto e scornato. Ciò che egli paventava e che esponeva in modo sarcastico e canzonatorio (ma, come si diceva, con una in fondo consapevole paura della futura disfatta) si verificherà, infatti, puntualmente. Il servo, per l'intercessione della moglie, verrà accolto sotto le ali del santo vescovo Basilio, col cui ausilio perverrà alla conversione, al perdono e alla remissione dei propri peccati.

Si è detto come sia la sezione finale del poemetto quella in cui il motivo della conversione assume il maggiore spicco. La figlia di Proterio, resasi conto di aver sposato un servo del demonio, si rivolge al vescovo Basilio, supplicandolo di intercedere per lui presso Cristo (vv. 168-175). Il presule, a sua volta, e senza frapporre alcun indugio, si reca dal servo, chiedendogli in prima battuta, e in tono amichevole, se, dopo il peccato, avesse intenzione di mutare consiglio e disposizione d'animo, ma quegli, prostrato e avvilito, gli risponde che, pur volendolo, ritiene di non avere più alcuna speranza di salvezza per l'orribile peccato che ha commesso (vv. 176-184). Basilio, di rincalzo, lo rincuora, spiegandogli che non deve nutrire alcuna preoccupazione, ché il figlio unigenito di Dio, giudice del mondo, non ha mai negato il perdono e la redenzione a chi, convertendosi, si è rivolto a lui. E quindi, se il giovane vorrà abbandonare il rovinoso e letale abisso di peccato in cui è piombato e vorrà chiedere misericordia, Cristo sarà ben

<sup>65</sup> Al v. 83, Karl Strecker suggeriva di leggere *christicoli* in luogo di *christicolae*, e ciò per preservare la correttezza della rima all'interno dell'esametro leonino (*christicoli ... fidi*).

lieto di accoglierlo (o, meglio, riaccoglierlo) tra i suoi fedeli (vv. 185-192 «*Curam tibi fingere noli, / ceu tibi sit veniae penitus spes dempta petendae. / Unicus ergo patris, iudex mitissimus orbis, / ad se conversum qui numquam respuit ullum, / si defles culpam, gaudet praestare medelam. / Hinc iam mortiferum peccati linque profundum, / necnon ad certum pietatis confuge portum, / ad se tendentes qui salvos suscipit omnes*») <sup>66</sup>. Si tratta, come ognuno vede, degli stessi concetti già espressi dal demonio nella scena del patto (Cristo non rifiuta mai il perdono a chi si pente e si converte: e si confrontino, all'uopo, i vv. 187-188 col già citato v. 88 del poemetto: «*reddere conversum mihimet nec post scelus ullum*»): solo che, in bocca al santo vescovo Basilio, tali concetti rivestono certo una valenza ben diversa e quasi opposta, siglando, ben prima che la conversione e lo scioglimento dal peccato abbiano luogo, la vittoria finale della luce contro l'oscurità, della redenzione contro la colpa, insomma del Bene sul Male.

Ma proseguiamo nella disamina dell'ultima sezione del poemetto (vv. 193-255). Riuscito, in virtù dei suoi ammonimenti, a riportare il giovane sulla retta via della salvezza, Basilio lo rinchiude in una caverna oscura e tenebrosa, in espiatione delle proprie colpe. Dopo tre giorni, si reca a trovarlo, e il servo di Proterio gli rivela che i demoni gli appaiono continuamente, tormentandolo e provocandolo. Il vescovo esorta il peccatore ad aver fiducia e a perseverare e, poco tempo dopo, si porta nuovamente alla grotta, laddove il giovane gli rivela di sentirsi meglio di prima, di continuare a udire, sì, le spaventose voci dei demoni, ma ora soltanto in lontananza (vv. 209b-210 «*Certe melius valeo, pater alme, / longius horribiles tantum quia sentio voces*»). Rallegratosi nel profondo del cuore, il presule si allontana e fa ritorno alla caverna dopo ben quaranta giorni (è lo stesso numero di giorni che Teofilo trascorre in preghiera nel tempio consacrato alla Vergine Maria, ed è, soprattutto, lo stesso numero di giorni che Gesù trascorse nel deserto, senza né bere né mangiare, prima di essere tentato dal Maligno) <sup>67</sup>, trovando il giovane ormai tranquillo e felice, purificato dalle copiose lacrime versate (elemento, anche questo, già presente nel *Theophilus*) e fiducioso del perdono di Dio, dal momento che, in sogno, ha visto una scena nella quale si fronteggiavano in combattimento lo stesso Basilio e il demonio, che, alla fine, aveva ovviamente la peggio (vv. 219-222 «*Spero quidem, per te me salvari, pater alme, / in somnis quia te vidi luctantem inire / pro me cum saevo necnon serpente maligno: / quem tu vicisti subito virtute superna*») <sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Riguardo all'espressione *Curam tibi fingere noli, / ceu tibi sit veniae penitus spes dempta petendae* (vv. 185b-186), Marco Giovini ha osservato che qui «traspare ancora una volta la capacità rossettiana di sfruttare e combinare assieme, in un duttile amalgama espressivo dagli ingredienti compositi, suggestioni frastiche attinte indistintamente al repertorio della poesia classica e tardo-antica, poiché la locuzione imperativa *tibi fingere noli* è un'evidente citazione ovidiana da *rem.* 769: *At tu rivalem noli tibi fingere quemquam*, mentre la *veniae [...] spes [...] petendae* offre una variazione di *veniae [...] copia [...] petenda* di Mar. Vict. *Aleth.* II 430: *Plectentur, veniae quis copia larga petenda est*» (Giovini, *La 'perdizione matrimoniale' nel Basilius cit.*, 256-257). Per il sintagma *spes dempta*, che si legge a v. 186, cfr. inoltre Ov. *trist.* III 11, 2.

<sup>67</sup> Mt 4,1-2; Mc 1,12-13; Lc 4,1-2.

<sup>68</sup> La clausola *luctantem inire* (v. 220) è di chiara origine prudenziana (*contra Symm.* I 644 *luctamen inire; psych.* 176 *luctamen init*). Anche la clausola *virtute superna* (v. 222) è ispirata a Prudenzio (*contra Symm.* I 305 *virtute superna*), ma altresì a Venanzio Fortunato (*carmin.* V 5,11 *virtute superna*): cfr. Giovini, *La 'perdizione matrimoniale' nel Basilius cit.*, 258, nn. 99-100.

Sogno premonitore, questo, la cui realtà si verificherà puntualmente quando il vescovo, ormai fermamente convinto del ravvedimento e della conversione del servo di Proterio, lo condurrà con sé in chiesa per scioglierlo dallo scellerato patto diabolico. Ivi, infatti, avrà luogo un aspro contrasto, un vero e proprio combattimento fra Basilio e il demonio (insomma, fra il Bene e il Male) intorno al corpo del malcapitato giovane (vv. 232-255)<sup>69</sup>. Non appena il presule si accosta alla veneranda soglia del tempio, il diavolo si avvicina e comincia a trascinare verso di sé il servo di Proterio, tenendolo stretto per la mano sinistra. Ma Basilio lo affronta con coraggio e veemenza, duramente apostrofandolo come ladro e furfante, ingiungendogli di consegnargli quell'uomo ormai redento da Dio e, sconfitto, di ritirarsi in buon ordine. Il demonio, il nemico del genere umano, gli si oppone, urlando perversamente all'aria (anzi, propriamente, 'latrando' come un cane rabbioso: v. 243 *perversis vacuas implens latratibus auras*)<sup>70</sup>, affermando che colui è ormai suo schiavo in eterno, poiché di sua spontanea iniziativa si è inchinato davanti a lui e gli si è consegnato, come attesta il documento in suo possesso e che verrà mostrato a Cristo nel giorno del Giudizio. Di rimando, il santo vescovo gli impone autorevolmente di voler restituire quella dannata lettera, il popolo si raccoglie tutto in preghiera e, così, il documento scellerato e ingannevole cade dall'alto ai piedi del pastore di anime, finalmente e pienamente vittorioso nella sua lotta contro il demonio.

<sup>69</sup> Marco Giovini (ivi, p. 260), con una delle sue ricorrenti intemperanze linguistiche, scriveva trattarsi addirittura di «un 'tiro alla fune' metafisico fra salvezza e perdizione».

<sup>70</sup> Riguardo a questo verso, Giovini (ivi, 260-262) rileva che ci troviamo di fronte a «un verso perfetto, senza neanche un *tibicen* riempitivo, con un'immagine originale rispetto alla fonte, altamente suggestiva per concentrazione stilistica, ma non a caso largamente debitore agli *auctores* delle cui letture Rosvita era imbevuta, con un occhio di riguardo costantemente rivolto ai poeti cristiani d'età tardoantica. Il riconoscibile modello di base emulato dalla canonicità si identifica in un esametro del *Paschale carmen* di Sedulio (II 114): *Nequiquam et vacuas implent balatibus auras*, sul quale Rosvita innesta *latratibus* in sostituzione di *balatibus*, tassello di concomitante provenienza ovidiana (*met.* VII 414): *Implevit pariter ternis latratibus auras*». Giusto, tutto questo, e giusto che il v. 243 sia un verso 'perfetto'. Ma lo studioso avrebbe almeno dovuto rilevare, a proposito dell'esametro in questione, come si tratti di un tipico esempio di *versus aureus* (o 'golden line'), espressione mediante la quale si indica un verso (in genere, appunto, un esametro) alle cui estremità sono collocate da un lato una coppia di aggettivi, dall'altro una coppia di sostantivi (o viceversa), con una forma verbale in mezzo (proprio come nel presente verso rosvitiano). Un espediente compositivo, questo, già in uso presso i poeti classici, per es. in Virgilio (cfr. W.F. Jackson Knight, *Roman Vergil*, Oxford 1969, 230-231, 306, 330-331), e molto apprezzato dai poeti mediolatini, i quali più volte vi hanno fatto ricorso: si vedano a tal proposito gli esempi raccolti per Giuseppe di Exeter (o Giuseppe Iscano) da W.B. Sedgwick, *The Bellum Troianum of Joseph of Exeter*, *Speculum* 5, 1930, 49-76; per Pier Damiani da M. Lokrantz, *L'oeuvre poétique de saint Pierre Damien*, Stockholm 1964, 165-167; e per Marco Valerio da Fr. Munari, in Marco Valerio, *Bucoliche*, Firenze 1970, LXXVII-LXXVIII; frequenti sono altresì le 'golden lines' rilevate da Cataldo Roccaro nell'*Hortulus* di Walahfrido Strabone, fin dal v. 1 (*Plurima tranquillae cum sint insignia vitae*) del poemetto, e poi ai vv. 5, 35, 122, 194, 275, 347, 433 etc. (Walahfrido Strabone, *Hortulus*, Palermo 1979, 153-154 e *passim*; ma vd. ora A. Bisanti, '*Versus aurei*' nella poesia di Walahfrido Strabone, *Schede Medievali* 56, 2018, 151-179). Ancora, un esempio nel *Waltharius* (v. 300 *aurea bissina tantum stant gausape vasa*). Per la presenza di *versus aurei* in Rosvita, cfr. poi R. Leotta, *La tecnica versificatoria di Rosvita*, *Filologia Mediolatina* 2, 1995, 193-232 (209: se ne registrano ben 123 del tipo puro, mentre «in altri 18 [...] l'equilibrio verbale dell'unità metrica è appena alterato da una congiunzione o avverbio monosillabico»: cfr. altresì Marbodo di Rennes, *De ornamentis verborum. Liber decem capitulorum. Retorica, mitologia e moralità di un vescovo poeta [secc. XI-XII]*, a cura di R. Leotta, ediz. postuma a cura di C. Crimi, Firenze 1998, 94).

Un conflitto fra il sant'uomo e il demonio, questo che conclude il *Basilus*, che rimanda alle diffuse immagini e rappresentazioni medievali aventi come oggetto il contrasto dell'angelo e del diavolo, oppure di un santo e del diavolo, sul corpo e/o sull'anima di un peccatore. Tematica troppo ampia e diffusa perché sia qui il caso di indugiarsi partitamente, laddove si può semplicemente rilevare che tale contrasto trae le sue origini, forse, già in quello fra l'arcangelo Michele e il demonio per il possesso del corpo di Mosé nella neo-testamentaria epistola di Giuda<sup>71</sup>, e arriverà alla sua più giustamente celebre raffigurazione, nella lotta fra l'angelo e il diavolo per ottenere l'anima di Bonconte da Montefeltro, nell'episodio narrato da Dante nel canto V del *Purgatorio*<sup>72</sup>.

Con l'alterco fra Basilio e il diavolo si conclude quindi, in un apparente *happy end* (ma, in buona sostanza, con un finale 'aperto'), il poemetto rosvitiano<sup>73</sup>. Qui, come nel precedente *Theophilus*, il processo di conversione del peccatore è però già perfetto e completo fin da quando, al termine dei quaranta giorni, Basilio si è recato dal giovane e lo ha trovato ormai libero dall'errore e dalle suggestioni diaboliche.

#### Abstract

This paper explores the theme of the "pact with the devil" in two hagiographical short poems, *Theophilus* and *Basilus*, composed about 960 by the Saxon nun Hrotsvitha of Gandersheim. In these poems, the theme in question is strictly related to the "conversion", a topic that Hrotsvitha frequently deals with in her works.

#### Résumé

Cet article interroge le thème du "pacte avec le diable" dans deux poèmes hagiographiques de Hrosvite de Gandersheim, *Theophilus* et *Basilus*, datés de 960 environ. Dans ces poèmes, le thème est strictement lié à la "conversion", un sujet que Hrosvite a souvent traité dans ses oeuvres.

**Parole chiave:** Rosvita; conversione; patto col diavolo; *Theophilus*; *Basilus*.

**Keywords:** Hrotsvitha; conversion; pact with the devil; *Theophilus*; *Basilus*.

Armando Bisanti  
Università degli Studi di Palermo  
Dipartimento Culture e Società  
[armando.bisanti@unipa.it](mailto:armando.bisanti@unipa.it)

<sup>71</sup> *Gd* 9-10.

<sup>72</sup> Dante, *Purg.* V 64-129.

<sup>73</sup> Per l'interpretazione del finale del componimento, cfr. ancora Giovini, *La 'perdizione matrimoniale' nel Basilus*, cit., 263-272 (ove si leggono pagine di notevole interesse, ma anche sconcertanti affermazioni di sorprendente e ficcante capziosità).

## Motivi politici e identitari nella Sassonia altomedievale: la *Translatio Corbeiam in Saxonia* (BHL 8718)

Il complesso *dossier* agiografico di san Vito<sup>1</sup>, martire “conteso” tra Sicilia e Lucania<sup>2</sup>, comprende anche alcune *translationes*<sup>3</sup> fra le quali particolare interesse riveste, per i motivi politici e identitari sottesi alla sua redazione, la *Translatio Corbeiam in Saxonia*

<sup>1</sup> Nel dossier agiografico del martire Vito sono presenti numerose *passiones* latine, sostanzialmente concordi nella narrazione: BHL 8711, in *AA.SS. Iun.* 3, 498-504; BHL 8712 e BHL 8712b, inedite, degli inizi del IX secolo; BHL 8713; BHL 8713b, edita in G. Kappel, *Die slavische Vituslegende und ihr lateinisches Original*, Wiener Slavistisches Jahrbuch 20, 1974, 73-85; BHL 8713d, edita in G. Philippart, *Une Passio Sancti Viti inédite (BHL 8713d) dans un manuscrit de Régimbert de Reichenau (†846)*, in J. K. Kroupa (ed.), *Septuaginta Paulo Spunar oblata (70+2)*, Praha 2000, 49-55; BHL 8714, pubblicata da B. Mombrizio [H. Quentin, A. Brunet (edd.)], B. Mombrizio, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, II, Parisiis 1910, 634-638]; BHL 8715, inedita; BHL 8716, redatta dal monaco di Obertheres Tutone nel XII secolo [W. Rubatscher (ed.), *Tutonis monachi O.S.B saeculi XII opuscula e duobus codicibus admontensibus*, Graecii 1882, 122-135]. Sono inoltre note quattro recensioni greche (BHG 1876; BHG 1876 α, β, γ) conservate in vari codici datati al XI secolo e al XIII secolo, recentemente edite insieme a BHL 8713 in M. Re (a cura di), *La Passio dei santi Vito, Modesto e Crescenzia. Introduzione, edizione delle recensioni greche (BHG 1876, 1876 a-c) e della versione latina (BHL 8713), traduzioni, note, indici*, Palermo 2018, 202-229; 124-149; 150-177; 178-201. Segnalo anche un *carmen* (BHL 8721, in *AA.SS. Iun.* 3, 515); una *inquisitio* del 1355 di Carlo IV di Boemia sulla natura di alcune reliquie di San Vito a Siena (BHL 8723, in *AA.SS. Iun.* 3, 516-517); un *libellus* del XIV secolo dei miracoli operati da San Vito e San Modesto a Lavant (BHL 8721b); una *vita metrica* (BHL *nov. suppl.* 8721d), inedita, contenuta in un manoscritto della biblioteca di San Gallo del XIV secolo, oggetto di un mio prossimo lavoro.

<sup>2</sup> Sulla *vexata quaestio* del luogo di nascita e morte del santo (probabilmente la Lucania) e sul rapporto tra *passiones* greche e latine, cfr. S. Pricoco, *Un esempio di agiografia regionale: la Sicilia*, in *Santi e Demoni nell'Alto Medioevo Occidentale (secoli V- XI)*. Atti della XXXVI Settimana di Studi del CISAM (7-24 aprile 1988), Spoleto 1989, 323-324 n. 16; M. Mello, *Il complesso di San Vito alla piana: problemi, ricerche e prospettive*, in *Fra le coste di Amalfi e Velia. Contributi di storia e archeologia*, Napoli 1991, 20 n. 4; A. Campione, *La Basilicata paleocristiana. Diocesi e Culti*, Bari 2000, 144-145; Ead., *La Sicilia nel martirologio geronimiano*, in T. Sardella, G. Zito (a cura di), *Euplo e Lucia 304-2004, agiografia e tradizioni culturali in Sicilia* (Quaderni di Synaxis 18 XXIII/2), Catania 2005, 226-230.

<sup>3</sup> Oltre alla *Translatio Corbeiam*, sono note altre due *translationes*: la *Translatio Marianum* (BHL 8717) e la *Translatio Pragae* o *Epistula Caroli IV Imperatoris* (BHL 8722); la *Translatio Marianum* risale all'XI secolo e si ricollega alle vicende conclusive delle *Passiones*, con il trasporto delle reliquie di Vito dal fiume Sele fino al *portus Marianus*, identificato dall'autore con un anfratto costiero che, attualmente, ricade nel territorio della città pugliese di Polignano a Mare (cfr. A. Laghezza, *Polignano a Mare. San Vito*, in G. Otranto, I. Aulisa, *Santuari d'Italia. Puglia*, Roma 2012, 199-201, con bibliografia); la *Translatio Pragae*, risalente al 1355, contiene una epistola di Carlo IV di Boemia al clero di Praga, con la descrizione del trasferimento di alcune reliquie di San Vito dal monastero pavese di San Marino, dove erano giunte

(= *Translatio Corbeiam*)<sup>4</sup>. Prodotto letterario degli ambienti monastici della Sassonia altomedievale, essa rappresenta una viva testimonianza del processo di trasformazione del ruolo politico e identitario dei Sassoni tra la dominazione carolingia e l'avvento della dinastia Ottoniana.

### La *Translatio Corbeiam*

La *Translatio Corbeiam* avvenne, secondo l'anonimo autore, nell'anno 836 e venne redatta in un'epoca compresa tra l'842 e l'860<sup>5</sup>. In essa sono narrate le vicende della traslazione delle reliquie di San Vito da Roma<sup>6</sup> prima a Saint Denis, in Francia, poi in Sassonia, nel monastero di *Corbeia Nova*, odierna abbazia di Corvey, nella periferia della città tedesca di Höxter.

Sull'identità dell'autore sono state avanzate varie ipotesi; la critica, avviata dal Papebroch che individuava nell'opera due redattori di epoca differente, tende oggi a preferire l'ipotesi di un unico autore ascrivibile alla cerchia dei monaci corbeiensi, dal momento che molti

per iniziativa del re longobardo Astolfo nell'VIII secolo, a Praga, nella basilica che il duca di Boemia Venceslao aveva già fatto costruire in onore di San Vito nel 923, per conservarvi una reliquia ricevuta da Enrico l'Uccellatore [cfr. P. Devos, *Le dossier de S. Wenceslas dans une manuscrit du XIII siècle (Codex Bollandianus 433)*, Analecta Bollandiana 82, 1963, 87-131].

<sup>4</sup> Il testo è tradito in tre recensioni: α (BHL 8718) edita da Giovanni Mabillon da un manoscritto di Gladbach in *Acta Sanctorum (AA.SS. Iun. 3, 507-515)*, da me utilizzata dove non diversamente specificato; β (BHL 8719), una *recensio* ridotta edita da Enrico Meibomio nel 1621 dal manoscritto del *Magnum Legendarium Bodacense*; γ (BHL 8719a), edita da Ferdinand Stentrup nel 1906: è una variante di BHL 8718, con l'aggiunta di alcuni miracoli tratti dal *Chronicon* di Tietmaro di Merseburgo (975-1018). Di questa *recensio* è disponibile una edizione critica in I. Schmale-Ott (ed. trad. comm.), *Translatio sancti Viti martyris*, (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 41, *Fontes minores* 1), Münster 1979, 3-76.

<sup>5</sup> Sulla datazione della *Translatio Corbeiam*, cfr. Schmale-Ott (ed. trad. comm.), *Translatio sancti Viti martyris* cit., 20-27; H. Röckelein, *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter*, Stuttgart 2002, 102; I. Rembold, *Conquest and Christianization: Saxony and the Carolingian World, 772-888*, Cambridge 2018, 18. G. Bartels, *Die Geschichtsschreibung des Klosters Corvey*, Munster 1906, 17-26). Due soli i contributi dedicati alla *Translatio Corbeiam*: H. Wiesermeyer, *La fondation de l'abbaye de Corvey à la lumière de la Translatio Sancti Viti. Interprétation d'une source en bas-latin du IX<sup>e</sup> siècle*, in *Corbie, Abbaye Royale. Volume du XIII<sup>e</sup> centenaire*, Lille 1963, 105-133, che si sofferma sulla sezione della *Translatio Corbeiam* dedicata alla fondazione del monastero di *Corbeia Nova*; A. Van Landshoot, *La translation des reliques de saint Vit de l'abbaye de Saint-Denis à celle de Corvey en 836*, *Revue belge de philologie et d'histoire* 74/3-4, 1996, 593-632.

<sup>6</sup> Il culto di San Vito era presente a Roma almeno dal VII secolo, vista la presenza, all'epoca, di un *altare sancti Viti* nella basilica di San Pietro [*Notitia ecclesiarum urbis Romae*, in *Itineraria et alia geographica* (CCSL 175), Turnhout 1965, 303-311]; nel *Liber Pontificalis* è inoltre menzionato un *monasterium beati Viti* sotto il pontificato di Stefano III (720-772), identificabile con la diaconia di San Vito in *macello* sull'Esquilino (L. Duchesne, LP. I, 470-471; 481); cfr. L.B. Martin-Hisard, J.-M. Martin, *Saint Guy à Rome*, in G. Basset, F. Weiser (a cura di), *Chemins de liberté, Mélanges en l'honneur de Guy Lafron*, Clamart 2011, 188-189. Il culto di San Vito in Italia era tuttavia già attestato dal V secolo: il santo, oltre che nel *Martirologio Geronimiano* (AA.SS. Nov. 2/1, 78; AA.SS. Nov. 2/2, 319-320) è menzionato in una epistola di Gelasio a Senecione, forse vescovo di una diocesi lucana (cfr. A. Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*, Brunsbergae 1867, ep. 34, 448-449); cfr. Pricoco, *Un esempio di agiografia regionale: la Sicilia* cit., 323 n. 16; Campione, *La Basilicata paleocristiana* cit., 150-151; Ead., *Cristianizzazione e nuclei agiografici della Basilicata*, *Siris* 12, 2012, 108. Due luoghi di culto dedicati a San Vito sono menzionati in tre epistole di Gregorio Magno, ubicati in Sardegna e in Sicilia alle pendici del monte *Ethna* (Etna), nella diocesi di Catania [*S. Gregorii Magni registrum epistularum* (CCSL 140-140A), Turnhout 1982, I. 46; XIV. 16, 17].



eventi sembrano essere narrati da un testimone oculare che, evidentemente, conosceva la realtà del monastero di *Corbeia Nova* e i coevi ambienti ecclesiastici<sup>7</sup>.

Gli eventi narrati prendono avvio, tuttavia, in un'epoca precedente al IX secolo, dal momento che nel prologo, di impostazione fortemente celebrativa, compare un accenno alle campagne di cristianizzazione operate da Carlo Magno sui Sassoni<sup>8</sup>. Il cristianesimo, infatti, dopo aver "trionfato" presso i Romani, i Longobardi, gli Ispani, i Britanni e gli Angli, fu conosciuto anche dai Sassoni i quali, *licet compulsi [...] ad fidem atque ad agnitionem veritatis converti potuerint*<sup>9</sup>, dato sul quale mi soffermerò nel prosieguo del lavoro. Il racconto continua con un'ampia digressione sull'attività dell'abate del monastero francese di Saint Denis, il *vir venerabilis Fulradus* (710-784), che aveva ottenuto da Pipino il Breve (754-768) l'autorizzazione a recarsi a Roma per prelevare alcuni corpi santi di cui l'*Urbs* era notoriamente ricca, da trasferire a Saint Denis. La scelta ricadde sulle reliquie di San Vito, la cui *translatio* venne compiuta con l'aiuto di un *vir laicus sed devotus, ejusdem abbatis consanguineus* il quale, privo di figli, desiderava *ereditatem suam Domino consecraret*<sup>10</sup>. A quest'ultimo venne concesso di porre il corpo di San Vito in un terreno di sua proprietà in cui fece costruire una cappella dove *multae hactenus ostenduntur virtutes atque signa*<sup>11</sup>. Nonostante le pressanti richieste dei monaci, il corpo di Vito rimase nel *praedium* fino alla morte del devoto, che lo lasciò in eredità al monastero di Saint Denis. Lì rimase fino al 19 marzo dell'836, quando, *post peracta die dominico missarum sollemnia, coram innumerabili moltitudine populorum*<sup>12</sup>, Ilduino, nuovo abate di Saint Denis, consegnò le reliquie all'abate di *Corbeia Nova*, Warino, che poté quindi avviare la *translatio* verso la propria abbazia.

L'autore a questo punto si sofferma sulla storia della fondazione del monastero: tale sezione sembrerebbe essere stata composta in polemica con l'*Epitaphium Arsenii* (PL 120, 1557-1650), opera in forma di dialogo di Pascasio Radberto, abate di Corbie, casa madre del monastero di *Corbeia Nova*.

Nel dialogo è infatti presente la difesa *a calumniis* del secondo abate di Corbie, Wala (presentato con lo pseudonimo di Arsenio), il quale avrebbe rivestito un ruolo di primo piano nella ribellione di Pipino, Ludovico e Lotario contro il padre Ludovico il Pio, in seguito alla concessione da parte di quest'ultimo di una parte del regno al futuro Carlo il Calvo, figlio della sua seconda moglie Giuditta di Baviera. L'autore della

<sup>7</sup> Cfr. E. Shuler, *The Saxons within Carolingian Christendom: post-conquest identity in the translationes of Vitus, Pusinna and Liborius*, *Journal of Medieval History* 36, 2010, 45.

<sup>8</sup> Sulle campagne di cristianizzazione di Carlo Magno in Sassonia cfr. H.-D. Kahl, *Karl der Grosse und die Sachsen. Stufen und Motive einer historischen «Eskalation»*, in H. Ludat, R.C. Schwinges (a cura di), *Politik, Gesellschaft, Geschichtsschreibung. Giessener Festgabe für F. Graus*, Köln-Wien 1982, 49-130; A. Barbero, *Carlo Magno - Un padre dell'Europa*, Bari 2002, 35-44 con relativa bibliografia.

<sup>9</sup> *AA.SS. Iun.* 3, 508.

<sup>10</sup> *AA.SS. Iun.* 3, 508.

<sup>11</sup> *AA.SS. Iun.* 3, 508. L'autore della *Translatio Corbeiam* riferisce che, insieme al corpo di Vito, vennero traslate anche le reliquie dei martiri Alessandro e Ippolito. La menzione dei due santi potrebbe essere interpretata come una interpolazione, sebbene i due nomi compaiano in tutte le *recensiones* del racconto agiografico.

<sup>12</sup> *AA.SS. Iun.* 3, 511.

*Translatio Corbeiam*, prendendo le distanze dal ritratto positivo di Wala celebrato dalla casa madre Corbie, nella sua narrazione ne minimizza il ruolo come abate, affermando, in questo modo, una propria indipendenza<sup>13</sup>.

I rapporti fra il cenobio di *Corbeia Nova* e la sua casa madre, Corbie, furono del resto rivestiti di significativi valori politici fin dall'epoca della sua fondazione: l'autore della *Translatio* cita espressamente, come motivazione sottesa alla istituzione del monastero, la volontà di Carlo Magno di diffondere in area sassone la *monastica disciplina*<sup>14</sup>, strumento imprescindibile per estendere, nella recalcitrante Sassonia, il proprio diretto controllo politico. Promotrice della nuova fondazione monastica fu, del resto, una figura profondamente legata all'ambiente politico carolingio, il conte palatino e abate Adalardo di Corbie; cugino di Carlo Magno, fu sostituito in seguito, per volontà di Ludovico il Pio, dal già citato Wala. Si trattava, in definitiva, di personaggi profondamente inseriti nelle coeve dinamiche del potere, ed esponenti di primo piano della cosiddetta "rinascita carolingia"<sup>15</sup>.

### *Il percorso della Translatio Corbeiam*

L'autore descrive, di seguito, l'itinerario seguito dalle reliquie, scandito in tredici tappe<sup>16</sup>.

Il **9 marzo** il corteo processionale, partito da Saint Denis, giunge a *Mintriacus* → Mitry Mory, in un itinerario di circa 43 km, percorso in 8/9 ore. Miracolo di *Irmingardis* che, cieca, si avvicina alle reliquie del santo e riceve prodigiosamente la vista<sup>17</sup>; i pellegrini arrivano quindi a destinazione dopo il tramonto del sole.

Tra il **20** e il **21 marzo**, da Mitry Mory, la processione giunge a *Meldis* → Meaux, presso l'abbazia di San Faraon, percorrendo circa 25 km in 6 ore. Miracolo di *Framhildis*, paralitica, che viene sanata. La donna non ringrazia Dio del miracolo ma torna subito a casa: viene quindi punita *intempesta nocte* dal santo con l'annullamento del prodigio, rinnovatosi solo quando la donna si reca al monastero<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. Rembold, *Conquest and Christianization: Saxony and the Carolingian World* cit., 18-19; K.H. Krüger, *Zur Nachfolgeregelung von 826 in den Klöstern Corbie und Corvey*, in N. Kamp, J. Wollasch (a cura di), *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters*, Berlin/New York 1982, 181-196.

<sup>14</sup> *AA.SS. Iun.* 3, 508.

<sup>15</sup> Cfr. Wiesermeyer, *La fondation de l'abbaye de Corvey à la lumière de la Translatio Sancti Viti* cit., 114-117; S. Boesch Gajano, *La strutturazione della cristianità occidentale*, in A. Benvenuti, S. Boesch Gajano, S. Ditchfield, R. Rusconi, F. Scorza Barcellona, G. Zari, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma 2005, 116-118.

<sup>16</sup> I luoghi menzionati nella *Translatio Corbeiam*, con le indicazioni temporali, sono stati integrati con il calcolo del tempo di percorrenza fra le soste ottenuto grazie al sistema di elaborazione dati di Google® (fig. 1). L'identificazione dei *loci* menzionati nel racconto, dove non diversamente indicato, si basa sulla consultazione del dizionario geografico di B. De La Martinière (*Le grand dictionnaire géographique, historique et critique*, Paris 1736) e del lessico di J.G.T. Graesse, F. Benedict (*Orbis latinus. Lexikon lateinischer geographischer Namen des Mittelalters und der Neuzeit. Großausgabe, bearbeitet von Helmut Plechl unter Mitwirkung von Sophie-Charlotte Plechl*, Braunschweig 1972).

<sup>17</sup> *AA.SS. Iun.* 3, 511.

<sup>18</sup> *AA.SS. Iun.* 3, 511. Si tratta di un classico caso di miracolo punitivo, la cui ampia casistica affonda



Fig. 1. - Itinerario della *Translatio Corbeiam* (elaborazione dell'a. dai servizi digitali di Google Maps®).

Il giorno successivo, **21 marzo**, i pellegrini giungono da Meaux a *Rasbacis* → Rebas, presso il monastero di Saint-Pierre, percorrendo circa 31 km in 6/7 ore. Le reliquie vengono accolte *thuribus accensis* e *flagrantibus luminaribus*, da un gruppo di monaci e fedeli festanti. Qui il corteo si ferma per due mesi, fino a domenica 21 maggio. È l'occasione per l'abate di *Corbeia Nova* Warino, che partecipa alla *Translatio Corbeiam*, di prendere possesso anche della sede abbaziale di *Rasbacis*, proprietà reale donatagli pochi mesi prima da Ludovico il Pio<sup>19</sup>. La lunga sosta fu dunque voluta

le radici già nel mondo pagano (in particolare asclepiadeo) e, in ambiente cristiano, nei Vangeli (vedi la punizione di Zaccaria per non aver creduto alle parole di Gabriele, cfr. Lc 1, 20-22); cfr. H. Delehaye, *Les recueils antiques de Miracles de saints*, Analecta Bollandiana 43, 1925, 42, 47, 53; A. Sigal, *Un aspect du culte des saints: le châtement divin aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, d'après la littérature hagiographique du Midi de la France*, in *La Religion populaire en Languedoc du XIII<sup>e</sup> siècle à la moitié du XIV<sup>e</sup> siècle a la moitié du XV<sup>e</sup> siècle*, Tolosa 1975, 39-60; S. Boesch Gajano, *La tipologia dei miracoli nell'agiografia altomedievale*, *Schede Medievali* 5, 1983, 303-312; G. Klaniczay, *Miracoli di punizione e «maleficia»*, in S. Boesch Gajano, M. Modica (a cura di), *Miracoli. Dai segni alla storia*, Roma 2000, 109-135; S. Pricoco, *Introduzione*, in S. Pricoco, M. Simonetti, *Gregorio Magno. Storie di Santi e di Diavoli*, Milano 2005, XXXII; A. Campione, *Il culto di San Michele in Campania. Antonino e Catello*, Bari 2007, 106-107.

<sup>19</sup> *AA.SS. Iun. 3, 511: Post hoc Imperator etiam venerabilem abbatem Warinum ampliavit honore, eique monasterium Rasbacis cognomento Hierusalem ad gubernandum tradidit.* Warino assume quindi la titolarità di due monasteri, *Corbeia Nova* e *Rasbacis*, tanto da essere menzionato, poche righe più in basso, come *Warinus, Abba monasterii Rasbacensis cognomento Hierusalem, sed et Corbeiensi Novi*. Un dato simile si registra all'interno della *Translatio Sancti Liborii* (BHL 4913), con la donazione (ancora una volta da parte di Ludovico il Pio) dell'abbazia di San Medardo a quella di Padeborn, a cui consegue la doppia giurisdizione del suo abate: cfr. A. Cohausz, *La translation de Saint Liboire (836) du diacre Erconrad. Un*

dall'abate per entrare pienamente nelle proprie funzioni e sancire, grazie alla presenza delle reliquie di San Vito, il passaggio del monastero sotto la diretta influenza sassone.

Il viaggio riprende il **21 maggio**; nell'arco della giornata i fedeli giungono da Rebais a *Cella Gislefridi* → La Celle-sous-Montimirai, percorrendo circa 20 km in 6 ore. Miracolo di *Frarmildis*, cieca dall'età di cinque anni, che viene guarita dopo essersi avvicinata alle reliquie<sup>20</sup>.

Il **22 maggio** i fedeli arrivano quindi a *Stugia* → Oyes, presso l'abbazia di Saint Gond, posta ad una distanza di 30 km, percorsi in circa 6/7 ore. Qui il corteo si ferma per due giorni, durante i quali vengono miracolate due donne cieche, *Baltrudis* e *Gerlindis*; subito dopo, miracolo di *Warinus*, bambino paralitico di circa otto anni<sup>21</sup>.

Il **24 maggio** i fedeli giungono da Oyes ad *Alvidus* → Aulnay-aux-Planche dopo un breve percorso di 16 km, effettuato in 3/4 ore. Durante il tragitto un bambino paralitico di cinque anni viene guarito grazie ad un *linteum* messo a contatto con le reliquie.

Il giorno dopo, **25 maggio**, il corteo giunge ad una *mansio praedestinata*, di cui non viene riportato il nome, dove il corteo trascorre la notte prima di attraversare il fiume *Matrona* (Marna). In questa località *Rantfredus*, paralitico, viene guarito davanti alle reliquie di San Vito. Sull'identificazione di *Alvidus*, le mie risultanze si discostano da quelle di I. Schmale Ott e A. Van Landschoot, secondo cui *Alvidus* sarebbe da identificare con Aulnay-Sur-Marne, comune che si affaccia direttamente sul fiume Marna<sup>22</sup>. Il dato fornito nella *Translatio Corbeiam* fa riferimento invece ad una località distante almeno dieci miglia dal fiume: pertanto, propongo l'identificazione di *Alvidus* con il comune di Aulnay-aux-Planches. La *mansio praedestinata*, posta direttamente sul fiume, potrebbe corrispondere invece all'odierna Aulnay-sur-Marne<sup>23</sup>.

Il **26 maggio** i fedeli giungono a *Septem Salices* → Sept Saulx, dopo un impegnativo itinerario di 50 km, percorribile in circa 11 ore. Lo sforzo richiede una sosta per il recupero delle provviste e il pascolo dei cavalli. Durante il percorso, una bambina di cinque anni, cieca, viene guarita. A Sept-Saulx, miracolo di *Waldemia* e *Rancharius* che ricevono miracolosamente la vista<sup>24</sup>.

Il corteo processionale riprende il proprio viaggio il giorno successivo, **27 maggio**: i fedeli, da Sept Saulx, giungono a *Summaharna* → Saint Etienne-à-Arnes, dopo aver

*document de l'époque carolingienne récemment découvert et les relations déjà connues du transfert des reliques*, Archives historiques du Maine 14, Le Mans 1967, 23-29. Sulla *Translatio Liborii* e in generale sulle traslazioni di reliquie in età carolingia e le loro reciproche relazioni, cfr. M. Caroli, *Le Traslazioni Reliquiali dei secoli VIII-IX in Occidente: per la costruzione di un repertorio*, Bologna 2001; E. Shuler, *The Saxons within Carolingian Christendom: post-conquest identity in the Translationes of Vitus, Pusinna and Liborius*, Journal of Medieval History 36, 2010, 39-54; G. Vocino, *Le Traslazioni di reliquie in età carolingia (fine VIII-IX secolo): uno studio comparativo*, in D. Scotto (a cura di), *Del visibile credere, Pellegrinaggi, santuari, miracoli, reliquie* (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Studi 24), Firenze 2011, 193-240.

<sup>20</sup> AA.SS. Iun. 3, 512.

<sup>21</sup> AA.SS. Iun. 3, 512.

<sup>22</sup> Schmale-Ott (ed. trad. comm.), *Translatio S. Viti Martyris* cit., 55; van Lanschoot, *La translation des reliques de saint Vit en 836* cit., 600.

<sup>23</sup> Cfr. P. Jaffè (ed.), *Monumenta Corbeiensia*, Berolini 1864, 18.

<sup>24</sup> AA.SS. Iun. 3, 512.

percorso 30 km in 6/7 ore. Miracolo della gobba *Geruntia*, che viene condotta dai genitori davanti alla chiesa dove erano state poste le reliquie. Dopo una improvvisa corsa all'interno della chiesa, la ragazza perde i sensi tanto da sembrare morta. Durante la notte rimane chiusa all'interno dell'edificio, dove *gravem senserat dolorem*: la mattina seguente, dopo la messa, viene ritrovata perfettamente guarita<sup>25</sup>. La notte trascorsa all'interno della chiesa e il dolore acuto provato prima della guarigione sono elementi che hanno indotto a pensare ad un caso di *incubatio*<sup>26</sup>.

Il **28 maggio**, giorno di Pentecoste, i fedeli giungono da Saint Etienne-à-Arnes a *S. Marulum* → Saint-Morel, sulle sponde del fiume *Axonae-Aisne*, anche in questo caso dopo un tragitto di 30 km, percorribile in 6/7 ore. Durante il viaggio una vecchia decide di allontanarsi dal corteo: i suoi piedi però rimangono prodigiosamente piantati nel terreno; solo dopo aver chiesto perdono al santo riesce a muoversi per tornare a casa<sup>27</sup>. Durante il riposo a Saint Morel, vengono miracolosamente guarite due donne e due bambine paralitiche.

Nelle ultime tappe della *Translatio* le indicazioni temporali divengono meno definite: **nei giorni successivi**<sup>28</sup>, da Saint-Morel i fedeli giungono ad *Aquis Palatium* → Aix-La-Chapelle, l'odierna Aquisgrana, con un poco verosimile percorso diretto di 217 km. Miracolo della cieca *Edela* e di altri due anonimi fedeli che, avvicinati alle reliquie, vengono sanati<sup>29</sup>. **Dopo alcuni giorni**<sup>30</sup>, da Aquisgrana il corteo si sposta a *Sosa* → Soest, distante altri 180 km. Miracolo di un ragazzo che aveva la mano rattappita dalla nascita, di un muto e di una donna paralitica<sup>31</sup>. **Dopo una notte**, i pellegrini si spostano da Soest a *Bracal* → Brakel, dopo un percorso di 85 km<sup>32</sup>. Guarigione di tre donne paralitiche e di un muto<sup>33</sup>.

Infine, il **12 giugno**, la processione riparte in direzione di *Corbeia Nova* → Corvey. Le reliquie arrivano presso il monastero il **13 giugno 836** *multitudine populi utriusque sexus de nobilissimo Saxonum genere nobiscum comitantes*<sup>34</sup>. Le reliquie vengono

<sup>25</sup> AA.SS. Iun. 3, 512.

<sup>26</sup> Sul rito dell'*incubatio*, cfr. L. Canetti, *L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo*, Rivista di Storia del Cristianesimo VII, 2010, 149-180; I. Csepregi, *Ierofanie nell'incubazione, apparizioni divine nei luoghi di guarigione miracolosa: da Asclepio ai Santi Medici, in Ierofanie e luoghi di culto*, Atti del IV convegno Internazionale AIRS (Monte Sant'Angelo, 21-23 aprile 2015), Bari 2016, 99-113.

<sup>27</sup> AA.SS. Iun. 3, 512. Si tratta del secondo miracolo punitivo nella *Translatio Corbeiam*, cfr. *infra*, nota 12.

<sup>28</sup> AA.SS. Iun. 3, 513. Nel testo non è indicato il momento della ripartenza: *A loco praefato, contigit iter per Aquis palatium habere*.

<sup>29</sup> AA.SS. Iun. 3, 513.

<sup>30</sup> AA.SS. Iun. 3, 513: *Igitur post dies aliquot regnum Saxonicum introeuntes, ac recto calle gradientes, veniant in villam quae Sosa vocatur*.

<sup>31</sup> AA.SS. Iun. 3, 513.

<sup>32</sup> Sembrerebbe che la prima menzione del villaggio sia proprio quella contenuta nella *Translatio Corbeiam*. Cfr. S. Dusil, *Die Soester Stadtrechtsfamilie Mittelalterliche Quellen und neuzeitliche Historiographie*, Forschungen zur deutschen Rechtsgeschichte 24, Vienna 2007, 77.

<sup>33</sup> AA.SS. Iun. 3, 513.

<sup>34</sup> AA.SS. Iun. 3, 513. L'uso del pronome *nobis* avvalorava l'ipotesi dell'identificazione dell'anonimo autore con un partecipante alla *Translatio Corbeiam*.

quindi poste *in loco congruo*: l'autore descrive con commozione la grande folla (*conventus magnus*) dei fedeli sassoni che:

*...per miliarium et eo amplius per circuitum monasterii, tabernaculis nobilium virorum ac mulierum repleverunt campi et agri, quae ex omnibus partibus Saxoniae, propter religionem et reverentiam beatissimi Martyris Viti, aliorumque sanctorum Martyrum Reliquias, in ipso loco subsistentium, convenerant*<sup>35</sup>.

Appare interessante la presenza di una processione corale, forse danzante, dei Sassoni intorno alla chiesa del monastero dove erano state poste le reliquie: *choros seorsum feminae ducentes per totam noctem in circuitu ecclesiae sine intermissione vigiliis agentes, semper Kyrie eleison frequentant*<sup>36</sup>. Sembra trattarsi di una delle prime testimonianze letterarie di "turno" o processione circolare in onore di San Vito organizzata, in questo caso, dai Sassoni che in gran numero erano accorsi per celebrare il santo<sup>37</sup>.

Secondo la testimonianza del *Catalogus Donatorum monasterii Corbeiensis*, le reliquie non furono subito deposte in un altare dedicato poiché esso venne realizzato successivamente grazie ad una donazione di Enrico I di Sassonia (919-936) e della moglie Matilde<sup>38</sup>. È probabile che le reliquie, fino alla costruzione di tale altare, fossero esposte alla pubblica venerazione, probabilmente nella medesima *arca* utilizzata durante la *Translatio Corbeiam*<sup>39</sup>.

Tornando al percorso seguito dai fedeli si osserva, fra la decima e l'undicesima tappa, quello che già Papebroch definiva un *ingens saltus*<sup>40</sup>: dopo aver attraversato i fiumi Aisne e Mosa, i pellegrini avrebbero attraversato i territori degli antichi ducati di Lussemburgo e Limburgo per giungere infine in Germania. La distanza non è colmabile in meno di quattro giorni, con la necessità dunque di fermate intermedie non menzionate dall'autore<sup>41</sup>. Tracce del passaggio del corteo lungo la direttrice Saint

<sup>35</sup> AA.SS. Iun. 3, 513. Il *topos* della folla festante che accoglie le reliquie è agiograficamente consolidato: cfr. H. Delehaye, *Le leggende agiografiche*, tr. it., Firenze 1910<sup>2</sup> (ed. or. Bruxelles 1906), 236: «il corpo di un santo o la sua statua, che parlano agli occhi di un popolo, lo impressionano assai più dei misteri, che parlano soltanto alla sua fede». Scene di giubilo e di festa si verificarono, ad esempio, all'arrivo delle reliquie di Nicola di Mira a Bari: cfr. G. Otranto, *San Nicola e Bari*, in G. Otranto (a cura di), *San Nicola e la sua Basilica*, Milano 1987, 61-71; Id., *Dalla Puglia all'Europa: san Michele e san Nicola tra culto, pellegrinaggi e tradizioni popolari*, in Otranto, Aulisa (a cura di), *Santuari d'Italia* cit., 69.

<sup>36</sup> AA.SS. Iun. 3, 513.

<sup>37</sup> Sulle connessioni tra San Vito e la danza, cfr. M. Resta, *Un'ipotesi storico-agiografica per il "ballo di San Vito": la Passio Sancti Viti e le "danze" degli indemoniati*, *Vetera Christianorum* 53, 2016, 173-184; *Note sui "balli di San Vito": danze, riti e luoghi di culto*, in L. Carnevale, (a cura di), *Spazi e luoghi sacri. Espressioni ed esperienze di vissuto religioso*, Bari 2017, 211-226.

<sup>38</sup> F. Philippi (ed.), *Catalogus Donatorum monasterii Corbeiensis, Der Liber Vitae des Klosters Corvey*, Munster 1916, 123: *...auri et gemmarum ad fabrefaciendum altare Sancti Viti*.

<sup>39</sup> Cfr. van Lanshoot, *La translation des reliques de saint Vit en 836* cit., 611.

<sup>40</sup> AA.SS. Iun. 3, 51.

<sup>41</sup> Sui tempi di percorrenza, i viaggi e i pellegrinaggi nella tarda-antichità, cfr. P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero Romano*, Bari 2009, 37-41; G. Otranto, *Pericoli, patimenti e disavventure dei pellegrini in Occidente tra tarda antichità e Medioevo*, *Vetera Christianorum* 55, 2018, 5-32.

Morel-Aquisgrana, possono essere colte nel piccolo villaggio di Saint-Vith, in Belgio, a poca distanza dal confine con il Lussemburgo. L'unico dato storico sul passaggio del corteo si riscontra tuttavia in un repertorio a cura di H. Hasquin<sup>42</sup>; l'ipotesi risulta plausibile, dal momento che si identificherebbe con un punto quasi perfettamente mediano nel lungo percorso verso Aquisgrana<sup>43</sup>. Il nome del villaggio e la chiesa parrocchiale dedicata a San Vito rappresentano, comunque, una evidente testimonianza dell'esistenza di un suo culto.

Subito dopo la *depositio* a *Corbeia Nova*, l'autore della *Translatio Corbeiam* enumera decine di prodigi e miracoli ricevuti dai Sassoni che accorrevano a venerare le reliquie: nel *dies festus* vengono miracolati uno zoppo, due cieche, una sorda, un muto e altri fedeli non identificati per un totale di undici persone; da ogni luogo folle di Sassoni festanti accorrevano a venerare San Vito, *tam nobiles quam ignobiles, divites et pauperes, sani et infirmi, in tantum, ut nullus mansisse domi putaretur in omni illa provincia, qui non orandi gratia venisset*<sup>44</sup>.

Tra i miracoli ricevuti da Sassoni nei mesi successivi, mi limito qui a ricordare il "miracolo della nave", chiaro esempio del *topos* della "nave sfasciata"<sup>45</sup>: una vecchia imbarcazione, senza timoniere, si mosse prodigiosamente verso alcuni pellegrini che desideravano attraversare un fiume dalle parti di *Corbeia Nova*<sup>46</sup>. L'agiografo potrebbe essersi ispirato, a mio avviso, al prodigio descritto nella *Vita Rabani Mauri* di Rodolfo di Fulda, composta tra l'843 e l'847: durante la *translatio* dei santi Alessandro, Quirino, Cornelio, Callisto, Nereo e Achilleo, una nave, condotta da una forza invisibile, si spostò controcorrente e senza timoniere fino ad un luogo sicuro nel quale i pellegrini poterono imbarcare le sacre reliquie<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Cfr. H. Helin, *Sankth Vith*, in H. Hasquin, R. Van Uytven, J.-M. Duvosquel, *Communes de Belgique: Dictionnaire d'histoire et de géographie administrative, Wallonie et Bruxelles*, Bruxelles 1990, 1338-1340.

<sup>43</sup> Tra le tappe non menzionate nella *Translatio Corbeiam*, suggestiva potrebbe essere l'ipotesi di una sosta a Mouzon (*Mosonum*), sede nel IX secolo di una forte comunità benedettina, la cui importanza crebbe esponenzialmente in seguito alla *inventio* delle reliquie di San Vittore (*AA.SS. Febr. 2, 339-342*) durante l'episcopato di Hincmaro, personaggio pienamente inserito all'interno delle dinamiche politiche del tempo: egli infatti, dopo l'educazione ricevuta dall'abate di Saint Denis Ilduino, seguì Lotario I in Sassonia dopo la sua ribellione nei confronti del padre Ludovico il Pio, nel 830, col quale poi si riconciliò; divenne in seguito arcivescovo di Reims, con l'appoggio dell'imperatore stesso, nell'anno 845. Cfr. J. Devisse, *Hincmar. Archevêque de Reims, 845-882*, Genève 1975-1976, 29.

<sup>44</sup> *AA.SS. Iun. 3, 513*.

<sup>45</sup> Il *topos* è stato studiato per la prima volta da A. Vuolo [*La nave dei santi*, in G. Vitolo (a cura di), *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, Napoli 1999, 57-66]. Il *topos* ha il suo archetipo probabilmente nella *Historia persecutionis vandalicae* di Vittore di Vita [C. Halm (rec.), *Victoris Vitensis Historia persecutionis Africanae provinciae sub Geiserico et Hunirico regibus Wandalorum*, in MGH, *Auctores antiquissimi* 3.1, Berolini 1879, 5]. Secondo questo testo Genserico fece imbarcare nel 439 il vescovo di Cartagine *Quodvultdeus*, insieme ad altri chierici, su una nave semidistrutta; la nave giunse tuttavia a Napoli miracolosamente incolume. Lo stesso *topos* si ritrova in molte opere agiografiche di area campana tra IX e XII secolo: cfr. Campione, *Il culto di San Michele in Campania* cit., 48; G. Luongo, *Agiografia martiriale irpina*, in A.V. Nazzaro (a cura di), *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana*. Atti del Convegno (Mirabella Eclano, 4-6 giugno 2003), Napoli 2004, 393-394.

<sup>46</sup> *AA.SS. Iun. 3, 513-514*.

<sup>47</sup> *AA.SS. Febr. 1, 517*. A mio avviso, rientrano in questa categoria anche i cosiddetti "miracolosi approdi" di manufatti sacri (statue, quadri, icone) menzionati in una vasta tradizione miracolistica e in numerose leggende di fondazione di santuari marittimi: cfr. il vasto repertorio rintracciabile nel Censimento

Negli anni successivi, il monastero di *Corbeia Nova* divenne centro di irraggiamento del culto del santo in tutta la Sassonia e la Germania: tra il X e l'XI secolo vari monasteri della zona ricevettero reliquie di san Vito, come accadde a Mönchengladbach, posta a poca distanza dal percorso della *Translatio Corbeiam*. Il monastero, secondo la leggenda di fondazione<sup>48</sup>, venne istituito dall'arcivescovo Gerone di Colonia dopo la miracolosa *inventio* delle reliquie di San Vito nel 923: è probabile, tuttavia, che le reliquie siano arrivate a Gladbach in seguito a contatti con i religiosi di *Corbeia Nova*<sup>49</sup>. Altre cappelle e monasteri di area sassone sorsero dalla disseminazione di reliquie del santo: basti citare il villaggio monastico di Meppen, donato da Ludovico il Pio al monastero di *Corbeia Nova* nell'anno 834; dopo la *depositio* delle reliquie, il patronato del villaggio passò da Santa Margherita a San Vito<sup>50</sup>. Agli inizi del X secolo vennero fondati due monasteri in onore del martire nei villaggi sassoni di Prüll e Theres. Nel 1148 un monastero di San Vito fu eretto a Schinna. Tutta la Sassonia, agli albori del XIII secolo, era ormai permeata del culto per il martire<sup>51</sup>.

#### *La Translatio Corbeiam, fondamento di una identità comune*

La diffusione del culto per San Vito in Sassonia è interpretabile alla luce del nuovo ruolo che le *élites* (qui la prima e di elites è con l'accento grave, ma non riesco a digitarlo, non so perché) locali intendevano attribuire al proprio popolo nel difficile percorso di integrazione nell'impero carolingio.

dei Santuari Cristiani d'Italia [<http://www.santuari cristiani.iccd.beniculturali.it>]. Cfr. anche G. Otranto, *Ierofanie e Luoghi di Culto*, in L. Avellis (a cura di), *Ierofanie e luoghi di culto*. Atti del IV Convegno Internazionale AIRS (Monte Sant'Angelo, 21-23 aprile 2015), Bari 2016, 11-24; A. Campione, *Il Censimento dei santuari cristiani d'Italia: Ierofanie e luoghi di culto*, in Avellis (a cura di), *Ierofanie e luoghi di culto* cit., 115-142; I. Aulisa (a cura di), *I santuari e il mare*. Atti del III convegno internazionale AIRS (Santuario Santa Maria di Monte Berico, Vicenza, 15-17 aprile 2013), Bari 2014.

<sup>48</sup> BHL *suppl.* 8721m: G. H. Pertz (ed.), *Chronicon Gladbacense*, in MGH, *Scriptores* 4, Hannover 1851, 74-77.

<sup>49</sup> Cfr. N.A. Holtschoppen, *St. Vitus zu Gladbach: Studien zum Kapiteloffiziums buch der ehemaligen Benediktinerabtei St. Vitus zu (Mönchen-) Gladbach*, Beiträge zur Geschichte der Stadt Mönchengladbach 48.1, Mönchengladbach 2008, 25-27.

<sup>50</sup> L'atto di donazione di Ludovico il Pio è riportato da R. Wilmans, *Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen: 777-1313*, Munster 1867, 48: *petente Warino venerabili abbate, qui monasterium quod dicitur nova Corbeia nostra concessione in regimine habere dinoscitur, complacuit celsitudini nostre quandam cellulam iuris nostri vocatam Meppiam, que est constructa in agro Agredingo, memorato monasterio per hanc nostram auctoritatem tradere [...] cum omnibus rebus ad se pertinentibus et aspicientibus, id est basilicis, domibus, ceterisque aedificiis, terris, pratis, silvis, campis, pascuis, aquis aquarumque decursibus*. Ancora oggi una delle chiese più importanti della città di Meppen è dedicata a San Vito. Cfr. anche E. Knibbs, *Ansgar, Rimbert, and the Forged Foundations of Hamburg-Bremen*, Farnham 2011, 65-66.

<sup>51</sup> G. Dehio, *Schinna (Ehemaliges Benediktinerkloster St. Vitus, heute Domäne)* in *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler. Bremen Niedersachsen*, München / Berlin 1992, 1168. Altre chiese dedicate a San Vito furono fondate, fuori dall'area sassone, ad Ellwangen (X sec.), Bamberga (1012), Hirsau (1091), Zwiefalten (1109), Salem (1165), Fulda presso l'abbazia di San Bonifacio, Salisburgo (1221) e in altre località minori in tutta la Germania e, da qui, in area slava. Cfr. D. Ianneci, *Il libro di San Vito*, Salerno 2005, 77 e il ricco apparato iconografico in T. De Russis, *Iconografia di San Vito Martire in Puglia, in Italia, nel Mondo*, Alberobello 2002, 387-414.



La *Translatio Corbeiam* rappresenta, infatti, il tentativo dei Sassoni di inserirsi all'interno delle vicende del popolo cristiano, nonostante l'iniziale conversione cruenta e forzata operata da Carlo Magno durante le sue campagne (*licet compulsi*)<sup>52</sup>. Inoltre, l'anonimo autore potrebbe aver voluto ricordare ai sovrani franchi il ruolo lealista assunto dai religiosi e dai nobili Sassoni nelle fasi successive alla morte di Ludovico il Pio, in particolare durante la cosiddetta rivolta degli Stellinga (841-845)<sup>53</sup>: gli strati più bassi della società sassone, così denominati (*frilingen* e *laten*), miravano a un miglioramento della propria condizione economico-sociale, ormai in crisi in seguito alle guerre di Carlo Magno in Sassonia. Lungi dal voler ritornare al paganesimo o dal voler distruggere il potere costituito, gli Stellinga sostenevano la necessità di un ritorno al diritto consuetudinario in uso prima della dominazione carolingia; inseritisi nelle complesse vicende dinastiche successive alla morte di Ludovico il Pio, si schierarono al fianco di Lotario nella sua lotta contro Ludovico il Germanico (840-876). Al termine degli scontri, nonostante gli ordini di Lotario, gli Stellinga proseguirono la propria agitazione e, rimasti isolati, furono sterminati tra l'842 e l'843: le condanne furono eseguite dalla nobiltà sassone, ostile al movimento insurrezionale e desiderosa di mostrare la propria estraneità alla rivolta<sup>54</sup>.

Furono anche tali premesse, probabilmente, a stimolare l'anonimo agiografo ad utilizzare il genere letterario della *translatio*: essa presenta numerose affinità con una solenne *consecratio* imperiale, una sorta di *funus interruptus* o di seconde esequie, come osservato da Canetti<sup>55</sup>. Il racconto della *Translatio Corbeiam* divenne funzionale a sottrarre al pericolo dell'anonimato le élites sassoni, protagoniste e operatrici del racconto agiografico, evidenziando al tempo stesso la loro presenza e la loro piena integrazione nelle dinamiche della sovranità imperiale, già evidente dal ruolo da loro assunto durante la rivolta degli Stellinga<sup>56</sup>.

Si trattò di un processo di acquisizione identitaria che passò, anche, attraverso il sapiente uso di forti *topoi* agiografici, come la descrizione della folla dei fedeli davanti alle reliquie appena giunte in territorio tedesco, o l'enumerazione dell'esorbitante numero di miracoli ricevuti da devoti sassoni durante e dopo la *Translatio Corbeiam*.

<sup>52</sup> Cfr. H. Röckelein, *Miracle Collections of Carolingian Saxony: Literary tradition versus Original creation*, Hagiographica III, 1996, 267-275; Shuler, *The Saxons within Carolingian Christendom* cit., 39-54; Vocino, *Le Traslazioni di reliquie in età carolingia* cit., 220-221.

<sup>53</sup> Cfr. Shuler, *The Saxons within Carolingian Christendom* cit., 39-54.

<sup>54</sup> Una approfondita analisi della natura della rivolta degli Stellinga è presente in Rembold, *Conquest and Christianization: Saxony and the Carolingian World* cit., 85-140. Diversamente, altri studiosi, sulla scorta della cronaca franca nota come *Annales Bertiniani*, accolgono la tradizionale interpretazione della rivolta come movimento anticristiano e paganeggiante; cfr. E.J. Goldberg, *Popular Revolt, Dynastic Politics and aristocratic factionalism in the Early Middle Ages; the Saxon Stellinga Reconsidered*, *Speculum. A Journal of Medieval Studies* 70, 1995, 467-501; Röckelein, *Reliquientranslationen nach Sachsen* cit., 24 e sqq.

<sup>55</sup> Cfr. L. Canetti, *Santuari e reliquie tra Antichità e Medioevo: cristianizzazione dello spazio o sacralizzazione del cristianesimo?* in M. Tagliaferri (a cura di), *Santuari locali e religiosità popolare nelle diocesi di «Ravennatensia»*. Atti del XXVI Convegno *Ravennatensia* (Sarsina, 6-8 settembre 2001), Bologna 2003, 75-90.

<sup>56</sup> Cfr. L. Canetti, *Mnemosistoria e archeologia rituale delle traslazioni di reliquie tra Antichità e Medioevo*, in K. Stantchev (a cura di), *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli*. Atti del I e II Seminario di Studio (Grottaferrata-Roma, 29-31 marzo 2001), Grottaferrata 2007, 131-151.

Una conferma di questo processo di acquisizione di una identità comune si ritrova, anche, nella notizia della processione circolare intorno alle reliquie di Vito a *Corbeia Nova*. Essa, circoscrivendo uno spazio sacro nel quale si manifestava in massimo grado la *virtus* protettiva e taumaturgica del martire<sup>57</sup>, potrebbe aver rappresentato per i Sassoni uno strumento in più per affermare il comune vincolo di appartenenza al martire Vito: il santo divenne infatti *patronus* di una Sassonia che, da ribelle e *compulsa*, aveva fatto del culto delle reliquie il fulcro su cui levare la propria comune identità nazionale.

La testimonianza letteraria del coronamento di tale processo ricorre, ancora una volta, nel *dossier* agiografico di San Vito: è il *carmen*<sup>58</sup> recitato secondo il Papebroch nel *dies festus* del martire; in esso la *felix Saxonia* viene chiamata a gioire per i *pignora cara Viti*:

*Felix Saxonia gaude, per pignora cara/ Viti ditata, quae dat tibi Francia, grata. /Abbas Warinus, regali semine Primus/ Francorum natus, Viti venerabile corpus/ transtulit e Francis Corbeiam, ceu patet istis [...] Ex qua re Sanctum veneremus carmine Vitum [...] /et benefactores omnesque tibi famulantes/ Conserves, Vite, et duc nos ad pabula vitae.*

Un secolo dopo il monaco *Widukindus* di *Corbeia Nova*, *ultimus servulorum Christi martyrum Stephani et Viti*<sup>59</sup>, invitava i suoi conterranei a venerare il *patronus adveniente* che aveva segnato il declino della dinastia franca e l'inizio dello splendore per la Sassonia, ormai *domina* dell'Impero grazie alla casa regnante ottoniana<sup>60</sup>:

*ex hoc [i.e. Translatio Corbeiam] res Francorum coeperunt minui, Saxonum vero crescere, donec dilatatae ipsa sua iam magnitudine laborant, ut videmus in Germania Italia atque Gallia, sed tota fere Europa non sustinet; colito itaque tantum patronum, quo adveniente, Saxonia ex serva facta est libera et ex tributaria multarum gentium domina*<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> «La danza circolare è ripetizione dell'atto cosmogonico, rito mimetico inteso a promuovere la vita. [...] La sua rotazione dunque rifonda e risacralizza lo spazio circostante. Rinvia, ripetendolo all'infinito, al mistico cerchio protettivo con cui idealmente il santo circostrive la sua comunità» (I. E. Buttitta, *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Roma 2006, 191). Cfr. Resta, *Note sui "balli di San Vito": danze, riti e luoghi di culto* cit., 220-222.

<sup>58</sup> BHL 8721 (*AA.SS. Iun.* 2, 515); il *carmen* è riportato soltanto nella *recensio* di Gladbach: cfr. *supra*, nota 4.

<sup>59</sup> P. Hirsch, H. E. Lohmann (edd.), *Widukindi monachi Corbeiensis rerum gestarum Saxoniarum libri tres*, in MGH, *Scriptores Rerum Germanicarum in Usu Scholarum ex Monumentis Germaniae Historici separatim editi*, Hannoverae 1935, 1.

<sup>60</sup> Sulle *translationes* come motivo di legittimazione sacrale e di fondazione o rifondazione della memoria storica in età altomedievale cfr. M. Caroli, *Traslazioni delle reliquie e rifondazioni della memoria (secoli IX-X): Senesio, Teopompo e Rodolfo di Fulda*, in R. Fangarezzi, P. Golinelli, A.M. Orselli (a cura di), *Sant'Anselmo di Nonantola e i santi fondatori nella tradizione monastica tra Oriente e Occidente*. Atti della giornata di studio (Nonantola, 12 aprile 2003), Roma 2011, 203-235; Ead., *Bringing saints to cities and monasteries: translationes in the making of a sacred geography (ninth-tenth centuries)* in G. Brogiolo, N. Gauthier, N. Christie (a cura di), *Towns and their territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Leiden 2000, 259-274.

<sup>61</sup> Hirsch, Lohmann (edd.), *Widukindi monachi Corbeiensis rerum gestarum* cit., 48.

**Abstract**

Relating to the hagiographic dossier of St. Vitus, the *Translatio Corbeiam in Saxonia* plays an importance role as a cultural and political expression of Saxons in the early Middle Ages. The use of the literary genre of the *translatio*, the detailed description of the relics' route in Central Europe and the meticulous list of miracles and some devotional practices in honor of Saint Vitus, appear to be functional to the Saxons' desire to assert their own national identity and then their dominion in the Holy Roman Empire.

**Résumé**

Dans le dossier hagiographique de St. Vitus, la *Translatio Corbeiam in Saxonia* joue un rôle important en tant qu'expression culturelle et politique des Saxons au début du Moyen Âge. L'utilisation du genre littéraire de la *Translatio*, la description détaillée du transit des reliques en Europe centrale et la liste méticuleuse de miracles et de pratiques de dévotion en l'honneur de Saint-Guy, semblent vouloir communiquer le désir des Saxons d'affirmer leur identité nationale, puis leur domination dans le Saint-Empire romain germanique.

**Parole-chiave:** Sassonia; identità nazionale; *translatio*; san Vito; agiografia.

**Keywords:** Saxony; national identity; *translatio*; saint Vitus; hagiography.

Giovanni Brescia  
bregio91@gmail.com; giovanni.brescia2@istruzione.it



## Ancora sul *fastigium* lateranense: riflessioni alla luce del recente dibattito

Negli ultimi decenni, per quanto attiene il secolare dibattito riguardante il *fastigium* lateranense, la tesi che intendeva questo enigmatico monumento come un ciborio d'altare, simile nell'aspetto all'organismo sovrastante la *memoria* del Vaticano<sup>1</sup>, è stata superata, in maniera quasi definitiva, da quella corrente di pensiero<sup>2</sup> che interpreta il *fastigium* costantiniano come un diaframma architettonico lineare (fig. 1), una sorta di struttura bifronte su colonne posta al termine della navata centrale, a delimitazione dello spazio riservato al clero (fig. 2)<sup>3</sup>.

Dagli anni Settanta del secolo scorso, seguendo un'ipotesi di Ursula Nilgen<sup>4</sup>, ne sono stati individuati anche i sostegni, riconosciuti nelle quattro colonne romane di bronzo che sorreggono il baldacchino dell'altare del SS. Sacramento<sup>5</sup>, eretto all'e-

<sup>1</sup> U. Nilgen, *Das Fastigium in der Basilica Constantiniana und vier Bronzesäulen des Lateran*, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 72, 1977, 1-31; F. Bisconti, *Progetti decorativi dei primi edifici di culto romani: dalle assenze figurative ai grandi scenari iconografici*, in F. Guidobaldi, A. Guiglia Guidobaldi (a cura di), *Ecclesiae Urbis*. Atti del Congresso Internazionale di Studi sulle Chiese di Roma (IV-X secolo), Roma 4-10 settembre 2000, 3, Città del Vaticano 2002, 3, 1639-1641, 1640, fig. 3; F. Bisconti, *L'abside piena, l'abside vuota. Arredi e decorazioni al tempo dei Costantinidi*, in G. Bordi, I. Carletti et alii (a cura di), *L'officina dello sguardo. Scritti in onore di Maria Andaloro*, 1, Roma 2014, 233.

<sup>2</sup> M. T. Smith, *The Lateran Fastigium. A Gift of Constantine the Great*, Rivista di Archeologia Cristiana 46, 1970, 149-175; R. Krautheimer, S. Corbett, A. K. Frazer, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae. Le basiliche paleocristiane di Roma (IV-IX sec.)*, 5, Città del Vaticano 1980, 92; P. Liverani, *Le colonne e il capitello in bronzo d'età romana dell'altare del SS. Sacramento in Laterano. Analisi archeologica e problematica storica*, Rendiconti. Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia 65, 1992-1993, 75-99; S. de Blaauw, *Cultus et Decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri 1-2*, Città del Vaticano 1994, 117-127; S. de Blaauw, *Imperial Connotations in Roman Church Interiors. The Significance and Effect of the Lateran Fastigium*, Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia 15, 2001, 137-146; H. Brandenburg, *Santo Stefano Rotondo in Roma: funzione urbanistica, tipologia architettonica, liturgia e allestimento liturgico*, Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome 59, 2000, 45-46; H. Geertman, *Hic fecit basilicam. Studi sul Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma da Silvestro a Silverio*, Leuven 2004, 133-148.

<sup>3</sup> Contro la collocazione del *fastigium* alla fine della navata centrale, prima dello pseudotransetto, Smith, *The Lateran Fastigium* cit.; Krautheimer, Corbett, Frazer, *Corpus Basilicarum Christianarum* cit., 92.

<sup>4</sup> Nilgen, *Das Fastigium* cit. Quest'ipotesi, tuttavia, venne anticipata già alla fine dagli anni Sessanta da Peeters (C. J. A. C. Peeters, *De liturgische dispositie van het vroegchristelijk kerkgebouw*, Assen 1969, 162).

<sup>5</sup> Liverani, *Le colonne* cit.; de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 121; de Blaauw, *Imperial Connotations* cit.,

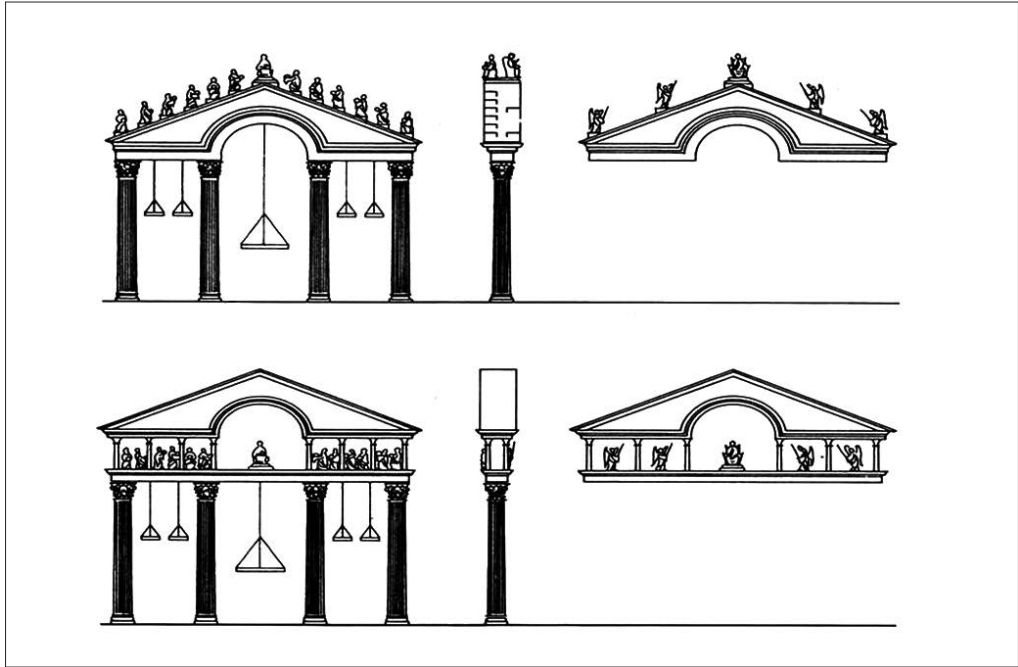


Fig. 1. - Roma. Basilica di S. Giovanni in Laterano. Ipotesi ricostruttiva del *fastigium* lateranense (da de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., fig. 3).

stremità del transetto sinistro della Basilica di S. Giovanni in Laterano (fig. 3)<sup>6</sup>. Tali colonne, attentamente analizzate da Maurizio Sannibale<sup>7</sup> per la componente tecnica, e da Paolo Liverani<sup>8</sup> per l'aspetto storico-archeologico, che le ha considerate degli *spolia* riferibili al II secolo<sup>9</sup>, per la loro considerevole altezza (8, 56 metri) sono annoverate tra i più grandi bronzi romani sopravvissuti<sup>10</sup>.

Come si diceva, l'appartenenza di questi preziosi sostegni al *fastigium* costantiniano rappresenta il fulcro delle più aggiornate ricostruzioni della struttura. La critica, considerando gli oltre 8 metri delle colonne di bronzo, il sovrastante timpano, nonché l'al-

142-143; H. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma IV-VII secolo. L'inizio dell'architettura ecclesiastica occidentale*, Milano 2004, 26. Geertman, pur se non espressamente, non condivide tale ipotesi (Geertman, *Hic fecit basilicam* cit., 133-148). Contrario a questa lettura anche Krautheimer, Corbett, Frazer, *Corpus Basilicarum Christianarum* cit., 92.

<sup>6</sup> Liverani, *Le colonne* cit., 77; M. Sannibale, *Le colonne e il capitello in bronzo d'età romana dell'altare del SS. Sacramento in Laterano. Analisi tecnica*, Rendiconti. Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia 65, 1992-1993, 101-125.

<sup>7</sup> Sannibale, *Le colonne* cit.

<sup>8</sup> Liverani, *Le colonne* cit.

<sup>9</sup> Diversamente dalle quattro colonne, soltanto uno dei capitelli di bronzo - quello sovrapposto alla colonna laterale sinistra - è antico (Liverani, *Le colonne* cit., 77). Attraverso l'esame stilistico del capitello, Paolo Liverani ha potuto circoscrivere la datazione delle colonne bronzee all'epoca traiano-adrianea (Liverani, *Le colonne* cit., 88).

<sup>10</sup> Liverani, *Le colonne* cit., 76-77; Sannibale, *Le colonne* cit., 101; de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 121; de Blaauw, *Imperial Connotations* cit., 138.

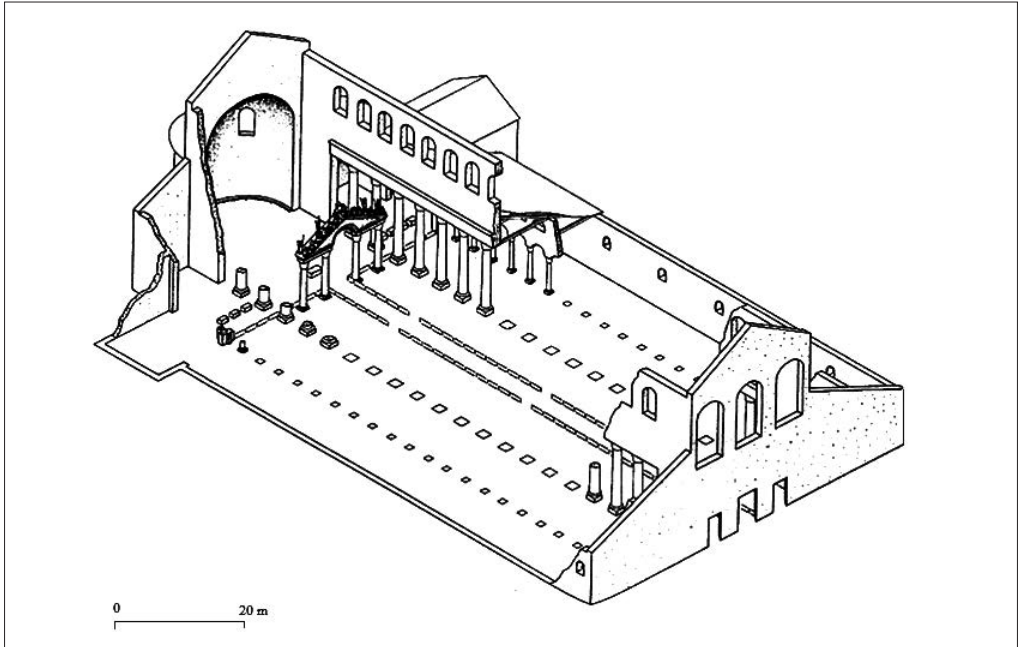


Fig. 2. - Roma. Basilica di S. Giovanni in Laterano. Ricostruzione assonometrica della *Basilica Salvatoris* nel IV secolo (da de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., fig. 2).



Fig. 3. - Roma. Basilica di S. Giovanni in Laterano. Le quattro colonne romane di bronzo dell'altare del SS. Sacramento (da Brandenburg, *Le prime chiese* cit., 29 fig. 7).

tezza delle celebri, ma altrettanto discusse, sculture<sup>11</sup> – si trattava di statue di argento a grandezza naturale –, ha stimato per il *fastigium* un'altezza complessiva di circa 12-13 metri<sup>12</sup>. Come proposto dalla più accreditata ipotesi ricostruttiva di Sible de Blaauw<sup>13</sup>, è questa particolarità a determinare la postazione del *fastigium* nella *Basilica Salvatoris*: le dimensioni monumentali, infatti, ne impedirebbero la collocazione sulla corda dell'abside<sup>14</sup>, perché considerate come un ostacolo per la fruizione ottica delle sculture del retro: «in una tale disposizione un'incongruenza sarebbe costituita dalla vista che si ha dall'abside sul tergo della costruzione. La cattedra del vescovo nell'*apex* dell'emicrolo absidale – lontana dunque dal *fastigium* massimo 9 m – si sarebbe trovata entro un angolo visivo relativamente troppo obliquo rispetto alla statua di Cristo in trono collocata ad un'altezza di 10-12 m dal pavimento. La conseguenza tale di disposizione sarebbe stata che l'importante gruppo di statue sul lato posteriore del frontone, vista la sua altezza, non avrebbe otticamente quasi avuto effetto in uno spazio così poco profondo»<sup>15</sup>.

Alla luce di questa riflessione e di alcune altre osservazioni sul fenomeno della continuità dell'arredo liturgico della Basilica Lateranense<sup>16</sup>, si è ritenuto più plausibile collocare il *fastigium argenteum* alla fine della navata centrale, davanti all'altare, a circa 12 metri di distanza dalla corda dell'abside; tale posizione permetterebbe – come si è detto – un'appropriata e ampia visibilità delle sculture del retro<sup>17</sup>.

Nonostante la “selva” dei pareri autorevoli e la complessità della questione, credo si intravedano ancora i margini per poter avanzare qualche considerazione sull'argomento. Pur non mettendo in discussione la tesi del *fastigium* lineare – l'ipotesi del ciborio d'altare si scontra, infatti, con alcune insormontabili obiezioni<sup>18</sup> –, queste riflessioni

<sup>11</sup> Sulle sculture del *fastigium*, e sul problema della loro collocazione in epoca costantiniana, si veda Smith, *The Lateran Fastigium* cit.; Nilgen, *Das Fastigium* cit., 29-31; R. Grigg, *Constantine the Great and the Cult without Images*, Viator 8, 1977, 11; J. Engemann, *Der Skulpturenschmuck des “Fastigiums” Konstantins I. nach dem Liber Pontificalis und der “Zufall der Überlieferung*, Rivista di Archeologia Cristiana 69, 1993, 179-203; de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 117-127; Geertman, *Hic fecit basilicam* cit., 79-80, 139-146; C. Proverbio, *Nuove osservazioni su un affresco nella regione E dell'ex Vigna Chiaraviglio in S. Sebastiano*, Rivista di Archeologia Cristiana 81, 2005, 99-128; Bisconti, *L'abside piena* cit., 232-233; D. Cascianelli, *La questione del fastigium argenteum e la decorazione costantiniana della Basilica di S. Giovanni in Laterano*. Tesi di Dottorato. Università degli Studi Roma Tre 2015, 44-80.

<sup>12</sup> de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 123; de Blaauw, *Imperial Connotations* cit., 138.

<sup>13</sup> de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 123-124, fig. 2-3.

<sup>14</sup> Smith, *The Lateran Fastigium* cit., 157, fig. 3; Nilgen, *Das Fastigium* cit., taf. 1; Bisconti, *Progetti decorativi* cit., 1640, fig. 3.

<sup>15</sup> de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 124.

<sup>16</sup> de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 124, 249-251.

<sup>17</sup> de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 124.

<sup>18</sup> Come già chiarito (Smith, *The Lateran Fastigium* cit., 151; de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 120; Geertman, *Hic fecit basilicam* cit., 136-137), l'altare maggiore della Basilica Lateranense era illuminato da un proprio *farum cantharum ex auro purissimo, ante altare* (LP 34, 11 = L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, 1, Paris 1886, 173), che non è lo stesso *farum ex auro purissimo qui pendit sub fastidium* (LP 34, 10 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 172). Dal testo del *Liber* si evince che l'altare non era illuminato dal lume che pendeva sotto il *fastigium*. Ne consegue che l'altare non era sormontato dal *fastigium*; altare e *fastigium* erano, perciò, indipendenti tra loro. A tutto ciò si deve aggiungere l'ostacolo delle tredici sculture della fronte. La disposizione delle statue ipotizzata nel *fastigium*-ciborio (Nilgen, *Das Fastigium* cit., taf. 1), con il Cristo e quattro apostoli nella fronte e le altre otto restanti sculture sui due fianchi laterali, si scontra inevitabilmente con il testo del *Liber Pontificalis*, che



tentano di riaprire, per qualche piccolo aspetto, un dibattito sempre aperto, come ha dimostrato anche la discussione che animò il XVI Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana<sup>19</sup>.

Prendendo in prestito una puntuale definizione di Ejnar Dyggve, il *fastigium* costantiniano è «una memoria letteraria»<sup>20</sup>, perché la rapida descrizione della vita di Silvestro del *Liber Pontificalis* ne costituisce la sola testimonianza in nostro possesso<sup>21</sup>. Il *fastigium* compare nelle *largitiones* costantiniane alla Basilica Lateranense come il più importante e prezioso degli arredi. Qualsiasi ipotesi ricostruttiva, dunque, non può prescindere dal passo in questione. Eppure, tale caratteristica non è stata sempre rispettata. Nelle poche righe dedicate al *fastigium argenteum*, o nell'intera vita di Silvestro, non vi è traccia alcuna delle quattro colonne di bronzo<sup>22</sup>. Questo problema – curiosamente superato con disinvoltura – genera una ragionevole perplessità sulle conseguenze che tale dato di fatto dovrebbe produrre alla critica<sup>23</sup>.

Se ci si addentra nel testo del *Liber Pontificalis*, tale problema diventa molto importante. Nella stessa vita di Silvestro, infatti, sono più volte menzionati oggetti e decori architettonici di bronzo o di altri metalli più o meno preziosi. Mi riferisco ai *fara*, ai *candelabra*, ai *vasa*, ai *canthara*<sup>24</sup> di alcuni edifici di culto di Roma o della Campagna<sup>25</sup>, ma specialmente alle due teche delle sepolture di Pietro in Vaticano<sup>26</sup> e di Paolo

le descrive tutte *in fronte* (LP 34, 9 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 172). Il numero e le dimensioni delle statue non permettono di immaginarle sul lato anteriore di un *fastigium* di forma quadrata, costituendo, quindi, un'altra prova del profilo lineare di questo monumento. A questo proposito si veda Liverani, *Le colonne* cit., 93; Geertman, *Hic fecit basilicam* cit., 79.

<sup>19</sup> O. Brandt, V. Fiochi Nicolai (a cura di), *Costantino e i Costantinidi: l'innovazione costantiniana, le sue radici e i suoi sviluppi*. Acta XVI Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae, Romae 22-28.9.2013, 1, Città del Vaticano 2016, 613-615.

<sup>20</sup> E. Dyggve, *Ravennatum Palatium Sacrum. La basilica ipetrale per cerimonie. Studi sull'architettura dei palazzi della tarda antichità*, Copenaghen 1941, 39 nota 3.

<sup>21</sup> LP 34, 9-10 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 172: *Huius temporibus fecit Constantinus aug. basilicas istas quas et ornavit: Basilicam Constantinianam, ubi posuit ista dona: fastidium argenteum battutilem, qui habet in fronte Salvatorem sedentem in sella, in pedibus V, pens. lib. CXX, et XII apostolos qui pens. sing. in quinos pedibus libras nonagenas, cum coronas argento purissimo; item a tergo respiciens in absida, Salvatorem sedentem in throno, in pedibus V, ex argento purissimo, pens. lib. CXL, et angelos IIII ex argento, qui pens. sing. in pedibus V lib. CV, cum gemmis alabandensis in oculos, tenentes astas; fastidium ipsum pens. lib. II XXV, ex argento dolaticio; camaram ex auro purissimo et farum ex auro purissimo qui pendit sub fastidium cum delfinos L ex auro purissimo, pens. lib. L, cum catenas qui pens. lib. XXV.*

<sup>22</sup> Su questa osservazione si vedano alcune considerazioni di Sible de Blaauw (de Blaauw, *Imperial Connotations* cit., 142).

<sup>23</sup> Cascianelli, *La questione del fastigium* cit., 14-20. Più recentemente, cfr. O. Brandt, *L'improbabile legame delle colonne di bronzo al Laterano con il fastigium costantiniano*, *Rivista di Archeologia Cristiana* 92, 2016, 117-136.

<sup>24</sup> Sull'illuminazione della basilica paleocristiana nel *Liber Pontificalis* si veda Geertman, *Hic fecit basilicam* cit., 53-73.

<sup>25</sup> Per l'area romana si veda il *titulus Equitii* (LP 34, 3 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 170), la basilica di S. Paolo sulla via Ostiense (LP 34, 21 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 178), la basilica di S. Lorenzo sulla via Tiburtina (LP 34, 24 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 181) e il *titulus Silvestri* (LP 34, 33 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 187), per quella campana le basiliche di Capua (LP 34, 31 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 185-186) e di Napoli (LP 34, 32 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 186).

<sup>26</sup> LP 34, 16 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 176.

sull'Ostiense<sup>27</sup>. Dunque, secondo i redattori del *Liber Pontificalis*, il bronzo rappresentava un metallo prezioso, degno di essere inserito nelle liste delle donazioni della vita di Silvestro. Ciononostante, i monumentali bronzi dell'altare del SS. Sacramento non sono compresi nella descrizione del *fastigium*. In alcuni casi, peraltro, è la stessa vita di Silvestro a fare riferimento ad alcune colonne "eccezionali"<sup>28</sup>. Alludo a quelle colonne realizzate in marmo pregiato o caratterizzate da lavorazione straordinaria, come per la *columna porfyretica* della vasca del Battistero Lateranense<sup>29</sup>, ma specialmente alle *columnae vitineae* della *confessio* petrina, le quali, insieme ad alcune altre colonne di porfido<sup>30</sup>, monumentalizzavano la tomba dell'apostolo<sup>31</sup>. Tale incongruenza diviene ancor più accentuata se si riflette sulla reputazione straordinaria di cui godevano le colonne di bronzo nell'Antichità Romana<sup>32</sup>. Considerando l'eccezionalità di questi arredi e la logica delle biografie papali del *Liber*<sup>33</sup>, l'assenza dei bronzi dell'altare del SS. Sacramento nel passo del *fastigium* non trova valide spiegazioni; se le quattro colonne di bronzo avessero avuto la funzione di sostegni del *fastigium* costantiniano, sarebbero state senz'altro annotate nella vita di Silvestro.

Anche il confronto con le già citate colonne vitinee<sup>34</sup> del "baldacchino" di San Pietro (fig. 4)<sup>35</sup>, anch'esso dono di Costantino e per questo più volte accostato al *fastigium*, sembra andare nella stessa direzione. Questi sostegni, celebri per la loro decorazione, costituita da solcature spiraliformi e tralci di vite, raggiungevano un'altezza complessiva di 5,35 metri<sup>36</sup>, una misura nettamente inferiore rispetto a quella delle colonne di bronzo del Laterano.

<sup>27</sup> LP 34, 21 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 178; Krautheimer, Corbett, Frazer, *Corpus Basilicarum Christianarum* cit., 101.

<sup>28</sup> Per quanto attiene al *Liber Pontificalis*, altre colonne "eccezionali" sono presenti nei più tardi interventi di Sisto III (432-440) (LP 46, 5 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 233) e di Ilaro (461-468) (LP 48, 3-4 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 242-243).

<sup>29</sup> LP 34, 13 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 174; A. Cosentino, *Il fuoco sul Giordano, il cero pasquale, la columna del Battistero Lateranense*, in *L'edificio battesimale in Italia. Aspetti e problemi*. Atti dell'VIII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Genova, Sarzana, Albenga, Finale Ligure, Ventimiglia, 21-26 settembre 1998), Bordighera 2001, 521-540.

<sup>30</sup> Sull'impiego di queste colonne nella monumentalizzazione della tomba petrina si veda de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 476-477.

<sup>31</sup> LP 34, 16 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 176.

<sup>32</sup> Liverani, *Le colonne* cit., 90-91.

<sup>33</sup> F. Bisconti, *Monumenta picta. L'arte dei Costantinidi tra pittura e mosaico*, in A. Donati, G. Gentili (a cura di), *Costantino il Grande. La civiltà antica al bivio tra Occidente e Oriente*, Cimisello Balsamo 2005, 180.

<sup>34</sup> J. B. Ward Perkins, *The shrine of St. Peter and its twelve spiral columns*, *The Journal of Roman Studies* 42, 1952, 21-33; B. Nobile, *Le colonne vitinee della Basilica di San Pietro a Roma*, *Xenia antiqua* 6, 1997, 81-142.

<sup>35</sup> LP 34, 16 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 176; B. M. Apollonj Ghetti, A. Ferrua, E. Josi, E. Kirschbaum, *Esplorazioni sotto la confessione di San Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940-1949*, Città del Vaticano 1951, 161-172, tav. H; Ward Perkins, *The shrine* cit.; H. Brandenburg, *L'antica basilica vaticana costantiniana di S. Pietro*, in H. Brandenburg, A. Ballardini, C. Thoenes, *San Pietro. Storia di un monumento*, Milano 2015, 15-16.

<sup>36</sup> Le colonne tortili sono alte 4,75 metri ma, come ritratto nel pannello posteriore del cofanetto eburneo di Samagher (F. Bisconti, *La capsella di Samagher: il quadro delle interpretazioni*, in E. Marin, D. Mazzoleni (a cura di), *Il Cristianesimo in Istria fra Tarda Antichità e Alto Medioevo. Novità e riflessioni*.

Tutte queste osservazioni sembrano escludere che le colonne di bronzo dell'altare del SS. Sacramento fossero i sostegni del *fastigium* costantiniano. Se il perduto *fastigium* lateranense è un ricordo letterario, qualsiasi ipotesi ricostruttiva, dunque, non può ignorare la vita di Silvestro, in quanto, riprendendo la lezione di Herman Geertman sul *Liber Pontificalis*<sup>37</sup>, unico e insostituibile "dato archeologico" del monumento. Tali considerazioni ci indirizzano verso altri orizzonti interpretativi: è possibile che i sostegni del *fastigium* fossero colonne o pilastri di poco pregio, sulle quali, come sua consuetudine, il *Liber Pontificalis* tace, forse perché né finemente decorate, né realizzate in materiale prezioso.

Queste novità consentono di riaprire la querelle sul posizionamento del *fastigium* nella *Basilica Salvatoris*. I precedenti ragionamenti, infatti, indeboliscono sensibilmente la tesi della mancata fruizione ottica delle sculture posteriori, considerata la principale obiezione a quelle ipotesi ricostruttive tendenti a collocare il monumento sulla corda dell'abside. L'estraneità delle colonne di bronzo, che per la loro mole costituivano circa i due terzi della struttura, implica un notevole ridimensionamento del *fastigium* in termini di altezza; in questo modo le sculture del retro non sarebbero state poste a un'altezza di 10-12 metri<sup>38</sup>, ma a una quota tale da poter essere ammirate dall'abside. Alla luce di quest'ultime riflessioni, è possibile aggiungere qualche altra considerazione.

Per determinare la collocazione di questo dispositivo architettonico, è necessario affrontare l'argomento da un osservatorio multidisciplinare, facendo dialogare l'imprescindibile vita di Silvestro con i resti delle fondazioni costantiniane della *Basilica*

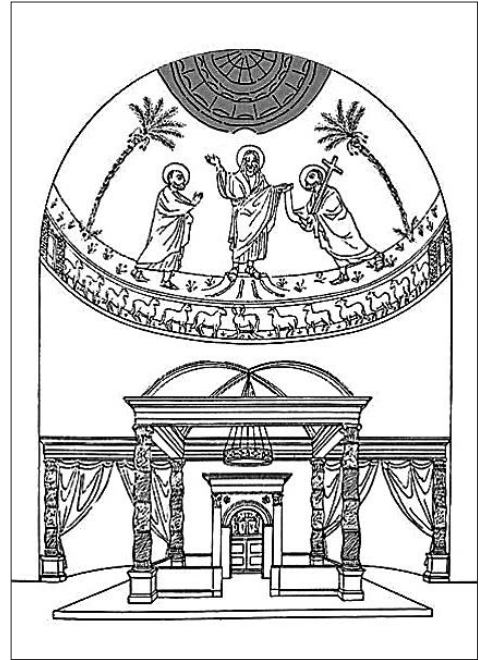


Fig. 4. - Città del Vaticano. Basilica di S. Pietro. Ricostruzione della monumentalizzazione costantiniana della tomba di Pietro (da F. Bisconti, *Immagini in campo: interazioni e integrazioni decorative al "Convento Rosso"*, in B. Mazzei (a cura di), *Progetto pilota Deir el Ahmar. Deir anba Bishoi "Convento Rosso"*, Roma 2004, 83 fig. 1).

Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana, Roma 8 marzo 2007, Città del Vaticano 2009, 222-224, 223, fig. 3) e riscontrato dagli scavi eseguiti al di sotto della *confessio* vaticana, poggiavano su di un piedistallo marmoreo di circa 60 cm, tuttora visibile nella basilica (Apollonj Ghetti, Ferrua, Josi, Kirschbaum, *Esplorazioni* cit., 167, tav. 76 a-b; Ward Perkins, *The shrine* cit., 22; Krautheimer, Corbett, Frazer, *Corpus Basilicarum Christianarum* cit., 205, 204, figg. 172-173; A. Arbeiter, *Alt-St. Peter in Geschichte und Wissenschaft. Abfolge der Bauten, Rekonstruktion, Architekturprogramm*, Berlino 1988, 178; Brandenburg, *L'antica basilica vaticana* cit., 15).

<sup>37</sup> Geertman, *Hic fecit basilicam* cit., 84.

<sup>38</sup> de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 124.

*Salvatoris*, alla luce delle più recenti acquisizioni architettoniche e liturgiche relative agli edifici di culto paleocristiani.

A suggerirci un'equilibrata via interpretativa è, ancora una volta, il testo che, riferendosi alle sculture del retro, usa l'espressione *item a tergo respiciens in absida*<sup>39</sup>. La vita di Silvestro ci indica chiaramente che il *fastigium* era in stretta connessione con l'abside<sup>40</sup> e non – come più volte proposto – al confine tra la navata centrale e il presbiterio<sup>41</sup>. Interessante ai fini di questa indagine potrebbe essere la progettazione architettonica della *Basilica Salvatoris*. Come più volte ribadito, le radici architettoniche della Basilica Lateranense sono state individuate nell'edilizia pubblica romana. Al di là delle importanti innovazioni costantiniane e, come è ovvio, della diversa funzione del monumento, il progetto concepito per la *Basilica Salvatoris* non è troppo lontano da alcune basiliche civili<sup>42</sup>. Dunque, un "faccia a faccia" tra il monumento lateranense e la basilica civile per eccellenza del tempo dei Costantinidi, la basilica di Massenzio, pur con tutte le cautele del caso, potrebbe risultare utile alla nostra ricerca.

Nella *basilica Nova*, la grande abside settentrionale voluta da Costantino<sup>43</sup> – secondo alcuni dalla discussa datazione<sup>44</sup> – era separata dalla navata centrale mediante un diaframma architettonico, composto da un architrave poggiate su due colonne centrali e due pilastri laterali (fig. 5). Tale sistemazione, direttamente impostata sulla corda, aveva la funzione di isolare l'abside dal resto dell'edificio<sup>45</sup>, secondo un modello caro

<sup>39</sup> LP 34, 10 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 172.

<sup>40</sup> Krautheimer, Corbett, Frazer, *Corpus Basilicarum Christianarum* cit., 92. Nel *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, si ipotizza che il *fastigium* fosse collocato tra i pilastri sporgenti a fianco dell'abside (Krautheimer, Corbett, Frazer, *Corpus Basilicarum Christianarum* cit., 92).

<sup>41</sup> de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 124. A conferma di tale lettura si veda Liverani, *Le colonne* cit., 99; Brandenburg, *Santo Stefano Rotondo* cit., 45; Geertman, *Hic fecit basilicam* cit., 139, 147.

<sup>42</sup> R. Krautheimer, *Architettura paleocristiana e bizantina*, Torino 1986, 36-39; D. Kinney, *The Church Basilica*, Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia 15, 2001, 115-135; F. Guidobaldi, *Architettura come codice di trasmissione dell'immagine dell'imperatore, dai Severi all'età costantiniana*, Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia 15, 2001, 19-21; Brandenburg, *Le prime chiese* cit., 30-32. Da ultimo, sulla derivazione della Basilica Lateranense dalle basiliche civili, si vedano alcune riflessioni di Federico Guidobaldi (F. Guidobaldi, *La formulazione progettuale della basilica cristiana come ulteriore espressione dell'innovazione costantiniana nel campo dell'architettura*, in Brandt, Focchi Nicolai, *Costantino e i Costantinidi* cit., 1, 461-492).

<sup>43</sup> A. Carè, *Elementi architettonici della basilica di Massenzio*, in S. Ensoli, E. La Rocca (a cura di), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Roma 2000, 553; C. M. Amici, *Dal progetto al monumento*, in C. Giavarini (a cura di) *La basilica di Massenzio. Il monumento, i materiali, le strutture, la stabilità*, Roma 2005, 57-60.

<sup>44</sup> Contro la datazione all'epoca costantiniana si veda Filippo Coarelli, che posticipa la grande abside settentrionale, segnalata come la sede del *praefectus Urbis* (anche H. Brandenburg, *La basilica di Massenzio*, in H. von Hesberg, P. Zanker (a cura di), *Storia dell'architettura italiana. Architettura romana. I grandi monumenti di Roma*, Milano 2009, 117), alla fine del IV secolo (F. Coarelli, *Basilica Costantiniana, b. Nova*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae* 1, Roma 1993, 172-173). Dallo studio di Carla Maria Amici sul monumento è chiaro che «la fondazione a livelli sfalsati dell'abside documentata senza alcun dubbio che al momento della sua realizzazione l'attuazione del progetto originario in questa zona era ancora in corso» (Amici, *Dal progetto* cit., 58). Per altre considerazioni sulla questione cronologica dell'abside si veda ancora Amici, *Dal progetto* cit., 72 nota 21.

<sup>45</sup> Carè, *Elementi architettonici* cit., fig. a p. 553; Amici, *Dal progetto* cit., 71 nota 19, 49, fig. 2.35; A. Carè, *L'ornato architettonico della Basilica di Massenzio*, Roma 2005, 36; Brandenburg, *La basilica di Massenzio* cit., 115-116.

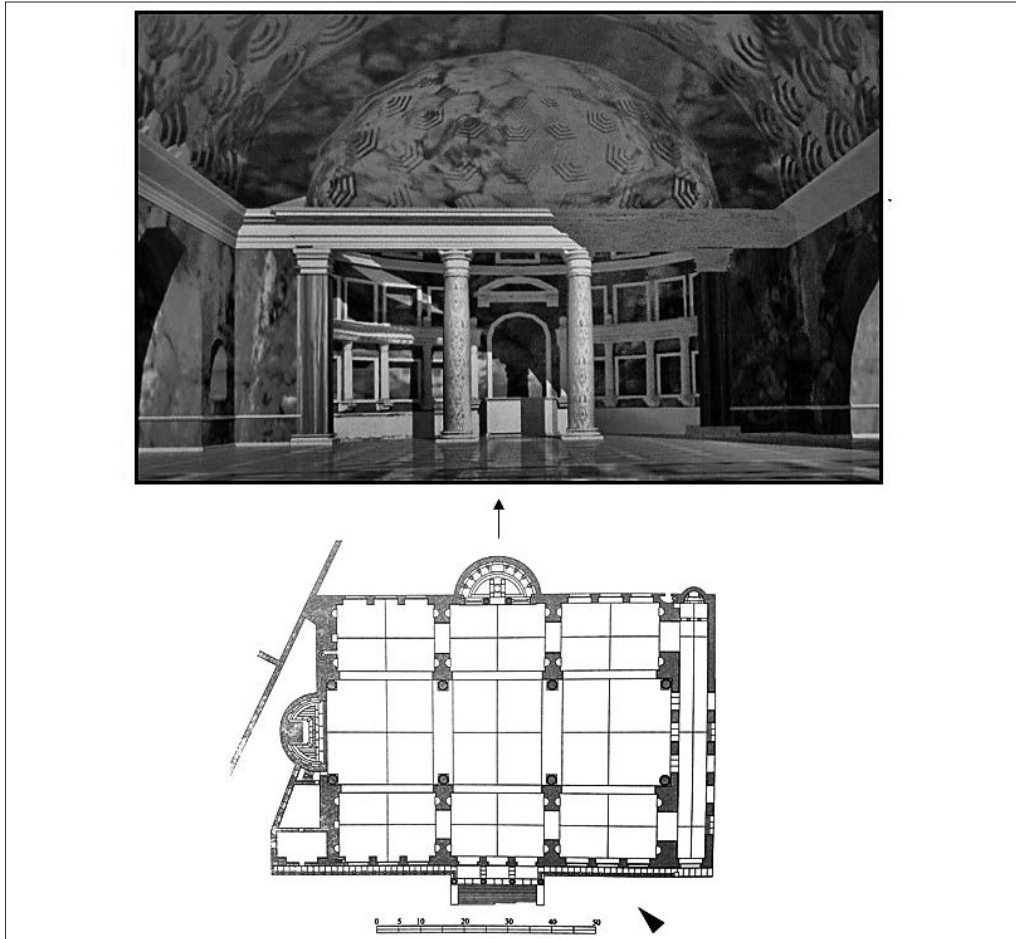


Fig. 5. - Roma. Basilica di Massenzio. Ipotesi ricostruttiva dell'abside settentrionale (da Carè, *Elementi architettonici* cit., 553).

all'architettura basilicale romana<sup>46</sup>. Qualcosa di simile alla suddetta sistemazione era presente anche nella Basilica Vaticana. Mi riferisco, ancora una volta, al celebre conge-

<sup>46</sup> Già Molly Teasdale Smith aveva avanzato questo parallelo (Smith, *The Lateran Fastigium* cit., 161-162). Si vedano i casi della *basilica Ulpia* del Foro di Traiano (J. E. Packer, *Il foro di Traiano a Roma. Breve Studio dei Monumenti*, Roma 2001, 8, fig. 3, 209, fig. 163) o delle basiliche civili di Aquileia (P. Gros, *L'architecture romaine du début du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à la fin du Haut-Empire*, 1. *Les monuments publics*, Paris 1996, 255, fig. 304), di *Augusta Rauricorum* (Gros, *L'architecture romaine* cit., 257, fig. 307) e di *Volubilis* (P. Gros, *Basilica pagana*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica Supplemento* II, 1, Roma 1994, 614, fig. 677). Nell'architettura basilicale romana anche le "esedre" quadrate potevano essere separate dal resto dell'edificio mediante colonne; si vedano, a questo proposito, le basiliche di Corinto (Gros, *L'architecture romaine* cit., 245, fig. 291), di Pompei (Gros, *L'architecture romaine* cit., 243, fig. 287) e di Tarragona (Gros, *L'architecture romaine* cit., 249, fig. 298). Questa soluzione era adottata non solo nel *tribunal* delle basiliche civili, ma anche negli edifici termali o templari (F. Tolotti, *Le absidi di San Silvestro a Roma e di San Nazaro a Milano*, *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 85, 1973, 730).

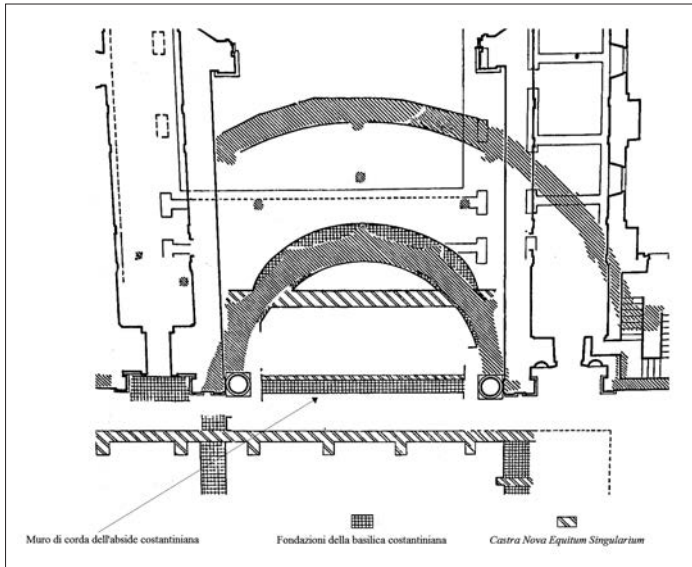


Fig. 6. - Roma. Basilica di S. Giovanni in Laterano. Pianta degli scavi sotto l'abside, con in evidenza le fondazioni dell'abside costantiniana e le murature dei *Castra Nova Equitum Singularium* (da Krautheimer, Corbett, Frazer, *Corpus Basilicarum Christianarum* cit., tav. 1).

gno architettonico sovrastante la tomba di Pietro, che si innestava sulla corda absidale con la duplice funzione di segnalare e decorare la *memoria* apostolica (fig. 4)<sup>47</sup>.

I dispositivi appena descritti potrebbero costituire le chiavi di volta per la collocazione del *fastigium argenteum*. Il Laterano, San Pietro e la *basilica Nova*, infatti, risultano pressoché contemporanei, dovuti tutti alla generosità e alla progettualità del tempo dei Costantinidi. È

possibile pensare che gli stessi architetti e le medesime maestranze abbiano operato sia nella basilica massenziana, sia nei cantieri del Laterano e del Vaticano, attuando soluzioni simili<sup>48</sup>. Per le due basiliche cristiane, le similitudini sono ancor di più spiccate ed evidenti, in quanto considerate – per tipologia, dimensioni, committenza e cronologia – due costruzioni quasi gemelle<sup>49</sup>.

Tale ipotesi sarebbe confortata anche dalle fondazioni costantiniane della Basilica Lateranense, riportate alla luce nella seconda metà dell'Ottocento. A causa del suo peso<sup>50</sup>, il *fastigium argenteum* necessitava di robuste fondamenta, che potrebbero essere individuate, come già ipotizzato da Francesco Tolotti e da Ursula Nilgen<sup>51</sup>, nello spesso muro di fondazione che attraversa la corda dell'abside (fig. 6)<sup>52</sup>. Nel 1876, durante gli

<sup>47</sup> Apollonj Ghetti, Ferrua, Josi, Kirschbaum, *Esplorazioni* cit., 161-172, tav. H; Ward Perkins, *The shrine* cit.; P. Liverani, *L'edilizia costantiniana a Roma: il Laterano, il Vaticano, Santa Croce in Gerusalemme*, in Donati, Gentili, *Costantino il Grande* cit., 77; Brandenburg, *L'antica basilica vaticana* cit., 15-16.

<sup>48</sup> Brandenburg, *Le prime chiese* cit., 28.

<sup>49</sup> Guidobaldi, *Architettura come codice* cit., 21.

<sup>50</sup> Agli oltre 1200 chilogrammi di argento impiegati nel rivestimento in lamine della struttura e per le diciotto sculture (LP 34, 9-10 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 172), dobbiamo sommare il peso della sua anima lignea, delle colonne probabilmente marmoree e degli altri elementi accessori.

<sup>51</sup> Tolotti, *Le absidi* cit., 730; Nilgen, *Das Fastigium* cit., 13. Sul muro della corda dell'abside si vedano anche alcune altre riflessioni di Ursula Nilgen (Nilgen, *Das Fastigium* cit., 13 nota 30). Contrario a questa tesi è Sible de Blaauw, che interpreta questa muratura come un muro di raccordo dell'abside (de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 123 nota 75).

<sup>52</sup> Krautheimer, Corbett, Frazer, *Corpus Basilicarum Christianarum* cit., tav. 1. Tale muro è composto da due differenti partiti murari: nella parte inferiore la muratura di epoca severiana, pertinente, come

scavi condotti nell'abside dal Busiri Vici, si rinvennero due murature curvilinee, la prima delle quali impostata sulla corda dell'abside<sup>53</sup>, sollevando un problema per il posizionamento del *fastigium* in tale luogo (fig. 7)<sup>54</sup>. In realtà, come annotato da Enrico Stevenson, che osservò *de visu* queste murature, esse «paiono prive di relazioni colla fabbrica di Costantino, e spettano probabilmente ai lavori fatti posteriormente nell'interno dell'abside»<sup>55</sup>. Si tratterebbe, dunque, di strutture posteriori all'epoca costantiniana,

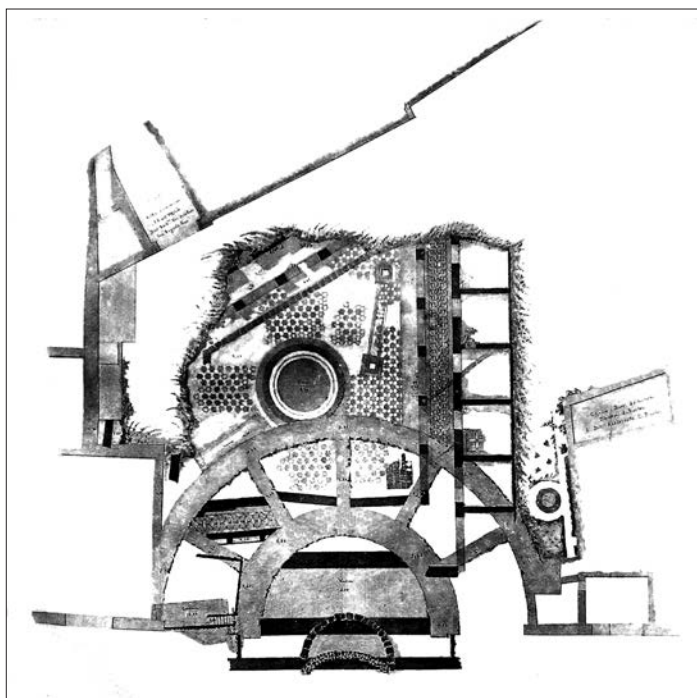


Fig. 7. - Roma. Basilica di S. Giovanni in Laterano. Abside. Pianta degli scavi Busiri Vici del 1876 (da Busiri Vici, *L'obelisco vaticano* cit., tav. 5).

indefinite per cronologia e funzione, che nulla hanno a che fare con il posizionamento del *fastigium* sulla corda dell'abside.

L'assetto proposto troverebbe riscontri in alcune chiese di Roma e del suo *hinterland*, risalenti al IV-V secolo. Oltre al già nominato complesso vaticano, tra gli edifici con colonne poste a delimitazione dell'abside, anche se spesso a sostegno di un triforio, possiamo segnalare la basilica di Silvestro nel comprensorio priscilliano della via Sa-

confermato anche dai recenti risultati del "Progetto Laterano" (I. Haynes, P. Liverani, I. Peverett, S. Piro, G. Spinola, *Progetto Laterano: primi risultati*, Rendiconti. Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia 86, 2013-2014, 138), al limite occidentale del precedente complesso dei *Castra Nova Equitum Singularium*, sulla quale si sovrappose un muro più sottile di età costantiniana. Il muro di epoca severiana presenta, infatti, uno spessore maggiore (circa 1,20 m = 4 piedi) della sovrastante muratura di epoca costantiniana (circa 90 cm = 3 piedi romani (Krautheimer, Corbett, Frazer, *Corpus Basilicarum Christianarum* cit., 30, 40; tav. 1; 29, fig. 15; M. Morbidelli, *L'abside di S. Giovanni in Laterano. Una vicenda controversa*, Roma 2010, fig. 6b).

<sup>53</sup> A. Busiri Vici, *L'obelisco vaticano nel terzo centenario della sua erezione*, Roma 1886, tav. 5; E. Stevenson, *Scoperte di antichi edifizj al Laterano*, Annali dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica 49, 1877, tav. T. Di queste perdute murature resta traccia soltanto nelle piante e descrizioni di Andrea Busiri Vici e di Enrico Stevenson.

<sup>54</sup> Liverani, *Le colonne* cit., 96-97; Brandt, Flocchi Nicolai, *Costantino e i Costantinidi* cit., 615.

<sup>55</sup> Stevenson, *Scoperte di antichi* cit., 338-339.

laria<sup>56</sup> o le più tarde basiliche di S. Pietro in Vincoli<sup>57</sup> e di *Portus*<sup>58</sup>. Importante ai fini di questo ragionamento è anche un'incisione figurata di una lapide romana del IV sec., dove la defunta, ricalcando l'idea decorativa della più famosa capsella di Samagher, si fa ritrarre sullo sfondo di una disposizione presbiteriale posta sulla corda absidale di un ignoto, ma probabilmente importante, luogo santo<sup>59</sup>.

Se ci spostiamo dal contesto romano, la sistemazione architettonica descritta trova copiosi confronti anche in complessi ecclesiastici del Nord Africa (V-VI sec.), dalle basiliche I e II di Sabratha e di Tizgirt alle chiese di Fériana-Telepte I, di Djémila, di Henchir el Beguer e di Tabarka<sup>60</sup>, dettagliatamente raffigurata nel mosaico ora al Bardo<sup>61</sup>.

Simile tipologia architettonica, inoltre, è attestata anche nel complesso episcopale paleocristiano di Treviri. Le ultime ricerche di Winfried Weber, che sembrano aver definito le complesse fasi edilizie dell'impianto<sup>62</sup>, hanno evidenziato che la primitiva basilica episcopale, costruita al tempo di Costantino e del vescovo Agrizio, terminava in un vano rettangolare leggermente rialzato e delimitato dalla navata centrale attraverso un triforio che poggiava su due colonne<sup>63</sup>.

Alla luce di questi ragionamenti, sarebbe possibile immaginare il *fastigium argenteum* come una sorta di quinta scenografica direttamente impostata sulla corda absidale, secondo un modello tipico delle aule palaziali e dei tribunali<sup>64</sup>. D'altronde, l'abside lateranense, riservata al vescovo e alla più alta gerarchia ecclesiastica, era interessata da una programmazione liturgica specifica<sup>65</sup>. La *sella/cathedra* vescovile del Laterano, verosimilmente collocata sul fondo dell'abside<sup>66</sup>, era, infatti, il perno liturgico dell'elezione e dell'insediamento ufficiale del vescovo di Roma, che, pur senza alcuna testi-

<sup>56</sup> Tolotti, *Le absidi* cit., 723-735.

<sup>57</sup> Krautheimer, Frankl, Corbett, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae* cit., 226, tav. 8; G. Bartolozzi Casti, G. Zandri, *San Pietro in Vincoli*, Roma 1999, 74.

<sup>58</sup> M. Maiorano, L. Paroli, *La stratigrafia dell'area della Basilica Portuense*, in M. Maiorano, L. Paroli (a cura di), *La Basilica Portuense. Scavi 1991-2007*, 1, Firenze, 2013, 80-81, fig. 2.89-2.90; G. Irace, R. Loreti, *La ricostruzione grafica della basilica urbana di Portus dalla prima metà del V all'inizio del XII secolo*, in Maiorano, Paroli, *La Basilica Portuense* cit., 343-345, figg. 7.1-7.3.

<sup>59</sup> ICVR I, 1821; L. Spera, *Architetture vuote e "lessemi" architettonici su alcune lastre incise dalle catacombe romane*, in F. Bisconti, M. Braconi (a cura di), *Incisioni figurate della Tarda Antichità*. Atti del Convegno (Roma, 22-23 marzo 2012), Città del Vaticano 2013, 332, 341, fig. 10.

<sup>60</sup> Peeters, *De liturgische dispositie* cit., 277-279; 275, fig. 44; 278, fig. 45; 280, fig. 47; de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 123, 123 nota 75.

<sup>61</sup> M. Yacoub, *Le musée du Bardo (Départements antiques)*, Tunis 1993, 40, fig. 33.

<sup>62</sup> W. Weber, *Neue Forschungen zur Trierer Domgrabung. Die archäologischen Ausgrabungen im Garten der Kurie von der Leyen*, in S. Ristow (a cura di), *Neue Forschungen zu den Anfängen des Christentums im Rheinland*, Münster 2004, 225-234; B. Weber-Dellacroce, W. Weber, "Dort, wo sich Gottes Volk versammelt" – *Die Kirchenbauten konstantinischer Zeit*, in A. Demandt, J. Engemann (a cura di), *Konstantin der Grosse. Ausstellungskatalog*, Mainz 2007, 254-255; W. Weber, *Die frühchristliche Kirchenanlage in Trier – von bescheidenem Anfang zu imperialer Grösse*, in Brandt, Fiochi Nicolai, *Costantino e i Costantinidi* cit., 1, 431-447.

<sup>63</sup> Weber, *Die frühchristliche Kirchenanlage* cit., 443 abb. 5.

<sup>64</sup> Smith, *The Lateran Fastigium* cit., 161-162; de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 119.

<sup>65</sup> de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 119.

<sup>66</sup> Cfr. *supra* nota 65.



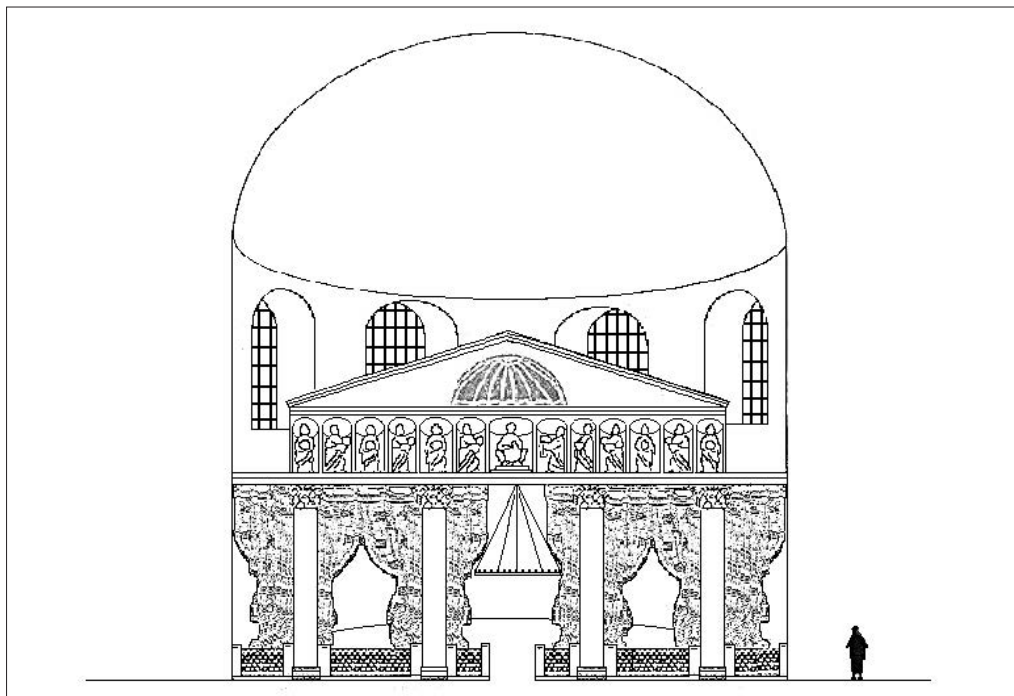


Fig. 8. - Roma. Basilica di S. Giovanni in Laterano. Nuova ipotesi ricostruttiva del *fastigium* costantiniano (disegno D. Cascianelli).

monianza certa in merito, si crede avessero luogo proprio nella Basilica Lateranense<sup>67</sup>. L'ipotetico svolgimento di questi solenni cerimoniali papali nella basilica rende ancora più consistente l'esigenza di una soluzione architettonica che potesse isolare l'area absidale dal resto dell'edificio.

Tutti questi ragionamenti accompagnano verso un monumentale frontone bidimensionale, posto sulla corda absidale e ornato da sculture in argento, inserite, come più consono alla cultura decorativa e monumentale tardoantica, all'interno di aperture di un colonnato o di nicchie, sulla scia dell'organizzazione tettonica dei sarcofagi in voga in quel tempo<sup>68</sup> e del massiccio arco quadrifronte di *Ianus* nei pressi di S. Giorgio al Velabro<sup>69</sup>, nel quale le profonde nicchie conchigliate potevano ospitare statue, ora perdute<sup>70</sup>.

Inoltrandoci in una pur ipotetica restituzione dell'organismo (fig. 8), forse, la volta

<sup>67</sup> de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 155-156. L'entrata in carica del vescovo di Roma constava di due distinte cerimonie: la vera e propria elezione e la consecrazione. L'elezione, come già attestato nel III secolo, si concludeva con l'insediamento del vescovo neoletto sulla cattedra episcopale (de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 155-156). Meglio documentato è, invece, il rito della consecrazione e della prima celebrazione eucaristica del nuovo *episcopus* romano nel Laterano. La solenne cerimonia prevedeva la partecipazione di altri vescovi, i quali imponevano le mani sul neoletto, gli davano il bacio della pace e lo circondavano nel momento cruciale in cui il nuovo pontefice sedeva sulla *cathedra* (de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 156).

<sup>68</sup> de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 122.

<sup>69</sup> Bisconti, *L'abside piena* cit., 233.

<sup>70</sup> F. Coarelli, *Ianus Quadrifrons*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae* 3, Roma 1996, 94.



Fig. 9. - Rabbath Moab. Timpano in pietra con nicchia conchigliata (da Piccirillo, *The Mosaics of cit.*, 335 fig. 721).

del *fastigium* poteva essere ornata, sulla sommità, da una nicchia conchigliata dorata<sup>71</sup>, a cui potrebbe riferirsi la discussa espressione *camaram ex auro purissimo*<sup>72</sup>. Per afferrare il senso di quest'affermazione conviene rivolgersi alla scultura architettonica e al patrimonio figurativo tardoantico. L'Antichità, infatti, ha restituito numerosi *fastigia* ma solo alcuni di essi possono esserci di aiuto. Se si osservano gli arredi di alcuni edifici di culto di area orientale, come un timpano in pietra da Rabbath Moab (fig. 9)<sup>73</sup>, un frontone del Cairo<sup>74</sup> e un'edicola dalla sinagoga di Nabratein<sup>75</sup>, si comprende come nel centro del timpano potesse aprirsi una di quelle nicchie conchigliate tanto care all'alfabetario decorativo della Tarda Antichità. Ma il giro dei confronti si può, poi,

<sup>71</sup> LP 34, 10 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 172. Tale idea è stata già brevemente accennata in M. Andaloro, *Dal ritratto all'icona*, in M. Andaloro, S. Romano (a cura di), *Arte e iconografia a Roma. Dal tardoantico alla fine del Medioevo*, Milano 2002, 198 nota 19 e Bisconti, *L'abside piena* cit., 233-234.

<sup>72</sup> Assai controversa è l'interpretazione di questo passo, giudicato negli anni passati come una delle prove decisive per la teoria del *fastigium*-ciborio, in quanto si riferiva l'espressione al soffitto dorato della struttura (Nilgen, *Das Fastigium* cit., 7, 10, 17). Molly Teasdale Smith prima (Smith, *The Lateran Fastigium* cit., 157, fig. 3) e Sible de Blaauw poi (de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 122, 122 nota 70), riconsiderando la problematica, hanno smentito tale lettura e connesso il termine all'intradosso di un arco che si doveva aprire nel centro del frontone del *fastigium*, sul modello di numerose testimonianze architettoniche e figurative. In direzione completamente opposta va la lettura di Herman Geertman (condivisa anche da P. Liverani, *Camerae e coperture delle basiliche paleocristiane*, Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome 60-61, 2001-2002, 16-17), secondo cui l'espressione *camaram ex auro purissimo* non descriverebbe un ornamento del *fastigium*, ma sarebbe da interpretare come una ripetizione testuale dell'espressione seguente *cameram basilicae ex auro trimita* (LP 34, 10 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 172), con la quale si indicherebbe il soffitto dorato della navata centrale della basilica (Geertman, *Hic fecit basilicam* cit., 80-81, 138-139).

<sup>73</sup> M. Piccirillo, *The Mosaics of Jordan*, Amman 1993, 335, fig. 721.

<sup>74</sup> M. Zibawi, *L'arte copta. L'Egitto Cristiano dalle origini al XVIII secolo*, Milano 2003, 44, fig. 35.

<sup>75</sup> S. Fine, *Jewish Art and Biblical Exegesis in the Greco-Roman World*, in J. Spier (a cura di), *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, Fort Worth 2007, 43, fig. 33.



Fig. 10. - Khirbat al-Mukhayyat. Mosaico pavimentale superiore della cappella del prete Giovanni. *Fastigium* con nicchia conchigliata (da Piccirillo, *The Mosaics of cit.*, 175 fig. 228).

allargare anche ai quei *fastigia* con nicchie conchigliate sparsi nel tempo e nello spazio dell'ecumene cristiano, i quali, pur secondo formulazioni virtuali, ritraggono i sistemi architettonici dell'epoca: da alcuni *diptycha eburnea* (V-VI sec.)<sup>76</sup> alle decorazioni pittoriche dell'ipogeo romano di via Dino Compagni (IV sec.)<sup>77</sup>, dagli edifici musivi della Rotonda di Salonico (V sec.)<sup>78</sup> a un mosaico pavimentale di Khirbat al-Mukhayyat (VI sec.) (fig. 10)<sup>79</sup>, da alcune stele funerarie (V-VI sec.)<sup>80</sup> agli stucchi del battistero degli Ortodossi di Ravenna (V sec.)<sup>81</sup>, dai sarcofagi a nicchie conchigliate (III sec.)<sup>82</sup> ai mosaici pavimentali di alcune sinagoghe (I-VI sec.)<sup>83</sup>, dalle miniature del Discoride di

<sup>76</sup> R. Delbrueck, *Dittici consolari tardoantichi* (a cura di M. Abbatepaolo), Bari 2009, tav. 4; 17; 18-20; 36; 71.

<sup>77</sup> A. Ferrua, *Catacombe sconosciute. Una pinacoteca del IV secolo sotto la Via Latina*, Firenze 1990, 116, fig. 127.

<sup>78</sup> C. Bakirtzis, *Rotunda*, in C. Bakirtzis, E. Kourkoutidou-Nikolaidou, C. Mavropoulou-Tsioumi, *Mosaics of Thessaloniki 4<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> century*, Atene 2012, 61, fig. 23, 94-95, fig. 57.

<sup>79</sup> D. Cascianelli, *Una nuova immagine di Davide da Khirbat al-Mukhayyat? Riflessioni intorno al mosaico pavimentale superiore della cappella del prete Giovanni*, *Liber Annuus* 63, 2013, 462, 463, fig. 2.

<sup>80</sup> A. Grabar, *L'età d'oro di Giustiniano. Dalla morte di Teodosio all'Islam*, Milano 1966, 247, fig. 281; P. Testini, *Archeologia Cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI. Seconda edizione con aggiunta di indice analitico e appendice bibliografica*, Bari 1980, 512, fig. 256.

<sup>81</sup> L. Pasquini, *La decorazione a stucco in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, Ravenna 2002, 130, fig. 26.

<sup>82</sup> C. Reinsberg, *Vita Romana-Sarkophage*, in *Die Antiken Sarkophagreliefs* 1/3, Berlin 2006, kat. 13 taf. 31, 1; kat. 35 taf. 104, 1.

<sup>83</sup> R. Hachlili, *Ancient Mosaic Pavements. Themes, Issues, and Trends: Selected Studies*, Leida, Boston 2009, 23, fig. II-9; 24, figg. II-10 a-c; 25 fig. II-11 a-b.



Fig. 11. - Vienna. Nationalbibliothek. Discoride di Vienna (*cod. med. gr. 1, fol. 5v*). *Fastigium* con nicchia conchigliata dorata (da Weitzmann, *Late Antique* cit., 64 pl. 17).

Vienna (VI sec.) (fig. 11)<sup>84</sup> e del Tetravangelo di Rabbula (VI sec.)<sup>85</sup> al Cronografo del 354, dove *fastigia* con nicchie conchigliate sormontano Costanzo II (fig. 12)<sup>86</sup>, Cesare Gallo<sup>87</sup> e le personificazioni dei mesi<sup>88</sup>. Questa selva di analogie, che potrebbe essere moltiplicata all'infinito, lascia ipotizzare che anche il *fastigium* del Laterano potesse essere decorato da una propria *camera fulgens*, una nicchia conchigliata, forse in lamina aurea, che si apriva nel centro della volta<sup>89</sup>.

<sup>84</sup> K. Weitzmann, *Late Antique and Early Christian Book Illumination*, London 1977, pl. 17.

<sup>85</sup> M. Bernabò (a cura di), *Il Tetravangelo di Rabbula*. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Plut. I.56. L'illustrazione del Nuovo Testamento nella Siria del VI secolo*, Roma 2008, tav. 1.

<sup>86</sup> H. Stern, *Le Calendrier de 354. Étude sur son texte et sur ses illustrations*, Paris 1953, pl. 14.

<sup>87</sup> Stern, *Le Calendrier* cit., pl. 15.

<sup>88</sup> Stern, *Le Calendrier* cit., pl. 8, 1-2; 10, 1-2; 11, 1; 12, 1; 13, 1. Per un altro confronto si veda anche la "Tenda di Artemide" dell'Abegg Museum di Riggisberg (F. Ghedini, *Persistenza e innovazione delle iconografie classiche nell'immaginario tardoantico*, in G. Sena Chiesa (a cura di), *Costantino 313 d.C. L'edito di Milano e il tempo della tolleranza*, Milano 2012, 79, fig. 2).

<sup>89</sup> Questi confronti forniscono interessanti indicazioni anche sulla natura delle *camerae fulgentes* del Vaticano (LP 34, 17 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 176) e del Laterano (LP 34, 10 = Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 172). Per il dibattito sulle *camerae fulgentes*, e sulla consequenziale redazione costantiniana del mosaico absidale di S. Pietro, si veda Duchesne, *Le Liber Pontificalis* cit., 191 nota 32; R. Krautheimer, *The Constantinian Basilica*, *Dumbarton Oaks Papers* 21, 1967, 121 nota 13; H. Geertman, *More veterum. Il Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma nella Tarda Antichità e nell'Alto Medioevo*,

Il filo di questi ragionamenti potrebbe liberare il *fastigium* lateranense da quelle connotazioni simboliche più volte chiamate in causa dalla critica, la quale, giudicando il monumento come una sorta di *ianua coeli*, un arco di trionfo, una *porta triumphalis* attraverso cui si accedeva al presbiterio<sup>90</sup>, ha sovraccaricato la struttura di superfetazioni ermeneutiche non sempre sostenibili. Queste riflessioni suggeriscono timidamente di rivedere, in parte, anche quelle tesi che riconoscono nel *fastigium argenteum* il precursore, o il prototipo, della *pergula* altomedievale<sup>91</sup>; più che l'archetipo, il *fastigium* si configura come un semplice antefatto di questo dispositivo liturgico<sup>92</sup>.

Alla stessa maniera del baldacchino del Vaticano, anche il *fastigium* lateranense rappresenta un *unicum* dovuto alla munificenza

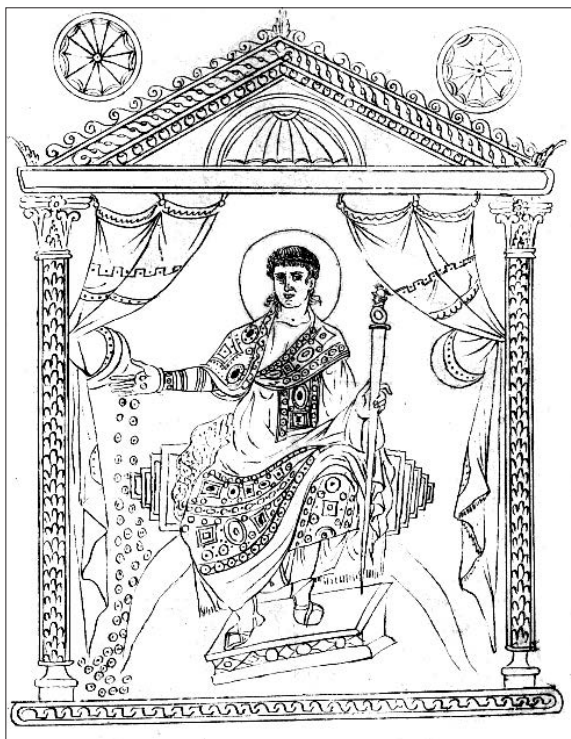


Fig. 12. - Città del Vaticano. Biblioteca Apostolica Vaticana. Cronografo del 354 (*Barb. Lat. 2154, f. 13*). Costanzo II in trono al di sotto di un *fastigium* con nicchia conchigliata (da C. Albarello, *Cronografo del 354*, in Ensolì, La Rocca, *Aurea Roma* cit., 575).

Groningen 1975, 192-193; M. Guarducci, *Camerae fulgentes*, in *Litterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, 2, Bologna 1981, 803-806; de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 463; Liverani, *Camerae e coperture* cit.; F. Bisconti, *Vetri dorati e arte monumentale*, Rendiconti. Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia 74, 2001-2002, 178-183; Bisconti, *Progetti decorativi* cit., 1641; F. Bisconti, *Variazioni sul tema della Traditio legis. Vecchie e nuove acquisizioni*, *Vetera Christianorum* 40, 2003, 251-270; Geertman, *Hic fecit basilicam* cit., 81-82, 138; D. Cascianelli, *Pasquale Testini e la 'Traditio Legis' di Anagni. Una copia del mosaico absidale dell'antica basilica di S. Pietro in Vaticano in una lapide romana*, in Bisconti, Braconi, *Incisioni figurate* cit., 630-632; Bisconti, *L'abside piena* cit., 233-235.

<sup>90</sup> de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 125, 159-160; Brandenburg, *Santo Stefano Rotondo* cit., 45-46; de Blaauw, *Imperial Connotations* cit. Questa visione del *fastigium* si lega fortemente alla *solea* della navata centrale - una sorta di corridoio recintato che conduceva il vescovo e i celebranti al presbiterio - che, come mostrato dalle più recenti ricerche svoltosi nell'ambito del "Progetto Laterano", sembra essere presente già nella primitiva fase costantiniana della basilica (de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 127-129; Krautheimer, Corbett, Frazer, *Corpus Basilicarum Christianarum* cit., 45-46, 44, fig. 50-51; Haynes, Liverani, Piro, Spinola, *Progetto Laterano* cit., 139-140, 139, fig. 14-15; I. Haynes et alii, *The Lateran Project; Interim Report for the January 2014 Season (Rome)*, *Papers of the British School at Rome* 82, 2014, 332).

<sup>91</sup> de Blaauw, *Cultus et Decor* cit., 160, 178, 553-566; Geertman, *Hic fecit basilicam* cit., 148.

<sup>92</sup> Comparando il *fastigium* alla *pergula* (Peeters, *De liturgische dispositie* cit., 322-324), emergono più differenze che paralleli. Similmente alla *pergula*, il *fastigium* lateranense era una struttura su colonne dal profilo lineare, sostenente sculture, lumi e tendaggi, ma ben diversa per composizione architettonica e funzione liturgica, perché a delimitazione non del presbiterio bensì dell'abside.

dei Costantinidi <sup>93</sup>, con l'intenzione di delimitare l'abside dal resto dell'edificio, ma soprattutto di costituire, insieme al mosaico absidale, ancora oggetto di un inestricabile dibattito restitutivo <sup>94</sup>, e alla discussa *camera fulgens* <sup>95</sup>, uno dei cardini del sontuoso progetto decorativo concepito dall'*entourage* imperiale <sup>96</sup> per l'area presbiteriale della *Basilica Salvatoris* <sup>97</sup>.

#### Abstract

The article has some updates on the debate over the *fastigium argenteum* of the Lateran. After a textual examination of the life of Silvestro of *Liber Pontificalis*, to be considered as the only proof of this lost and enigmatic organism, and the comparison with the confessio of Constantine of Saint Peter in the Vatican, the contribution brings into question the latest theories on the subject, proposing a new shape and a different position of *fastigium* inside the *Basilica Salvatoris*.

#### Résumé

L'article propose des mises à jour sur le débat concernant le *fastigium argenteum* du Latran. Après un examen textuel de la vie de Silvestro du *Liber Pontificalis*, à considérer comme le seul témoignage de cet organisme perdu et énigmatique, et en comparaison avec la confession de Constantin de Saint-Pierre au Vatican, la contribution remet en question les théories les plus récentes, proposant une nouvelle conformation et un positionnement différent du *fastigium* dans la *Basilica Salvatoris*.

**Parole chiave:** *Liber Pontificalis*; *fastigium* costantiniano; S. Giovanni in Laterano; architettura paleocristiana.

**Keywords:** *Liber Pontificalis*; Constantinian *fastigium*; St. John Lateran; early Christian architecture.

Dimitri Cascianelli  
d.cascianelli@hotmail.it

<sup>93</sup> Cascianelli, *La questione del fastigium* cit.

<sup>94</sup> Da ultimo R. Giordani, *Riflessioni sulla decorazione absidale della Basilica di San Giovanni in Laterano*, Rivista di Archeologia Cristiana 70, 1994, 271-311.

<sup>95</sup> Cfr. *supra* nota 89.

<sup>96</sup> Brandenburg, *Le prime chiese* cit., 28-29.

<sup>97</sup> Cascianelli, *La questione del fastigium* cit.

## Significato politico del *Romuleon* 9

La *Deliberativa Achilles an corpus Hectoris vendat*<sup>1</sup> (*Romul.* 9) è una *suasoria*<sup>2</sup> in esametri dattilici, in cui Draconzio elabora uno degli episodi omerici più ricorrenti nelle esercitazioni scolastiche, specialmente nel I secolo d.C.<sup>3</sup>: la supplica di Priamo ad Achille perché restituisse il corpo insepolto di Ettore<sup>4</sup>. Il *Romuleon* 9 registra però alcune differenze rispetto al modello: la richiesta non è avanzata dal re, ma da un personaggio anonimo, rappresentativo di tutto il popolo troiano<sup>5</sup>; inoltre, estenuando una lettura romana della leggenda iliadica<sup>6</sup>, Draconzio presenta il cadavere di Ettore lacerato dal carro di Achille e non preservato dalla benevolenza degli dèi<sup>7</sup>. Quest'ultimo particolare offre al poeta l'occasione di indugiare su una scena dal gusto macabro, in cui i parenti dell'eroe vengono rappresentati in cerca dei miseri resti del congiunto, dispersi per la campagna circostante le mura della città<sup>8</sup>. Seguendo le regole della *suasoria*, che imponevano all'oratore di impostare il discorso secondo le categorie dell'*utile* e dell'*honestum*, Draconzio trae spunto

<sup>1</sup> Questo è il titolo con cui il componimento compare nell'unico codice che ne ha tramandato il testo, il *Neapolitanus Bibl. Nat.* IV E 48 (N) del XV secolo.

<sup>2</sup> Sulla distinzione retorica tra *deliberativa* e *suasoria* e sulla necessità di inquadrare il *Romuleon* 9 all'interno di quest'ultimo genere declamatorio cfr. M. Scaffai, *Il corpo disintegrato di Ettore in Draconzio, Romuleon 9*, *Orpheus* 16, 1995, 293-329 (293-295); Dracontius, *Oeuvres*. Tome IV: *Poèmes profanes VI-X. Fragments*. Texte établi et traduit par É. Wolff, Paris 1996, 173 nota 1.

<sup>3</sup> Cfr. Quint., *inst.* 3,8,53; 10,1,50.

<sup>4</sup> Hom., *Il.* 24,485-506. Sebbene le *suasoriae* attingessero la loro materia principalmente da episodi storici, non era raro che alcuni temi fossero tratti anche dal mito o dalla leggenda: cfr. H. Bornecque, *Les déclamations et les déclamateurs d'après Sénèque le Père*, Lille 1902, 50s., 77, 86s.; R. Kohl, *De scholasticarum declamationum argumentis ex historia petitis*, Paderborn 1915, 9-12.

<sup>5</sup> Cfr. A. Stoehr-Monjou, *L'Afrique vandale, conservatoire et laboratoire de la déclamation latine entre Orient et Occident. Signification et enjeux de trois déclamations versifiées (AL 21 Riese; Dracontius, Romul. 5 et 9)*, in R. Poignault, C. Schneider (a cura di), *Présence de la déclamation antique (controverses et suasoires)*, Clermont Ferrand 2015, 101-126 (111). Per il dibattito sull'identità dell'oratore cfr. Scaffai, *Il corpo disintegrato* cit., 294; Wolff, *Dracontius* cit., 173 nota 1.

<sup>6</sup> Cfr. Scaffai, *Il corpo disintegrato* cit., 311s., che cita Ennio (*Alex.* 70) e Virgilio (*Aen.* 2,272-274); A. Stoehr-Monjou, *L'âme et le corps dans la suasoire de Dracontius: Rom. IX, un hommage à Homère*, *Vita Latina* 191-192, 2015, 154-175 (167 e nota 73), che cita anche Ovidio (*epist.* 1,36).

<sup>7</sup> Cfr. Hom., *Il.* 23,184-191; 24,18-21 e 411-423.

<sup>8</sup> *Drac., Romul.* 9,149-176.

da questo materiale mitologico per disquisire – a volte con erudita compiacenza – su eterogenei argomenti di natura morale, scientifica, etnografica, ma soprattutto filosofica e religiosa. Proprio sulla base degli ultimi due, gli studiosi hanno formulato svariate ipotesi interpretative del componimento. Vorrei ricordare brevemente le tre principali:

1) W. Schetter<sup>9</sup> si sofferma sui vv. 18-30, in cui Draconzio svolge i temi della liberazione dell'anima dal carcere del corpo e dell'apoteosi astrale che attende le anime dei giusti, anche quando è loro negata la sepoltura delle spoglie mortali. Secondo lo studioso, in questo passo il poeta si ispirerebbe a Lucano<sup>10</sup>, richiamando concezioni filosofiche propriamente pagane, neoplatoniche o attinenti alla così detta "solare Theologie";

2) M. Scaffai<sup>11</sup> pone invece l'accento sulla scena del trascinamento e della lacerazione del corpo di Ettore, rilevando alcune corrispondenze con la descrizione del martirio di Ippolito nel *Peristephanon* di Prudenzio<sup>12</sup> e con la descrizione di alcuni tormenti a cui furono sottoposti i cattolici d'Africa al tempo delle persecuzioni di Geiserico e Unerico secondo l'*Historia persecutionis Africanae provinciae* di Vittore di Vita<sup>13</sup>: la raccolta delle ossa disperse da parte dei parenti del Priamide simboleggerebbe pertanto il culto delle reliquie dei martiri africani<sup>14</sup>;

3) A. Stoehr-Monjou<sup>15</sup>, che recentemente ha contestato le due precedenti interpretazioni<sup>16</sup>, propone un diverso accostamento all'opera di Prudenzio e in particolare all'inno X del *Cathemerinon*, in cui la cura della *compositio membrorum* serve a rafforzare la fede cristiana nella resurrezione della carne<sup>17</sup>.

\*\*\*

<sup>9</sup> W. Schetter, *Dracontius*, Romulea 9,18-30, Rheinisches Museum 124, 1981, 81-94 (82-87 e 91-94). Lo studioso si opponeva così all'opinione di coloro che, commentando la metafora del corpo come carcere dell'anima (Drac., *Romul.* 9,26s.), ritenevano che Draconzio se ne fosse servito per esprimere un concetto tipicamente cristiano, a prescindere dal rapporto con il modello lucaneo: cfr. E. Provana, *Blossio Emilio Draconzio. Studio biografico e letterario*, Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino 62, 1912, 23-100 (69); F. Bertini, *Autori latini in Africa sotto la dominazione vandaliana*, Genova 1974, 89; J.M. Díaz De Bustamante, *Draconcio y sus carmina profana. Estudio biográfico, introducción y edición crítica*, Santiago de Compostela 1978, 216s. Lo Schetter non manca di sottolineare come le concezioni espresse dal poeta facciano parte del bagaglio culturale di un uditorio che non avvertiva i contenuti della propria formazione pagana in contraddizione con la fede cattolica.

<sup>10</sup> Cfr. Lucan., 6,720-723; 9,5-14.

<sup>11</sup> Scaffai, *Il corpo disintegrato* cit., 313-319.

<sup>12</sup> Prud., *perist.* 11,85-88.

<sup>13</sup> Vict. Vit., 1,37; 2,36; 3,16; 3,30s.

<sup>14</sup> Scaffai, *Il corpo disintegrato* cit., 317 e nota 62.

<sup>15</sup> Stoehr-Monjou, *L'âme et le corps* cit., 169s.

<sup>16</sup> In relazione alle osservazioni di W. Schetter, la Stoehr-Monjou ricorda l'avvenuta assimilazione nella cultura cristiana di concetti e testi conciliabili con le verità di fede, argomento già esplorato da P. Courcelle, *Les Pères de l'Église devant les Enfers virgiliens*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 30, 1955, 5-74 (45-57). In relazione alla lettura di M. Scaffai, la studiosa rileva l'assenza del culto dei martiri nelle opere cristiane di Draconzio e l'impossibilità di scorgere nella morte di Ettore una manifestazione della gloria di Dio.

<sup>17</sup> Stoehr-Monjou, *L'âme et le corps* cit., 170s. La Stoehr-Monjou si spinge a ipotizzare che nel contesto storico dell'Africa vandalica la *suasoria* sia eco di una controversia tra cattolici e ariani sul diritto a una sepoltura cattolica.



Personalmente, ritengo che il *Romuleon* 9, benché inserito in un contesto filosofico-religioso, parta da una meditazione più ampia, di carattere storico-politico. Alle possibili istanze politiche sottese al componimento avevo accennato in un lavoro del 2010<sup>18</sup>. In tale sede facevo notare come i frammenti del corpo di Ettore nella *suasoria* siano assimilabili ai *fraumenta ruinae*<sup>19</sup> di cui parla Draconzio in *laud. dei* 3,715, con riferimento alle ossa aride ricomposte in un organismo vivente dal profeta Ezechiele: qui il Cartaginese ricodifica a fini esegetici una *iunctura* lucanea (9,33 *fragmenta ruinae*) fortemente connotata in senso politico, adombrando nel nesso sia i frammenti di un corpo in decomposizione sia – per il tramite della lettura dei poeti scolastici offerta dagli autori cristiani<sup>20</sup> – la frammentazione dell'impero romano sotto i colpi delle invasioni barbariche<sup>21</sup>. Nel presente articolo vorrei sviluppare in un orizzonte più ampio di relazioni la presenza di questo significato nel *Romuleon* 9, esplorando il rapporto 'fine di Ettore-fine di Troia' solo accennato dalla critica<sup>22</sup> e rilevando gli elementi allusivi al destino della Roma del V secolo. Dividerò la materia in due parti: 1) aspetti politici nell'imitazione di Lucano; 2) convergenze con la storiografia cristiana sul declino di Roma.

### 1. Aspetti politici nell'imitazione di Lucano

Come rilevato da molti, i più importanti modelli letterari e filosofici del *Romuleon* 9 sono le *Tusculanae* di Cicerone<sup>23</sup>, il *Bellum civile* di Lucano, la *Phaedra* di

<sup>18</sup> M. De Gaetano, *Echi politici nell'esegesi draconziana di Ez. 37.1-14*, in C. Burini De Lorenzi, M. De Gaetano (a cura di), *La poesia tardoantica e medievale*. IV Convegno internazionale di studi (Perugia, 15-17 novembre 2007). Atti in onore di Antonino Isola per il suo 70° genetliaco, Alessandria 2010, 223-251 (238s.).

<sup>19</sup> *Fraumenta ruinae* è lezione del *Bruxellensis bibl. reg.* 10615-729 (B), accettata da molti editori (cfr. F. Vollmer, C. Moussy) al posto del più regolare *fragmenta ruinae*, presente negli altri codici della stessa famiglia. Quella del *Bruxellensis* è l'unica famiglia di codici che ha trasmesso tutti e tre i libri del *De laudibus Dei*. Oltre a B, risalente al XII secolo, essa comprende anche altri quattro manoscritti del XV secolo (il *Vaticanus lat.* 3853 [M]; il *Vaticanus lat.* 5884 [V]; il *Rehdigeranus bibl. municip. Vratisl.* 59 [R]; il *Vaticanus Urbinas* 352 [U]). La preferenza accordata alla lezione di B per il v. 715 è stata giustificata in ragione della maggiore antichità del codice rispetto agli altri testimoni e del confronto con Fulg., *aet. mund.* 8, in cui si legge *fraumentum* al posto di *fragmentum*: cfr. Dracontius, *Oeuvres*. Tome II: *Louanges de Dieu, tome III, Réparation*. Texte établi, traduit et commenté par C. Moussy, Paris 1988, 135.

<sup>20</sup> Si tratta di quella che R. Herzog (*Die Biblepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*, München 1975, 207 nota 177) ha definito «innerchristliche Traditionbildung» o «sekundäre Imitation innerhalb der christlichen Spätantike», rilevata ed esaminata nelle opere cristiane di Draconzio da F. Stella (*Imitazione interculturale e poetiche dell'alterità nell'epica biblica latina*, Incontri triestini di filologia classica 5 [2005-2006], 9-24 [13-16]): nel processo compositivo, il Cartaginese ha spesso presente primariamente un testo biblico o cristiano, che nella sua memoria poetica innesca meccanicamente tutta una serie di formule lessicali e metriche attinte dai poeti di scuola, parole e *loci* spesso non congruenti con il contesto originario. Nel caso specifico: *fragmenta ruinae* in Lucano indica la distruzione dello Stato romano repubblicano dopo Farsalo; Draconzio, tuttavia, cita la *iunctura* alla luce del significato attribuito dai cristiani di V secolo al *Roma perit* lucaneo (7,634), ovvero con riferimento a quel processo di disgregazione dell'impero romano iniziato con il sacco dell'Urbe del 410 (cfr. Hier., *epist.* 6,123; 60,17,1; 127,10,2; Aug., *serm.* 81,9; 105,10,13; 296,6-9).

<sup>21</sup> De Gaetano, *Echi politici* cit., 223-233.

<sup>22</sup> Cfr. Stoehr-Monjou, *L'âme et le corps* cit., 164.

<sup>23</sup> Cfr. Scaffai, *Il corpo disintegrato* cit., 298-303; Stoehr-Monjou, *L'âme et le corps* cit., 155.

Seneca<sup>24</sup>, la *Thebais* di Stazio<sup>25</sup>. Gli aspetti filosofici dell'imitazione lucanea sono stati analizzati da W. Schetter, che in particolare si è soffermato sul rapporto di emulazione tra il racconto draconziano dell'apoteosi astrale di Ettore e quello lucaeo dell'apoteosi astrale di Pompeo<sup>26</sup>. Io, invece, vorrei soffermarmi sul significato politico dell'associazione Ettore-Pompeo, associazione che – come faceva notare anche A. Stoehr-Monjou<sup>27</sup> – assume un valore tipologico nella *suasoria*. Nella rappresentazione del cadavere lacerato del Priamide, Draconzio ha infatti presente la descrizione lucanea del cadavere di Pompeo, amputato della testa ed esposto sulla spiaggia alle lacerazioni procurate dai flutti e dagli scogli. Vorrei offrire un quadro dei paralleli testuali<sup>28</sup>, alcuni dei quali erano sfuggiti alla critica:

Drac., *Romul.* 9,154s.

*vepribus et mediis rupem complexa cruentam  
oscula fixa dabit dicens de rupe maritum;*

Lucan., 5,809s.

*deceptis vacuum manibus complexa cubile est  
atque oblita fugae quaesivit nocte maritum*<sup>29</sup>

Lucan. 8,740

*crine iacet subicique facem complexa maritum*

Drac., *Romul.* 9,156s.

*in qua sanguis erit, rupem vocat Hectora coniunx  
et puerum miseranda docet, ne calcet harenas*

Lucan., 8,804s.

*... Erremus populi cinerumque tuorum,  
Magne, metu nullas Nili calcemus harenas*<sup>30</sup>

Drac., *Romul.* 9,177-179

*heu lacerum nam corpus*<sup>31</sup> *erat, quod mater et uxor  
complexae per colla tenent et vulnera ferri*

Lucan., 8,737

*quae lacerum corpus siccos effundat in ignes*

<sup>24</sup> Cfr. Scaffai, *Il corpo disintegrato* cit., 320, 322s.; O. Zwierlein, *Die Carmina profana des Dracontius. Prolegomena und kritischer Kommentar zur Editio Teubneriana. Mit einem Anhang: Dracontius und die 'Aegritudo Perdicae'*, Berlin 2017, 129, 132 nota 421 e 137.

<sup>25</sup> Cfr. Scaffai, *Il corpo disintegrato* cit., 312-315; Zwierlein, *Die Carmina profana* cit., 122-124, 131-134.

<sup>26</sup> Cfr. Drac., *Romul.* 9,18-30; Lucan., 9,5-14.

<sup>27</sup> Cfr. Stoehr-Monjou, *L'âme et le corps* cit., 159, 166s.

<sup>28</sup> Il testo del *Romuleon* 9 di Draconzio è citato secondo l'edizione Wolff (vedi nota 2).

<sup>29</sup> Molto probabile l'imitazione di Draconzio in *Romul.* 9,154s.: *complexa* e *maritum* distribuiti nei due versi nelle stesse sedi metriche dei versi di Lucano; nel caso di *complexa* abbiamo anche un medesimo effetto allitterante in fine di esametro (*complexa cruentam / complexa cubile est*).

<sup>30</sup> Il rapporto tra Lucan., 8,805 *nullas... calcemus harenas* e Drac., *Romul.* 9,157 *... nec calcet harenas*, è comprovato dai medesimi lessemi e dalla medesima chiusura di esametro (*harenas*). Invece, secondo Scaffai (*Il corpo disintegrato* cit., 314), Draconzio avrebbe presente Stat., *Theb.* 12,36s. *... nec certa facultas / noscere, quem miseri vitent calcentve cruorem*, in quanto nel passo della *suasoria* Andromaca insegna al figlio a non calpestare il *crur* del padre (*Romul.* 9,157s.; citato anche il confronto con Stat., *Theb.* 12,316s.). Zwierlein (*Die Carmina profana* cit., 131s. e nota 419) concorda con l'imitazione di Stazio e aggiunge un possibile riferimento a Lucan., 976s. *... Phryx incola manes / Hectoreos calcare vetat* e 9,961 *Sigeasque petit famae mirator harenas*.

<sup>31</sup> Cfr. Drac., *Romul.* 8,140 s. *... nec venditur Hector / integer et lacerum retines pro pignore corpus*; 9,142 s. *... non sentiet Hector; / quidquid in hoste furis, lacerum tenuisse cadaver*. Quest'ultimo verso trova una corrispondenza più prossima in Lucan., 5,668 s. *... Mihi funere nullo / est opus, o superi; lacerum retinete cadaver*; il *locus* è segnalato da Stoehr-Monjou (*L'âme et le corps* cit., 166s.), la quale, tuttavia, sottolinea come la sorte provocatoriamente invocata da Cesare in questi versi sarà invece quella che poi subirà Pompeo.

*per laceros artus generoso in corpore quaerunt*

Lucan., 8,723

*... tenet ille ducem complexibus artis*<sup>32</sup>

Molteplici le somiglianze formali. Ma ancora più importante è il comune valore simbolico che i due poeti attribuiscono ai *funera* dei due *duces*: come infatti in Lucano la morte di Pompeo rappresenta la *ruina* di Roma<sup>33</sup>, in Draconzio la morte di Ettore coincide con la *ruina* di Troia<sup>34</sup>. In realtà, già Lucano aveva stabilito una connessione tra la fine di Troia e la fine di Roma, prendendo tuttavia come termine di paragone del suo eroe non l'Ettore omerico, ma il Priamo virgiliano: egli infatti modella la sorte del cadavere di Pompeo sulla sorte che nel secondo libro dell'*Eneide* subisce il cadavere del re troiano, entrambi *trunci* insepolti, emblemi della caduta dei loro Stati<sup>35</sup>. Draconzio, da parte sua, pur mostrando in altra sede di conoscere perfettamente il valore politico attribuito da Virgilio al destino di Priamo<sup>36</sup>, tramite l'associazione Ettore-Pompeo del *Romuleon* 9 non intende profilare un triplice asse Ettore-Priamo-Pompeo, come ritiene la Stoehr Monjou<sup>37</sup>, bensì ridefinire il paradigma simbolico, quasi a voler indicare nella sorte del Priamide una nuova icona delle sorti di Troia/Roma. In Lucano, infatti, il *corpus lacerum* di Pompeo ha un significato politico più pregnante rispetto a quello del virgiliano tronco di Priamo: esso rappresenta plasticamente lo Stato romano dilaniato dalla guerra civile<sup>38</sup>, anch'esso cadavere ridotto a brandelli dispersi<sup>39</sup>. Draconzio ha ben presente questo significato: nel *Romuleon* 5, descrivendo una situazione di conflitto civile, immagina la Patria accusare i cittadini di *lacerare* i suoi *membra* (v. 273); nel *De laudibus Dei*, come accennato, rielaborando la visione delle ossa aride di *Ezech.* 37,1-14, il poeta rappresenta i *membra* disgiunti di un corpo umano come *fraumenta ruinae* di un edificio<sup>40</sup>. Nello specifico del *Romuleon* 9, l'insistenza sui *laceri artus*, su *membra* e *ossa dispersa* differenzia non poco la sorte del cadavere di Ettore da quella del cadavere di Priamo, richiamando, accanto allo strazio di Pompeo<sup>41</sup>, le raccapriccianti

<sup>32</sup> Il verso presenta molti elementi lessicali simili a Drac., *Romul.* 9,178s. (*complexae, tenent, artus*). Zwielerlein (*Die Carmina profana* cit., 123s.) suggerisce invece un rapporto con Stat., *Theb.* 12, 337 e 339 *ipsa patrem, ut talem nunc te complexa tenerem / ... / ...totos invenimus artus*.

<sup>33</sup> Cfr. Lucan., 2,731; 8,528s. 550; C. Salemme, *Lucano: la storia verso la rovina*, Napoli 2002, 19.

<sup>34</sup> Cfr. Drac., *Romul.* 9,76s. *Pergama Pelidi, fateor, post Hectora tractum / non bellum, sed praeda patent spectante triumpho; 9,203 perquirens si Troia ruit si concidit Hector*.

<sup>35</sup> Cfr. E. Narducci, *Lucano: un'epica contro l'impero*, Firenze 2002, 80-83 e 111-116, che richiama la lunga tradizione greca e latina sull'accostamento dei due personaggi (Plutarco, Manilio, Seneca), ma si sofferma soprattutto sul rapporto antifrastrico che Lucano stabilisce con Virgilio: cfr. Lucan., 1,685s. *hunc* (sc. *Pompeium*), *ego fluminea deformis truncus harena / qui iacet, agnosco* accanto a Verg., *Aen.* 2,558 ... *Iacet* (sc. *Priamus*) *ingens litore truncus*; Lucan., 8,711 accanto a Verg., *Aen.* 2,558.

<sup>36</sup> Cfr. Drac., *Romul.* 8,20 s. ... (sc. *Vergilius*) *qui moenia Troiae / perculit et Priamum Pyrrho feriente necavit; 8,162s. hic hostis quem fata canunt, qui mortibus urbem / congeret et Priamum faciet non esse sepultum*.

<sup>37</sup> Cfr. Stoehr-Monjou, *L'âme et le corps* cit., 159 e 165s.

<sup>38</sup> Cfr. F.M. Ahl, *Lucan. An Introduction*, Ithaca-London 1976, 215; S. Bartsch, *Ideology in Cold Blood. A Reading of Lucan's "Civil War"*, Cambridge 1997, 135.

<sup>39</sup> Cfr. Lucan., 1,383-386; 2,119-125. 162-190; 8,629. 751.

<sup>40</sup> Drac., *laud. dei* 3,715.

<sup>41</sup> La lacerazione e la dispersione dei pezzi del proprio cadavere sono profetizzate dallo stesso Pompeo:

scene lucanee degli smembramenti operati durante la repressione sillana<sup>42</sup>, con i parenti dei proscritti che invano cercano di *colligere* i frammenti di corpo dei loro congiunti dispersi per la pianura e già in parte decomposti<sup>43</sup>. Riporto alcune significative sovrapposizioni lessicali e metriche:

Drac., *Romul.* 9,150  
*et laceros artus tempta pietate negabis*

Lucan., 2,165  
*tam laceros artus Pisaea flevit in aula.*

Drac., *Romul.* 9,167s.  
... '*laceros ubicumque iacere*'  
*dicet avus puero 'pater est quos videris artus*

Drac., *Romul.* 9,179  
*per laceros artus generoso in corpore quaerunt*

Lucan., 2,177s.  
*cum laceros artus aequataque vulnera membris*  
*vidimus et toto quamvis in corpore caeso*

Drac., *Romul.* 8,157s.  
*vos petit Aeacides, saevum vos fulmen Achilles*  
*amputat*<sup>44</sup>, *insontes poenam raptoris habetis*

Lucan., 2,183s.  
*Hic aures, alius spiramina naris aduncae*  
*amputat, ille cavis evolvit sedibus orbes*

In relazione al nesso *laceros artus*, messo in rilievo dalla cesura semiquinaria e preceduto da monosillabo, O. Zwierlein<sup>45</sup> ritiene che il modello sia Stat., *Theb.* 12,411 *huc laceros artus socio conamine portant*. A mio parere, invece, la ripetizione insistita della soluzione lessicale e metrica segnala un più stretto rapporto con Lucano, cui sembra rinviare anche la forte suggestione esercitata dal secondo emistichio di Lucan., 2,177 (*aequataque vulnera membris*) sull'*Orestes*<sup>46</sup>. Draconzio, pertanto, non evoca solo la caduta di una città, ma lo smembramento di uno Stato. Considerato lo stretto rapporto analogico Troia-Roma presente nelle opere draconziane<sup>47</sup>, tale smembramento sembra

Lucan., 8,629... *Spargant lacerentque licebit*; cfr. *ibid.* 8,751 *teque pudet sparsis Pompei manibus uri*.

<sup>42</sup> Cfr. Lucan., 2,119-190.

<sup>43</sup> Cfr. *ibid.* 2,166-168 *Cum iam tabe fluunt confusaque tempore multo / amisere notas, miserorum dextram parentum / colligit et pavido subducit cognita furto*. Ricordo che il primo dei versi citati è evocato da Draconzio nella descrizione immaginifica della putrefazione del cadavere di Ettore: *Romul.* 9,87 *et longa sub tabe fluant* (sc. *ossa*).

<sup>44</sup> L'immagine del fulmine richiama primariamente la similitudine omerica tra la quercia abbattuta dal fulmine ed Ettore che cade sotto i colpi di Aiace (Hom., *Il.* 14,414). Il verbo *amputo*, tuttavia, non sembra del tutto appropriato: in altri passi in cui descrive l'azione del fulmine su alberi e monti Draconzio usa infatti *ferio* (cfr. *Romul.* 5,312; *satisf.* 277); inoltre, se *amputo* evoca bene la decapitazione di Troilo (cfr. *Orest.* 145), non si adatta altrettanto al colpo di lancia inferto a Ettore. Su quest'ultimo, pertanto, il Cartaginese riflette lo smembramento a cui è condannato Mario Gratidiano.

<sup>45</sup> Zwierlein, *Die Carmina profana* cit., 124.

<sup>46</sup> Cfr. W. Schetter, *Aequentur vulnera membris*, *Hermes* 112, 1984, 127s.; Scaffai, *Il corpo disintegrato* cit., 310.

<sup>47</sup> Secondo alcuni, la *ruina* di Troia in Draconzio è sempre letta positivamente come preludio ai fulgidi destini di Roma, a cui è riservato l'*imperium sine fine*: cfr. Díaz De Bustamante, *Draconcio* cit., 125-127; A. Stoehr-Monjou, *L'apparition d'Apollon dans le Rapt d'Hélène de Dracontius: mise en scène d'une réécriture sous forme de mosaïque virgilienne* (*Romul.* 8,183-212), in G. Herbert de la Portbarré-Viard, A. Stoehr-Monjou (a cura di), *Studium in libris. Mélanges en l'honneur de Jean-Louis Charlet*, Paris 2016, 139-156 (143-148). Secondo altri, invece, la *ruina* di Troia in Draconzio sarebbe il preludio alla *ruina* di Roma

evocare i *disiecta membra*<sup>48</sup> dell'impero romano occidentale in seguito alle invasioni barbariche. Segnatamente, mi riferisco ad alcune convergenze con il pensiero storico cristiano sulla caduta di Roma.

## 2. Convergenze con la storiografia cristiana sul declino di Roma

In effetti, lo strazio e la mancanza di sepoltura di Ettore, destinato a essere divorato dagli uccelli e dai cani, richiamano alcuni particolari delle descrizioni cristiane del sacco di Roma del 410. È nota la riflessione di Agostino in proposito<sup>49</sup>, di cui più di un'eco risuona nel *Romuleon* 9<sup>50</sup>. Ma qui mi sembra più opportuno citare la testimonianza di Girolamo<sup>51</sup>, il quale commenta l'episodio accostando due diverse immagini: una tratta dai salmi, con riferimento all'assedio di Gerusalemme per iniziativa di Nabucodonosor; l'altra tratta dall'*Eneide* di Virgilio, con riferimento all'assedio di Troia da parte dei Greci. Leggiamo:

*Capitur Urbs, quae totum cepit orbem, immo fame perit antequam gladio, et vix pauci qui caperentur, inventi sunt... «Deus, venerunt gentes in hereditatem tuam, polluerunt templum sanctum tuum. Posuerunt Hierusalem in pomorum custodiam; posuerunt cadavera servorum tuorum escas volatilibus caeli, carnes sanctorum tuorum bestiis terrae;*

a causa delle invasioni barbariche: cfr. M. Edwards, *Dracontius the African and the Fate of Rome*, Latomus 63/1, 2004, 151-160; M. De Gaetano, *Scuola e potere in Draconzio*, Alessandria 2009, 171s. e *passim*.

<sup>48</sup> Così Cassiodoro (*var.* 1,1,3s.) definirà le membra disgiunte dell'impero d'Occidente.

<sup>49</sup> Nel *De civitate Dei* (1,12,1s.) Agostino polemizza con quei pagani che accusavano il Dio cristiano di aver tanto abbandonato i suoi fedeli durante il sacco di Roma del 410, da permettere che i loro cadaveri rimanessero insepolti, esposti all'insulto degli elementi e delle fiere. Sulle accuse dei pagani ai *tempora Christiana* cfr. G. Madec, *Tempora Christiana. Expression du triumphalisme chrétien ou récrimination païenne?* in *Scientia Augustiniana. Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden*. Festschrift Adolar Zunkeller zum 60. Geburtstag, Würzburg 1976, 112-136; A. Isola, *Agostino, un pastore di fronte al potere. Il contributo dei Sermones Dolbeau*, in R. Uglione (a cura di), *Intellettuali e potere nel mondo antico*. Atti del Convegno Nazionale di Studi (Torino, 22-23-24 aprile 2002), Alessandria 2003, 303-323 (305-308).

<sup>50</sup> In *civ.* 1,12,1s. Agostino, rispondendo ai pagani, afferma che, per quanto i riti funebri siano pietosi ed edificanti, occorre sempre tener presente che la mancanza di sepoltura non reca alcun danno ai morti, sia perché nel cadavere non rimane alcun *sensus* sia perché nel giorno della risurrezione finale tutte le anime riacquisteranno il loro corpo ricostituito integralmente, indipendentemente dalla sorte subita dalle salme (arse, smembrate, divorate). La *curatio funeris*, pertanto, è più una consolazione per i vivi che un aiuto per i morti. Se così non fosse, gli empi trarrebbero giovamento da una sepoltura *pretiosa*, mentre i *pii* trarrebbero nocumento da una sepoltura *vilis* o inesistente. I servi del ricco epulone apprestarono al padrone esequie solenni, ma esequie ancora più solenni offrirono gli angeli al povero Lazzaro, non seppellendolo in un *tumulus* marmoreo, ma innalzandolo nel seno di Abramo. Del resto, i pagani dimenticano che i loro stessi filosofi sdegnarono la sepoltura; e tutti i soldati che morirono combattendo per la patria *non curarunt* dove i loro corpi avrebbero giaciuto o di quali belve sarebbero divenuti pasto, tanto che a ragione i poeti poterono affermare: *caelo tegitur qui non habet urnam* (Lucan., 7,819). L'intero discorso agostiniano mostra naturali affinità tematiche con i versi del *Romuleon* 9 dedicati alla sopravvivenza astrale delle anime *piae*, alla perdita di *sensus* dei cadaveri, al disdegno della tomba (vv. 18-30). Vorrei segnalare in particolare i vv. 27-30: ... *tumulos aut ossibus urnas / dedignant animae, non curant vile sepulchrum / nec plangunt non esse simul, quas urna polorum / claudit et aetherium Phoebus suspendit ad axem*. Al di là della terminologia, Draconzio mostra una consonanza con Agostino nell'opposizione tra urna terrestre e urna celeste, frutto di una medesima lettura spirituale di Lucano.

<sup>51</sup> Hier., *epist.* 127,12.

*effuderunt sanguinem ipsorum sicut aquam in circuitu Hierusalem, et non erat qui sepeliret»* [Ps 78,2s.]. «*Quis cladem illius noctis, quis funera fando / explicet, aut possit lacrimis aequare dolorem? / Urbs antiqua ruit multos dominata per annos; / plurima perque vias sternuntur inertia passim / corpora perque domos et religiosa deorum / limina»* (Verg., *Aen.* 2,361-366).

La visione di cadaveri dilaniati e insepolti assimila la devastazione di Roma da parte dei Goti di Alarico sia alla caduta di Troia per mano dei Greci sia alla distruzione di Gerusalemme a opera dei Caldei nel 587 a.C.<sup>52</sup>, preludio alla deportazione del popolo ebraico a Babilonia. È la ben nota teorizzazione della *Roma Christiana*<sup>53</sup>, erede a un tempo del patrimonio genetico troiano<sup>54</sup> e di quello spirituale giudeo-cristiano<sup>55</sup>. Questa sovrapposizione è riscontrabile anche nel *Romuleon* 9 di Draconzio, in particolare al v. 203, in cui il poeta, parlando della *ruina* di Troia echeggia un passo del profeta Isaia relativo alla *ruina* di Gerusalemme:

Drac., *Romul.* 9,202 s.  
... (sc. *Deidamia*) *occurrit in undis*  
*perquirens si Troia ruit, si concidit Hector*

Is 3,8  
*Ruit enim Ierusalem et Iudas concidit quia lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum, ut provocarent oculos maiestatis suae.*

Si noti non solo la ripresa dei verbi, ma anche la loro medesima disposizione a chiasmo rispetto ai relativi soggetti, che contribuisce ad associare Troia a Gerusalemme ed Ettore a Giuda, riferendo quest'ultimo non alla tribù, ma al figlio di Giacobbe, capostipite della stirpe davidica e messianica<sup>56</sup>. Anche Draconzio si riferisce a un patrimonio spirituale, che i Romani avrebbero ereditato in ragione della loro disposizione a conciliare la *virtus* con la *clementia*, le *artes belli* con le *artes pacis*<sup>57</sup>. Di questa

<sup>52</sup> Anche Agostino (*civ.* 1,12,1) cita Ps 78,2s. in riferimento al sacco di Roma del 410.

<sup>53</sup> Cfr. U. Eigler, *La missione di trasmissione. Girolamo come mediatore di culture differenti*, in G. Urso (a cura di), *Integrazione, mescolanza, rifiuto. Incontro di popoli lingue e culture*, Roma 2001, 194s.

<sup>54</sup> Si pensi solo alla ricorrenza in Draconzio dell'epiteto *Troiugeniae*, per indicare tanto i Troiani (cfr. *Romul.* 8,231. 261) quanto i Romani (cfr. *ibid.* 5,111; *laud. dei* 3,433).

<sup>55</sup> Anche in Orosio si ritrova una teorizzazione simile a quella di Girolamo: in *hist.* 7,2,3 lo storico rileva la coincidenza provvidenziale tra la liberazione di Roma dai Tarquini e quella di Gerusalemme dalla schiavitù babilonese, quando gli Israeliti, tornati in patria, cominciano a ricostruire il tempio. Tale coincidenza doveva prefigurare il rilevamento da parte di Roma dell'eredità spirituale di Gerusalemme e la futura identificazione della città terrena con la città celeste: cfr. H.W. Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Darmstadt 1980, 80.

<sup>56</sup> Cfr. Gn 49,10; Nm 24,17; Mi 5,1-3.

<sup>57</sup> Cfr. Drac., *Romul.* 5,108-117; *laud. dei* 3,456-461. A questo proposito, vorrei segnalare la riflessione sulla stirpe di Abramo e di Isacco che Draconzio fa in *laud. dei* 3,144-153, ricordando come da essa discenda anche la stirpe romana: il popolo di Dio, composto da *sancti* fedeli *pacis amatores*, risale infatti a Giacobbe, mentre i barbari e i popoli pagani, *qui gaudent sanguine fuso*, risalgono a Esaù (cfr. R. Herzog, *Spätantike. Studien zur römischen und lateinisch-christlichen Literatur*, Göttingen 2002, 181). Gli stessi Romani, pertanto, nel momento in cui si sono convertiti alla fede cristiana, amplificando il loro culto della

conciliazione diventa simbolo Ettore, il più prode guerriero di Troia<sup>58</sup> e al tempo stesso *pius* (= *clemens*, *benignus*)<sup>59</sup> rappresentante della casa di Priamo. Così nella *Satisfactio* Draconzio sovrappone gli *exempla clementiae* della storia regale giudaica (Davide, Salomone)<sup>60</sup> a quelli della storia imperiale di Roma (Cesare, Augusto, Tito, Marco Aurelio/Commodo)<sup>61</sup>, profilando due linee parallele del processo storico destinate a confluire nel provvidenziale impero di Augusto<sup>62</sup>.

Ma Is 3,8 non è l'unica eco della Scrittura riscontrabile nella *suasoria*. Descrivendo le lacerazioni del cadavere di Ettore, Draconzio afferma:

*Romul.* 9,186-188  
*Nam quod terga ferunt, hoc currus fecit Achillis,*  
*dum trahit extincti iuvenis per saxa cadaver*  
*et domino iam damna parant de funere tracto.*

L'ultimo verso del passo è al centro di un acceso dibattito, riguardante soprattutto il significato da attribuire a *dominus*. Nella sua edizione del 1996, É. Wolff, che riferiva il termine a Ettore, 'signore' del proprio corpo, traduceva così il verso: «et que ceux-ci (*sc.* les rochers) outrageaient celui qui fut le possesseur de ce corps traîné». Stesso soggetto di riferimento ma diverso significato è stato invece proposto recentemente da A. Stoehr-Monjou, la quale intende *dominus* come un'allusione al ruolo di 'protettore di Troia' che il Priamide riveste nella tradizione greca e nello stesso *Romuleon* 9 (cfr. vv. 64s.)<sup>63</sup>. La studiosa scorge anche una sorta di correlazione tra l'Ettore *iam dominus* della *suasoria* e il Priamo *quondam regnator* di Verg., *Aen.* 2,556s., entrambi *exempla mutatae Fortunae*<sup>64</sup>. Accogliendo tale suggerimento, É. Wolff ha così mutato la traduzione del v. 188: «et que ceux-ci (*sc.* les rochers) outrageaient celui qui fut un chef en

*clementia* e della pace, si sono inseriti nella linea genealogica spirituale di Giacobbe. Sulla *clementia* avvertita da Draconzio come valore precristiano cfr. R. Simons, *Dracontius und der Mythos. Christliche Weltsicht und pagane Kultur in der ausgehenden Spätantike*, München-Leipzig 2005, 135, 150, 168.

<sup>58</sup> Cfr. Drac., *Romul.* 8,155. 624; 9,4. 64-70. 104.

<sup>59</sup> Quando Draconzio inserisce l'anima di Ettore tra le anime *piae* accolte in cielo dopo la morte (*Romul.* 9,18s.), non intende la *pietas* in senso religioso. In tutto il *Romuleon* 9, infatti, i termini *pius/pietas* rientrano nel campo semantico della *clementia*, della *miser cordia*, della *benignitas*: cfr. vv. 31. 150. 169. 210. 213. In particolare, in *Romul.* 9,31 l'anonimo oratore prospetta ad Achille la possibilità che anche la sua anima acceda all'eternità astrale, a patto che egli mantenga la *sancta pietas* nel *corpus belligerum*, ovvero l'indulgenza *erga miseros* (cfr. Zwierlein, *Die Carmina profana* cit., 135). In questo campo semantico rientra anche la virtù di Ettore, *pius* in quanto *insons / iustus* (cfr. *Romul.* 8,170s.; 10,503; *satisf.* 285), ma anche per la magnanimità nei confronti dei deboli: in *Romul.* 8,212 l'eroe è infatti definito *optimus*, altro aggettivo caro a Draconzio in relazione alla clemenza dei grandi (cfr. *satisf.* 275; per *bonus* cfr. *ibid.* 112; 173; 190).

<sup>60</sup> Drac., *satisf.* 157-170.

<sup>61</sup> *Ibid.* 175-190.

<sup>62</sup> *Ibid.* 179-182; cfr. De Gaetano, *Scuola e potere* cit., 302-305.

<sup>63</sup> Stoehr-Monjou, *L'âme te le corps* cit., 164s. e nota 60.

<sup>64</sup> *Ibid.* pp. 165s. Su questo punto non concordo con la studiosa. Vorrei infatti ricordare che in *Orest.* 271-283 Agamennone è esplicitamente accostato a Priamo come *exemplum mutatae Fortunae*, ma non si parla di Ettore, né sono presenti rinvii al *Romuleon* 9.

*trainant son corps*»<sup>65</sup>. Da ultimo O. Zwierlein<sup>66</sup> ha avanzato una proposta interpretativa radicalmente differente. Egli parte dall'osservazione che in tutte le letture del v. 188 la particella *iam* non viene definita, anche se forse sarebbe meglio dire che non è 'ben' definita, in quanto sia É. Wolff che A. Stoehr-Monjou conferiscono a *iam* un valore temporale rivolto al passato e non al presente, come da vocabolario. La sfasatura – continua lo Zwierlein – potrebbe essere risolta modificando le correnti attribuzioni di senso: il soggetto di *parant* non sarebbe *saxa*, ma *currus*, inteso come metonimia per *equi*, e *dominus* non andrebbe riferito a Ettore ma ad Achille, 'signore del cocchio', secondo una denominazione che in Sen., *Phae.* 1102 e 1108 identifica Ippolito<sup>67</sup>. In base a questa lettura, la presenza di *iam* potrebbe trovare un'adeguata spiegazione: i cavalli del carro di Achille, trascinando il cadavere di Ettore, fanno 'già' torto al loro *dominus*, ovvero rendono già attiva la punizione che in *Romul.* 9,144-147 Eaco aveva preannunciato al Pelide e a tutti gli Atridi, compreso Patroclo, per la mancata sepoltura di Ettore (non poter attraversare il fiume infernale e accedere alle sedi dei beati).

L'argomentazione è serrata, ma non del tutto convincente, non tanto nel considerare *equi* soggetto di *parant* – su cui concordo – quanto nel significato attribuito a *dominus*. La punizione minacciata da Eaco appartiene infatti a un'altra sezione della *suasoria*, in cui l'anonimo oratore fa leva sul senso morale di Achille e sul suo affetto per Patroclo, mentre nel contesto del v. 188 egli sembra più intenzionato ad adulare l'eroe, mettendo in evidenza la sua forza distruttrice che non ha più bisogno di dimostrazioni e che ha già ampiamente ottenuto vendetta<sup>68</sup>. In questo caso, l'accento alla pena che attende il Pelide non sembra affatto opportuno.

Non solo. È necessario considerare che nelle opere profane di Draconzio a soggetto mitologico *dominus* registra solo quattro presenze e mai in rapporto alla guida di un *currus*<sup>69</sup>. Nelle poche attestazioni il termine è quasi esclusivamente riferito agli dèi: una volta a Giove *dominus caeli*<sup>70</sup>; due volte a Diana *domina* della caccia<sup>71</sup>; una volta a Medea, definita *domina* da Giasone in un contesto dichiarato di *servitium amoris*<sup>72</sup>. Al contrario, nelle opere cristiane e nelle opere profane correlate con l'attualità storica africana, l'appellativo compare spessissimo, ora con riferimento a Dio, sommo re e *dominus* dell'universo<sup>73</sup>, ora con riferimento ai re vandalici, definiti *domini* con tito-

<sup>65</sup> É. Wolff, *Retour sur les pièces 6 à 10 des Romulea de Dracontius*, in É. Wolff (a cura di), *Littérature, Politique et Religion en Afrique Vandale*, Paris 2015, 355-376 (367).

<sup>66</sup> Zwierlein, *Carmina profana* cit., 136 s.

<sup>67</sup> Lo Zwierlein propone confronti anche con Verg., *Aen.* 12,534; Ov., *fast.* 6,741s.

<sup>68</sup> Si leggano i versi immediatamente precedenti e seguenti il passo considerato: *Romul.* 9,184s. ... *quanto descendit hiatu / hasta potens quantumque dedit Vulcanius ensis*; 9,189-191 *Hectora mirantes plus te laudamus Achilles, / a quo victus obit: finem da, magne, dolori / et post vindictam veniam concede perempto*.

<sup>69</sup> Il termine non compare nella descrizione del *currus* di Medea (*Romul.* 10,556-563) né in quella del *currus* di Venere (*ibid.* 6,72-78), dove pure sono presenti verbi di comando (*iubeo, impero*).

<sup>70</sup> Drac., *Romul.* 2,20.

<sup>71</sup> *Ibid.* 10, 151 e 153.

<sup>72</sup> *Ibid.* 10,255.

<sup>73</sup> Cfr. Drac., *satisf.* 1; 96; 168; 293; *laud. dei* 1,434s.; 2,29; 3,137. 172. 185. 223. 244. 543.



latura imperiale romana<sup>74</sup>. Questo spettro semantico, in cui *dominus*, a parte il caso ‘tecnico’ della *Medea*, è caricato di un fortissimo valore sacrale e regale – vera e propria espressione di una teologia del potere monarchico<sup>75</sup> – mi induce a dubitare tanto del riferimento al comando di un cocchio quanto dell’attribuzione ad Achille. A mio parere, infatti, in *Romul.* 9,188 *dominus* si riferisce a Ettore, conferendo una particolare sfumatura sacrale al titolo di *rex* con cui l’eroe è ricordato appena prima al v. 183. Tale sfumatura discende da un ricordo biblico e nello specifico dalla maledizione di Ioakim in Ier 22,18s.:

*Propterea haec dicit Dominus ad Ioakim filium Iosiae regem Iuda: Non plangent eum: Vae frater et vae soror! Non concrepabunt ei: Vae, domine, et vae inclite! Sepultura asini sepelietur putrefactus et proiectus extra portas Ierusalem.*

Conformemente alla tradizione biblica<sup>76</sup>, la maledizione di Ioakim, re di Gerusalemme malvagio ed empio, trova la massima espressione nella mancanza di sepoltura, che condanna il suo cadavere a essere *putrefactus* (cfr. Is 14,19 *quasi cadaver putridum*) alla stregua del cadavere di un asino, ovvero – spiega Girolamo – *a bestiis avibusque lacerandum*<sup>77</sup>. Questa sorte nel linguaggio profetico corrisponde alla negazione della dignità regale<sup>78</sup>; con riferimento specifico alla casa di Giuda, essa equivale

<sup>74</sup> Cfr. *Drac., satisf.* 41; 49; 93; 107; 110; 194s.; 292; 309; *Romul.* 5,19; 7,131 e 134. Al momento dello sbarco in Africa (429), Geiserico era semplicemente un re, eletto secondo il costume barbarico dall’assemblea del popolo in armi. Dopo la conquista, egli si fece chiamare anche *dominus* (cfr. *Vict. Vit.* 1,20), inaugurando una titolatura (*rex dominusque*) divenuta ufficiale solo con Gondamondo: costui fu infatti il primo re vandalico a far coniare monete argentee con impressa la leggenda *D(OMINUS) N(OSTER) REX GU(NT)AMUNDU(S)*, in cui il *dominus noster rex* era evidentemente una trasposizione del *dominus noster... Augustus* che designava gli imperatori: cfr. C. Courtois, *Les Vandales et l’Afrique*, Paris 1955, 243 e nota 5. Sul ruolo determinante di Gondamondo nell’adozione di emblemi e titoli imperiali cfr. Y. Modéran, *L’établissement territorial des Vandales en Afrique*, *Antiquité Tardive* 10, 2002, 87-122 (96); J.H.W.G. Liebeschütz, *Gens into regnum: the Vandals*, in H.W. Goetz (a cura di), *Regna and gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, Leiden 2003, 55-83 (76).

<sup>75</sup> A partire da Augusto, l’elezione divina diviene uno dei cardini dell’ideologia imperiale, strutturandosi progressivamente in senso monoteistico, fino a diventare il mito centrale di una teologia del potere monarchico, secondo la quale l’imperatore è chiamato a riprodurre sulla terra il governo di Giove nei cieli (cfr. J.R. Fears, *Princeps a diis electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Roma 1977, 125-130, 255s., 260, 296-298). In senso cristiano, tale teologia politica si sviluppa a partire da Costantino, iniziatore di quel processo di rinnovamento politico-religioso che porterà il cristianesimo a diventare la religione ufficiale dell’impero romano: cfr. J. Straub, *Vom Herrscherideal in der Spätantike*, Stuttgart 1939, 113-119; R. Farina, *L’impero e l’imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich 1966, *passim*). Nell’elaborazione cristiana, il tema dell’investitura divina non presentava uno specifico riferimento confessionale e pertanto non implicava una divisione tra cattolici e ariani: molti imperatori, infatti, da Costantino a Valentiniano I, furono di simpatie ariane o ariani. Ecco perché Draconzio poté rivolgere un carne religioso come atto di riparazione a Gondamondo, senza timore di provocarne lo sdegno. Secondo B. Luiselli (*Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma 1992, 538), l’assunzione del titolo di *dominus* e la presentazione del potere come ricevuto da Dio (cfr. *Iord., Get.* 169) sono elementi che indicano nella concezione monarchica vandalica una svolta in senso assolutistico con riferimento all’ideologia della suprema carica imperiale come emanazione da Dio.

<sup>76</sup> Cfr. III Rg 13,21s.; Ier 8,2; 25,33; Ez 29,5.

<sup>77</sup> *Hier., in Ier.* 4,39,3.

<sup>78</sup> Cfr. Is 14,18 *omnes reges gentium universi dormierunt in gloria, vir in domo sua.*

al ripudio del titolo di *dominus*, ovvero di appartenente a una stirpe (quella davidica e messianica) eletta<sup>79</sup>, una stirpe a cui Dio ha promesso un trono e una discendenza eterni<sup>80</sup>. Spesso, infatti, la maledizione comporta l'annientamento e la dispersione della discendenza, della stirpe, dell'intero popolo d'Israele<sup>81</sup>. Ora, Draconzio nel *Romuleon* 9 mostra di avere presente il testo di Geremia. Nella seconda *quaestio* della *suasoria* l'oratore ipotizza che il rifiuto di Achille di restituire la salma di Ettore equivalga al desiderio di dare il corpo del nemico *laniandum canibus et volucribus*<sup>82</sup>, fino a ridurlo a un *putre cadaver*<sup>83</sup>. A. Stoehr-Monjou<sup>84</sup> ha evidenziato come tale desiderio esprima una degenerazione dell'ira di Achille, lo stadio finale di una *hybris* che procede per gradi di oltraggio sempre maggiori: *lacerare* il corpo trascinandolo e sfigurandolo; farlo *laniare* dagli animali selvatici; lasciarlo *putrescere*. Sarebbero i tre stadi progressivi della negazione omerica della «belle morte» eroica, che trova nella putrefazione il massimo disonore. Tuttavia, la studiosa stessa constata la singolarità del nesso *putre cadaver*, il quale non trova attestazioni nella poesia pagana, mentre compare in Ps.-Paul. Nol., *poema ult.* 125 a indicare il cadavere putrefatto di un asino: *putre cadaver aselli*. A mio parere, questo particolare è un indizio rivelatore. Considerando infatti l'antiorità dello Ps.-Paolino Nolano rispetto a Draconzio<sup>85</sup> e il contesto totalmente diverso in cui i due poeti usano la *iunctura*<sup>86</sup>, è probabile che il Cartaginese reimpieghi la scelta lessicale dell'anonimo per la sola associazione con il cadavere di un asino, immagine emblematica in Ier 22,19 della putrefazione in seguito a dilaniamento. In un simile contesto, *Romul.* 9,188 acquisterebbe questo significato: « attraverso il cadavere trascinato (*sc.* i cavalli) recano oltraggio già [ovvero prima che lo facciano gli animali selvatici] al signore (*sc.* di Troia)». L'oltraggio<sup>87</sup> non consiste solo nella negazione della bella morte, ma nel tentativo di negare l'elezione divina al potere di una stirpe, di una discendenza, di tutto un popolo. Raccogliere i resti dispersi del corpo di Ettore e dar loro sepoltura acquista allora tutto un altro significato: il gesto evoca il *sepulchrum* glorioso della radice di Iesse attorno a cui saranno *collecti* i *dispersi*

<sup>79</sup> Cfr. Ier 34,4s. *Attamen audi verbum Domini, Sedecia rex Iuda... "in pace morieris, et secundum combustiones patrum tuorum, regum priorum qui fuerunt ante te, sic comburent te et, Vae domine, plangent te"*.

<sup>80</sup> Cfr. II Rg 7,12-16; Ps 88,4s. 20-30. 36-38; Sir 47,24s.; Ier 33,25s.; Ez 37,25.

<sup>81</sup> Cfr. Is 14,20-22; Ier 36,30.

<sup>82</sup> Drac., *Romul.* 9 *post* v. 77; 9,78s.

<sup>83</sup> *Ibid.* 9,111.

<sup>84</sup> Stoehr-Monjou, *L'âme et le corps* cit., 163-168.

<sup>85</sup> M. Corsano (Ps.-Paolino Nolano, <*Poema ultimum*> [*car.* 32]. Introduzione di M. Corsano [I-V] e R. Palla [VI-IX]. Testo critico di R. Palla. Traduzione e commento di M. Corsano, Pisa 2003, 34-36) inquadra il *Poema ultimum* dello Ps.-Paolino Nolano nella temperie di fine IV secolo.

<sup>86</sup> Lo Ps.-Paolino si riferisce alle nefande credenze su Serapide, che può divenire un cadavere putrefatto.

<sup>87</sup> Come segnalato da Stoehr-Monjou (*L'âme et le corps* cit., 165), il senso dell'oltraggio è già presente nel v. 187 *dum trahit extincti iuvenis per saxa cadaver*, che riprende la profanazione di Eritto del cadavere oggetto del suo sortilegio: Lucan., 6,639 *per scopulos miserum trahitur, per saxa cadaver*; cfr. Drac., *Romul.* 8,139s. *cadaver* (*sc.* *Hectoris*) / *per montes, per saxa datum*.

del popolo ebraico<sup>88</sup>, ovvero la *restitutio* dello Stato di Israele dopo la deportazione a Babilonia, frequente termine di paragone dell'oppressione dei Romani da parte dei barbari del V secolo<sup>89</sup>.

La scena diventa pertanto profezia di una risurrezione politica di Roma, conferma di un'alleanza in base alla quale il Dio cristiano ha promesso al popolo dei *pii* fedeli, *pacis amatores*, un *imperium sine fine*, anche se in determinate fasi della storia il potere degli *immites*, *qui gaudent sanguine fuso* (pagani e barbari) ha il sopravvento<sup>90</sup>. Ora, nel *Romuleon* 9 l'*immitis* è appunto Achille<sup>91</sup>, laddove Ettore, in quanto *pious*, rappresenta il *dominus mitis* che in tempo di pace subentra al *saevus* guerriero<sup>92</sup>. Solo la progenie di quest'ultimo era in grado di accogliere il patrimonio della fede cristiana, carpando la benedizione di quel Dio che assicura il possesso perenne non solo del *caelum*, ma anche della *terra*<sup>93</sup>, la perpetuazione di un *regnum* santo, di generazione in generazione<sup>94</sup>. In questo contesto, anche il gesto apotropaico di cospargere il volto di Astianatte con il sangue di Ettore e il tentativo di indurre il piccolo a riconoscere l'identità del genitore nei frammenti scomposti del suo cadavere<sup>95</sup>, non sono finalizzati a fare di lui un

<sup>88</sup> Is 11,10 e 12. Vorrei notare che, sebbene la menzione di *ossa e membra dispersa* – così marcata da Draconzio nel *Romuleon* 9 – sia riscontrabile anche in Prop., 1,21,9 e in Sen., *Phae.* 1246 (cfr. Zwierlein, *Die Carmina profana* cit., 132), in un poeta cristiano come Draconzio la *collectio* dei resti *dispersi* dovrebbe evocare i moltissimi *loci* biblici, in cui Dio promette di *colligere* i *dispersi* di Israele durante l'esilio a Babilonia: cfr. Dt 30,3-5; Tb 13,5; Is 27,12s.; Ier 16,15; 23,5-8; 29,14; 31,10; Ez 34,12.

<sup>89</sup> Oltre a quelle già citate cfr. Hier., *epist.* 60,17,2.

<sup>90</sup> È il discorso che Draconzio svolge in *laud. dei* 3,145-168, che concilia la promessa di Giove dell'*imperium sine fine* concesso ai Romani (Verg., *Aen.* 1,278s.) con le promesse bibliche messianiche di un regno eterno di pace (cfr. Is 9,7; Mi 5,2): cfr. De Gaetano, *Scuola e potere* cit., 255-258. Si tratta, com'è noto, di un processo di spiritualizzazione dei versi virgiliani già affinato dai poeti cristiani, per i quali l'*imperium sine fine* indica il regno dei cieli promesso ai fedeli: cfr. Proba, *cento* 143; Prud., *c. Symm.* 1,542; Sedul., *carm. pasch.* 2,66; P. Courcelle, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide, I. Les témoignages littéraires*, Paris 1984, 79s.; Stella, *Imitazione interculturale* cit., 14; Stoehr-Monjou, *L'apparition d'Apollon* cit., 145s. Il significato spirituale dei *loci* virgiliani nel *De laudibus Dei* è innegabile (cfr. 2,24), ma in 3,145-168 c'è qualcosa di più: al popolo dei credenti è promesso non solo il regno dei cieli, ma anche quello della terra, con una rielaborazione di *Aen.* 1,278s. che ricalca in molti lessemi (una vera e propria auto-citazione) quella tutta politica di *Romul.* 8, 193-199, in cui Apollo annuncia ai Troiani la promessa storica del Giove virgiliano (si veda nota 102).

<sup>91</sup> Drac., *Romul.*, 9,33 che riprende la nota *iunctura* virgiliana *immitis Achilles* (cfr. *Aen.* 1,30).

<sup>92</sup> La doppia caratterizzazione di Ettore in *hoste saevus* (*Romul.* 9,104) e *pious* (*ibid.* 9,18) allude a due tempi diversi della vita politica, la guerra e la pace, da improntare a due valori differenti, la *virtus* e la *clementia*: cfr. *ibid.* 5,18-21 *hostibus externis gravis <est> inimicus in armis; / post aciem dominus mitis qui vicit habetur / aut ex hoste manet simplex ac fidus amicus, / si bellum sub pace cadat; 9,31-34 adventurus eris (sc. in caelum), pietas si sancta manebit / corpore belligero, si non crudelis in hoste / post vitam morientis eris, si immitis Achilles / nec post bella manes.*

<sup>93</sup> Cfr. Drac., *laud. dei* 2,655-658 *omnis harena maris vel flamma sidera caeli / aequantur numero benedicti germinis apte, / nam cui terra datur et caeli sancta parantur / rectius aequatur geminis hinc inde elementis; 3,168 omnia (sc. caelum et terram) possedit benedicti lata propago; Romul.* 8,196 *Troianis dabitur totus possessio mundus.*

<sup>94</sup> Cfr. Drac., *laud. dei* 2,667-671 *credulus (sc. David) et domini famulus post ista fidelis / attestante Deo caelesti voce vocatur / in tantum ut regem faceret post crimina natum / ex eadem muliere virum, cui tempore partus / omnia concessit merito genitoris amati.*

<sup>95</sup> Drac., *Romul.* 9,160-168.

degno *ultor* del padre<sup>96</sup>, come sarà invece Oreste nell'*Orestes*<sup>97</sup>, bensì ad assicurare la trasmissione di un'eredità, politica e spirituale<sup>98</sup>, garante della sopravvivenza di Troia, anche dopo la sua caduta.

Se pertanto la scelta finale di Achille di vendere il cadavere di Ettore a un prezzo iniquo presenta tratti in comune con le continue rapine e vessazioni fiscali perpetrate dai Vandali ai danni della popolazione romano-africana (segno di una permanente, barbarica violenza nella gestione del potere)<sup>99</sup>, la definitiva *compositio membrorum* dell'eroe troiano può essere letta come un atto di fede nella capacità rigenerativa di una civiltà innestata sul tronco ancora vitale dell'idea di una Roma eterna<sup>100</sup>. Tale idea trovava un referente storico non nella Roma presidio dei pagani, ma in Bisanzio, la nuova Urbe pienamente *Romana et Christiana* opposta ai regni barbarici<sup>101</sup>. A questo riguardo, considero eloquenti i vv. 211s. del *Romuleon* 8: dopo che Apollo ha profetizzato ingannevolmente<sup>102</sup> ai Troiani l'*imperium sine fine* promesso dal Giove virgiliano, *Priamus submissus adorat / et grates securus agit, tacet optimus Hector*. Con questi

<sup>96</sup> Così suggerisce Scaffai, *Il corpo disintegrato* cit., 316 in base a un confronto con le *Troades* di Seneca. Ma Draconzio non fa mai cenno a una *ultio* di Astianatte, anzi sembra escludere totalmente tale possibilità (cfr. *Romul.* 9,55... *qui vindicet Hectora, non est*), anche facendo profetizzare a Cassandra la morte del piccolo (cfr. *ibid.* 8,146).

<sup>97</sup> Cfr. *Drac., Orest.* 544s.

<sup>98</sup> Cfr. *Hom., Il.* 6,476-481; *Verg., Aen.*, 1,272-273; 12,438-440; *Drac., satisf.* 157-170.

<sup>99</sup> Cfr. M. De Gaetano, *La παυδία musicale di Achille nel Romul.* 9, in K. Pohl (a cura di), *Tradition, Transformation und Innovation in den Werken des Dracontius*, Stuttgart 2019, 133-152 (150s.).

<sup>100</sup> Cfr. B. Luiselli, *La cultura latina dei secoli IV-VI di fronte ai Barbari invasori dell'impero*, in M. Rotili (a cura di), *Incontri di popoli e culture tra V e IX secolo*. Atti delle V Giornate di studio sull'età Romanobarbarica (Benevento 9-11 giugno 1997), Napoli 1998, 19-30 (25).

<sup>101</sup> Cfr. *Sidon., carm.* 2,30-67. Per la discussione su questo argomento rinvio a De Gaetano, *Scuola e potere* cit., 300-315. Sulle speranze nutrite dai Romani d'Africa nei confronti di Bisanzio dopo l'occupazione vandalica cfr. C. Diehl, *L'Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique (533-709)*, Paris 1896, 10.

<sup>102</sup> L'inganno di Apollo è segnalato dal fatto che il dio pagano non cita alla lettera le parole di Giove in *Verg., Aen.* 1,279 (*imperium sine fine dedi*), ma la forma che del *locus* offre Agostino in *civ.* 2,29 (*imperium sine fine dabit*). Lo scarto non è banale, perché in tal modo Draconzio carica i propri versi di tutto il valore polemico che nel passo agostiniano assume il fallace concetto pagano dell'*aeternitas imperii*. Nel *Romuleon* 8, infatti, Apollo riferisce ai Troiani la promessa di Giove al solo fine di indurli ad accogliere Paride, provocando la caduta della città e compiendo così una sua personale vendetta (cfr. *Romul.* 8,184-187). Sull'intento doloso di Apollo e sulla visione critica di Draconzio cfr. Wolff, *Dracontius* cit., 138 nota 127; Edwards, *Dracontius the African* cit., 152-155; Simons, *Dracontius und der Mythos* cit., 237, 289s. e 323, che cita *Aug., serm.* 105,7 in relazione alla falsità della promessa dell'*aeternitas imperii*; De Gaetano, *Scuola e potere* cit., 171s. Secondo altri, tuttavia, Apollo non ingannerebbe il popolo troiano, ma interverrebbe come annunciatore di un destino migliore, facendosi portavoce di una dichiarazione draconziana di fede nella provvidenzialità del fato e nell'elezione della futura Roma, nuova Troia, al dominio mondiale: cfr. C. Morelli, *Studia in seros Latinos Poetas*, Studi Italiani di Filologia Classica 19, 1912, 82-120 (104 e nota 1); Díaz De Bustamante, *Draconcio* cit., 196-198. In particolare, Stoehr-Monjou (*L'apparition d'Apollon* cit., 143-148) ritiene che dopo la caduta di Roma nel 476 la polemica agostiniana non abbia più ragione di essere: *Roma aeterna* non esiste più storicamente e il concetto dell'*imperium sine fine* fa solo riferimento alla romanità culturale, all'eredità antica e cristiana, così preziosa per un Romano vivente sotto il regno dei Vandali ariani; in questo senso, Draconzio, come Fulgenzio il Mitografo, non avvertirebbe alcuna contraddizione tra la cultura romana pagana e la fede cristiana. A questa posizione vorrei rispondere ricordando alcuni significativi passi in cui Draconzio esprime una posizione polemica nei confronti dell'elaborazione culturale pagana della storia di Roma (cfr. *laud. dei* 3,251-530; De Gaetano, *Scuola e potere* cit., 287-291).

due versi Draconzio stabilisce una distanza tra Ettore e il culto pagano<sup>103</sup>, rimarcata nel *Romuleon* 9 dalla totale assenza delle divinità omeriche a protezione del guerriero. L'epiteto *optimus* sancisce la superiorità etico-spirituale dell'eroe silenzioso<sup>104</sup> rispetto al padre devoto. Le sorti dei due cadaveri – quello di Priamo, *truncus* insepolto e quello di Ettore, composto e sepolto – diventano così rappresentative del destino di due diverse *Urbes*: la Roma pagana, destinata a cadere rovinosamente come l'antica Troia<sup>105</sup>, e la Roma cristiana, destinata a essere custodita, assumendo progressivamente i tratti della Gerusalemme celeste e divenendo polo d'attrazione di tutte le membra disgiunte dell'impero<sup>106</sup>.

#### Abstract

The aim of this study is exploring the political meaning of the Dracontius's *Romul.* 9. Depicting the torment of Hector's body traggato by Achilles behind his chariot, the poet refers to pagan and Christian authors: some quotes of the Lucan's *Bellum civile* evoke the fall of the Roman Republic by ambitious generals; some others quotes from the Holy Scriptures or from Christian historiography evoke the destruction of Jerusalem by Nebuchadnezzar in connection with the sack of Rome in AD 410. Troy, Rome and Jerusalem are associated in a political and religious perspective as image of death and rebirth: in this way, Troy becomes the symbol of an historical fate, but also of a cultural and spiritual heritage that lasts over the centuries defining a new *aeternitas imperii*, despite the invasions of all time.

#### Résumé

Cet article veut faire ressortir la signification politique de *Romul.* 9 de Dracontius. Dans la description des déchirements du cadavre d'Hector, traîné par le char d'Achille, le poète se réfère à plusieurs auteurs païens et chrétiens. Certains *loci* du *Bellum civile* de Lucan rappellent le collapse de la République romaine par suite de les guerres civiles; d'autres *loci*, tirés de la Sacrée Scripture ou de l'historiographie chrétienne, évoquent la destruction de Jérusalem par la main de Nabuchodonosor par rapport à le pillage de Rome de l'an 410. Au moyen d'un complexe réseau d'analogies, Troie, Rome et Jérusalem sont assimilées, dans une perspective politique et religieuse, à des images de mort et de renaissance. Troie devint ainsi le symbole d'une destinée historique, mais aussi d'une héritage culturelle et spirituelle qui survit à travers les siècles,

<sup>103</sup> La critica al culto degli dèi pagani, *qui gaudent sanguine fuso*, pervade tutta l'opera draconziana, profana e cristiana (cfr. *Romul.* 10,593-601; *Orest.* 963-974; *laud. dei* 3,217-221. 524-530); ritenerla il residuo retorico di una polemica ormai inesistente mi sembra riduttivo.

<sup>104</sup> Diversi studiosi hanno sottolineato come il silenzio di Ettore di fronte ad Apollo costituisca una presa di distanza rispetto all'atteggiamento devoto del padre Priamo: cfr. Wolff, *Dracontius* cit., 138 nota 22; L. Galli Milić, *Pâris, Hélène et les autres: quelques considérations sur les personnages du Romul. 8 de Dracontius*, Vita Latina 193-194, 2016, 193-217 (202). Al contrario, Stoehr-Monjou (*L'apparition d'Apollon* cit., 154s.) non vede nel *tacere* di Ettore alcun segno certo di una posizione polemica nei confronti di Apollo: la reazione dell'eroe è vaga, potrebbe semplicemente esprimere dubbio, perplessità, rispetto o timore reverenziale. Mi permetto di dissentire: il contrasto Ettore-Priamo è rimarcato da Draconzio alla fine del *Romul.* 8, quando alla gioia del re troiano per il ritorno di Paride, il poeta oppone la pensosità e la tristezza di Ettore (v. 624 *non invitus adest, non gaudet fortior Hector*), in tutto simile a quella del fratello Troilo, amaramente presago del destino funesto a cui è votata Troia (cfr. vv. 625-630; Wolff, *Dracontius* cit., 171 note 368 e 369: «la réserve d'Hector et de Troilus contraste avec la joie de leurs parents»).

<sup>105</sup> Cfr. Aug., *serm.* 81,9; *civ.* 3,6.

<sup>106</sup> Cfr. De Gaetano, *Echi politici* cit., 230-251.

malgré les ravages des envahisseurs de tous les temps, en tracant les contours d'une nouvelle *aeternitas imperii*.

**Parole chiave:** *Romul. 9*; Draconzio; storiografia cristiana; mito di Ettore; *suasoria*.

**Keywords:** *Romul. 9*; Dracontius; christian historiography; Hector's myth; *suasoria*.

Miryam De Gaetano  
[mydegaetano@libero.it](mailto:mydegaetano@libero.it)

## Una donna alla sequela di Colombano: Fara, fondatrice di Faremoutiers

Fara, vissuta nella prima metà del VII secolo<sup>1</sup>, fu la prima badessa e fondatrice, insieme ad Eustasio di Luxeuil<sup>2</sup>, del monastero di Notre-Dame et Saint-Pierre a Faremoutiers, nella regione della Brie (Seine-et-Marne, Île-de-France)<sup>3</sup>.

Il culto di santa Fara, benché non rientri fra quelli più largamente noti, costituisce un interessante caso di studio per via del suo discontinuo sviluppo – durato più di un millennio – e della successiva diffusione in ambiti geograficamente distanti da quello di origine. Questa figura femminile, infatti, si connota al contempo come badessa del monastero di Faremoutiers nel VII secolo<sup>4</sup>, santa di stirpe reale nel IX secolo<sup>5</sup>, santa delle spighe o della provvidenza nel XVII secolo: è questa l'epoca in cui inizia ad essere venerata in diverse regioni della Francia nordorientale e dell'Italia meridionale, dove la devozione è a tutt'oggi viva<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> H.M. Delsart, *Santa Fara. Sua Vita e suo Culto*, Bari 1944 (ed. or. Paris 1911); D.Y. Chaussy, *Sainte Fare et Faremoutiers*, *Revue Monastique* 142/1, 1956, 25-32; *Sainte Fare et Faremoutiers. Treize siècles de vie monastique*, Paris 1956; J. Guerout, *Fare (sainte)*, in R. Aubert (sous la direction de), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, VI, Paris 1967, 505-531.

<sup>2</sup> *Vita Eustasii 7*: B. Krusch (ed.), *Ionae Vitae Sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, MGH *Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi*, Hannoverae et Lipsiae 1905, 243.

<sup>3</sup> M.L. de Sivry, M. Champagnac (éd.), *Dictionnaire géographique, historique, descriptif, archéologique des pèlerinages anciens et modernes et des lieux de Devotion le plus célèbres de l'Univers*, Paris 1850, 645-646: «Faremoutiers (France): Petite ville de l'ancienne province de l'Île-de-France, aujourd'hui du département de Seine-et-Marne, arrondissement de Coulommiers, canton de Rozay, diocèse de Meaux, située à 13 lieues est de Paris». Cfr. anche J. Guerout, *Faremoutiers*, in Aubert, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* cit., 534-545.

<sup>4</sup> Il monastero, anticamente noto col nome di Eboriac (cfr. *infra*), dal IX secolo ha assunto il nome della fondatrice *Farae monasterium*: H. Stein, J. Hubert, *Dictionnaire topographique du département de Seine-et-Marne*, Paris 1954, 196.

<sup>5</sup> Fara viene celebrata in alcuni testi carolingi come santa di stirpe carolingia: cfr. *infra* e Guerout, *Fare* cit., 529.

<sup>6</sup> Delsart, *Santa Fara. Sua Vita* cit., 147-206; Chaussy, *Françoise de la Châtre*, in *Sainte Fare et Faremoutiers* cit., 73-78; H. Barbin, J.-P. Duteil, *Miracle et pèlerinage au XVII<sup>e</sup> siècle*, *Revue d'histoire de l'Église de France* 61/167, 1975, 246-256; I. Aulisa, M.S. Calò, A. Campione, P. De Santis, G. Di Cagno, D. Nuzzo, *I santuari non mariani in Puglia*, in G. Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani*

Le fonti principali di epoca medievale su Fara sono costituite dalle *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius* di Giona di Bobbio<sup>7</sup> (639-642 ca); dalla *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* di Beda<sup>8</sup> (inizi VIII sec.); da tre documenti del IX secolo, la *Vita Sanctae Farae virginis*<sup>9</sup>, l'*Epitaphium S. Farae*<sup>10</sup> e il martirologio di Usuardo (865 ca.)<sup>11</sup>. In questo lavoro preliminare intendo analizzare le prime due per delineare il profilo storico originario della Santa e la nascita della sua tradizione agiografica, a partire dal contesto che l'ha prodotta, ovvero quello dell'affermazione del monachesimo irlandese nella Gallia settentrionale, a seguito delle *peregrinationes* di san Colombano.

### *Fara nel racconto di Giona di Bobbio*

L'arrivo di Colombano in Gallia intorno al 590 e la sua permanenza ventennale in quest'area costituirono il presupposto del radicamento degli ideali del movimento irlandese sul continente e della fondazione di diversi cenobi nella Gallia nordorientale<sup>12</sup>.

Le notizie su protagonisti e avvenimenti del movimento colombaniano sono tramandate da Giona di Bobbio nelle *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius*, composta per celebrare l'epopea del Santo e dei suoi discepoli<sup>13</sup>. L'agiografo, giunto a Bobbio pochi anni dopo la morte di Colombano, ebbe modo di conoscerne vita e insegnamenti dalla viva voce di alcuni discepoli e di entrare in contatto con una serie di personaggi che in qualche modo erano stati molto vicini all'abate durante i viaggi missionari condotti insieme al vescovo Amando in Gallia, divenendo spesso testimone diretto degli eventi narrati<sup>14</sup>.

*d'Italia: approcci regionali*, Bologna 2002, 381; A. Laghezza, *Santa Fara*, in I. Aulisa, G. Otranto (a cura di), *Santuari cristiani d'Italia. Puglia*, Roma 2012, 185-187.

<sup>7</sup> *Vita Columbani* 26; *Vita Eustasii* 7. 10; *Miracula Evoriacensia*: in *Ionae Vitae Sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis* cit., 209. 240-243. 253. 257-279 (= *Vita Columbani; Vita Eustasii; Miracula Evoriacensia*).

<sup>8</sup> Beda, *Hist. Eccl.* III, VIII: M. Lapidge (a cura di), *Beda, Storia degli Inglesi*, II, Milano 2008, 41-47 (= *Hist. Eccl.*).

<sup>9</sup> BHL 1490; ms *Bibl. Nat. Lat.* 5573, 56v-69r.

<sup>10</sup> *Epitaphium S. Farae. Ex codice tempore Caroli Calvi manu descripto: Acta Sanctorum O. S. B. saec. II*, Parisiis 1669, 449.

<sup>11</sup> J. Dubois (éd.), *Le Martyrologe d'Usuard*, Bruxelles 1965, 82.

<sup>12</sup> A partire dal 2015 il cosiddetto "fenomeno colombaniano" è stato al centro di un fermento storiografico, che ha riportato l'attenzione sulla sua figura, sulle fondazioni monastiche di matrice irlandese, sulla sua eredità spirituale e culturale nel corso dei secoli, grazie al progetto internazionale *Construire l'Europe. Coloman et son héritage*: cfr. J.-M. Picard, *Avant-propos*, in E. Destefanis (a cura di), *L'eredità di San Colombano. Memoria e culto attraverso il Medioevo*, Rennes 2017, 10-11. Nell'ambito della copiosa bibliografia segnalò: *Mélanges colombaniens. Actes du Congrès International de Luxeuil* (20-23 Juillet 1950), Paris 1951; C. Courtois, *L'Évolution du monachisme en Gaule de St Martin à St Coloman*, in *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*. Atti della IV Settimana di Studio del CISAM, Spoleto 1957, 47-72; B. Bischoff, *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente*, in *Il monachesimo nell'Alto Medioevo* cit., 121-138; A. O'Hara, *Colomanus ad Locum: The Establishment of the Monastic Foundations*, *Peritia* 26, 2015, 143-168; E. Destefanis, *Eredità colombaniana e nuove frontiere di ricerca*, in Ead., *L'eredità di San Colombano* cit., 15-30; S. Bully, A. Dubreucq, A. Bully, *Coloman et son influence. Moines et monastères du haut moyen âge en Europe*, Rennes 2018; R. Alciati, *Monaci d'Occidente. Secoli IV-IX*, Roma 2018, 32-35 (ivi ulteriore bibliografia).

<sup>13</sup> S. Brufani, *Giona da Bobbio e la Vita Columbani discipulorumque eius: alle radici della civiltà europea*, in E. Menestò (a cura di), *Le radici medievali della civiltà europea*, Spoleto 2002, 139-156.

<sup>14</sup> A. De Vogüé ne evidenzia marcatamente il valore per la storia del monachesimo, derivante da una serie



La critica ha sottolineato l'intento di Giona di tratteggiare «l'affresco di una memoria collettiva del monachesimo colombaniano»<sup>15</sup> e con esso di voler legittimare l'operato dei successori dell'Irlandese, presentandoli in una linea di continuità funzionale a veicolare l'ideale monastico promosso dal fondatore. Si tratta dunque di un'operazione di propaganda, alla quale sono altresì riconosciuti pregevole valore stilistico-letterario<sup>16</sup> e motivi di originalità, pur in presenza di chiari riferimenti alla tradizione agiografica precedente<sup>17</sup>. Il modello di più immediata individuazione, anteriore di circa un cinquantennio, è costituito dai *Dialogi* di Gregorio Magno<sup>18</sup>, in ragione sia della tipologia dei miracoli raccontati, sia del progetto comune di costruire la santità di due giganti del monachesimo occidentale, Benedetto da Norcia e Colombano<sup>19</sup>. Tuttavia, nonostante queste ed altre analogie, risulta non meno evidente una differenza sostanziale: mentre Gregorio celebra la santità dell'abate in modo autonomo e distinto da quello degli altri *virii Dei*<sup>20</sup>, Giona, facendo seguire alla vita di Colombano quelle di Atala, Eustasio e Bertulfo, oltre alle raccolte di miracoli di Faremoutiers e di Bobbio, propone programmaticamente una visione unitaria al fine di comunicare che Colombano e il suo movimento sono una cosa sola, il Maestro non può essere scisso dai suoi discepoli, sue naturali emanazioni<sup>21</sup>.

Nel novero di questa santità corale Giona introduce *Burgundofara*, meglio conosciuta con il diminutivo di Fara<sup>22</sup>: nella *Vita Columbani* presenta il suo incontro con l'abate

di fattori, legati ai riferimenti alla storia contemporanea, al ruolo dei testimoni dei fatti narrati, all'intelligenza e al talento dello scrittore: *En lisant Jonas de Bobbio. Note sur la vie de Saint Colomban*, Studia Monastica 30, 1988, 64. Su Giona cfr. anche P. Chiesa, *Giona di Bobbio*, in *Dizionario biografico degli italiani* 55, 2001: [http://www.treccani.it/enciclopedia/giona-di-bobbio\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giona-di-bobbio_%28Dizionario-Biografico%29/).

<sup>15</sup> S. Boesch Gajano, *Giona di Bobbio: un affresco della santità colombaniana nel contesto dell'agiografia altomedievale*, in Destefanis, *L'eredità di San Colombano* cit., 183. A questo proposito si veda anche la posizione di C. Meriaux che tende a ridimensionare la portata del movimento e a circoscriverla geograficamente: *Multorum coenobium fundator et innumerabilium pater monachorum. Le culte et le souvenir de saint Columban et de ses disciples dans le Nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, in Destefanis, *L'eredità di San Colombano* cit., 85.

<sup>16</sup> P. Chiesa, *Giona oltre Colombano: vita e contesto di un biografo*, in Destefanis, *L'eredità di San Colombano* cit., 193-204.

<sup>17</sup> A. De Vogüé, *Jonas de Bobbio, Vie de saint Colomban et de ses disciples*, Bégrolles-en-Mauges 1988, 33.

<sup>18</sup> Le analogie tra il quarto libro dei *Dialogi* e i miracoli raccolti nell'opera di Giona (*Miracula Evoriacensis*) sono state considerate tanto significative da poter costituire una prova della circolazione dell'opera gregoriana entro i primi quarant'anni del VII secolo, e quindi della sua autenticità, in contrasto con le note proposte di atesi di F. Clark: cfr. A. De Vogüé, *La mort dans les monastères: Jonas de Bobbio et les Dialogues de Grégoire le Grand*, in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, Roma 1988, 593-618. Sulla paternità gregoriana dell'opera cfr. S. Pricoco, *Le proposte di F. Clark sull'atesi dei Dialogi*, in Id., M. Simonetti (a cura di), *Gregorio Magno, Storie di santi e di diavoli*, I, Roma 2005, 381-410.

<sup>19</sup> Su Benedetto e Colombano si veda l'analisi di De Vogüé, *Jonas de Bobbio, Vie de saint Colomban* cit., 23-24; A. Diem, *Monks, Kings and the Transformation of Sanctity: Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man*, *Speculum* 82, 2007, 521-559.

<sup>20</sup> A. De Vogüé (éd.), *Gregoire le Grande, Dialogues*, I, Paris 1978, 52-53 (Sch 251).

<sup>21</sup> Destefanis, *Eredità colombaniana e nuove frontiere* cit., 19-22.

<sup>22</sup> Il nome Fara è attestato per la prima volta nella *Hist. Eccl.* III, VIII di Beda, agli inizi dell'VIII secolo, e non, come riporta Guerout (*Fare* cit., 509), nell'*Epitaffio* di Santa Fara del IX secolo.

irlandese<sup>23</sup>; nella *Vita Eustasii* descrive la fondazione del monastero di Faremoutiers e la sua personalità<sup>24</sup>; in una sezione specifica, i *Miracula Evoriacensia*, racconta di alcuni eventi prodigiosi che si verificarono a Faremoutiers negli anni del suo abbaziato<sup>25</sup>.

Nella *Vita Columbani* Giona riporta che Colombano, diretto verso la città di Meaux per incontrare Clotario II (584-629)<sup>26</sup>, si fermò nella casa del padre di Fara, Agnerico<sup>27</sup>, e prima di ripartire benedisse i componenti della sua famiglia, tra cui in particolare la figlia *quae infra infantiae annis erat*<sup>28</sup>.

Nella *Vita Eustasii* racconta che l'abate, in viaggio verso la corte di Clotario II, attraversò la Brie e si fermò nella casa di Agnerico, che si trovava in un luogo detto *Pipimiscum* a circa due miglia da Meaux<sup>29</sup>, dove fu accolto dal padrone di casa, da sua moglie Leudegonda e dal figlio Cagnoaldo, già seguace di Colombano<sup>30</sup>. In questa occasione Eustasio conobbe Fara, che era gravemente ammalata: il padre l'aveva promessa in sposa contro la sua volontà di entrare in monastero<sup>31</sup> e la giovane, a causa dei pianti ininterrotti, soffriva di fortissimi dolori agli occhi e di febbre alta. Fara, dopo

<sup>23</sup> *Vita Columbani* 26, 209.

<sup>24</sup> *Vita Eustasii* 7, 240-243; 10, 253.

<sup>25</sup> *Miracula Evoriacensia*, 257-279. Il titolo della sezione rinviene dal nome originario dell'abbazia, collegato all'indicazione toponomastica: Guerout, *Fare* cit., 520.

<sup>26</sup> *Vita Columbani* 26, 209. Colombano, costretto da Brunehilde (566-613) a lasciare Luxeuil nel 610, avrebbe attraversato il regno di Clotario II e si sarebbe fermato nei pressi di Meaux: cfr. Guerout, *Fare* cit., 516; C. Urso, *Brunehilde e Colombano: storia di un rapporto difficile e di una missione fallita*, in E. Piazza (a cura di), *Qui est qui ligno pugnat? Missionari ed evangelizzazione nell'Europa tardoantica e medievale (secc. IV-XIII)*, Verona 2016, 257-280.

<sup>27</sup> Sulla figura di Agnerico e sul suo ruolo all'interno della corte di Teodeberto, cfr. D.T. Duplessis, *Histoire de l'Église de Meaux*, I, Paris 1731, 631-633; Guerout, *Fare* cit., 514-515.

<sup>28</sup> Il fatto che la descrizione di Fara contempra il periodo della sua infanzia, convenzionalmente delimitata tra la nascita e i sette anni, è piuttosto insolito rispetto alla più comune caratterizzazione della santità femminile, che, già di per sé poco celebrata dagli agiografi, in genere non si manifesta così precocemente; sulla classificazione dell'età nella letteratura cristiana antica e altomedievale cfr. E. Giannarelli, *Nota sui dodici anni. L'età della scelta nella tradizione letteraria antica*, Maia 29-30, 1977-78, 127-133; per un aggiornamento storiografico sugli studi sull'infanzia nell'agiografia si segnalano: A. Benvenuti, E. Giannarelli, *Bambini santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*, Torino 1991; E. Zocca, *"Santi bambini, santi da bambini". Venticinque anni dopo*, in M. Ghilardi (a cura di), *Il bambino nelle fonti cristiane*, Roma 2019, 7-22 e i suoi recenti lavori sulla santità infantile e il corpo dei bambini. Non è l'unico caso descritto da Giona: un'altra infante, Salaberga, viene guarita e benedetta dall'abate Eustasio: *Vita Eustasii* 8, 244.

<sup>29</sup> Sui riferimenti geografici, a tutt'oggi dibattuti, rimando all'analisi di Guerout, *Fare* cit., 520. Nella Brie si registra la concentrazione più alta delle fondazioni monastiche di matrice colombaniana tra il 620-660: cfr. P. Gillon, J.-P. Laporte, *Les monastères de la Brie et de la basse vallée de la Marne au haut Moyen Âge (VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles). État des connaissances, recherches et perspectives*, in Bully, Dubreucq, Bully, *Colomban et son influence* cit., 375-378.

<sup>30</sup> Sulla famiglia e sulle probabili origini burgunde di Fara rimando allo studio di Guerout (*Fare* cit., 507, 515), che si è avvalso del confronto con altre opere agiografiche: la vita di s. *Agilus* (VIII secolo circa, BHL 148), primo abate di Rebais, probabilmente legato alla Santa da rapporti di parentela per via paterna, e la vita di s. Farone (868, BHL 2825), composta da Hildegaro, vescovo di Meaux, per celebrare la memoria di un suo predecessore che, secondo la tradizione, sarebbe stato un altro fratello della Santa. Giona menziona Burgundofarone nei *Miracula* come testimone di un prodigio senza tuttavia fare alcun riferimento a questo legame di parentela: *Miracula Evoriacensia* 21, 277.

<sup>31</sup> Giona sottolinea *eratque simul cum patre matreque filia Burgundofara, quam, ut superius diximus, beatus Columbanus Domino sacraverat* (*Vita Eustasii* 7, 241).

aver riconosciuto in Eustasio l'uomo che le era precedentemente apparso in sogno, gli chiese di guarirla; l'abate ripartì dicendo che al suo ritorno l'avrebbe consacrata. Ma dopo la partenza di Eustasio, poiché il padre le aveva riproposto il matrimonio, Fara fu costretta a fuggire: era disposta a morire piuttosto che a sposarsi. L'intervento di Eustasio fu decisivo: convinto Agnerico a recedere dal suo intento, Fara fu consacrata da Gundoaldo, vescovo di Meaux. Eustasio volle inoltre che venisse costruito un monastero *virginum* su un terreno, *inter fluvios Mugram et Albam*<sup>32</sup>, di proprietà dello stesso Agnerico, e che alcuni monaci contribuissero alla sua edificazione. Da ultimo, dispose che Cagnoaldo, fratello di Fara, e Valdeberto, che gli sarebbe succeduto come abate a Luxeuil, assumessero il compito di insegnarvi la regola<sup>33</sup>. Giona infine dichiara che in questo monastero si sarebbero verificati molti miracoli.

Sulla base della conclusione della vicenda, che vide alcuni monaci assegnati a coadiuvare le operazioni di fondazione e formazione monastica, la critica ha ipotizzato che in origine Faremoutiers fosse un monastero doppio, abitato dunque da una comunità femminile e da una maschile, come altre fondazioni colombaniane<sup>34</sup>. Il riferimento ad una regola resta alquanto vago poiché, posto che Faremoutiers dal IX secolo accolse la Regola di san Benedetto, non vi sono informazioni che attestino in precedenza l'adozione né della Regola di Colombano né di altre normative<sup>35</sup>.

La presenza di Fara ricorre in un altro *locus* della *Vita Eustasii*, in cui Giona narra le varie azioni condotte da Agrestio, monaco di Luxeuil, ribelle ed eretico<sup>36</sup>. Agrestio, che contestava gli insegnamenti del Maestro e l'operato dei suoi seguaci, volendo guadagnare proseliti alla propria causa, si recò anche da Fara, probabilmente ignorandone la forte personalità: secondo il racconto, Fara *non femineo more, sed virili*<sup>37</sup> gli rispose duramente difendendo Colombano e i discepoli che le avevano trasmesso la dottrina della salvezza e, ricorrendo al versetto di *Isaia* 5,20 («Guai a chi dice male il bene e bene il male»), gli intimò di guardarsi dalle conseguenze dei suoi misfatti<sup>38</sup>.

Nei dodici capitoli dei *Miracula Evoriacensia* Giona racconta alcuni eventi straordinari accaduti nel monastero di Fara, dove egli stesso avrebbe soggiornato brevemente intorno al 633, partecipando come testimone ad uno degli eventi suddetti: *quod om-*

<sup>32</sup> Sulla ubicazione del monastero cfr. Guerout, *Faremoutiers* cit., 534-535.

<sup>33</sup> *Vita Eustasii* 7, 243, n. 3.

<sup>34</sup> Il dato è supportato da alcune espressioni utilizzate da Beda, nelle quali lo storico fa riferimento alla presenza di *fratres* a Faremoutiers che *aliis erant in aedibus*: *Hist. Ecc.* III, VIII, 45-47. 516-517. Tra gli studi cfr.: *Sainte Fare et Faremoutiers* cit., 6-8; Guerout, *Faremoutiers* cit., 535-536; M. Gaillard, *Female Monasteries of the Early Middle Ages (Seventh to Ninth Century) in Northern Gaul: Between Monastic Ideals and Aristocratic Powers*, in J. Burton, K. Stöber (ed.), *Women in the Medieval Monastic World*, Turnhout 2015, 79-81.

<sup>35</sup> Si ipotizza anche che a livello normativo la comunità si reggesse sulla regola di Valdeberto: Guerout, *Faremoutiers* cit., 536. Sulle regole monastiche adottate in Gallia prima dell'arrivo di Colombano cfr. R. Barcellona, *Regole e vita monastica nella Gallia tardo-antica. Il monastero come confine e come confino*, in G. Piconardi (a cura di), *Regole e spiritualità monastiche*, Stresa 2014, 11-30.

<sup>36</sup> Agrestio aveva aderito allo scisma dei Tre Capitoli, macchiandosi anche di eresia: insieme ai suoi discepoli riceverà una durissima punizione divina: *Vita Eustasii* 9-10, 246-257.

<sup>37</sup> *Vita Eustasii* 10, 253. Sul tema della caratterizzazione virile nell'agiografia femminile cfr. *infra* nota 46.

<sup>38</sup> *Vita Eustasii* 10, 253.

nium qui eo tunc ibi fuimus in tempore magnum paravit miraculum<sup>39</sup>. Nei *Miracula* si susseguono in modo ripetitivo una serie di prodigi, di segno sia positivo sia negativo, che hanno come protagoniste alcune monache: visioni dell'aldilà e profezie di morte; manifestazioni di malattie propedeutiche a morti esemplari, emanazione improvvisa di profumo e di suoni angelici, malattie e morti punitive, guarigioni, interventi del diavolo, manifestazioni di particolare virtù<sup>40</sup>. Tutti questi avvenimenti, che ruotano attorno a un discorso teologico sulla morte, si verificano sotto lo sguardo della *mater* che vigila innanzitutto affinché sia rispettata la regola<sup>41</sup>: Fara emerge dunque come una donna austera, pronta ad ammonire con severità le sue figlie spirituali<sup>42</sup>. Le protagoniste sono per lo più giovani monache virtuose, appartenenti all'aristocrazia, e dotate di un particolare attaccamento alla vocazione, su esempio della badessa<sup>43</sup>.

L'agiografo tratteggia in modo graduale la figura di Fara, facendola emergere dall'ombra di Colombano e alludendo alla sua predestinazione<sup>44</sup>, per assegnarle una connotazione precisa al momento dell'incontro con Eustasio: è in questa occasione che affiora il suo carattere e inizia a delinearsi il suo ruolo in riferimento all'economia generale dell'opera. Giona utilizza uno schema tipico dell'agiografia femminile, secondo il quale una giovane donna di famiglia nobile, destinata al matrimonio, si oppone alla volontà dei genitori per seguire la vocazione monastica, ed è aiutata a superare il conflitto grazie all'intervento di un uomo dotato di particolare virtù e del potere di compiere miracoli<sup>45</sup>. Nella descrizione della sua discussione con Agrestio ne esalta poi l'autorevolezza e la capacità di far fronte a situazioni conflittuali con piglio da uomo, ricalcando, anche in questo caso, un *topos* già in uso nelle letterature martiriale e agiografica orientale e occidentale<sup>46</sup>.

<sup>39</sup> *Miracula Evoriacensia* 12, 261-262.

<sup>40</sup> Per un'analisi dei modelli letterari ricorrenti nei *Miracula Evoriacensia* cfr. De Vogüé, *En lisant Jonas de Bobbio* cit., 95-101.

<sup>41</sup> *Miracula Evoriacensia* 11-22, 257-280, spec. 257: *Cum iam duce Christo multarum puellarum secum adunatam sub regulari reteneret disciplina cohortem [...]*.

<sup>42</sup> *Miracula Evoriacensia* 16, 267: *Quod cum mater audiret, increpando imperat silere, ne vanitatis noxa – sicut actum est – eius corda fuscaret, per cuius os affluens gratia lumen reddebat amoenum.*

<sup>43</sup> La vicenda di Gibitruide in particolare, narrata nei *Miracula Evoriacensia* 12, evidenzia molti punti di contatto con quella di Fara, narrata in *Vita Eustasii* 7. Si aggiunga che le due monache erano di famiglia nobile e legate da vincoli di sangue: questo a confermare una consuetudine praticata anche nelle altre abbazie della Brie in riferimento al reclutamento degli elementi della comunità: cfr. Guerout, *Faremoutiers* cit., 535-537.

<sup>44</sup> Gaillard, *Female Monasteries of the Early Middle Ages* cit., 77.

<sup>45</sup> G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne. Il Medioevo*, a cura di C. Klapisch-Zuber, Bari 1990, 228; M. Cristiani, *La sainteté féminine du Haut Moyen Âge. Biographie et valeurs*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rome 1991, 385-434, spec. 385-393. L'origine di questo *topos* è già negli *Atti di Paolo e Tecla*: cfr. E. Giannarelli, *Da Tecla a Santa Tecla: un caso di nemesi agiografica*, *Sanctorum* 4, 2007, 47-62.

<sup>46</sup> Su questo modello cfr.: E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980 (spec. l'introduzione: 9-27); C. Mazzucco, *'E fui fatta maschio'*, Firenze 1989; Ead., *Matrimonio e verginità nei Padri tra IV e V secolo: prospettive femminili*, in U. Mattioli (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova 1992, 119-153; A.M. Helvétius, *VIRGO ET VIRAGO: Réflexion sur le pouvoir du voile consacré d'après les sources hagiographiques de la Gaule du Nord*, in S. Lebecq, A. Dierkens, R. Le Jan, J.-M. Sansterre (éd.), *Femme et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, Lille 1999, 189-203.

Il processo di costruzione agiografica di Fara, tuttavia, si interrompe nella *Vita Eustasii* perché Giona, di fatto, non la rende protagonista dei *Miracula*: non è lei a compiere i miracoli, ma compare nelle vesti di spettatrice che interviene in rare occasioni e soltanto per ammonire le consorelle che avevano ceduto alle insidie del diavolo e invitarle ad ammettere i loro peccati mediante il sacramento della confessione<sup>47</sup>.

Giona riferisce che era la stessa Fara a confessare le monache della comunità<sup>48</sup> e che, secondo la regola adottata nel monastero, il sacramento doveva essere amministrato tre volte al giorno<sup>49</sup>: un elemento che ha fatto ipotizzare l'adesione di questa comunità alla *Regula cuiusdam patris ad virgines* attribuita a Valdeberto<sup>50</sup>. L'intento dell'agiografo, più che mettere in luce i segni della santità di Fara attraverso i miracoli<sup>51</sup>, è quello di presentare la Santa come madre e guida della comunità e di mostrare elementi del suo carattere, quali l'intransigente rispetto delle regole, la tenacia (la stessa che la fece opporre al padre e ad Agrestio), l'autorevolezza, che la rendono vicina all'ideale monastico colombaniano. L'esaltazione iniziale del suo eroismo è dunque funzionale a corroborarne l'immagine di badessa: se si accetta l'ipotesi che a Faremoutiers fossero presenti due comunità, femminile e maschile, questo aspetto assume una particolare concretezza, poiché le badesse poste alla guida dei monasteri doppi rivestivano un potere maggiore in ambito sia pastorale sia giurisdizionale<sup>52</sup>.

L'immagine di Fara è dunque costruita in modo funzionale al progetto di Giona e pensata come tramite per veicolare uno dei messaggi principali delle *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius*: l'esortazione alla vita monastica. De Vogüé ha osservato che il racconto dei *Miracula* è incentrato su alcuni temi legati all'edificazione monastica, celati dietro gli eventi prodigiosi, con l'obiettivo di esaltare valori quali la rettitudine morale e spirituale, la fedeltà alla vocazione. A questo fine, secondo lo studioso, concorre anche il tema della morte, che viene presentata come lo strumento di correzione supremo e preparata attraverso premonizioni e/o particolari pratiche ascetiche, quali digiuni, veglie e preghiere; le diverse modalità in cui la morte si manifesta corrispondono agli insegnamenti sottesi ai racconti<sup>53</sup>. Nella prospettiva didascalico-edificatoria della vita in monastero, vanno collocati anche gli interventi del

<sup>47</sup> *Miracula Evoriacensia* 13, 263; 17, 269; 19, 272-274; 22, 279.

<sup>48</sup> *Miracula Evoriacensia* 13, 263: *Quod mane per confessionem humilem matri patefecit [...]*.

<sup>49</sup> *Miracula Evoriacensia* 19, 272: *Erat enim consuetudinis monasterii et regulae, ut ter in die per confessionem unaquaque earum mentem purgaret, et quaecumque rugam mens fragilitate adtraxisset, pia proditio ablueret.*

<sup>50</sup> *Regula cuiusdam patris ad virgines*: PL 88, 1059-1060. Per la traduzione italiana cfr. L. Cremaschi (a cura di), *Regole monastiche femminili*, Torino 2003, 149-151. Su questo aspetto cfr. C. Vogel, *Le Pêcheur et la pénitence au Moyen-Age*, Paris 1969, 137-139. Sulla base degli episodi narrati da Giona, tuttavia, C. Urso interpreta questa pratica più come un'ammissione di colpa che come confessione intesa in senso sacramentale: *La donna e la Chiesa nel Medioevo. Storia di un rapporto ambiguo*, Annali della facoltà di Scienze della formazione 4, 2005, 88.

<sup>51</sup> E. Giannarelli, *Sante e miracoli: un tema difficile*, in S. Isetta (a cura di), *Letteratura cristiana e letterature europee*, Bologna 2007, 227-237, spec. 232-237.

<sup>52</sup> Urso, *La donna e la Chiesa nel Medioevo* cit., 91-92.

<sup>53</sup> De Vogüé, Jonas de Bobbio, *Vie de saint Colomban* cit., 28-31.

diavolo, come occasione di ammonimento, di redenzione o punizione<sup>54</sup>, che risponderebbero altresì alla volontà di Giona di non idealizzare la comunità di Faremoutiers, ma di tratteggiarne un'immagine realistica e più aderente a quella del mondo monastico della sua epoca<sup>55</sup>.

La fama del monastero di Faremoutiers si diffuse molto presto oltremarina, grazie anche alla posizione strategica della Brie per chi dalla Britannia voleva raggiungere il continente<sup>56</sup>: Beda racconta che Earcongota, la figlia di Earconbercht, re del Kent, *magnarum fuit virgo virtutum, serviens Domino in monasterio quod in regione Francorum constructum est ab abbatisa nobilissima vocabulo Fara in loco qui dicitur In Brige*<sup>57</sup>; aggiunge che era consuetudine dei Britanni, a quell'epoca, mandare le proprie figlie nei monasteri della Gallia e in particolare in quelli della Brie, a Chelles e Andelys, e che tra le giovani che presero i voti a Faremoutiers, Saethryth e Aethelburg, pur essendo straniere, ne divennero badesse grazie ai loro meriti<sup>58</sup>.

### *Da badessa a santa*

Il modello monastico incarnato da Fara ha successivamente ottenuto un suo riconoscimento: come è avvenuto nel caso di altre badesse di area gallica di nascita aristocratica o regale a partire dal VI secolo, anche Fara è stata considerata santa ed è divenuta destinataria di un culto pubblico<sup>59</sup>. Secondo André Vauchez, un tratto comune a queste figure femminili, martiri, badesse e regine, è proprio la caratterizzazione virile che, comportando una sorta di perdita dell'identità di genere, ne ha favorito la santificazione in un'epoca in cui, tra tarda antichità e XII secolo, la santità era statisticamente appannaggio degli uomini<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> L'ideale monastico irlandese, diffuso da Colombano e dai discepoli, è imperniato sui concetti di punizione e di vendetta divina, peculiarità che ne hanno determinato un giudizio abbastanza negativo già dalle origini. Sulla questione cfr. E. Bozoky, *Le châtement divin, instrument de lutte et de protection dans l'hagiographie de Colomban, de ses compagnons et successeurs*, in Destefanis, *L'eredità di San Colombano* cit., 205-207.

<sup>55</sup> Basti pensare che nei *Miracula Evoriacensia* ricorre la più alta percentuale di menzioni del diavolo rispetto all'intera opera di Giona. Su questo aspetto cfr. De Vogüé, Jonas de Bobbio, *Vie de saint Colomban* cit., 31-32.

<sup>56</sup> Taluni studiosi collegano il dato all'influenza della regina Batilde, cfr. il dibattito in Guerout, *Faremoutiers* cit., 537.

<sup>57</sup> Beda, *Hist. Ecc.* III, VIII, 41-42. 515-518.

<sup>58</sup> Beda, *Hist. Ecc.* III, VIII, 42-43.

<sup>59</sup> Su questo tema specifico, e più in generale sull'evoluzione nel tempo dei modelli della santità femminile, la bibliografia è ormai ricchissima; mi limito qui a citare: F.E. Consolino, *Il monachesimo femminile nella tarda antichità*, *Codex aquileiensis* 2, 1989, 42-43; A. Degl'Innocenti, *Agiografia femminile nel VI secolo*, in A. Ceresa-Gastaldo (a cura di), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, Bologna 1990, 181; Urso, *La donna e la Chiesa nel Medioevo* cit., 96-97; Gaillard, *Female Monasteries of the Early Middle Ages* cit., 75-76. Sul ruolo delle donne nello specifico contesto di riferimento rimando a C. Urso, *Donne e potere nella Gallia merovingia e carolingia*, Catania 2000.

<sup>60</sup> A. Vauchez, *Tra vergini e spose spirituali: modelli di santità femminile nell'Occidente cristiano*, in Id. *Esperienza religiose nel Medioevo*, Roma 2003, 99-100. Sull'affermazione del modello in ambito sia politico sia religioso cfr. P. Mainoni, «Con animo virile». *Donne e potere nel Mezzogiorno medievale (secoli XI-XV)*, Roma 2010.

La carenza documentale relativa a santa Fara per buona parte del Medioevo rende difficile identificare tempi e fattori che hanno determinato questo passaggio<sup>61</sup>. Per provare a individuare le prime attestazioni culturali è necessario richiamare le “coordinate agiografiche”<sup>62</sup> della Santa e precisare alcuni riferimenti biografici, pur nella consapevolezza di addentrarsi in un terreno alquanto scivoloso.

Nel tentativo di fissare una cronologia di massima sulla base del confronto tra la narrazione di Giona e le notizie storiche relative alle vicende di Colombano in Gallia, è stato ipotizzato che, al momento dell’incontro con l’Irlandese, nel 610, Fara avesse avuto circa sette anni<sup>63</sup>; la fondazione del monastero, in tal caso, potrebbe essere collocata nel 620, anno compatibile con l’ambasciata di Eustasio alla corte di Clotario II; l’assunzione del ruolo di badessa potrebbe invece essere avvenuta entro il 626-627<sup>64</sup>. Nel *Testamento* di Santa Fara<sup>65</sup>, la cui redazione è datata al 26 ottobre del 633 o 634 e collegata ad un episodio di grave malattia che colpì la badessa<sup>66</sup>, ella dispose che, dopo la morte, tutti i suoi beni venissero devoluti all’abbazia di Faremoutiers, tranne la sua parte di una *villa* da destinare ai suoi fratelli<sup>67</sup>. La storiografia critica ha individuato l’anno della morte tra il 641 e il 655<sup>68</sup>; mentre il *dies natalis* è stato fissato al 7 dicembre, sulla base di alcune testimonianze liturgiche e agiografiche di epoche diverse<sup>69</sup>.

Una tradizione controversa colloca intorno al 695 l’elevazione delle spoglie di Fara in un reliquiario prezioso, posto al di sopra della sepoltura originaria, perché fossero esposte alla venerazione dei fedeli<sup>70</sup>. Dom Tussaint Duplessis, storico della diocesi di Meaux, sostiene che questo evento segnò la nascita del culto pubblico verso la Santa<sup>71</sup>: l’elevazione è stata interpretata come risposta ad una necessità di carattere devozionale,

<sup>61</sup> A questo proposito, per esempio, basti ricordare che nella lista delle badesse di Faremoutiers c’è una vacanza di tre secoli: da Bertrade (842) a Rissende (1145).

<sup>62</sup> H. Delehay, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles 1934, 12-17.

<sup>63</sup> Guerout, *Fare* cit., 506-519.

<sup>64</sup> Cfr. Delsart, *Santa Fara. Sua Vita* cit., 39; Guerout, *Fare* cit., 519.

<sup>65</sup> Ms *Bibl. Nat. Nouv. Acq. Lat.* 928, 59-63.

<sup>66</sup> *Miracula Evoriacensa* 12, 259-262. L’autenticità del documento è stata ampiamente discussa da J. Guerout, *Le testament de Ste Fare: matériaux pour l’étude et l’édition critique de ce document*, *Revue d’histoire ecclésiastique* 60, 1965, 761-821.

<sup>67</sup> Guerout, *Fare* cit., 523-527.

<sup>68</sup> Il *Proprio* di Faremoutiers del 1716 riporta che san Farone fece deporre il corpo di Fara in una tomba di pietra posta davanti all’altare della chiesa abbaziale, secondo quanto la stessa badessa aveva preordinato. La notizia non è tuttavia documentata: cfr. Guerout, *Fare* cit., 526-527.

<sup>69</sup> Cfr. la questione in Guerout, *Fare* cit., 527-529. Accanto a questa data è stata tramandata quella del 3 aprile, la cui origine è tuttavia poco chiara (*ibidem*). La medesima data è riportata dal Martirologio Romano (XVI sec.), che duplica l’errore segnalando altresì la memoria di santa Burgundofara *in Anglia*, a causa della confusione tra *Eboracum*, toponimo antico di York, e *Eboriacum/ Evoriacas*, antico nome di Faremoutiers: *AA.SS. Propyl. decem.: aprilis* 3, 123-124; *decembris* 7, 570-571. Per una sintesi delle diverse ipotesi cfr. J.B. Sollerii, *Martyrologium Usuardi Monachi. Hac nona editione*, Antuerpiae 1714, 727.

<sup>70</sup> Guerout, *Fare* cit., 527-529. L’iniziativa è attribuita a Maiolo, abate del monastero della Ste-Croix di Meaux: Guerout, *Fare* cit., 527.

<sup>71</sup> D.T. Duplessis, *Histoire de l’Église de Meaux*, I, Paris 1731, 643: «Le voici, à ce qui je conjecture, Sainte Fare n’a été honorée d’un culte public & universel que depuis la translation, ou si l’on veut plutôt, l’Invention de son corps faite par l’Abbé Maieul».

in seguito alla frequentazione della tomba da parte di fedeli e pellegrini. Parallelamente si potrebbe dunque considerare l'evento come l'atto di *nascita* del santuario di Faremoutiers<sup>72</sup>.

Per circa due secoli dopo la morte di Fara la fama della sua santità non ha lasciato traccia nelle fonti: Beda, per esempio, la cita soltanto come *abbatissa nobilissima* del monastero di Faremoutiers, né accenna alla frequentazione della sua tomba da parte di fedeli<sup>73</sup>. Si potrebbe dunque ipotizzare che la devozione nei confronti della badessa fosse circoscritta all'ambito monastico regionale, coinvolgendo quindi non solo Faremoutiers, ma anche le più vicine abbazie che con essa avevano condiviso modalità di fondazione e ideali<sup>74</sup>.

Allo stato attuale della ricerca, una svolta significativa si individua nel IX secolo, quando iniziative di diversa natura determinarono in modo inequivocabile l'inizio di un percorso di santità autonomo per Fara, rispetto al progetto corale di Giona: Faremoutiers ottenne il titolo di *abbaye royale*<sup>75</sup>; su richiesta della badessa Bertrade fu redatta la prima *Vita* di santa Fara, che la celebra nelle vesti di esponente della famiglia carolingia<sup>76</sup>; fu composto l'*Epitaffio* di santa Fara, che le attribuisce natali reali<sup>77</sup>; Usuardo inserì la memoria liturgica della Santa nel *Martirologio*<sup>78</sup>, formalizzandone l'ingresso nel novero della santità ufficialmente riconosciuta.

In particolare, tanto la *Vita* quanto l'*Epitaffio* aprono uno scenario nuovo nell'indagine sul culto della Santa e sull'abbazia/santuario della Brie: Fara viene associata alla stirpe reale dei Carolingi e da questo momento si inizia a delineare la sua fama di taumaturga. In considerazione della consuetudine dell'epoca di recuperare figure di santi merovingi, che portò alla proliferazione di riscritture di testi agiografici<sup>79</sup>, uno studio

<sup>72</sup> Da una valutazione diacronica, emerge che la storia del santuario si è sviluppata all'ombra di quella dell'abbazia e le fasi di particolare frequentazione e attività dello stesso sono sempre state determinate da azioni mirate delle badesse, finalizzate, quasi sempre, a riportare in auge il nome dell'abbazia e attirare risorse in momenti di crisi e di necessità; si pensi, per esempio, al 1141 quando il complesso abbaziale fu distrutto da un incendio e le monache, per recuperare il denaro necessario ai lavori di ricostruzione, portarono in processione a Tours le reliquie della Santa: secondo la tradizione, si verificarono molte guarigioni e con le offerte dei fedeli già nel 1145 fu possibile rimediare ai danni dell'incendio: cfr. Delsart, *Santa Fara sua vita e suo culto* cit., 139-144. A questo proposito segnalo inoltre la scheda di Gillon nel database dell'*Inventaire des sanctuaires et lieux de pèlerinage chrétiens en France*, coordinato da C. Vincent: Sainte-Fare: <https://sanctuaires.aibl.fr/fiche/440/sainte-fare>.

<sup>73</sup> Beda, *Hist. Ecc.* III, VIII, 43.

<sup>74</sup> Le abbazie di Chelles, Jouarre e Rebais in particolare: Gillon, Laporte, *Les monastères de la Brie* cit., 375-380.

<sup>75</sup> Questo avvenne sotto l'abbaziato di Rothilde (entro l'841): cfr. A. Galli, *Faremoutiers au Moyen Âge. VII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, in *Sainte Fare et Faremoutiers* cit., 38. Sull'identità di Rothilde e sul suo ruolo a Faremoutiers gli studiosi non sono concordi: Guerout, *Faremoutiers* cit., 538.

<sup>76</sup> *Vita Sanctae Farae virginis* cit.

<sup>77</sup> *Epitaphium S. Farae* cit.

<sup>78</sup> Dubois, *Le Martyrologe d'Usuard* cit.

<sup>79</sup> Cfr. K. Heene, *Merovingian and Carolingian Hagiography. Continuity or Change in Public and Aims?*, *Analecta Bollandiana* 107, 1989, 415-428. Alla base di questo ampio recupero dell'agiografia precedente vi è un dato di fatto: storicamente in epoca carolingia il numero dei santi fu nettamente inferiore rispetto all'epoca merovingia; sul tema, cfr. Riché, *Les Carolingiens en quête de sainteté*, in *Les fonctions des saints* cit., 217-224.



filologico-letterario e un confronto contenutistico, qualitativo e quantitativo tra l'opera di Giona e la *Vita*, evidenziando eventuali variazioni nel modello di santità, potrebbero rivelare le ragioni ideologiche alla base del recupero della figura di Fara e mettere in luce ulteriori elementi nell'evoluzione del suo *iter* culturale<sup>80</sup>.

L'analisi delle testimonianze di IX secolo in relazione al contesto storico, regionale/nazionale, che mi accingo a intraprendere e di cui darò conto in un lavoro di prossima pubblicazione, potrebbe altresì chiarire ulteriori aspetti, quali le motivazioni di carattere politico e religioso di tale operazione unitaria, e fornire notizie sulla storia dell'abbazia di Faremoutiers in quel periodo, che risulta finora poco documentata.

Va tenuto presente, a tal proposito, che l'alterna fortuna del culto della Santa è stata sempre collegata alle vicende storiche dell'abbazia: nel XVII secolo, dopo un lungo periodo di decadenza, la badessa Françoise de la Châtre (1605-1643), per risollevare le sorti dell'abbazia di Faremoutiers, riportò l'attenzione sulla *virtus* taumaturgica della fondatrice, rilanciò il pellegrinaggio alla sua tomba<sup>81</sup> e commissionò la realizzazione di dipinti e la redazione di scritti liturgici e agiografici in suo onore, che ne arricchirono il profilo agiografico, diffondendone l'immagine di santità nota a tutt'oggi<sup>82</sup>.

#### Abstract

This article analyzes the features of a female Saint, named Fara, and the development of her cult in the early Middle Ages. Fara founded the monastery of Eboriac, later called Faremoutiers after her, and lived in the first half of the 7th century. She is one of the minor figures celebrated by Jonah of Bobbio in the *Vita Sancti Columbani*, a portion of which (the *Miracula Evoriacensia*) is precisely committed to the monastic community of Fara. Jonah highlights Fara's observance of the monastic model of Columbanus and his followers rather than emphasizing her holiness; he also focuses on her role as abbess rather than on her thaumaturgic capacity: indeed, in Jonah's story no miracle by Fara is reported. It is traditionally assumed that the first translation of her body occurred – for devotional reasons – forty years after her death. Nonetheless, her holiness seems to be recognized only in the 9th century, when she begins to be celebrated as a saint in various works. Usuardus, for instance, includes her in his *Martyrology*. From this moment on, Fara's cult will gradually develop and spread out, reaching geographical, historical and social contexts very distant from the one that shaped it.

<sup>80</sup> In questo settore della ricerca si segnalano gli studi di M. Goullet, dedicati particolarmente alle epoche merovingia e carolingia: *Vers une typologie des réécritures hagiographiques, à partir de quelques exemples du Nord-Est de la France*, in Ead., M. Heinzelmann (sous la direction de), *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval*, Ostfildern 2003, 109-121; M. Goullet, *Écritures et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures des Vies des saints dans l'Occident latin médiéval (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.)*, Tournhout 2005.

<sup>81</sup> Delsart, *Santa Fara. Sua Vita* cit., 147-173; Y. Chaussy, *Françoise de la Châtre*, in *Sainte Fare et Faremoutiers*, Paris 1956, 73-78; H. Barbin, J.-P. Duteil, *Miracle et pèlerinage au XVII<sup>e</sup> siècle*, *Revue d'histoire de l'Église de France* 61/167, 1975, 246-256.

<sup>82</sup> Segnalo in particolare: A. Carcat, *La vie de Sainte Fare. Fondatrice et première abbesse de Faremonstier en Brie*, Paris 1622; F. Robert Regnault, *La vie et miracles de Sainte Fare fondatrice et première abbesse de Fare-Monstier en Brie*, Paris 1626. Per ulteriori riferimenti cfr.: Delsart, *Santa Fara. Sua Vita* cit., 152. 170-173.

### Résumé

Ce travail restitue la figure de sainte Fare et la naissance de son culte au haut Moyen Âge. Fare, fondatrice du monastère d'Eboriac, puis nommé Faremoutiers, vécut dans la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle. Elle fait partie des figures mineures célébrées par Jonas de Bobbio dans la *Vita Sancti Columbani*, qui, en outre, consacre à la communauté monastique qu'elle a fondée une partie de son ouvrage, les *Miracula Evoriacensia*. Le témoignage de Jonas souligne l'adhésion de Fare à l'idéal monastique promu par Colomban et ses disciples, et plus que sa sainteté, son rôle d'abbesse: Fare n'accomplit pas de miracles. Bien que la tradition rapporte une première translation de son corps quarante ans après sa mort pour des raisons culturelles, on peut affirmer que l'abbesse entre à part entière dans le cercle de la sainteté au IX<sup>e</sup> siècle, lorsqu'elle est célébrée comme sainte dans diverses œuvres et incluse par Usuard dans son *Martyrologe*. À partir de là, le culte de Fare se développera progressivement, touchant des contextes géographiques, historiques et sociaux très éloignés.

**Parole chiave:** culto di Santa Fara; badessa; Faremoutiers; monachesimo; San Colombano.

**Keywords:** the cult of Saint Fara; abbess; Faremoutiers; monasticism; Saint Columbanus.

Angela Laghezza  
Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
Dipartimento di Studi Umanistici  
[angela.laghezza@uniba.it](mailto:angela.laghezza@uniba.it)

## L'esegesi geronimiana del Salmo 44 LXX (*Ep.* 65 Hilberg)

### *Premessa*

Il Salmo 45 (44 LXX) è un epitalamio regale in onore delle nozze fra un monarca israelita e una principessa di Tiro, «composto e cantato da un poeta di corte in occasione delle nozze del sovrano»<sup>1</sup>, in cui sono state colte allusioni erotiche<sup>2</sup> e analogie con il *Cantico dei Cantici*<sup>3</sup>. Sono state formulate numerose ipotesi sull'occasione storica che ha originato il salmo, nessuna delle quali soddisfa pienamente<sup>4</sup>.

Il componimento ha forma letteraria molto elaborata, con numerose corrottele a livello testuale dovute alle successive reinterpretazioni del contenuto, e una struttura articolata, con una cornice in cui lo scriba-cantore esalta la propria opera, benedice il re (vv. 2-3) e conclude associando l'assemblea nell'acclamazione, invocando per lui discendenza, fama e dominio imperituri (vv. 17-18). All'interno di tale cornice si situa il *corpus*, un dittico incentrato sulla figura del monarca, lodato per le sue doti fisiche (bellezza, grazia), belliche e amministrative (verità, mitezza e giustizia; vv. 4-10), e della sposa che, accompagnata da un fastoso corteo nuziale, muove dal palazzo del padre verso quello dello sposo, dove sarà accolta dalla regina madre (vv. 11-16)<sup>5</sup>.

Il carne è stato oggetto di molteplici riletture e reimpieghi: è stato inteso come profezia messianica tanto dall'esegesi giudaica<sup>6</sup> (è citato e chiosato negli scritti di Qumran e talmudici) quanto da quella cristiana, a partire dalla citazione di Ps 44,7-8 in Hbr

<sup>1</sup> A. Weiser, *I salmi. Parte prima: 1-60*, Brescia 1984 (ed. or. Göttingen 1966), 377. Cfr. anche L. Alonso Schökel, C. Carniti, *I Salmi*, I, Roma 2007<sup>2</sup>, 731-748 (ivi bibliografia) e G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, I, Bologna 2002<sup>9</sup>, 795-818.

<sup>2</sup> W.H.C. Propp, *Is Psalm 45 an Erotic Poem?*, Bible Review 20, 2004, 33-37. 42.

<sup>3</sup> Cfr. da ultimo L. Manicardi, *Il Salmo 45 (44) e il Cantico dei Cantici*, Theotokos 8, 2000, 569-600.

<sup>4</sup> Per una panoramica cfr. Ravasi, *Il libro dei Salmi* cit., 799-801. L'esegeta propende per l'identificazione della coppia regale con il re israelita Achab [874-853 a.C.] e la principessa fenicia Gezabele, sulla scorta di Schmidt, Buttenwieser e Beaucamp.

<sup>5</sup> Ravasi, *Il libro dei Salmi* cit., 801-818. Si veda anche Chr. Schroeder, "A Love Song": *Psalm 45 in the Light of Ancient Near Eastern Marriage Texts*, Catholic Biblical Quarterly 58, 1996, 417-432.

<sup>6</sup> Cfr. J.J. Briere-Narbonne, *Exégèse targumique des Propheties messianiques de l'AT*, Paris 1936, 66-69.

1, 8-9<sup>7</sup> e nel *Dialogo con l'ebreo Trifone* di Giustino<sup>8</sup>, sino ai commentari di scuola alessandrina e antiochena, tutti concordanti – caso estremamente raro nell'esegesi del Salterio – nell'attribuire un significato cristologico<sup>9</sup> ed ecclesiologico<sup>10</sup> al salmo.

In questa sede analizzerò l'interpretazione di Girolamo: interessante di per sé, lo è ancor più se posta a confronto con le esegesi allegoriche di Didimo e Basilio di Cesarea<sup>11</sup>, autori contemporanei ed esponenti di spicco della scuola esegetica alessandrino-cappadoce. Per entrambi disponiamo di testi sufficientemente lunghi e dettagliati, pur con le differenze dovute ai rispettivi uditori, generi letterari e circostanze in cui furono pronunciati e messi per iscritto: il Commento di Tura si arresta a Ps 44,4, mentre per l'esegesi dei restanti vv. si deve fare affidamento sulle citazioni presenti in esso e nelle altre opere didimiane o nella tradizione catenaria, con tutti i rischi che una tale scelta comporta. Nel caso del Cappadoce, invece, pur essendo in possesso dell'intera omelia sul salmo 44, si deve lamentare a tutt'oggi l'assenza di un'edizione critica moderna per l'intero *corpus* delle *omelie sui salmi* – se si eccettua quella, benemerita ma ormai datata, dei Maurini, ripresa dal Migne nella *Patrologia Graeca*<sup>12</sup>. A questa secolare mancanza è in procinto di ovviare un *team* di studiosi italo-francesi per i tipi delle *Sources Chrétiennes*, a seguito di collazione condotta su un'ampia base di manoscritti<sup>13</sup>. L'edizione critica sarà preceduta da saggi preliminari su questioni esegetiche e filologico-testuali, alcuni dei quali già pubblicati<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> Cfr. da ultimo i contributi di H.W. Bateman IV, *Psalm 45:6-7 and Its Christological Contribution to Hebrews*, *Trinity Journal* 22, 2001, 3-21 e G.J. Steyn, *The Vorlage of Psalm 45:6-7 (44:7-8) in Hebrews 1:8-9*, *Hervormde Theologische Studies* 60, 2004, 1085-1103 (disponibile *on line* in formato PDF).

<sup>8</sup> Iust., *Dial.* 38, 3-5 (citazione completa senza commento dell'intero Ps 44). 56, 14 (Ps 44, 7-8). 63, 4 (Ps 44, 7-13). 86, 3 (Ps 44, 8): Ph. Bobichon, *Justin Martyr: Dialogue avec Tryphon*. Édition critique. Volume I. Introduction, texte grec, traduction, Fribourg 2003, 278-280. 330. 354. 422 e note ad locum. Per un commento cfr. G. Otranto, *Esegesi biblica e storia in Giustino* (*Dial.* 63-84), Bari 1979, 51-57 e J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir*, Roma 2005, in specie le pagine 136, 140, 481-82.

<sup>9</sup> L'analisi più accurata dell'esegesi patristica di Ps 44 e dei suoi riflessi sulle dispute teologico-dogmatiche sino al V secolo si trova nella monografia di E. Grünbeck, *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache: zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms*, Leiden 1994. Ma si veda anche il volume di M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, *passim*.

<sup>10</sup> Cfr. L. Robitaille, *L'Église, épouse du Christ, dans l'interprétation patristique du Ps 44 (45)*, *Laval Théologique et Philosophique* 26, 1970, 167-179; 279-306; 27, 1971, 41-65.

<sup>11</sup> Su Basilio cfr. in particolare P. Tamburrino, *Osservazioni sulla sezione cristologica dell'Hom.* in *Ps. XLIV di San Basilio*, *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 8, 1966, 229-239.

<sup>12</sup> PG 29, 209A-493D; PG 30,72D-116A. Si veda però anche il recentissimo volume, che non ho avuto modo di consultare, a cura di G. Mazzanti, *Basilio di Cesarea. Omelie sui Salmi e altre omelie esegetiche*. Introduzione, commento e revisione. Traduzione e indici di S. Giani, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruelles-New York-Oxford-Warszawa 2017.

<sup>13</sup> Cfr. M. Girardi, *Per un'edizione delle "homiliae in Psalmos" di Basilio di Cesarea*, *Vetera Christianorum* 45, 2008, 155-160.

<sup>14</sup> Si vedano il mio articolo *Origenismo e polemiche trinitarie: Didimo e Basilio su Ps 32*, *Vetera Christianorum* 44, 2007, 111-138 e la monografia *"Esultate, giusti": il salmo 32 (LXX) nell'esegesi patristica*, Bari 2008; e inoltre gli articoli di I. Trabacce, *Le fonti dell'Hom.* in *Ps. 29 di Basilio di Cesarea*, *Vetera Christianorum* 44, 2007, 283-304 ed Ead., *Dalla polemica all'omelia: tradizione (origeniana) e radici bibliche in Basilio di Cesarea*, In ps. 29, in A. Capone (ed.), *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche della polemica in età cristiana (III-V sec.)*, Atti del Convegno (Lecce, 9-10 Aprile 2010), Turnhout

*La rubrica (Ps 44,1-2)*

Nonostante negli ultimi anni si sia registrata una fioritura di studi e di edizioni critiche concernenti la produzione ermeneutica<sup>15</sup> di Girolamo e i rapporti da lui intrattenuti con le pie matrone dell'aristocrazia romana<sup>16</sup>, fra cui una recente monografia interamente incentrata sull'epistolario<sup>17</sup>, molto rimane da fare in questo campo. A mia conoscenza, a tutt'oggi solo Aline Canellis ha adeguatamente indagato<sup>18</sup> l'epistola 65, datata al 397, alla vergine Principia (una delle nobildonne romane appartenente al circolo monastico guidato da Marcella<sup>19</sup>), che costituisce la nostra fonte principale per la conoscenza dell'esegesi geronimiana del salmo 44. Rispetto al pur ottimo contributo della Canellis, il mio saggio si incentrerà maggiormente sulle fonti greche e sugli aspetti esegetici, pur senza trascurare quelli più propriamente retorico-stilistici. In sede proemiale Girolamo replica argutamente ai detrattori che lo accusano di indirizzare le proprie opere esegetiche a un pubblico femminile, rinfacciando loro la riluttanza maschile a uno studio serio delle Scritture. Segue una serie di *exempla* vetero- e neotesta-

2012, 223-240. Cfr. da ultimo anche il mio recente contributo *Esegesi e fonti dell'Hom. in ps. 44 di Basilio di Cesarea*, in L. Arcari (a cura di), *Acri sanctorum investigatori. Miscellanea di studi in onore di Gennaro Luongo*, Roma 2019, 343-366.

<sup>15</sup> Si vedano, e.g., i contributi di A. Capone, «*Folia vero in verbis sunt*»: *parola divina e lingua umana nei Tractatus in psalmos attribuiti a Gerolamo*, *Adamantius* 19, 2013, 437-456; Id., «*Vim facere scripturae*»: *spunti polemici nei Tractatus geronimiani*, in M. Marin, F.M. Catarinella (a cura di), *Forme della polemica nell'omiletica latina di IV-VI secolo*, Bari 2014, 315-334; Id., *L'interpretazione di Luc. 15, 11-32 nell'Ep. 21 di Gerolamo*, *Sacris Erudiri* 55, 2016, 57-78; Id., *Numeri e simboli nell'esegesi geronimiana dei Salmi*, *Rivista di Cultura Classica e Medievale* 59,1, 2017, 163-182; Id., *Scomposizione e composizione dei Tractatus in psalmos di Gerolamo*, in É. Ayroutlet, A. Canellis (a cura di), *L'exégèse de saint Jérôme*, Saint-Étienne 2018, 131-149. Sempre validi i risultati delle indagini di P. Jay, *Saint Jérôme et le triple sens de l'Écriture*, *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 26/3-4, 1980, 214-227; Id., *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe»*, Paris 1985; Id., *Jérôme et la pratique de l'exégèse*, in J. Fontaine, Ch. Pietri (a cura di), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, 523-541; Id., *Jérôme à Bethléem: les Tractatus in Psalmos*, in Y.-M. Duval (a cura di), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, Paris 1988, 367-380.

<sup>16</sup> Sulla composizione della rete sociale di Girolamo, vd. S. Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis: prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1992; sulle sue relazioni con donne dell'alta società, C. Krumeich, *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae*, Bonn 1993 e B. Feichtinger, *Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus*, Frankfurt-am-Main 1995; sulla cura che Girolamo ebbe nel mantenere un pubblico femminile di lettrici, A. Cain, *Jerome's Epistula 117 on the subintroductae: Satire, Apology, and Ascetic Propaganda in Gaul*, *Augustinianum* 49, 2009, 119-143.

<sup>17</sup> A. Cain, *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford 2009, il quale però ignora quasi del tutto, nella sua trattazione, la lettera a Principia.

<sup>18</sup> *L'exégèse du Psaume 44 selon Jérôme (Epistula 65 à la vierge Principia)*, in *Caritatis Scripta. Mélanges de littérature et de patristique offerts à Patrick Laurence*. Textes réunis et préparés par A. Canellis, É. Gavoille et B. Jeanjean, Paris 2015, 177-190. Si vedano altresì gli articoli di V. Pavan, *Hier. praef. ep. 65 (I. Hilberg)*, *Vetera Christianorum* 9, 1972, 77-92 e di D.G. Hunter, *The Virgin, the Bride, and the Church: Reading Psalm 45 in Ambrose, Jerome, and Augustine*, *Church History* 69, 2000, 281-303 (a Girolamo sono dedicate le pagine 290-295), che però si sofferma sull'esegesi in chiave ascetica dei vv. 11-12 e 15-16 del salmo e sull'impiego autoapologetico e polemico da parte di Girolamo nell'ambito della controversia origenista e contro Gioviniano: *ibidem*, 295.

<sup>19</sup> Si veda sul tema L. Seelbach, «*Wenn Männer nach den Schriften fragen würden, würde Ich nicht mit Frauen reden*» – oder: *Marcella als Lückenbüsserin?*, *Augustiniana* 54, 2004, 343-358.

mentari di donne illustri per la loro fede (dalla profetessa Debora alle donne del seguito di Gesù), che si conclude con la domanda retorica: *si doceri a femina (scil. Priscilla) non fuit turpe apostolo (scil. Apollo), mihi quare sit post uiros docere et feminas?*

L'interpretazione del salmo 44 prende avvio dal confronto fra la versione latina della rubrica utilizzata correntemente, la traslitterazione in caratteri latini dell'originale ebraico e la resa di questo secondo lo Stridonense: *uictori pro liliis filiorum Core, eruditionis canticum amantissimi*<sup>20</sup>. Per l'ebraico *šošanim* (gigli), Girolamo accetta tanto la traduzione "per coloro che saranno trasformati", ormai invalsa nell'uso, quanto quella, corretta, di "fiori" o "gigli", e apprezza per la sua maggiore chiarezza la resa di Simmaco (*Symmachus more suo manifestius 'triumphum' pro 'floribus' interpretatus est*). Origeniana è l'attenzione alla ricorrenza della rubrica in altri salmi, sia pure con varianti, su cui l'esegeta non ritiene opportuno soffermarsi. Per Girolamo, il mutamento di cui si parla nell'*epigraphé* deve intendersi in riferimento agli eventi escatologici, in base alla citazione (modificata) di I Cor 15,51, addotta come termine di paragone scritturistico. Questo mistero ha il compito di preparare per gradi il lettore alla transizione all'interpretazione spirituale (*intellegentiam spiritalem*), scaturiente dall'assenza di un significato semplice e chiaro (*simplex et apertus ... sensus*), che non necessita di avvertimenti (Mt 13,9): è il noto criterio ermeneutico, di ascendenza origeniana, del *defectus litterae*. La dedica del salmo ("al diletto") trova la sua ragion d'essere nel fatto che grazie al Cristo i santi ottengono il mutamento promesso, di cui si ha percezione anche nella vita terrena (*et in hac uita intellegi potest*) attraverso il processo di rinnovamento interiore dell'uomo, illustrato con ricca tessitura di *loci* paolini (cfr. Eph 4,22-24; Col 3,9-10; cfr. Rm 7,22; Eph 3,16): il cambiamento dell'uomo è possibile grazie all'evento straordinario dell'Incarnazione, in virtù del quale il Dio immutabile ha assunto l'aspetto di schiavo (cfr. Phil 2,7) ed è assunto alla gloria dei trionfi dopo essere passato attraverso la derisione causata dalla stoltezza della croce (cfr. I Cor 1,18). L'identificazione del "Diletto" con Cristo è supportata dai riscontri biblici di Is 5,1 e Mt 17,5, mentre Girolamo sorvola sull'identità dei figli di Core, rinviando a una sua precedente trattazione in merito sul salmo 41. Che il Cristo sia vincitore, infine, è provato dalle citazioni di Io 16,33, Esr 4,59 (LXX) e I Pt 5,4.

Nel commento a Sal 44,2 (*Eructauit cor meum uerbum bonum*), la traduzione di Simmaco (ἐκινήθη ἡ καρδία μου λόγῳ ἀγαθῷ, reso *verbatim* con *commotum est cor meum uerbo bono*) consente di introdurre un'interpretazione pneumatologica, in base alla quale il profeta, mosso dallo Spirito Santo che rivela i futuri misteri di Cristo (*spiritu sancto futura Christi sacramenta pandente*), è indotto irresistibilmente a parlare. Il ritorno alla versione corrente del salmo, per così dire, impone all'esegeta una definizione della fisiologia del rutto, che diviene pretesto per una lettura allegorica, di esito psicologico, che allude a ciò che proviene dall'interno dell'animo umano:

<sup>20</sup> Hier., *Ep.* 65,3 (CSEL 54,619): *Quadragesimum quartum psalmum legens in titulo repperi: in finem pro his, qui commutabuntur, filiorum Core intellegentiam, canticum pro dilecto. In Hebraico scriptum est: "lamanasse al sosanim labne core meschil sir ididoth", quod nos Latine vertimus...*

rutto infatti è detta in senso proprio la digestione del cibo e l'emissione in forma di aria degli alimenti assimilati. Come il rutto erompe dallo stomaco secondo la qualità dei cibi (gr. ἐρυσγή ... πρόδος πνεύματος ἀπὸ στομάχου δηλοῦσα τὴν ποιότητα τῶν προκαταβεβλημένων)<sup>21</sup> e il fiato è indizio di buono o di cattivo odore, così le parole portano fuori i pensieri dell'uomo interiore e *la bocca parla dall'abbondanza del cuore* (Mt 12,34). *Il giusto mangiando sazierà l'anima sua* (Pr 13,25) e, allorché si sarà saziato delle sacre dottrine (gr. τοῖς ἱεροῖς μαθημάσι)<sup>22</sup>, emetterà dal buon tesoro del suo cuore (Lc 6,45) quelle cose che sono buone<sup>23</sup>...

Sono qui riprese, quasi alla lettera e interpolate, nozioni contenute nei commenti *ad locum* di Basilio di Cesarea e Didimo il Cieco. Sappiamo che Girolamo trascorse un breve soggiorno di studi presso la scuola tenuta dall'Alessandrino<sup>24</sup>: in quella sede, o più probabilmente nel successivo ritiro monastico a Betlemme, non lontano dalle biblioteche di Cesarea Marittima e di Gerusalemme, potrebbe aver appreso l'esegesi del versetto, attraverso la lettura di testi origeniani, tra cui almeno i *Tetrapla*. La presenza di un commento che accosta il rutto alla generazione del Logos induce a ipotizzare una comune ripresa di temi origeniani<sup>25</sup> da parte degli autori di area alessandrino-cappadocce, da cui Girolamo potrebbe aver attinto non solo espressioni, ma anche citazioni scritturistiche significative (Lc 6,45; Prv 13,25) e intere frasi, come avviene in riferimento all'ormai tradizionale interpretazione di Ps 44,2, applicata sin dal II-III sec. alla generazione eterna del Logos dal Padre da Ippolito e Tertulliano. Anche in questo caso Girolamo rileva, sulla scia di Origene, Didimo e Basilio, che «alcuni vogliono che il versetto sia inteso come detto dalla persona del Padre (*quidam ex persona patris dictum intellegi uolunt*)»<sup>26</sup> perché ha emesso il Logos eternamente sussistente presso di Sé dalle profondità del suo essere, secondo la profezia del salmo 109,3c (*dall'utero, prima della stella del mattino, ti ho generato*)<sup>27</sup>. La prima preoccupazione dell'esegeta è

<sup>21</sup> Cfr. Did., *Com. in ps.* 44,2, vol. V (PTA 12,202).

<sup>22</sup> Cfr. Bas., *Hom. in ps.* 44,2 (PG 29,393B).

<sup>23</sup> Hier., *Ep.* 65,5 (CSEL 54,622): *ructus autem proprie dicitur digestio cibi et concoctarum escarum in uentum efflatio. Quomodo ergo iuxta qualitatem ciborum de stomacho ructus erumpit et vel boni vel mali odoris flatus indicium est, ita interioris hominis cogitationes verba proferunt et ex abundantia cordis os loquitur. Iustus comedens replet animam suam, cumque sacris doctrinis fuerit satiatus, de bono cordis thesauro profert ea, quae bona sunt...* Ove non altrimenti specificato, s'intende che le traduzioni dei passi latini e greci riportati sono mie.

<sup>24</sup> Hier., *Ad Eph., praef.* (PL 26,440B).

<sup>25</sup> Orig., *Com. Io.* I,280-283 (SCh 120,200-202): «forse non senza motivo ha impiegato l'espressione *ha esalato*. Avrebbe potuto in effetti impiegare migliaia di altre parole invece di *ha esalato*: "il mio cuore ha prodotto una buona parola", "il mio cuore ha pronunciato una buona parola"... Ma, come il rutto è come la fuoriuscita all'aperto di un soffio nascosto (ὡσπερ πνεύματος τινος ἀποκρύπτου εἰς φανερόν πρόδος ἐστὶν ἢ ἐρυσγή) ... così allo stesso modo il Padre, non trattenendo in sé le visioni di verità, le esala e informa di esse il Logos, e per questa ragione è chiamato *immagine del Dio invisibile* (Col 1,15). Abbiamo detto tali cose per allinearci all'interpretazione corrente e accogliere come proveniente dal Padre la frase: *Ha esalato il mio cuore una buona parola*».

<sup>26</sup> Hier., *Ep.* 65,5 (CSEL 54,622). Cfr. Bas., *Hom. in ps.* 44,2 (PG 29,393B): *τινες ᾤθησαν ἐκ προσώπου τοῦ Πατρὸς λέγεσθαι ταῦτα* e Did., *Com. in ps.* 44,2, vol. V (PTA 12,202): *τὸν ψαλμὸν τοῦτον λαμβάνουσιν τινες καὶ ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς εἰρῆσθαι*.

<sup>27</sup> Profezia intesa cristologicamente già dall'apologeta Giustino, *Dial.* 63-65, su cui cfr. le considerazioni di Otranto, *Esegesi biblica e storia* cit., 43-51.

troncare sul nascere concezioni antropomorfe in merito alla divinità e alla generazione del Figlio, per cui l'interpretazione letterale è da respingere in favore di una allegorica e trinitaria, secondo la quale il Padre e il Figlio condividono la medesima sostanza (*eandem substantiam patris filiique*) pur essendo Persone distinte, così da rigettare le opposte dottrine monarchiane e anomee che considerano il Figlio un modo di essere del Padre o ne affermano lo *status* subordinato di creatura. A tal proposito, il v. 2b (*dico le mie opere al re*) è letto da alcuni interpreti alla luce di Ps 32,9; 148,5 (*egli disse e furono fatte, comandò e furono create*), secondo cui va inteso in riferimento all'azione creatrice del Figlio in sinergia col Padre: tutto ciò che fa il Padre, lo può operare anche il Figlio (cfr. Io 13,31. 14,12); pertanto il Padre agisce attraverso il Figlio.

Proseguendo nel commento, le *personae loquentes* del salmo sono identificate nei profeti (*propheticus chorus*) che hanno preannunciato i misteri della Chiesa di Cristo; i profeti, per non essere giudicati indegni e condannati a causa dei loro peccati, secondo il dettato di Ps 49,16, confessano le proprie opere al re che si accingono a celebrare, così che le accetti se sono buone o le purifichi se cattive. Così facendo, ottemperano al comando divino di Is 43,26 e Prv 18,17: autoaccusarsi per le colpe commesse ha lo scopo implicito di prevenire gli addebiti mossi dall'Accusatore per eccellenza, il diavolo. Spiegazione analoga, corredata di identica citazione scritturistica (Is 43,26), ricorre in Basilio<sup>28</sup>. Innovativa, invece, appare la proposta esegetica che, partendo dal dato linguistico secondo cui, in ebraico e in latino, col termine "opere" si usa designare anche gli scritti, se ne deduce che il salmista, accingendosi a lodare Dio, Lo invochi al posto delle Muse dei pagani, dedicandoGli il componimento poetico e il supporto su cui è scritto (*carmen suum et opusculum*). Girolamo rileva la stretta connessione dell'ultima parte del prologo con quanto precede: per lui, compito dell'uomo è preparare la propria lingua quasi fosse uno stilo o un calamo<sup>29</sup>, affinché per mezzo suo lo Spirito Santo possa scrivere nei cuori di chi ascolta e il profeta funga da docile strumento (*organum*). Dopo una digressione sulla differenza fra *stilo* e *calamo*, l'autore interpreta l'azione della lingua alla stregua (*in similitudinem*) di uno *scriba veloce*, vale a dire di uno stenografo (*notarius*) che scrive in forma compendiata (*breuiatum ... strictumque sermonem*: cfr. Is 10,23 LXX) il messaggio evangelico sulle tavole di carne del cuore (II Cor 3,3). Il commento al v. si conclude con la contrapposizione fra le perdute Tavole della Legge di Mosè, scritte dal dito di Dio (cfr. Ex 31,18 etc.), e il Vangelo, destinato a perdurare e scritto dallo Spirito Santo nei cuori degli uomini per lodare Cristo (Is 52,2-3).

### *Ps 44,3-13: la bellezza del Cristo e l'anelito della Sposa*

Dopo aver esaurito la trattazione del proemio (*finito prohoemio*), si ha la transizione al contenuto diegetico vero e proprio del salmo (*hinc narrationis exordium est*) a partire dal v. 3 (*Bello per aspetto tra i figli degli uomini*), di cui Girolamo riporta il

<sup>28</sup> Bas., *hom. in ps. 44,3* (PG 29,393D).

<sup>29</sup> Cfr. l'interpretazione cristologica origeniana di Sal 44,2 contenuta in *Com. Cant. I,8* (SCh 375,212): *sed et calamus assumitur, quia lingua eius est ut calamus scribae uelociter scribentis, doctrinae gratiam pigmenti suauitate designans.*



testo latino vulgato e quello tradotto dall'originale ebraico (*decore pulchrior es filiis hominum*), o piuttosto dalla versione di Simmaco (κάλλει καλὸς εἶ παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων) che peraltro, come abbiamo visto sopra, egli conosceva. L'apostrofe che esalta la bellezza del Redentore potrebbe sembrare, a una prima lettura, in contrasto con la descrizione di Gesù come Servo sofferente (Is 53,2-3). L'apparente aporia della Scrittura è risolta considerando i differenti contesti cui si applicano le due profezie e richiamando alla mente le torture e gli oltraggi sofferti da Cristo durante la Passione, elencati in *accumulatio* (*flagella et sputa et alapas et clavos et iniurias*), che ne giustificano l'aspetto miserando (*ignobilitas corporis*), laddove invece il Salmista intendeva celebrarne il fascino delle virtù (*pulchritudo uirtutum*). Secondo Girolamo, inoltre, Cristo doveva essere anche fisicamente più attraente di tutti gli altri uomini, non solo per la presenza della divinità in Lui, ma in virtù della nascita virginal (cfr. Io 1,13): se non avesse avuto qualcosa di celestiale nel volto e nello sguardo (*in uultu quiddam oculisque sidereum*), non si potrebbe spiegare il carisma esercitato sugli apostoli e persino sui soldati che si erano mossi per arrestarlo. Non si tratta, come è stato osservato<sup>30</sup>, di frasi sospette di docetismo, apollinarismo o monofisismo, bensì di una concezione cristologica tutta geronimiana dell'Incarnazione, che lascia trasparire parzialmente la divinità nascosta nell'umanità. Da ultimo Girolamo riporta il parere di alcuni interpreti (di cui si tace il nome) che hanno unito il versetto ai precedenti, riferendolo perciò non a Cristo, bensì al calamo.

La seconda parte del v. (*la grazia è diffusa sulle tue labbra, poiché Dio ti ha benedetto in eterno*) permette di affrontare il tema della grazia di Cristo in rapporto ai profeti, a Maria e all'apostolo Paolo. Una notazione preliminare di carattere filologico-testuale imputa a una svista dei copisti (*error scriptorum*) la lezione *unxit*, attestata nel testo vulgato del salmo al posto di *benedixit*, mentre i Settanta in questo punto concordano con l'originale ebraico. L'associazione di alcuni passi lucani (Lc 2,52. 4,22. 4,32) col Ps 44,3 permette di restituire a quest'ultimo il suo esatto significato: Noè trovò grazia presso Dio (Gn 6,8), e come lui Mosè e gli altri profeti, ma si trattava di una grazia parziale e limitata a pochi eletti da Dio, mentre la pienezza della grazia è stata effusa sulle labbra del Salvatore riempiendo di sé in breve tempo tutta la Terra (gr. ἐν ὀλίγῳ τῷ χρόνῳ πᾶσαν ... τὴν οἰκουμένην)<sup>31</sup>, come profetizzato da Ps 18,6-7<sup>32</sup>. La grazia di Cristo si è riversata innanzitutto e in modo speciale su Maria, salutata come *piena di grazia* (cfr. Lc 1,28) in virtù del concepimento di Colui nel quale *abita corporalmente tutta la pienezza della divinità* (cfr. Col 2,9); in secondo luogo su Paolo, la cui predicazione non trova fondamento nella sapienza o nell'eloquenza umana, bensì nella

<sup>30</sup> Su ciò si veda J.-M. Fontanier, *Sur une image hiéronymienne: le visage sidéral de Jésus*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 75, 1991, 251-256.

<sup>31</sup> Bas., *hom. in ps. 44,3* (PG 29,397A). Cfr. Orig., *Princ.* IV,1,5 (SCh 268,274): *indicium autem effusae gratiae in labiis eius hoc est, quod breui tempore transacto doctrinae eius (anno enim et aliquot mensibus docuit) uniuersus tamen orbis doctrina ... eius impletus est* (τὸ ὀλίγου διαγεγενημένου χρόνου τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ ... πεπληρῶσθαι τὴν οἰκουμένην τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ).

<sup>32</sup> L'associazione fra Sal 44,3 e Sal 18,6 ricorre in Sedulio, *Carm. pasch.* II,50-52 (CSEL 10,47-48): *uelut ipse decoro / sponsus ouans talamo, forma speciosus amoena / prae filiis hominum, cuius radiante figura / blandior in labiis diffusa est gratia pulchris.*

potenza e grazia di Dio (I Cor 2,4-5. 15,10)<sup>33</sup>. Girolamo spiega alla sua interlocutrice che la parola *effusione* si applica in senso proprio (*proprie*) al Salvatore per indicare l'abbondanza della grazia, adducendo come citazioni scritturistiche a conforto Ioe 2,28 e Rm 5,5. L'esegesi prosopologica riguarda il Cristo (*et nota, ut omnium, quae dicuntur, intellegentiam ad personam eius referas*) – ammonisce – poiché sussiste un legame fra la benedizione di Ps 44,3 e le parole di Phil 2,8-9<sup>34</sup>: il parallelismo istituito fra l'aspetto di Servo sofferente e l'esaltazione del Suo nome una volta asceso al Padre, così come l'effusione di grazia e la benedizione in eterno, riguardano l'umanità di Cristo, soggetta a mutamenti (*ad eum referenda est, qui potest humiliari et crescere*), non la Sua divinità.

Illustrate le differenti rese latine di Ps 44,4-5 a partire dalla versione della LXX e dall'originale ebraico<sup>35</sup>, il testo si sofferma sul significato del termine *femor* (coscia, fianco). Di fatto, l'esegesi si traduce in esaltazione della scelta di vita ascetica e virginale intrapresa da Principia, perfettamente in grado di comprendere il senso del passo (*istum arbitror locum te optime intellegere*) grazie alla continua pratica della castità (*pudicitia*), che recide le "opere della carne" (Gal 5,19) e vince i piaceri in maniera analoga ad una spada: d'altronde anche il paganesimo (*gentilis error*) soleva rappresentare armate le dee vergini per esprimere il concetto di salvaguardia della pudicitia. L'identificazione del fianco con la procreazione (*femor significet opera nuptiarum*)<sup>36</sup> è dimostrata col ricorso ad alcuni *loci* scritturistici, il più importante dei quali riguarda Abramo ormai in tarda età, in procinto di inviare il capo dei servitori della sua casa a cercare moglie per il figlio Isacco. L'anziano patriarca si fa giurare che non gli avrebbe fatto contrarre nozze con una Cananea, facendogli mettere la mano sotto la coscia (Gn 24,2-3): tale forma di giuramento è posta in rapporto col Cristo, discendente di Abramo<sup>37</sup>. Altri episodi veterotestamentari menzionati sono la lotta notturna di Giacobbe con l'angelo presso il guado del torrente Iabbok (Gn 32,22-32; cfr. Hbr 11,9), la benedizione di Giacobbe a Giuda (Gn 49,10), il giuramento fatto a Giuseppe morente di ricondurre le sue spoglie in Canaan (cfr. Gn 47,29-31), i settanta figli di Gedeone (Idc 8,30) e un passo del Cantico concernente Salomone (Ct 3,7-8). Al termine di questa rassegna di personaggi ed eventi dell'AT il *focus* ermeneutico si sposta nuovamente su Cristo, che ha mortificato le opere della carne con la gloria e lo splendore della sua divinità e, *nato dalla vergine* (cfr. Rm 8,13), è divenuto capo ed esempio di verginità per quanti in futuro intendessero emularlo (*ex uirgine futuris uirginibus uirginitatis princeps*: si notino il poliptoto e l'allitterazione insistita, che rimarcano il concetto).

<sup>33</sup> Cfr. Orig., *Com. Rom.* I,9 (SCh 532,192).

<sup>34</sup> Cfr. Bas., *Hom. in Ps.* 44,3 (PG 29,396C).

<sup>35</sup> Hier., *Ep.* 65,10 (CSEL 54,627): *Accingere gladio tuo super femor tuum, potentissime, specie tua et pulchritudine tua. In Hebraeo: accingere gladio tuo super femor, fortissime, gloria tua et decore tuo.*

<sup>36</sup> Cfr. Did., *Com. in Ps.* 44,4 (PTA 12,224) e Bas., *Hom. in Ps.* 44,5 (PG 29,400A): ὁ μὴρὸς σύμβολόν ἐστι τῆς κατὰ τὴν γένεσιν ἐνεργείας.

<sup>37</sup> Cfr. Did., *Com. in Ps.* 44,4 (PTA 12,224-228).

Dopo l'usuale raffronto preliminare tra resa latina a partire dal testo dei LXX e da quello ebraico<sup>38</sup>, il commentatore si affretta a precisare che l'iterazione del sintagma *decore tuo* non è errore dell'amanuense (*uitio librarii*), bensì figura retorica denominata appunto *repetitio* o anadiplosi (*est figura, quae apud rhetores repetitio nominatur*). La spiegazione proposta è che il salmista, adottando un uso proprio dei panegiristi (*more ergo panegyrici*), con le sue parole esorti Cristo a non lasciare a mezzo le guerre intraprese contro il demonio e a instaurare il suo regno su coloro che avrà strappato al potere del diavolo, secondo il detto di Ps 2,6. L'esegesi geronimiana rintraccia nelle qualità elencate in Ps 44,5 (verità, modestia, giustizia) altrettanti attributi cristologici, che trovano rispondenza in Io 14,6 (*imparate da me, poiché sono mite e umile di cuore*) e in I Cor 1,30 (*il quale per opera di Dio è divenuto per noi giustizia, redenzione e santificazione*). Per Girolamo, memore dell'insegnamento paolino, sussiste una connessione invisibile ma reale fra Cristo, Capo del Corpo Mistico, e i fedeli che formano la Chiesa, per cui virtù e vittorie dell'uno si riverberano sugli altri (*uictoria domini seruorum triumphus est, magistri eruditio discipulorum profectus*), costituendo motivo di giubilo, e al tempo stesso paradigma che deve incitare il cristiano alla mimesi (*haec autem uniuersa dicuntur in corpore, ut exigantur in membris*). La seconda parte del v. (*la tua destra ti mostri prodigi*) presenta, a parere dell'esegeta, una duplice chiave di lettura, potendosi intendere sia in relazione ai prodigi operati da Gesù durante la sua vita pubblica sia, in maniera figurata (è adoperato l'avverbio *τροπικῶς*), circa la strage compiuta contro i nemici. La menzione del lemma *dextera* richiama per associazione la citazione di Ecl 10,2 (*la mente del sapiente si dirige a destra, e quella dello stolto a sinistra*), la cui antitesi trova esplicazione in contesto cristologico a metà fra la lettura psicologica e quella escatologica: Cristo è presente nei giusti, l'anticristo nei perversi (*Christus in dextris est, antichristus in sinistris*: cfr. Mt 25,31-46). In chiusura, si registra una consonanza di fondo fra lettura ebraica e cristiana del versetto (*hebraica interpretatio distat in uerbis, non distat in sensu*)<sup>39</sup>.

Di Ps 44,6 (*le tue frecce acute, o prode, colpiscono al cuore i nemici del re; sotto di te cadono i popoli*)<sup>40</sup> Girolamo rileva la particolare significatività e consonanza (*tibi potissimum aptus*) per la sua interlocutrice, che può cantare con la sposa del *Cantico*: *Sono ferita d'amore* (Ct 2,5). In questo caso, l'interpretazione psicologica *ad locum* è una scelta obbligata, sia alla luce della tradizione ermeneutica origeniana, sia in virtù dello *status* monacale della corrispondente, sposa di Cristo al pari della vergine del *Cantico*; il sintagma "frecce acute" in posizione incipitale rinvia invece a Ps 119,4 (*frecce acute di un prode, con carboni desolatori*), per cui Cristo da un lato è paragonato a un arciere, dall'altro diviene Egli stesso dardo nelle mani del Padre, secondo le

<sup>38</sup> Hier., Ep. 65,11 (CSEL 54,628): *Et intende, prospere procede et regna propter ueritatem et mansuetudinem et iustitiam, et deducet te mirabiliter dextera tua. In Hebraeo: decore tuo prospere ascende propter ueritatem et mansuetudinem iustitiae, et docebit te terribilia dextera tua.*

<sup>39</sup> Hier., Ep. 65,11 (CSEL 54,629).

<sup>40</sup> Hier., Ep. 65,12 (CSEL 54,629): *Sagittae tuae acutae, potentissime, populi sub te cadent in corde inimicorum regis. In Hebraico absque "potentissime" reliqua similiter.*

parole di Is 49,2 (*mi ha reso freccia appuntita, mi ha riposto nella sua faretra*). L'esegesi allegorica di matrice alessandrina, che identifica le frecce con le parole di Gesù che accendono gli animi degli ascoltatori, è supportata da precisi riferimenti scritturistici (l'incontro coi discepoli di Emmaus e la commozione di Cleofa: Lc 24,32; Ps 126,4) e dall'evocazione dei viaggi missionari di Paolo assimilato, con ardita metafora, a uno strale (*Paulus sagitta domini*) che ha diffuso la parola di Dio da Gerusalemme all'Illirico e fino alla Spagna (cfr. Rm 15,19.24.28). A questa lettura Girolamo ne affianca una psicologica: per i molti nemici del re (= Cristo) feriti dalle saette infuocate del diavolo si impone la necessità di una purificazione dell'anima, che può avvenire mediante un intervento divino in conformità col già citato Ps 119,4, per eliminare ogni traccia di vizio e scacciare il fuoco della perdizione con quello salvifico (*salutari igne ignem eiciant perditorem*: si notino la struttura chiastica dell'antitesi e il poliptoto)<sup>41</sup>.

I vv. 7-8 del Ps 44 sono esaminati in maniera unitaria<sup>42</sup>, con una serie di considerazioni filologico-testuali e teologiche finalizzate a difendere la divinità di Cristo contro gli anomei. A tale scopo si rende necessario come presupposto ermeneutico l'esegesi prosopografica, con l'invito a riconoscere la presenza di due persone distinte in Ps 44,7 (*duas personas, eius, qui unctus est, dei et, qui unxit, intellege*). È precisamente in questa sede che si può apprezzare la compenetrazione fra livello filologico-letterale e teologico-dottrinale, in quanto l'opzione di lettura è giustificata tramite il ricorso alla versione di Aquila, che rende il termine *elohim* col vocativo, non col nominativo: tale scelta è condivisa da Girolamo per un'intelligenza del vero senso (*propter intellegentiam*), onde evitare il fraintendimento che porterebbe il lettore a ritenere che Dio Padre sia menzionato due volte. L'allocuzione profetica sarebbe dunque rivolta a Cristo, il re il cui regno non avrà fine, sulla base del Ps 131,11 e di Lc 1,32-33 (l'annuncio dell'arcangelo Gabriele a Maria). Ciò porta l'esegeta a contestare vivamente, senza nominarlo, Origene e la sua interpretazione subordinazionista di I Cor 15,28 (*quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti*), adoperando argomentazioni di ordine linguistico che forzano il dettato biblico. Per troncane sul nascere possibili letture ariane, Girolamo identifica il Dio menzionato nel v. paolino non col Padre, bensì con la divinità di Cristo nell'Incarnazione (*hoc est habitanti in adsumptione corporis deo*) e – probabilmente – col battesimo e l'eucaristia, che rendono possibile la presenza santificante di Cristo in tutti. Scettro e *virga* di Ps 44,7 (*è scettro di equità lo scettro del tuo regno*), intesi come emblemi del comando, “trascinano” con sé per associazione d'idee la profezia messianica di Is 11,1 (*un ramoscello virga spunterà dal tronco di Iesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici*), interpretata da alcuni non meglio specificati

<sup>41</sup> Hier., *Ep.* 65,12 (CSEL 54,630).

<sup>42</sup> Hier., *Ep.* 65,13 (CSEL 54,631): *Sedes tua, deus, in saeculum saeculi, uirga directionis uirga regni tui. Dilixisti iustitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te, deus, deus tuus oleo laetitiae prae consortibus tuis. In Hebraico: thronus tuus, deus, in saeculum et in aeternum, sceptrum aequitatis sceptrum regni tui. Dilixisti iustitiam et odisti iniquitatem. Propterea unxit te, deus, deus tuus oleo exultationis prae participibus tuis.*

commentatori come l'uomo assunto cui verrà conferito il potere, che regna in virtù del suo amore per la giustizia e del suo odio verso l'iniquità e che è stato unto con olio di letizia a preferenza dei suoi pari (cfr. Ps 44,8). Ma il versetto contiene anche un insegnamento psicologico sulla compresenza nell'uomo – e nello stesso Cristo – di amore e odio (*et amoris et odii ... in nobis semina*), giustificati attraverso il ricorso scritturistico a Ps 44,8 e Ps 138,11-12: amore nei confronti di Dio e della giustizia, odio verso i nemici di Dio e l'ingiustizia. La perizia filologico-esegetica geronimiana si esercita in particolar modo sull'espressione *ti ha unto Dio, il tuo Dio* di Ps 44,8, sollevando perplessità sulla resa di Aquila<sup>43</sup> e specificando la corretta traduzione e interpretazione del versetto<sup>44</sup>. In questa sede è significativa l'interrelazione esistente fra filologia, ermeneutica – mai neutrale – e teologia, in quanto Girolamo osserva come il versetto del salmo sia stato soggetto a impiego in chiave antimonarchiana (*in hoc loco Photinus obprimitur*) e utilizzato anche da parte ariana, unitamente a Io 20,17 (*io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro*). La pretesa di subordinare il Figlio al Padre e di misconoscerne la consustanzialità è respinta sulla base di Hbr 3,14 (*siamo diventati partecipi di Cristo, a condizione di mantenere salda fino alla fine la fiducia che abbiamo avuta da principio*) e dalla considerazione che non tutte le affermazioni contenute nel salmo sono riconducibili alla divinità del Verbo ma, a seconda del contesto in cui sono pronunciate, vanno attribuite all'umiltà della condizione umana<sup>45</sup> per una corretta comprensione del testo: i *testimonia* scritturistici concernenti l'unzione regale di Gesù a opera dello Spirito santo sono Act 10,38, Lc 1,35 ed Is 61,1. Il lemma *participes*, presente in Ps 44,8 ed Hbr 3,14, opera un nesso logico fra l'economia di salvezza dell'AT e del NT e designa ugualmente apostoli e credenti in Cristo, che da Lui e dalla Sua unzione traggono il nome di cristiani (*quibus unctionis suae uocabulum tribuit, ut ab uncto uocentur uncti, id est Christiani*)<sup>46</sup>.

Accingendosi a commentare i vv. 9-10<sup>47</sup>, Girolamo dichiara alla sua corrispondente di aver voluto interpretare il salmo 44 a motivo della rubrica fortemente evocativa e particolarmente indicata per un'epistola-trattatello (*uolumen hoc*) indirizzata a una vergine (*praefatio ipsa te docuit idcirco me hunc psalmum explanare uoluisse, quia ad uirginem scribens 'pro liliis et floribus' titulum repperi*), tanto più che questo componimento veniva recitato al momento della consacrazione. L'esegesi dei versetti è del tutto compatibile con la vita condotta da Principia che diviene profumo di Cristo (cfr. II Cor 3,5) attraverso la mortificazione della carne e gli offre quotidianamente aromi

<sup>43</sup> Hier., Ep. 65,13 (CSEL 54,632): *quod satis miror cur Aquila non, ut coeperat in primo uersiculo, uocativo casu interpretatus sit, sed nominatiuo, bis nominans deum, qui supra dictum unxerit deum.*

<sup>44</sup> Ibidem: *quod sequitur: unxit te, deus, deus tuus, primum nomen dei uocatiuo casu, sequens nominatiuo.*

<sup>45</sup> Hier., Ep. 65,13 (CSEL 54,633): *miror, cur solum deum dei ad calumniam uocet, quasi uniuersa, quae dicta sunt, diuinitati uerbi et non humilitati hominis conueniant.*

<sup>46</sup> Hier., Ep. 65,13 (CSEL 54,633).

<sup>47</sup> Hier., Ep. 65,14 (CSEL 54,633-34): *Murra et gutta et cassia a uestimentis tuis, a domibus eburneis, ex quibus delectauerunt te filiae regum in honore tuo. In Hebraico: smyrna et stacte et cassia in cunctis uestimentis tuis de domibus eburneis, quibus laetificauerunt te filiae regum in honore tuo.*

quali mirra e *stacte*. La presenza di lemmi botanici sconosciuti ai più rende necessario un chiarimento sulla natura di tali sostanze aromatiche e sulle loro proprietà: l'identificazione fra la *stacte* o la *gutta* dei mss. latini e l'aloe consente di citare Io 19,39 (la sepoltura di Cristo ad opera di Nicodemo) e Ct 5,5 (la Sposa innamorata). La mirra suscita per associazione di idee la citazione di Ps 132,2 e il ricordo del dono offerto dai Magi a Gesù neonato (cfr. Mt 2,11). L'espressione *de domibus eburneis* – o, secondo l'originale ebraico, *de templo dentium* – è applicabile sia alla morte per il mondo, vissuta da Principia attraverso asceti, preghiere, penitenze che ne costituiscono per così dire i vestiti (*indumenta... uestimenta*) con cui ella incede verso il Cristo suo Sposo, sia ai cantici di lode innalzati al Signore, a imitazione dei cori angelici. D'altra parte per Girolamo è trasparente il significato dell'avorio e dei denti come simboli rispettivi della morte e della voce umana. L'ultima parte del versetto (*ex quibus laetificauerunt te filiae regum in honore tuo*) è interpretata in senso cristologico-ecclesiologico: dopo aver proclamato la regalità di Cristo (*rex regum et dominus dominantium*, cfr. Apc 19,16), identifica nei re del salmo i padri spirituali della donna, che l'hanno istruita nella dottrina evangelica (cfr. I Cor 4,15). Né è assente la componente filologica, spia dell'influsso di Origene sull'ermeneutica geronimiana: la resa latina *domibus eburneis* del greco dei LXX ἀπὸ βάρεων è giustificata dagli errori dei precedenti traduttori, tratti in inganno da un'ambiguità linguistica con l'aggettivo βαρύς, laddove il termine βάρης, tipico della Palestina, designa una particolare tipologia architettonica di casa cintata<sup>48</sup>.

Notazioni di carattere filologico introducono il commento al v. 10. Dopo aver rilevato le difformità tra il testo corrente, l'originale ebraico e i vari traduttori tanto nella resa del termine *shegal*<sup>49</sup>, quanto in quella del secondo emistichio, l'esegeta ne offre una lettura in chiave squisitamente ecclesiologica: la regina di Ps 44,10 è la Chiesa, fondata sulla pietra che è il Cristo (cfr. Eph 2,20-21) ed è assimilata alla colomba di Ct 6,8, priva di malizia e ricolma di tutte le virtù, capace di ascendere dalla *littera* del testo sacro al senso superiore recondito (*de sermonibus scripturarum ad sensum transiens*). La traduzione *in diademate aureo* permette di proclamare la regalità congiunta della Chiesa col Cristo e rende le *figlie del re* del salmo passibili di una duplice lettura: se è possibile discernere (*possumus intellegere*) genericamente (*in commune*) in esse le anime dei credenti, secondo un'esegesi ormai consolidata, d'altro canto non si esclude, anzi è proposta un'interpretazione ristretta e valida (*proprie*) per le sole vergini. In ossequio a un certo interesse coevo di area antiochena per l'erudizione antiquaria, il

<sup>48</sup> Hier., *Ep.* 65,14 (CSEL 54,636): *pro eo, quod nos transtulimus "domibus eburneis", quia in Graeco scriptum est ἀπὸ βάρεων, quidam Latinorum ob uerbi ambiguitatem "a grauibus" interpretati sunt, cum βάρης uerbum sit ἐπιχώριον Palaestinae et usque hodie domus ex omni parte conclusae et in modo aedificatae turrium ac moenium publicorum βάρης appellentur.*

<sup>49</sup> Hier., *Ep.* 65,15 (CSEL 54,636): *Adstitit regina a dextris tuis in uestitu deaurato; quod sequitur: circumdata uarietate, excepta editione uulgata nullus interpretum transtulit. in Hebraico: stetit coniux in dextera tua in diademate aureo. Ubi nos coniugem uertimus, ibi apud Hebraeos legitur segal, pro quo Aquila σύγκοιτον, Symmachus et quinta editio παλλακίην, id est concubinam, Septuaginta et Theodotion et sexta, reginam interpretati sunt. Deinde, ubi ego posui: in diademate aureo, Symmachus transtulit: in auro primo, Aquila, quinta et sexta: in tinctura uel in auro Ophir.*

lemma *Ophir* della versione di Aquila è spiegato da Girolamo come toponimo esotico che allude a una regione dell'India ovvero riferito alla qualità dell'oro, con l'avvertenza che la lingua ebraica dispone di ben sette vocaboli per designare il metallo prezioso<sup>50</sup>.

I vv. 11-13 del salmo 44 segnano un punto di svolta nell'ermeneutica del brano. Sin qui (*hucusque*), infatti, fonte dell'ispirazione è stata lo Spirito Santo, che suggeriva al profeta gli appellativi coi quali elogiare il re, mentre da questo punto (*exin*) si registra un cambiamento di *persona loquens*, col Padre che si rivolge alla sposa di Suo figlio, esortandola ad ascoltare con attenzione le parole dette per comprenderle così da risalire alle realtà invisibili mediante la contemplazione della creazione visibile (*ex uisibilibus... inuisibilia*, cfr. Hbr 11,3) e dalle creature al Creatore, e da memorizzare quanto detto. Fine di tale attento ascolto è l'oblio della terra natale e dei parenti, sull'esempio del patriarca Abramo: giacché, nell'ottica geronimiana, prima dell'adozione filiale da parte di Dio, gli uomini erano figli del diavolo, secondo il dettato di Io 8,44. Solo dopo la purificazione dai peccati (*depositis pristinis sordibus*) e dopo aver dimenticato la sua antica origine, la sposa – vale a dire la Chiesa – potrà aspirare all'amore dello sposo e quindi a una condizione di splendore e privilegio che l'innalzi rispetto alle altre donne (*super fratrualem dealbata conscendas*, cfr. Ct 8,5 LXX), in quanto derivante dall'unione con Cristo, nettamente superiore ai re terreni che condividono la medesima natura dei loro sudditi. Oltre alla dimensione ecclesiologico-comunitaria già esposta, Ps 44,11 è passibile per Girolamo di un'interpretazione psicologica e individuale applicabile all'anima del singolo credente (*unusquisque ad seipsum referat animamque credentis*), che presuppone un radicale processo di rinnovamento interiore e l'abbandono di antiche abitudini deleterie e peccaminose per offrirsi umilmente e incondizionatamente all'amore di Dio. Non è assente la polemica contro l'identificazione rabbinica della *filia* di Ps 44,11 con la sinagoga e il popolo ebraico, oggetto di sarcasmo impietoso per la mancata conversione: parimenti è inaccettabile scorgervi un'allusione alla vocazione di Abramo (cfr. Gn 12,1), che non fu mai oggetto delle attenzioni di un monarca a causa della sua avvenenza! L'analisi prosopologica porta semmai – conclude Girolamo – a distinguere tra due parlanti, l'uno dei quali è non solo re, ma anche Signore e Dio e perciò degno di adorazione<sup>51</sup>.

Questi stichi sono oggetto di disamina anche nell'*ep.* 22, indirizzata ad Eustochio, che si apre con la loro citazione. L'esegeta ravvisa nelle parole del salmo l'esortazione di Dio all'anima umana perché abbandoni i demoni (*deus ad animam loquitur humanam*), lettura corroborata dall'accostamento con la figura paradigmatica di Abramo che lasciò la sua terra e la sua gente – i Caldei, etimologicamente associati qui e altrove ai demoni – per recarsi nella *terra dei viventi* (Ps 26,13). È ribadita l'inefficacia di una rinuncia non accompagnata dalla dimenticanza delle antiche abitudini e dal disprezzo della carne: l'ammonimento geronimiano sul valore dell'ascesi trae forza da una concatenazione di *loci* scritturistici (Gn 19,17; cfr. Lc 9,62; cfr. Mt 24,17-18ss.), sapientemente riportati o allusi e concatenati fra loro, che culminano nella citazione-chiave di

<sup>50</sup> Hier., *Ep.* 65,15 (CSEL 54,636-37).

<sup>51</sup> Hier., *Ep.* 65,16-17 (CSEL 54,637-39).

Io 8,44 in *contaminatio* con 1 Io 3,8. La traccia di questa origine “diabolica”, a parere di Girolamo, è allusa in Ct 1,5 (*nigra sum et speciosa filia Hierusalem*): l’allontanamento dalla casa paterna ottiene come ricompensa per l’anima che il re (= Cristo) ne desideri la bellezza (Ps 44,12) e ambisca a un matrimonio (*hoc ergo illud magnum sacramentum*: segue citazione da Gn 2,24) spirituale con essa. L’esaltazione dello Sposo è costruita grazie al ricorso a litoti di derivazione paolina (*non adrogans, non superbus* cfr. Eph 5,32) e all’accostamento, mutuato da Mt 12,42 ss., del Re a Salomone per magnificarne la sapienza<sup>52</sup>.

Elemento chiave per la retta comprensione di Ps 44, 13 è la conoscenza della pluralità di significati del termine ebraico *tsor* (“pietra”, “roccia”), attestato nel libro di Ezechiele (Ez 26,2ss.) e che può indicare realtà differenti quali la città di *Tiro*, la *tribolazione*, l’idea di *forza*, la *selce*. Donde la possibilità di fraintendimenti ed errori: la maggior parte degli interpreti rende la parola con *Tiro*, la sesta versione lascia immutato il lemma e Simmaco traduce col greco *κραταίαν*, mentre Girolamo ha preferito attribuire a Dio l’aggettivo *fortissimus*. Per quanto riguarda i *diuites plebis* sono proposte due possibili letture: l’una li identifica con i sapienti di questo mondo (cfr. Rm 3,2), l’altra, preferibile a parere dell’esegeta, scorge in essi il popolo di Israele, ricco in virtù dei profeti e delle rivelazioni divine. La storia della salvezza si divide pertanto in due momenti: prima dell’Incarnazione (*ante saluatoris aduentum*) i popoli pagani si rivolgevano a Israele per essere introdotti alla conoscenza del vero Dio e diventare proseliti, mentre dopo la venuta del Signore (*post aduentum domini*) quanti fra gli Israeliti intendono credere sono costretti a recarsi dalla Chiesa (la *filia Tyri* del salmo) e ad offrirle in omaggio i loro atti virtuosi e la professione di fede in Cristo per ottenere la salvezza<sup>53</sup>.

Il commento del v. 14 (*tutta la gloria della figlia del re è interiore, vestita all’intorno di una varietà di frange d’oro*) è preceduto, come sempre, dalla resa latina dell’originale ebraico e dalla discussione filologica sul testo della LXX, che *ad locum* offre la lezione ἔσωθεν, correttamente tradotta con il corrispettivo avverbio latino *intrinsicus*: d’altra parte, l’esegeta riporta la variante *esebon*, offerta da alcuni manoscritti (*in quibusdam exemplaribus*), che significa “pensieri”. Per l’esegeta queste due lezioni non si escludono, ma si rafforzano reciprocamente in un’ermeneutica al tempo stesso ecclesiologico-comunitaria e psicologico-antropologica, e sono complementari in quanto entrambe si spiegano alla luce dell’epistolario paolino: la gloria della Chiesa è interiore e nei pensieri, vale a dire, nell’interiorità dell’uomo, e nella circoncisione non realizzata da mano d’uomo ma dallo Spirito. Girolamo passa quindi a un ulteriore livello di lettura ricorrendo a una metafora tessile: come nell’ordito di una veste è intessuta la trama, e tutta la bellezza del vestito è nell’ordito, così nei vari sensi scritturistici sono commiste nozioni fisiologiche e psicologiche (*de natura, de moribus*). Questa com-

<sup>52</sup> Hier., *Ep.* 22,1-3 (CSEL 54,143-45). Cfr. Jérôme, *La lettre 22 à Eustochium. De virginitate servanda*, traduction et commentaire Y.-M. Duval (†) et P. Laurence, suivis de P. Laurence, *L’Épître 22 de Jérôme et son temps*, Bégrolles-en-Mauges 2011.

<sup>53</sup> Hier., *Ep.* 65,18 (CSEL 54,639-40).



presenza di significati è adombrata nella veste di Aronne, fratello di Mosè e sommo sacerdote, intessuta d'oro, porpora rossa, porpora viola, scarlatto e bisso (Ex 28,5-8). L'esplicita identificazione della sposa del Salmo 44 con quella del Cantico (*il re mi ha introdotto nella sua camera nuziale* Ct 1,5) consente di introdurre una parentesi volta alla lode di Dio Padre. La veste variopinta del Salmo richiama alla mente la tunica del patriarca Giuseppe (Gn 37), mentre le frange rievocano il mantello di Cristo, il cui tocco fu sufficiente a sanare l'emorroissa (Mt 9,20-22; Mc 6,25-34; Lc 8,43-48)<sup>54</sup>.

### *Il corteo nuziale della Sposa e la moltitudine dei credenti*

Nel prosieguo dell'interpretazione, il corteo nuziale è visto come allegoria dei vari gradi di perfezione raggiunti dalle anime che credono in Cristo. Dopo aver introdotto temi di natura prosopologica e filologico-testuale circa le differenti attribuzioni dei vv. 15-16 secondo il testo ebraico e la versione dei LXX, scaturiscono spontanei l'accostamento fra il Salmo 44 e Ct 6,7-8 (*Sessanta sono le regine, ottanta le concubine, innumerevoli le ragazze. Unica è la mia colomba, la mia perfetta, la mia vicina*) e la distinzione, di matrice alessandrina e origeniana, fra *incipientes* e *progredientes*. Mentre la traduzione dei LXX assegna il primo versetto alla figlia del re e il secondo allo Sposo, l'originale ebraico riferisce i versetti sino al 17 alla Sposa. Nella sua incessante azione di promozione ed esaltazione dei valori di verginità e castità all'interno del movimento monastico femminile, Girolamo opera un'identificazione fra la *colomba* del Cantico e colei che, essendo perfetta e santa nel corpo e nello spirito, merita di esser chiamata tale. In ossequio a un'esegesi aritmologica e allegorica, quanti anelano al Regno di Dio sono chiamati *regine* in virtù del disprezzo nutrito verso la creazione materiale (*supergressae sunt sex dies mundi*); mentre chi è battezzato, ma non si affretta a recarsi alle nozze, è definito *concubina* e annoverato fra i circoncesi dell'ottavo giorno (*circumcisionem ... habet octavae diei*). Da ultimo si afferma l'esistenza di una vasta moltitudine di credenti, incapaci di unirsi allo Sposo e di concepire figli da lui, e perciò accostati alle *ragazze* citate nel versetto. Quel che preme a Girolamo, però, è assicurare la sua corrispondente e le amiche appartenenti al suo circolo; vergini, vedove, e le matrone che esercitano la continenza nel matrimonio sono assimilabili alle donne che fanno parte della cerchia più intima e più prossima alla Sposa del corteo regale: in quanto tali faranno ingresso nel tempio del re, menzionato nell'*Apocalisse* (cf. Apc 21,22) e nel libro dei *Salmi* (Ps 26,4; 25,8; 41,5)<sup>55</sup>.

Avviandosi a concludere la spiegazione del Salmo 44, l'interprete rileva che – ancora una volta – nel v. 17 siamo in presenza di un cambio di locutore, per cui il discorso si può intendere come rivolto nuovamente alla figlia (*rursus ad filiam sermo intellegi potest*) da parte dello Spirito Santo e dei figli di Core. L'applicazione del v. 17 alla Sposa comporta una serie di ricadute non di poco conto sotto il profilo esegetico, in quanto impone di riconoscere in essa la Chiesa radunata dalle nazioni (*de nationibus*

<sup>54</sup> Hier., *Ep.* 65,19 (CSEL 54,641-42).

<sup>55</sup> Hier., *Ep.* 65,20 (CSEL 54,642-44).

*congregata*), cui è indirizzato il v. 11, e obbliga il lettore a sforzarsi di scoprire i padri della Sposa, per sapere di conseguenza chi siano i figli (*debemus sponsae patres nosse, ut consequenter noverimus et filios*). Sulla base di due versetti di Geremia (Ier 16,19 e 14,22), si offre una duplice interpretazione dei padri di Ps 44,17: costoro possono essere identificati con Platone e gli altri maestri di errori e opinioni filosofiche, dai quali tuttavia sono nati alla Chiesa figli costituiti come capi e maestri dei popoli o, in alternativa, con gli stessi figli della Chiesa che, crescendo, si sono trasformati in padri divenendo, da discepoli, maestri e sacerdoti. Un'ulteriore possibile chiave di lettura è offerta dall'esegesi che vede nei padri della Chiesa Abramo, Isacco, Giacobbe e gli altri patriarchi, e nei figli gli apostoli inviati dal Signore a predicare sino agli estremi confini della Terra e a battezzare nel nome della SS. Trinità<sup>56</sup>. L'apparente incongruenza su come sia possibile che la Chiesa dei Gentili (*ecclesia de gentibus*) abbia come padri Abramo, Isacco e Giacobbe è risolta mediante il ricorso a citazioni dai Vangeli (Mt 3,9, Io 8,39) e dalla Genesi (Gn 22,18), in cui è preannunciata espressamente la vocazione delle Genti e il ripudio del popolo d'Israele, in base alla considerazione paolina secondo la quale (cfr. Rm 4,9-10), se Abramo è stato giustificato per la sua fede in Dio quand'era ancora incirconciso, ciò vale parimenti per i Cristiani, purché posseggano la medesima fede e compiano le opere del patriarca. Da ultimo, è contemplata l'eventualità che il versetto possa essere pronunciato dal Padre, dai profeti o dallo Spirito Santo in riferimento al Figlio, così da assumere il significato di una paternità spirituale sugli apostoli e i credenti, nonostante l'incredulità e il rigetto del Cristo da parte dei Giudei<sup>57</sup>.

### *La dossologia finale*

Per quanto concerne il v. 18 (*Mi ricorderò del tuo nome per tutte le generazioni, perciò i popoli ti confesseranno in eterno, nei secoli dei secoli*), che introduce la dossologia finale, è rilevata la differente resa dell'originale ebraico adottata da Simmaco (*laudabunt te*) rispetto a quella geronimiana (*confitebuntur tibi*). Nella ripartizione degli stichi del Salmo, l'ultimo versetto va assegnato alla regina (cioè alla Chiesa) che, rivolgendosi allo Sposo, gli promette di ricordare il Suo nome di generazione in generazione. Quest'espressione può alludere, in maniera volutamente ambigua, o all'imposizione e alla trasmissione del *Christianorum nomen* a tutte le genti (*cunctas nationes*), o alle due stirpi dei Giudei e dei Gentili: ma siccome ciò potrebbe sembrare poco, ecco che subentra la successiva specificazione della confessione e della lode eterna elevata a Dio dai popoli che sono inclusi nella Chiesa.

L'epistola si conclude con un commiato affettuoso, al tempo stesso preghiera e augurio di beatitudine nella vita eterna: allorché Principia, a somiglianza della Sposa del Salmo e del Cantico, sarà condotta insieme alle altre vergini presso il Re in compagnia del coro dei santi, e diletterà il suo Sposo, si ricordi anche di colui che, grazie alla rivelazione del Signore (*domino reuelante*), ha contribuito a farle cogliere il significato

<sup>56</sup> Cfr. Bas., *hom. in ps. 44,17* (PG 29,413BC).

<sup>57</sup> Hier., *Ep. 65,21* (CSEL 54,644-45).

spirituale del Salmo (*huius psalmi ... intellegentiam tribui*) e interceda per lui dinanzi a Dio<sup>58</sup>.

### Conclusioni

Tirando le fila di quest'indagine, è evidente sia il debito contratto dall'ermeneutica geronimiana verso autori alessandrino-cappadoci (*in primis* Origene, ma pure Basilio di Cesarea e Didimo il Cieco), sia la notevole capacità di rielaborare autonomamente spunti esegetici di varia provenienza, a fini di polemica antigudaica, antiariana, anti-monarchiana a cavallo tra la fine del IV e l'inizio del V secolo<sup>59</sup>. La sensibilità interpretativa di Girolamo, la sua consumata perizia di traduttore e commentatore, gli consentono di muoversi agevolmente fra la *littera* e la *spiritualis intellegentia*, di attingere alla ricchezza semantica della lingua ebraica, dei Settanta e delle altre versioni greche, di contestualizzare riferimenti messianici, di proporre interpunzioni e cambi di locutore in modo da avanzare letture prosopologiche che, pur senza forzare il testo del salmo, siano innovative e al tempo stesso perfettamente ortodosse e accettabili per le sue interlocutrici. Si può notare la differenza contenutistica fra le due sezioni del salmo: la prima incentrata sulla cristologia (Ps 44,1-9), la seconda (Ps 44,10-18) maggiormente focalizzata sulla vita verginale e monastica, con l'elogio della mortificazione della carne e della preghiera, come del resto è logico attendersi in un'epistola indirizzata a un'asceta. Anche nella seconda parte, tuttavia, Girolamo non abbandona i consueti strumenti filologici ed esegetici, ma se ne avvale per contestare sia le pretese di superiorità del popolo giudaico, sia la falsa sapienza profana alla luce del superamento di ambedue da parte del messaggio evangelico. Il preponderante interesse per l'aspetto psicologico e individuale del testo sacro agevola il recupero di pregresse esegesi origeniane (il tema delle mistiche nozze col Logos, il progresso nell'ascesi e nell'itinerario di fede, i differenti gradi di purificazione dell'anima), depurate da ogni accenno che le renda passibili della taccia di eresia. Benché non siano esplicitamente menzionati, non si può escludere del tutto un intento polemico contro le tesi (condannate dal concilio di Capua del 391) di Elvidio e Gioviniano, detrattori della verginità e della vita ascetica e monastica, che Girolamo aveva condannato in opere precedenti. L'esegesi alterna sapientemente passaggi dall'interpretazione psicologico-individuale a quella ecclesiologico-comunitaria, in maniera tale da inserire il percorso di perfezionamento ascetico in una cornice più vasta, che includa l'appartenenza alla Chiesa come fattore strutturante e identitario, e ne esalti la missione evangelizzatrice e la dimensione mistica e sacerdotale, in contrapposizione alla Sinagoga ormai derelitta e alle sterili pratiche culturali del popolo giudaico. In tal senso si può senz'altro affermare, senza tema di smentite, che l'*ep.* 65 Hilberg si configuri come uno dei più efficaci trattati esegetico-epistolari usciti dalla penna dello Stridonense, anche a causa della presenza in essa di schemi e fi-

<sup>58</sup> Hier., *Ep.* 65,22 (CSEL 54,645-47).

<sup>59</sup> Per approfondimenti si veda l'eccellente monografia di B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999.

gure retoriche (poliptoto, allitterazione, assonanza, chiasmo, antitesi, anafora ecc.) che conferiscono vivacità e fascino al discorso e ne rafforzano le finalità epidittiche sottese all'esegesi scritturistica del Salmo.

#### Abstract

The paper analyzes the exegesis on Psalm 44 (45) given by Jerome in the letter 65 Hilberg to the virgin Principia. In it, Jerome deals with themes proposed by Origen and by other Greek and Latin authors, freely moulding them on the basis of his didactic, exegetic, spiritual exigencies in order to justify Principia's, Marcella's and Asella's choice of virginity and sacred life. This exegesis is a true masterpiece, which shows at the same time rhetoric, hermeneutical, linguistic skills. Overall, it offers an exhaustive commentary on the Psalm and praises the mystic marriage between Christ and the nuns, who are compared to the Bride of the *Song of the Songs*.

#### Résumé

L'article se propose d'analyser l'exégèse du Psaume 44 (45) donnée par Jérôme dans l'épître 65 Hilberg à la vierge Principia. Dans cette lettre, Jérôme reprend des thèmes qui se trouvent chez Origène et chez d'autres auteurs grecs et latins, en les remaniant tout à fait librement en fonction de ses exigences didactiques, exégétiques, spirituelles afin d'exalter le choix de la virginité et de la vie consacrée faite par Principia et par ses amies, Marcella et Asella. Il en ressort un véritable chef-d'oeuvre, qui montre à la fois ses capacités rhétoriques, herméneutiques, linguistiques et qui a pour but l'offrande d'un commentaire exhaustif du Psaume et l'éloge des noces mystiques entre le Christ et les moniales, comparées à l'Épouse du *Cantique des Cantiques*.

**Parole chiave:** Girolamo; esegesi; Salmo 44 (45); lettera; Principia.

**Keywords:** Jerome; exegesis; Psalm 44 (45); epistle; Principia.

Giovanni Antonio Nigro  
Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
Dipartimento di Studi Umanistici  
[giovanni.nigro@uniba.it](mailto:giovanni.nigro@uniba.it)

## Note in margine alle iscrizioni *incertae originis* (ICVR I). Il lapidario di s. Maria in Trastevere

Le iscrizioni cristiane tardoantiche, tuttora esposte sulle pareti del portico di s. Maria in Trastevere, costituiscono il nucleo più numeroso dell'intera collezione epigrafica qui conservata a partire dal XVII sec.<sup>1</sup>, quando molti materiali delle catacombe cristiane furono reimpiegati per la pavimentazione dell'edificio. Le epigrafi datate di questa raccolta furono pubblicate da Giovanni Battista de Rossi nelle *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores* (1856-1861)<sup>2</sup>. In seguito, l'intero dossier epigrafico di s. Maria in Trastevere fu edito da Angelo Silvagni nel primo volume delle ICVR<sup>3</sup> *nova series* (ICVR I, 528-710), raggiungendo il numero complessivo di 220 unità.

Nella *praefatio*<sup>4</sup> al primo volume delle ICVR dedicato alle iscrizioni *incertae originis*, ovvero quelle di cui si ignora l'originario contesto di appartenenza, A. Silvagni annotava: «Nel volume I raccoglierò le iscrizioni di origine incerta; sono un gruppo numeroso di oltre quattromila titoli, che non è sperabile possano riportarsi al loro luogo di origine e che d'altro lato non sono più suscettibili di aumenti notevoli, giacché sono sempre più scarse le epigrafi che vengono casualmente in luce nei lavori di costruzione dentro la città. È, quindi, un gruppo fossile, il quale ha tale importanza archeologica che merita sia portato presto a conoscenza degli studiosi; ma soprattutto esso rappresenta l'esclusivo materiale epigrafico, che fu raccolto nelle sillogi dei secoli XV, XVI e di buona parte del XVII...».

L'esigenza di una revisione critica delle epigrafi editate dal Silvagni maturò soprattutto nel corso della lunghissima attività di p. Antonio Ferrua<sup>5</sup>, che aggiornò anche

<sup>1</sup> Le iscrizioni cristiane sono concentrate prevalentemente sulla parete di fondo del portico e sulla parete laterale di sinistra; sulla parete laterale di destra sono affisse quelle pagane. Le epigrafi aggiornate in questo contributo si collocano sulla parete di fondo, pertanto, il relativo dato qui precisato non sarà ripetuto negli specifici lemmi, ma nei commenti, qualora si tratti di una nuova collocazione o di un ritrovamento di una parte mancante di un'iscrizione.

<sup>2</sup> G. B. de Rossi, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, Roma 1856-1861.

<sup>3</sup> A. Silvagni, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores, nova series, inscriptiones incertae originis*, Roma 1922.

<sup>4</sup> ICVR I, 9.

<sup>5</sup> Ricordo tra i contributi più significativi sull'argomento: A. Ferrua, *Corona di Osservazioni alle iscrizioni*

sostanzialmente – in riferimento soprattutto agli originari luoghi di ritrovamento – un numero consistente di quelle conservate a s. Maria in Trastevere<sup>6</sup>.

Successivamente, nel corso del lavoro di schedatura delle iscrizioni *incertae originis* destinate ad essere inserite nella Banca-dati EDB<sup>7</sup> (*Epigraphic Database Bari*), è stato possibile effettuare quest'ultima revisione di tutto il materiale epigrafico e, nello specifico di questo contributo, di quello conservato a s. Maria in Trastevere<sup>8</sup>.

A seguito dell'esame autoptico delle iscrizioni, si è verificato lo stato di conservazione<sup>9</sup>, si è provveduto all'aggiornamento e ad alcune revisioni di letture e interpretazioni, nonché a nuove riproduzioni fotografiche<sup>10</sup>. Nel corso di questo lavoro è stato possibile ritrovare 9 epigrafi considerate perdute, o non viste, dagli editori delle ICVR; per altre 28 iscrizioni edite nel primo volume ICVR si è provveduto a sostanziali emendamenti e aggiornamenti. Per 10 delle epigrafi edite nei volumi II-X pubblicati nel periodo 1935-1992 si è reso necessario un ulteriore aggiornamento<sup>11</sup>.

In questa *recensio* epigrafica si è rivelata particolarmente utile la collezione delle foto di John Henry Parker<sup>12</sup> che, dal 1863, si dedicò allo studio delle antiche vestigia di Roma e commissionò numerosissime riproduzioni fotografiche relative ai monumenti antichi di Roma. In questa raccolta furono comprese anche s. Maria in Trastevere e il suo portico, utilizzato come lapidario; le relative fotografie, comprensive anche delle iscrizioni, furono eseguite tra il 1869 e il 1877. Le foto della collezione di Parker mi hanno permesso di riconoscere e di confrontare le epigrafi ancora oggi nel portico e costituiscono l'unica documentazione fotografica per quelle perdute.

*zioni cristiane di Roma Incertae Originis*, Roma 1979; A. Ferrua, *Ultime osservazioni alle iscrizioni cristiane di Roma Incertae Originis*, Rivista di Archeologia Cristiana 62, 1986, 41-60; A. Ferrua, *Nuove correzioni alla silloge del Diehl. Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, Città del Vaticano 1981.

<sup>6</sup> Ferrua, *Corona di Osservazioni* cit., 5, osserva: «Ora dopo passato più di mezzo secolo sarebbe agevole raccogliere un grosso fascicolo di aggiunte, risultanti da nuovi scavi e nuove ricerche; ma non è questo che io intendo qui fare; bensì elencare una serie di osservazioni che nei quarant'anni dacché maneggio quotidianamente il volume del Silvagni mi è capitato di fare, sia quanto al testo dell'epigrafi, sia riguardo alla loro provenienza, sia riguardo all'intelligenza di esse. Si tratta ordinariamente di piccole cose, che però possono migliorare l'opera ed aiutare gli studiosi che devono servirsi di essa».

<sup>7</sup> L'unità di EDB, unitamente a EDR (*Epigraphic Database Roma*) e EDH (*Epigraphic Database Heidelberg*), è inserita nel progetto epigrafico internazionale di *EAGLE* (*Electronic Archive of Greek and Latin Epigraphy*).

<sup>8</sup> Le iscrizioni sono state catalogate nell'ordine di pubblicazione nelle ICVR.

<sup>9</sup> Tra le misure riportate nel lemma, non è indicato lo spessore, poiché non è stato possibile verificarlo, in quanto in buona parte – in alcuni casi totalmente – lo spessore è coperto dall'intonaco di allettamento sulle pareti del portico.

<sup>10</sup> Le fotografie del presente catalogo sono a cura dell'autore (ricognizione del 28 ottobre 2014) e la relativa rielaborazione è a cura di Maria Martinelli; l'unica eccezione è costituita dalla foto dell'epigrafe conservata nel Museo del Collegio Teutonico e pubblicata al numero 27 del presente catalogo che è riprodotta dalla pubblicazione di de Waal (A. de Waal, *Die altchristlichen Skulpturen und Inschriften des deutschen Campo Santo*, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 6, 1892, 30 n. 22 Taf. n. 9). Inoltre, non è stato possibile scattare le foto con il riferimento metrico a causa della posizione non agevole che occupano le lapidi sulle pareti del portico.

<sup>11</sup> Mi riferisco in particolare ai volumi: ICVR II, IV, VI, VII, VIII, X.

<sup>12</sup> Le fotografie sono *online* nei cataloghi dell'archivio fotografico della *British School at Rome*, "Library and Archive Digital Collections", consultabili sul sito web: [www.bsrdigitalcollections.it](http://www.bsrdigitalcollections.it).

CATALOGO

1. Lastra marmorea mutila in alto e a sinistra, di cm 45×80, lett. di cm 4.  
ICVR I, 532; EDB, 28511.

- [---]ariorum cum coniuge sua  
[---]sa qui vixit annos pl(us) m(inus) LXV  
3 [---]deposi]tus septimu kalendas  
[---]ris indictione quinta



2. In ICVR I<sup>13</sup> sopra *plus minus* è riportata la sopralineatura di sospensione che nell'originale sembra non potersi scorgere. La *X* del numerale *LXV* è inserita di modulo inferiore all'interno della *L*. 4. La *T* di *quinta* ha il tratto orizzontale solo a destra. Si scorge alla fine della riga un segno di interpunzione: si tratta molto probabilmente di un'*hedera distinguens*, leggermente marcata. Il solo riferimento all'indizione induce a datare l'epigrafe almeno a partire dal V secolo.

2. Frammento interno di lastra marmorea, di cm 22,5×22,5, lett. di cm 3,4.  
ICVR I, 535.a; ILCV, 4792.a; EDB, 28516.

- [---]+M[---]  
[---]prae]cipit omn[---]  
3 [---]funus acerb[um ---]  
[---]s amoris [---]  
[---]mi?]ssa repen[te ---]  
6 [---]mi]hie pectu[s ---]  
-----

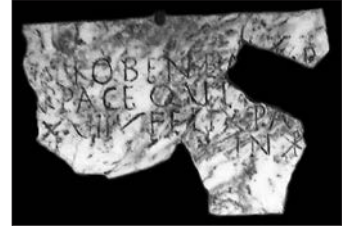


1. Questo rigo di scrittura non è registrato dal Silvagni. Dalla lettura autoptica, in realtà, si scorgono le tracce di due lettere di cui la seconda può essere letta *M*. 3. Si scorge parte della *U* di *funus* e della *B* di *acerbum*. 6. Leggo *hie pectu*: le prime tre lettere non furono viste dal Silvagni; si potrebbe integrare l'espressione *mihie pectus* ovvero *mihie pectus*, a cui dovevano seguire espressioni verbali come *lacerare et similia*. L'impaginazione del testo e le caratteristiche paleografiche suggeriscono una probabile datazione al IV secolo.

3. Lastra marmorea mutila a destra, di cm 31×166, lett. di cm 3,5.  
ICVR I, 538; ILCV, 3378A; EDB, 28531.

<sup>13</sup> Si fa esplicito riferimento all'autore dell'edizione ICVR nel caso in cui la trascrizione è sostanzialmente differente rispetto a quest'ultimo. In generale, quando nel commento non è precisato, l'aggiornamento è comunque sempre rispetto all'edizione ICVR.

- 3 *filio benemerenti Agapito quescenti  
in pace qui vixit an(nos) XXII mensis VIII  
d(ies) XVII Felix pater et Septimina mater  
in Chr(isto) fecerunt* ((speculum?)) ((avis cum olea))



L'iscrizione fu ricomposta nell'Ottocento da tre frammenti. Allo stato attuale, nel portico, si conserva solo il frammento che il Silvagni indica con la lettera "a"; infatti, anche il frammento "c" è perduto. 3. Dopo il numerale *XVII* è inciso un segno, altrimenti identificabile con un segno di interpunzione. Il formulario, in particolare la presenza del cristogramma impiegato in questo caso come *compedium scripturae*, e le caratteristiche paleografiche suggeriscono una datazione successiva ai primi decenni del IV secolo.

4. Lastra marmorea, di cm 34,5×37, lett. di cm 2,5.  
ICVR I, 545; ILCV, 3967adn.; EDB, 28544.

*Anaxagora*



Il Silvagni legge *Anaxagoras*, ma della *S* non si scorge alcuna traccia né appare plausibile, come indicato dallo stesso Silvagni, ritenere la lastra mutila a destra. La struttura minimale con il solo nome del defunto potrebbe indicare una datazione in età precostantiniana.

5. Lastra marmorea parzialmente ricomposta da due frammenti solidali, di cm *frg. a*: 10×14; *frg. b*: 19×29, lett. di cm 3.  
ICVR I, 553; ILCV, 4276; EDB, 28552.

- 3 *Aurelia Victora*[---] *que vixit* [annis ---]  
*Aurelius Bassus coiugi* [---]  
*cun quen vixit annis VII m(ensibus)* [---]  
*in pace*



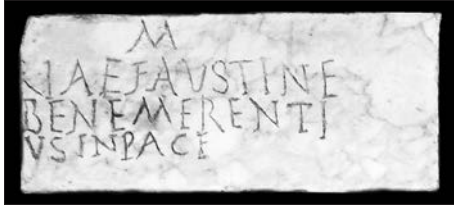
1. Dell'onomastica della defunta si conservano, attualmente, soltanto le lettere *VICT* del *cognomen*. 3. Il Silvagni omette la lettera *M* di *mensibus*.

6. Lastra marmorea mutila a sinistra, di cm 25,5×60, lett. di cm 3×5.  
ICVR I, 575; EDB, 28594.

*d(is) m(anibus)*  
*Platoriae Faustine*



- 3 *coiuci* (!) *benemerenti*  
*Patricius in pace*



Una copia dell'iscrizione si conserva a Catania, nel Museo Civico. La copia ignorata dal Silvagni, come ha notato Kalle Korhonen (K. Korhonen, *Le iscrizioni del Museo Civico di Catania: storia delle collezioni, cultura epigrafica, edizione*, Helsinki 2004, 386 n. 513), consente di restituire l'intero testo

dell'iscrizione. 2. Il Silvagni, accogliendo la trascrizione di de Rossi in frattura, legge *N* ma in realtà sull'originale è inciso *RIAE*, molto probabilmente è questa la ragione per cui l'editore ICVR non ha riconosciuto l'identità tra la copia di Catania e l'originale. 4. La *U* in frattura, diversamente da come indicato dal Silvagni, è intera. L'uso dell'*adprecatio* e la contestuale presenza di elementi formulari dichiaratamente cristiani, inducono a datarla dalla prima metà del IV secolo.

7. Lastra marmorea, di cm 29×94, lett. di cm 3.  
ICVR I, 578; ILCV, 2614A adn.; EDB, 28599.

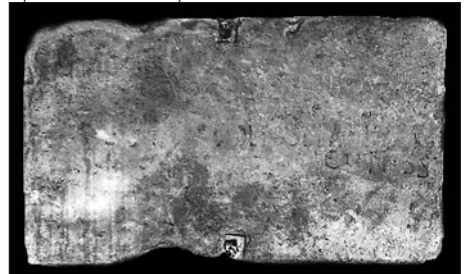
*Filicissima coiugi Dec<sup>e</sup> =  
mber benemerenti in pace*



1-2. Sulla lapide è inciso *Decimber* e non come trascrive il Silvagni *December*. Il *cognomen* del defunto è scarsamente documentato nei repertori epigrafici cristiani, in particolare ho trovato solo alcune testimonianze nelle ICVR (vd. *ex. gr.* ICVR I, 1284 = ILCV, 3990A = EDB, 30559; ICVR IV, 12283 = EDB, 6902; ICVR V, 14063 = EDB, 1714; ICVR VIII, 22409 = EDB, 36917; ICVR IX, 24374 = EDB, 12043).

8. Lastra marmorea mutila a destra, di cm 39×67, lett. di cm 3,2.  
ICVR I, 597; EDB, 28625.

- Iustae benemerenti*[ti]  
*quae vixit ann(os) p(lus) m(inus) [---]*  
3 *deposita XII kal(endas) iul(ias) [---]*  
*cons(ulibu)s [---]*



L'abrasione della superficie iscritta, dovuta al reimpiego nel pavimento della chiesa, ha reso il testo di difficile lettura, in modo particolare nelle prime due righe.

9. Lastra marmorea mutila a sinistra, di cm 35×75, lett. di cm 4,5.  
ICVR I, 598; EDB, 28626.

*Leas*

L'iscrizione edita dal Silvagni in ICVR è quella che ho riconosciuto nel portico esposta sulla parete tra l'ingresso centrale e quello laterale di sinistra. L'esame autoptico dell'iscrizione mi ha permesso di leggere anche la lettera *E* di



*Leas* priva del tratto orizzontale in alto: il Silvagni indica le lettere *LE* come perdute, la lettera *E* non si distingue nella foto del Parker, eseguita tra il 1869 ed il 1877. Mentre l'interpunzione, nella forma dell'*hedera distinguens*, indicata dal Silvagni nell'edizione ICVR, non si osserva neanche nella foto del Parker, pertanto, è piuttosto plausibile che non fosse rappresentata sulla lapide. La struttura minimale con il solo nome del defunto potrebbe indicare una datazione in età precostantiniana.

10. Lastra marmorea, di cm 34,2×78,4, lett. di cm 7,4×4,5.  
ICVR I, 636; ILCV, 2521adn.; EDB, 28523.

*Sozomino (!)*  
*in pace*



L'iscrizione non fu vista dal Silvagni né nel pavimento dov'era reimpiegata al momento della scheda di de Rossi né nel portico dove l'ho ritrovata. Tuttavia, era già esposta nel portico della chiesa tra il 1869 ed il 1877, come si evince dalle foto della collezione di Parker. 1. *Sozomino* sta per *Sozomeno*. La struttura minimale con il solo nome del defunto e la formula irenica potrebbe indicare una datazione in età precostantiniana.

11. Lastra marmorea, di cm 29×59, lett. di cm 5.  
ICVR I, 638; EDB, 28847.

*Theoctes*  
*tus Beticiae c' o' n(iugi)*  
3 *benemerenti*



1. Si osserva solamente l'*hedera distinguens* posta all'*incipit* della prima riga, mentre quella posta dopo il nome del dedicante, vista dal Silvagni, non è più visibile. Il Silvagni trascrive la *T* di *Theoctes* capovolta, ma il lapicida incise la lettera *T* anche con apicatura inferiore, come analogamente si nota nella *T* di *tus*: ciò è confermato dalla riproduzione fotografica di Parker, dove ancora si conserva il tratto orizzontale superiore nel nome *Theoctes*. Pertanto, mi sembra che il nome della defunta non sia *Belicia*, come sostiene A. Silvagni (vd. ICVR I, *Indices Nomina et Cognomina* s.v. *Be[l]icia*), ma *Beticia* cioè *Baeticia*. Questo etnico è sufficientemente attestato (J. Kajanto, *The Latin Cognomina*,

*Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum, XXXVI. 2.* Helsinki 1965, 198; H. Solin et al. *Repertorium nominum gentilium et cognominum Latinorum*, Hildesheim 1988, 300) mentre l'ipotetica lettura *Belicia* trova una sola lettura nella silloge del Diehl (ILCV, 1354.a). L'iscrizione può, pertanto, considerarsi integra e dunque *tus* della riga 2 può intendersi come *tuus* ovvero "il tuo Theoctes a Beticia moglie benemerita". Le caratteristiche paleografiche favoriscono una datazione a partire dal IV secolo.

12. Frammento interno di lastra marmorea, di cm 9×20, lett. di cm 4.  
ICVR I, 640; EDB, 28849.

-----  
[---]+*odoru*[s ---]  
[--- *decess*]it VIII *ka*[*lendas* ---]  
-----



1. Il Silvagni ha identificato l'estremità inferiore della prima lettera sul frammento pertinente ad una "T" anche se dalla porzione di testo conservato e da quanto si osserva sul frammento difficilmente si potrebbe attribuire con certezza il tratto conservato ad una *T*. Il numerale è *VIII* e non *VII*; segue il tratto superiore di una lettera, forse da identificare con il *K* di *kalendas* visto dal Silvagni.

13. Lastra marmorea, di cm 26×78, lett. di cm 4,3.  
ICVR I, 643; ILCV, 4040F; EDB, 28852.

*Valeriae Simpliciae*  
*matri benemerenti*  
3 *f*'*ilii fecerunt* ((avis))



Il Galletti vide per ultimo l'iscrizione "in horto s. Mariae Transtiberinae". Tutti gli editori successivi si sono rifatti alla sua trascrizione, anche se già nella seconda metà dell'Ottocento l'iscrizione era esposta nel portico, come si osserva nella foto della collezione Parker eseguita tra il 1869 e il 1877. 3. È inciso *EILII EECERUNT* e non, come riporta A. Silvagni in ICVR I, *EECERRUNT*: si osserva la frequente incompiensione del lapicida durante l'incisione della *F* con la *E*. Le caratteristiche paleografiche suggeriscono una probabile datazione a partire dalla prima metà del IV secolo.

14. Frammento interno di lastra marmorea opistografa, di cm 8×25, lett. di cm 2,5.  
ICVR I, 648; EDB, 28857.

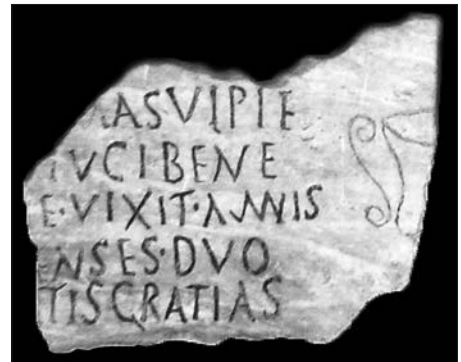
-----  
 [---] *Vitaliane* ++[---]  
 [--- *an*] *num m(enses) X qu[i ---]*  
 3 [---] ++ *VIAM* [---]  
 -----



1. Si legge *Vitaliane* e non *Viialiane* come nell'edizione del Silvagni. 3. Si scorgono le estremità superiori di alcune lettere, le ultime 4 forse da leggere *VIAM*. L'iscrizione incisa sull'altra faccia della lastra, edita dal Silvagni (ICVR I, 648 = EDB, 28858), non è stata riconosciuta durante l'ultima ricognizione, o perché perduta, oppure, se le due facce non furono separate, non è più visibile nel portico, perché, per esigenze espositive, è nascosta nella parete.

15. Lastra marmorea mutila in alto e a sinistra, di cm 31×37, lett. di cm 3,1. ICVR I, 649; ILCV, 2493 adn.; EDB, 28859.

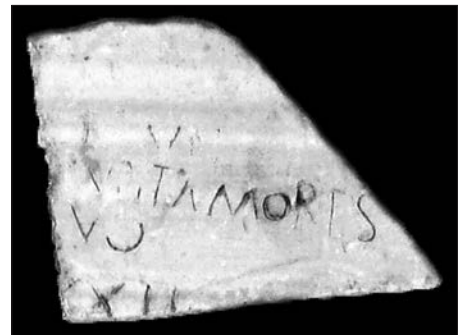
-----  
 [---] *mas Ulpie*  
 [--- *con*] *iuci bene*=  
 3 [ *merenti q*] *ue vixit ānnis*  
 [--- *m*] *enses duo*  
 [ *deo et san*] *ctis gratias* ((*cantharus*))



L'iscrizione, non vista dal Silvagni, è affissa nel portico tra l'ingresso principale e quello laterale di destra. L'espressione nell'ultima riga sembrerebbe suggerire una datazione a partire dalla seconda metà del IV secolo.

16. Frammento di lastra marmorea mutilo a sinistra e in basso, di cm 29×35, lett. di cm 2,8. ICVR I, 654; ILCV, 4804 adn.; EDB, 28863.

-----  
 [--- *fe*] *cerun(t)*  
 [---] *rupit amores*  
 3 [--- *s*] *uo*  
 [---] *XXII*  
 -----

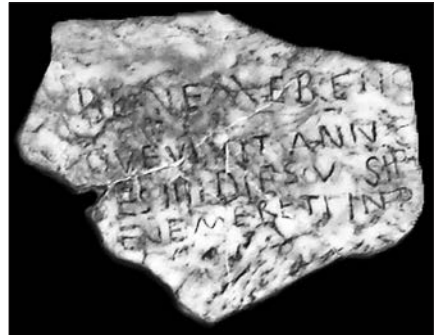


4. Il numerale è *XXII* come indica la traccia di un'altra *X*. Silvagni indica, nell'edizione

ICVR, una foglia sulla prima riga, probabilmente da identificare con un' *hedera distinguens*, non più visibile.

17. Lastra marmorea mutila a destra, di cm 28×36, lett. di cm 2,5×3.  
ICVR I, 657; Ferrua, *Corona di Osservazioni* cit., 21; EDB, 28866.

*benemereti* ((hedera?)) [---]  
q'ue vixit ann(os) VI[--- men=  
3 *ses IIII dies V Sip*[---]  
*benemereti in p[ace* ---]



1-2. Le due lettere lette dal Silvagni in frattura come *C* e *S*, in realtà, sembrano interpunzioni enfatizzate, in trascrizione segnalate con la parola *hedera*. Nella r. 2, dopo *ANN*, Ferrua legge la cifra *VI* espressa in forma di *episemon* (Ferrua, *Corona di Osservazioni* cit., 21).

18. Frammento interno di lastra marmorea, di cm 15×15, lett. di cm 2×2,5.  
ICVR I, 666; EDB, 28875.

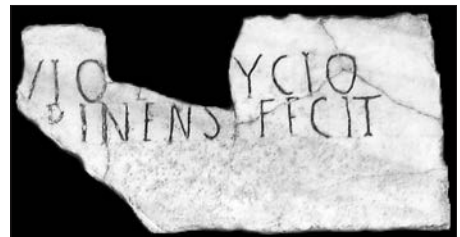
-----  
[---] ++ [---]  
[---]vis ep[---]  
3 [---]nio item[---]  
[---]us in ort[ ---]  
[---]XXII Aurel[i---]  
6 [---]VEI[---]  
-----



2. Il Silvagni vede una *T*, ma, come si osserva sulla lapide, a destra c'è il tratto curvo di una *P*. 5. Il numerale è *XXII* come indica la traccia di un'altra *X*. 6. Ci sono ancora alcuni tratti della *V* e della *E*.

19. Lastra marmorea mutila a sinistra, di cm 27×50, lett. di cm 4,5×5.  
ICVR I, 669; EDB, 28878.

[---]iivio [---]e[---]ycio  
[---]pinens fecit



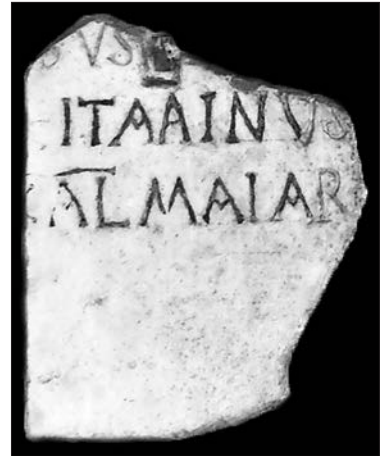
1. Restano solo le lettere [---]VIO: della *V* si scorge in frattura solo il tratto obliquo destro; di seguito, diversamente dal Silvagni, si scorge

il tratto inferiore della *E*. Le lettere superstiti costituiscono probabilmente la parte finale degli antroponimi del defunto o dei defunti. 2. Si conserva, in frattura, parzialmente la *P*; dopo la *S* non si scorge la *I* riportata dal Silvagni. Può trattarsi del cognome *Pinnen-* *sis* o *Pinensis* (Kajanto, *The Latin Cognomina* cit., 187) ovvero – meno probabilmente – la città d'origine del dedicante [*Agrip*]pinens(is).

20. Frammento marginale inferiore di lastra marmorea, di cm 38×31, lett. di cm 4. ICVR I, 679; EDB, 28888.

-----  
 [---]sus [---]  
 [--- vi]xit a'n'nus [---]  
 3 [---] kāl(endas) mai(as) AR[---]

1. Le lettere qui riportate non furono viste dal Silvagni. 2. Le lettere superstiti vanno lette [--- vi]xit *annus*: infatti il lapicida ha erroneamente scritto *aainus* al posto di *annus*. 3. La *R* in frattura non fu registrata dal Silvagni. Le lettere *AR* potrebbero riferirsi al nome di un console eponimo, in particolare si suggeriscono tra le possibili integrazioni: *Fl. Arintheus*, console in carica con *Fl. Domitius Modestus* nel 372 (A. Degrassi, *I Fasti consolari dell'impero romano dal 30 avanti Cristo al 613 dopo Cristo*, Roma 1952, 83; R.S. Bagnall, A. Cameron, S.R. Schwartz, K. A. Worp [a cura di], *Consuls of the later Roman Empire*, Atlanta 1987 [= CLRE], 278-279); *Fl. Ardabur*, console con *Fl. Hierius* nel 427 (Degrassi, *I Fasti consolari* cit., 89; CLRE, 388-389); *Fl. Areobindus*, console con *Fl. Ardabur Aspar* nel 434 (Degrassi, *I Fasti consolari* cit., 89; CLRE, 402-403). Quest'ultimo non potrebbe essere una possibile integrazione delle lettere superstiti poiché è menzionato nelle testimonianze epigrafiche solamente con il *cognomen Aspar* (CLRE, 402-403). Più difficilmente, penso all'imperatore Arcadio che ha occupato l'incarico negli anni 385, 392, 394, 396, 402, 406 (Degrassi, *I Fasti consolari* cit., 85-87; CLRE, 304-305, 318-319, 322-323, 326-327, 338-339, 346-347), in particolare per l'assenza dello specifico formulario che in genere precede l'onomastica imperiale (CLRE, 304-305, 318-319, 322-323, 326-327, 338-339, 346-347). Le caratteristiche paleografiche, in particolare il modo in cui è tracciato il tratto orizzontale della *A*, suggeriscono una datazione a partire dal V secolo.



21. Lastra marmorea parzialmente ricomposta da due frammenti solidali, di cm *fig. a*: 23×66; *fig. b*: 23×50, lett. di cm 5×6. ICVR I, 681; EDB, 28890.

<a>

-----  
 [---] ((vas?)) *in pace* m[---]  
 [---] *CONI* [---]  
 -----



<b>

-----  
 [---] *IISC IIII PIA*[---]  
 [---] *IIICIN*[---]  
 -----



I due frammenti non combacianti della lapide sono esposti in due diverse collocazioni. L'edizione del Silvagni si rifà al testo visto da de Rossi quando la lapide conservava, nel *fig. b*, ancora le lettere *IISC* a sinistra. Tuttavia, come si osserva nella foto del Parker, all'epoca era esposto nel portico solo il frammento indicato con la lettera b. La parte sinistra indicata con "a" è stata individuata nell'autopsia del 2014 sulla medesima parete dove si conserva anche il frammento "b". Favoriscono l'identificazione la qualità del marmo, le caratteristiche grafiche e la misura delle lettere, anche se non è stato possibile verificarne lo spessore. A. Silvagni non registra le tracce di un apparato figurativo, probabilmente da identificare con un vaso. Nel frammento b si intravedono quattro tratti verticali ed un tratto obliquo sul margine destro, da identificare rispettivamente come *A* o *M*.

22. Lastra marmorea opistografa, di cm *pars a*: 32×50 lett. di cm 5; *pars b*: 32×50, lett. di cm 6.

a: ICVR I, 700; EDB, 13491; b: ICVR I, 700; EDB, 28904.

<a>

[κεῖ]τε ὅδε Λα[---]  
 [--- κα]λ'(ανδ---?) σεπτε(μβρ---?)

<b>

[---]s *Elpidus Cha*[---]  
 [---]a *Elpis fecit* [---]

L'iscrizione opistografa, al momento dell'esposizione nel portico, fu divisa in due parti, come spesso accadeva in passato. Le due facce dell'iscrizione furono collocate entrambe sulla parete del portico, tra l'ingresso principale della Chiesa e quello laterale di destra. Il lato a è collocato in basso, in prossimità dell'ingresso principale; il lato b – murato in origine in alto, nella parete



adiacente all'ingresso laterale di destra – è stato asportato ed è perduto: ne rimane evidente traccia nello spazio vuoto delle stesse dimensioni del frammento, come documentato dall'unica testimonianza fotografica conservata nella collezione Parker. Nell'iscrizione greca alla r. 2, A.E. Felle (vd. EDB, 13491) ha corretto il X con un Λ leggendo καλ(ανδ---). La formula incipitaria, nell'iscrizione greca, sembrerebbe suggerire una datazione a partire dal V secolo, in tal caso, molto probabilmente, l'altra faccia iscritta è da considerarsi più antica.

23. Frammento interno di lastra di marmorea, di cm 23,5×11, lett. di cm 5,4.  
ICVR I, 703.2; EDB, 28906.

-----  
[---] *Ael*[---]  
[---] *AR*[---]  
3 [---] *t. fēs*[---]  
[---] *est* +[---]  
[---] ++*M*+ [---]  
-----



Nella quarta riga, dopo *EST*, il Silvagni ha identificato l'estremità inferiore della lettera con una "P" anche se dalla porzione di testo conservato e da quanto si osserva sul frammento difficilmente si potrebbe attribuire con certezza il tratto conservato ad una *I*. Per la stessa ragione, i tratti di lettere conservati, prima e dopo la *M*, nell'ultima riga, non sono identificabili.

24. Frammento interno di lastra marmorea, di cm 16×19, lett. di cm 4,6.  
ICVR I, 703.4; EDB, 28908.

-----  
[---] *O*[---]  
[---] *ann[os---*  
3 [---] *di]es XIII* [---]  
[---] *VI I*[---]  
-----



3. Si legge *dies XIII* e non *XVIII* come nell'edizione del Silvagni in ICVR I, 703 *frg.* 4.

25. Frammento marginale superiore di lastra marmorea, di cm 16×21, lett. di cm 3,7.  
ICVR I, 703.6; EDB, 28910.

[---] *fil]io caris[simo ---]*



3 [---]a et Ap[---]  
[---]fece[runt ---]  
-----



Nella r. 3 leggo *fec[erunt]* al posto di *fece[runt]*.

26. Frammento interno di lastra marmorea, di cm 18×15, lett. di cm 2,3.  
ICVR I, 703.8; EDB, 28912.

-----  
[---]++RS[---]  
[---]mo qu[i ---]  
3 [---] XIII de[p(osit--?) ---]



Rispetto all'edizione del Silvagni, attualmente, non si vedono più le estremità inferiori delle prime due lettere della prima riga.

27. Lastra marmorea mutila a destra, di cm 35×81, lett. di cm 3,2.  
ICVR I, 1368; EDB, 30734.

*Florent*[---]  
((avis)) ((arbor)) *dulc[is ---]*  
3 *qui vix[it ---]*  
*dep[osit ---]*



L'iscrizione qui riportata fu vista da de Rossi a s. Maria in Trastevere nel pavimento e poi nel portico della chiesa, dove fu fotografata anche da Parker. A. Silvagni, nell'edizione del primo volume delle ICVR, l'ha inserita tra quelle del Museo del Collegio Teutonico, rifacendosi all'edizione di de Waal (de Waal, *Die altchristlichen Skulpturen* cit., 30 n. 22 Taf. n. 9 - vedi foto in basso) considerandola come un'unica iscrizione con quella osservata da de Rossi a s. Maria. Tuttavia, come si osserva dal confronto di entrambe le epigrafi, si tratta chiaramente di due distinte testimonianze. È



altrettanto vero che le due epigrafi, in assenza di un'osservazione autoptica, possano aver facilmente condotto il Silvagni nell'errore di credere che si trattasse di una stessa testimonianza, soprattutto se ci si sofferma sulla porzione di testo che entrambe le iscrizioni conservano. La singolare duplicazione di questa iscrizione può essere

spiegata come segue: la copia conservata al Museo del Collegio Teutonico sembrerebbe un esemplare seriore di incerta collocazione cronologica, ma sicuramente di epoca moderna. Una copia del frammento evidentemente migliorativa nelle intenzioni dell'esecutore, ma che non è servita a supplire la parte perduta della lastra. Pertanto, si ignora la motivazione che abbia portato alla sua realizzazione, trattandosi, come si può osservare, della copia di una comune lastra funeraria. Si esclude certamente una *probatio scripturae* scritta già in antico. Una proposta di datazione per l'epitaffio originale, conservato a s. Maria, potrebbe essere la prima metà del IV, sia per le caratteristiche paleografiche sia per l'accurata tecnica esecutiva ed infine per l'impaginazione del testo.

28. Lastra marmorea interamente ricomposta da due frammenti contigui, di cm 35×115, lett. di cm 2,7.  
ICVR II, 4627; EDB, 18045.



*Iuliae Vuccate*

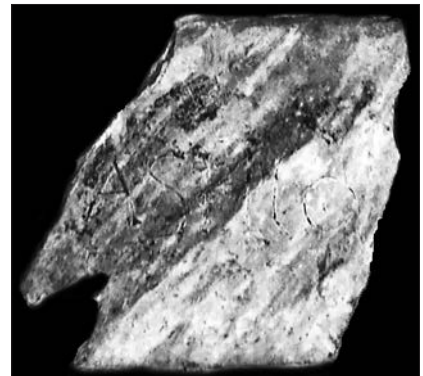
L'iscrizione fu segnalata dal de Rossi nel portico di s. Maria in Trastevere, ma il Silvagni non la vide. Tra *Iuliae* e *Vuccate* c'è un segno di interpunzione. La struttura minimale con il solo nome del defunto potrebbe indicare una datazione in età precostantiniana.

29. Lastra marmorea parzialmente ricomposta da due frammenti contigui, di cm *frg.* a: 25×38; *frg.* b: 27×27, lett. di cm 7,5×5.  
ICVR III, 8772; EDB, 21008.



*Hireneus Asello*  
*filio in pa[ce]*

L'iscrizione, nota nelle edizioni manoscritte del Buonarroti e del Boldetti, fu edita dal Ferrua in ICVR III tra le *inscriptions quae in coemeterium Callisti repertae traduntur (Appendix altera)*, senza l'indicazione del luogo di conservazione. L'ho ritrovata durante la ricognizione nel portico di s. Maria in Trastevere in due frammenti disposti separatamente sulla parete di fondo: "b" è a sinistra dell'ingresso laterale di sinistra e "a" tra l'ingresso centrale e quello laterale di destra. Molto probabilmente l'iscrizione fu portata a s. Maria in Trastevere dallo stesso Boldetti.



30. Lastra marmorea parzialmente ricomposta da tre frammenti solidali, di cm *frg.* a: 20,5×47; *frg.* b: 20,5×16,5, *frg.* c: 20,5×27,5, lett. di cm 4.

ICVR IV, 12500; EDB, 41851.

*Virissimus qui vixit annos LII  
quesquet (!) in pace*



L'iscrizione fu segnalata dal Marangoni nel 1717 nella vigna Cardelli, nell'area del cimitero di Pretestato. Successivamente, fu trasferita nel convento delle suore carmelitane di s. Egidio, come apprendiamo da Ferrua in ICVR, e quindi consegnata a Marcantonio Boldetti che la portò a s. Maria in Trastevere. Gli editori successivi, e lo stesso Ferrua nell'edizione del ICVR IV, ignorano quest'ultima destinazione. Il formulario suggerisce una datazione a partire dalla seconda metà del IV secolo.

31. Lastra di marmo mutila a sinistra, di cm 28×48, lett. di cm 4.

ICVR VI, 15629; EDB, 3904.

*dormitione anc(illae) dei  
Olympiatis parentes*

3 *filiae b(ene) m(erenti) f(ecerunt) q(uae) an(nos) b(ixit) V  
m(enses) XI d(ies) XXI* ((ancora))

La parte sinistra fu vista solamente nel Settecento dal Lupi (A. Lupi, *Dissertazioni lettere ed altre operette*, Faenza 1785, 174); la parte destra fu trovata da de Rossi nel pavimento della chiesa e poi esposta nel portico. 2. Si scorge parte del tratto curvo della *P* di *parentes*. 3. È caduta la *F* di *fecerunt*. 4. Del numerale *XXI* ci sono solo le estremità superiori di *XI*. L'ancora è rappresentata con una linea ondulata che parte dall'occhiello superiore, forse è da intendersi una raffigurazione della corda per l'ancoraggio. L'epitaffio potrebbe essere datato per l'impaginazione del testo, per la tecnica esecutiva ed in particolare per il formulario iniziale nel IV secolo, nei decenni successivi all'età costantiniana.



32. Lastra marmorea parzialmente ricomposta da due frammenti contigui, di cm *frg.* a: 11×52; *frg.* b: 10,5×51,5, lett. di cm 3.

ICVR VI, 17166; EDB, 13823.

*Victoria de regio=  
nem admederens=*

3 *ium qui bixit ann(os) XXXVI  
qui fecit cum maritum ann(os)*

6 *XIII et menses V e t dies X remisit  
filios V te in pace*

Dei tre frammenti che ricompongono l'iscrizione, attualmente, si conservano solo i due esposti sulla parete ovest. 3. A. Ferrua trascrive *que*, ma il lapicida ha inciso *qui*.



33. Frammento di lastra marmorea mutila a destra, opistografa, di cm 39×46,5, lett. di cm 3. ICVR VII, 18785; EDB, 29443.

((fossor)) *Festus*  
*vixit ann(os) XXXVIII*

La parte sinistra dell'iscrizione fu vista l'ultima volta da de Rossi nel pavimento della chiesa di s. Maria in Trastevere. Nel portico, sulla parete settentrionale in alto, tra il portone centrale e quello laterale di destra, ho riconosciuto, tuttavia, la parte sinistra della lapide in buono stato di conservazione, esposta in posizione capovolta. Accanto all'immagine del fossore, raffigurato con una *dolabra*, si legge ancora anche la *V* di *vixit*, iscritta con un'incisione meno marcata, già presente nell'apografo di de Rossi. La parte destra della lastra è probabilmente andata perduta. La lastra si data, solo per l'apparato figurativo rappresentato, in età postcostantiniana, ovvero, dalla seconda metà del IV secolo. Sul *verso* della lapide si dovrebbe conservare, nascosta nel muro, parte dell'iscrizione pagana edita in CIL VI, 13188.



34. Lastra marmorea interamente ricomposta da due frammenti contigui, di cm frg. a: 23×56,5; frg. b: 27×25, lett. di cm 3. ICVR VIII, 22532; EDB, 37170.

3 *d(is) m(anibus) Iulia soror frat(ri) suo dul-*  
*cissimo benemerenti Leoni*  
*qui bixit annos p(lus) m(inus) XXXIII mens(es)*  
*n(umero) VIII dies n(umero) XX VIII ka(lendas) iulias ((avis cum olea in rostro))*



A. Ferrua ha visto solo la parte sinistra dell'iscrizione che è esposta sulla parete laterale di sinistra del portico. Nella ricognizione autoptica ho riconosciuto, sulla parete di fondo, tra il portone centrale e quello laterale di destra, la parte mancante dell'iscrizione. Il ramo che si scorge a destra in frattura è probabilmente quanto resta dell'immagine di una colomba con un ramo d'ulivo nel becco.

35. Lastra di marmo mutila a destra, di cm 26×97, lett. di cm 5,5.  
ICVR VIII, 22601; EDB, 37238.

*Fyllis et Vic[tor---]*



L'iscrizione fu attribuita al cimitero Maggiore solo perché i primi editori la considerarono come caratterizzata dallo stile grafico definito da de Rossi "ostriano", attestato soprattutto in questo cimitero della via Nomentana. *Fyllis* è la translitterazione del greco Φύλλις, come ha notato A. Ferrua in ICVR *ad loc. cit.* (vd. H. Solin, *Die Griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch*, Berlin-New York 2003, 607). È preferibile datare l'epitaffio nella seconda metà del III secolo per le caratteristiche paleografiche, l'impaginazione accurata e la presumibile "struttura minimale" e non nello specifico arco cronologico di diffusione dello stile grafico cd. "ostriano", ovvero 370-380, per i dubbi già manifestati in precedenza.

36. Lastra marmorea mutila in basso opistografa, di cm 82×180, lett. di cm 3.  
ICVR VIII, 23064; CIL VI, 33721; EDB, 34547.  
451.

*hic quiescit in pace Laurentius*

[s]criba senatus dep(ositus) die III iduum mart(iarum)

3 *Adelfio v(iro) c(larissimo) cons(ule)*  
(avis)

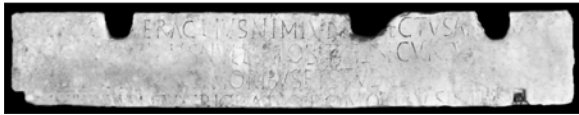
L'iscrizione opistografa fu vista da de Rossi «nella soglia d'una porta da lungo tempo murata» e dal Gatti che, per primi, la descrissero. Le due facce dell'iscrizione furono separate ed esposte nel portico sulla parete ovest. Il Ferrua, nell'edizione in ICVR VIII, annota sorprendentemente "*latet in muro*" anche se, dalla foto di Parker, la lapide appare già tagliata ed esposta nei due lati iscritti. Allo stato attuale l'iscrizione risulta priva della parte inferiore e delle corrispettive rr. 3-4. L'indicazione della data consolare, permette di datare l'e-



pitaffio al 451. Non è menzionato nella datazione il nome dell'altro console eponimo, ovvero, l'imperatore Marciano (Degrassi, *I Fasti consolari* cit., 91; CLRE, 436-437). Sul *recto* è incisa la celeberrima iscrizione di Marea (ICVR VIII, 23065; = C. Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Bari 2008, n. 113), ancora esposta nel portico, che non ha richiesto nuovi aggiornamenti.

37. Lastra marmorea, di cm 24,5×136, lett. di cm 4.  
ICVR VIII, 23538; EDB, 21472.

*hic iac[et] Heraclius nimium [di]lectus am[ic]us  
eloquio primus nulli probitate secundus  
3 qui [-c. 5- fe]cit moribus et studiis  
[c]um tibi iam superi grates pro moribus istis*



A. Ferrua aveva già notato che una parte delle lettere dell'iscrizione fossero *evanidae*, soprattutto nella parte sinistra dove, nel v.

3 dopo il *qui*, si scorgono 5 lettere non meglio identificabili. Il formulario, nello specifico la struttura segnaletica introdotta da *hic iacet* favoriscono una datazione dalla fine del IV alla metà del V. Si rimanda per maggiori approfondimenti, all'edizione curata da Ferrua in ICVR.

38. Lastra marmorea, di cm 33,5×94, lett. di cm 3.  
ICVR X, 27184; EDB, 19349.

*Ien`u`aria vircinio (!)  
suo Victori me=  
3 renti bene fecit  
qui bixit mecu an=  
nis VII meses XI  
6 iebus XXVIII*



A. Ferrua (A. Ferrua, *Due temi di epigrafia paleocristiana*, Rivista di Archeologia Cristiana 60, 1984, 219 n. 29) aveva già osservato la perdita di alcune lettere della r. 6. A. Ferrua (Ferrua, *Due temi* cit., 219 n. 29) e in seguito

C. Carletti, in ICVR X, hanno notato che fosse intenzione del lapicida incidere *iebus* al posto di *diebus*, per difetto di pronuncia, così come è possibile osservare in altre epigrafi fosse scritto *ies* per *dies* e *prie* o *priie* per *pridie*. Il numerale, sebbene molto consumato, può leggersi *XXVIII* e non *XXV*. Le caratteristiche paleografiche e l'impa-

ginazione del testo, piuttosto accurata, suggeriscono una datazione a partire della prima metà del IV secolo.

#### Abstract

This article presents an updated revision of Christian epigraphs exhibited in the front porch of S. Maria in Trastevere. In the past, Ferrua had already felt the need to update many of these, published in the first volume of ICVR. A requirement for an additional update appeared during the epigraphic cataloguing and filing for EDB project. 38 epigraphs have been updated, including 28 of the first volume of ICVR and 10 of the following volume. After a verification of their state of preservation, new readings and interpretations were proposed and new photographs were taken.

#### Résumé

Cet article vise à présenter les derniers résultats d'une étude menée sur des épigraphes situées dans le portique de la Basilique de Sainte Marie de Trastevere, lesquelles figuraient dans le premier volume des ICVR. Dans le passé, Ferrua avait déjà ressenti le besoin de mettre à jour un grand nombre de ces inscriptions, publiées dans le premier volume des ICVR. Le besoin de mise à jour est apparu également lors du cataloguage des épigraphes mené dans le cadre du projet EDB. Ainsi, 38 épigraphes ont été mises à jour, dont 28 figurant dans le premier volume des ICVR et 10 figurant dans les volumes suivants. Suite à la vérification de leur état, des nouvelles hypothèses et interprétations ont été proposées, ainsi que des photos.

**Parole-chiave:** epigrafi cristiane; aggiornamento; s. Maria in Trastevere; Roma.

**Keywords:** Christian epigraphs; updated revision; s. Maria in Trastevere; Rome.

Filippo Antonio Piazzolla  
[filippoanpiazzolla@live.it](mailto:filippoanpiazzolla@live.it)





## Modelli di pensiero e di linguaggio: polemiche teologiche e immagini trinitarie

Ho cercato di mettere in luce altrove<sup>1</sup>, con alcuni sondaggi tutt'altro che esaustivi, la permanenza nella letteratura cristiana tardo antica, bizantina e umanistica di fortunate immagini ricorrenti per spiegare, con i limitati strumenti retorici e logici a disposizione, il mistero trinitario. Proseguendo nella stessa direzione, anche nella presente ricerca sono mosso dagli stessi interessi letterari e a questo ambito rimango ancorato, nella ferma convinzione che un *excursus* attraverso testi prodotti in differenti contesti socio-culturali e in diversi periodi produce indubbi vantaggi: se da una parte può comportare rischi di semplificazione, lasciando inevitabilmente sullo sfondo i grandi quadri storici e i dibattiti storiografici ad essi connessi, dall'altra permette comunque di rintracciare fitte reti di rimandi e individuare cerchie di dibattito comune, come nel caso preso in esame per l'età dei Padri cappadoci. Non da ultimo un tale approccio è un'analisi del modo in cui comuni espedienti retorici possano servire ad ambienti anche contrapposti.

Pur richiamando complesse tematiche teologiche, non intendo affrontarle direttamente, in quanto esulano dalle mie specifiche competenze<sup>2</sup>. Lo studio delle simbologie del sole (con i raggi e la luce) e della sorgente di un fiume, non certo nate e sviluppatesi esclusivamente in un tale contesto cristiano, può comunque essere un utile banco di prova per ulteriori ricerche anche in questa direzione, offrendo elementi per cercare di verificare come e in che misura lo strumento simbolico, dotato non solo di forza descrittiva, ma anche di valenza epistemologica, intervenga nella polemica teologica e nella definizione del dogma. Scopo di queste pagine è pertanto ora un viaggio a ritroso attraverso i testi per approfondire e comprendere meglio la genesi e l'utilizzo di questa

<sup>1</sup> Rimando a *Il paradigma inesistente: immagini della Trinità*, di prossima pubblicazione in Quaderni Urbinati di Cultura Classica. Data la non agevole reperibilità di molti dei testi richiamati, per le citazioni degli autori cristiani ho seguito le edizioni riportate *on line* nel *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG). Preciso infine che le traduzioni fornite nel testo sono mie.

<sup>2</sup> Sullo sviluppo del concetto trinitario si veda il recente studio di K. Anatolios, *Retrieving Nicaea. The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Grand Rapids, MI 2011. Per un quadro teologico del dogma, analizzato anche nella sua evoluzione storica, rimando a F. Courth, *Il mistero del Dio Trinità*, sezione terza, *Il mistero del Dio Trinità: il Padre Creatore, il Figlio Redentore, lo Spirito Santificatore*, 6, Milano 1993.

ricca simbologia in ambito trinitario, rintracciare gli influssi esercitati in parte dalla tradizione pagana e verificare i diversi scopi per i quali si è ricorso ad un tale utilizzo<sup>3</sup>.

Un documento a suo modo singolare per misurare ancora l'impatto di tali immagini trinitarie in tarda età è il *Sacrum Armamentarium* di Andronico Camatero, un alto funzionario bizantino del XII secolo, strettamente in contatto con i più importanti promotori culturali del periodo, fedele sostenitore della politica dell'imperatore Manuele Comneno. L'opera, una *summa* dell'ortodossia, composta negli anni Settanta, si pone l'obiettivo, com'è esposto nel prologo, di confutare coloro che sostengono la derivazione dello Spirito non solo dal Padre, ma anche dal Figlio, di chi crede ad una sola natura del Cristo dopo l'incarnazione, di chi insegna che vi sarebbe un'unica volontà delle sue due nature e un'unica capacità di azione, di chi lega le sofferenze alla natura divina e non all'umana, di chi non accoglie l'incarnazione del Figlio, ma professa che tutto il mistero del piano salvifico è un'illusione, di chi ritiene che il corpo del Signore fosse incorruttibile anche prima della risurrezione. Si tratta dunque di una battaglia a tutto campo contro le varie posizioni eretiche. La sezione contenente un *Florilegium* di luoghi patristici riporta tra gli altri un passo di un'opera spuria attribuita a Gregorio di Nissa, un'epistola indirizzata al monaco e asceta del IV secolo Evagrio<sup>4</sup>, che ci riproietta quindi a circa ottocento anni di distanza. Al di là dalla paternità, l'epistola è un documento prezioso come prova della circolazione di idee già ampiamente diffuse all'interno della produzione cristiana nell'età dei Padri cappadoci. Essa si presenta nella classica forma della *erotesis* e della *apokrisis*. La domanda riguarda la *physis* del Padre, anche se sarebbe meglio, corregge l'autore, parlare di *ousia*: è semplice (ἀπλή) o composta (σύνθετος)? Se fosse semplice, come potrebbe ammettere il numero tre? Il semplice infatti appare con un unico aspetto e non ha numero. Ciò che poi è sottoposto al numero può essere tagliato, e ciò che può essere tagliato è passibile di sofferenza (ἐμπαθές): «il taglio infatti è sofferenza». Si deve inoltre aggiungere che, se la natura di Dio è semplice, è inutile la determinazione dei nomi (τῶν ὀνομάτων ἢ θεσίς), ma, se quest'ultima è vera, è inammissibile e inconciliabile l'aspetto unico e il semplice<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Esplicito che, proprio a causa dei diversi e ampi ambiti toccati (in primis quelli riguardanti il linguaggio simbolico), che avrebbero comportato vari rinvii, la bibliografia citata è strettamente funzionale e in appoggio all'argomentazione dell'articolo. Mi limito pertanto a segnalare come studio d'insieme sui processi metaforici A. Haver Kamp (herausgegeben von), *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1983, una raccolta di studi fondamentali, tra cui soprattutto P. Rocœur, *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik*, 356-378. Sulla classificazione retorica della similitudine è molto utile, anche per ulteriore bibliografia specifica, il quadro fornito da A. Manieri, *La terminologia della similitudine nella retorica greca di epoca tarda*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica n.s. 118, 1, 2018, 91-118. Per le immagini qui trattate ricordo i lavori di F. Calabi, *Metafore del logos in Filone di Alessandria*, in R. Radice, A. Valvo (a cura di), *Dal Logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*, Milano 2011, 65-84 e *La luce che abbaglia: una metafora sulla in conoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, in L. Perrone, P. Bernardino, D. Marchini (a cura di), *Origene e la tradizione Alessandrina*, Leuven 2003, 223-232.

<sup>4</sup> *Epistula 26 ad Evagrium monachum*. Evagrio è seguace di Gregorio Nazianzeno. Per alcuni temi legati a quel periodo si può consultare L. Lugaresi, *Politeismo, monoteismo, relazione trinitaria. Appunti su linguaggio religioso e natura divina in Giustino, Origene e Gregorio Nazianzeno*, Annali di scienze religiose 8, 2008, 153-178.

<sup>5</sup> PG 46, 1101, 10 ss.

Fin qui la *quaestio*: come si nota, sono coinvolti tutti i temi più complessi concernenti la natura di Dio, esposti in una rigorosa sequenza logico-deduttiva. Sono i dubbi di fede che ogni credente può avere o anche le obiezioni spesso sollevate dai pagani, educati alle stesse scuole retoriche e filosofiche dei cristiani. Non a caso lo Pseudo Gregorio espone, prima di entrare nel merito, il metodo che egli intende adottare nella *responsio*, osservazioni che contengono una riflessione più generale su come debba essere condotto qualsiasi discorso teologico. Quando si parla della verità, in particolare della verità divina, si devono esibire con precisione (ἀκριβῶς) dimostrazioni, non presentando l'immagine di una fede indimostrabile, in modo irragionevole (ἄλογως). Non bisogna neppure camuffare la debolezza della persuasione ricorrendo ad antichi racconti (μύθων παλαιῶν). L'indagine va invece svolta solo attraverso una ricerca precisa e ragionamenti corretti, ed è in tal modo che il testo vuole procedere, affrontando i vari punti da chiarire della *quaestio*, prima di tutto, si diceva, l'*ousia* di Dio: «che cosa è Dio? Voglia il cielo che possiamo arrivare precisamente alle dimostrazioni», smettendo chi, ancorato al piano terminologico e all'opposizione semplice / triplice, crede che l'essenza subisca un *pathos*, formulando così dei *dogmata* 'raffermi', come cibi avanzati (ἔωλα) e 'guasti' (σαθρά). L'*ousia* è invece semplice (ἁπλῆ), non separabile in parti (ἀμέριστος), non dotata di corporeità. Il numero tre, con il concetto trinitario e la distinzione dei nomi di Dio, può indurre a privare Dio dell'unicità e all'opposto la concessione dell'unicità può spingere ad escludere l'ammissione del Padre, del Figlio e dello Spirito. Come si nota, l'autore dell'epistola non cela le difficoltà nell'accogliere il mistero trinitario, trovando a riguardo un sostegno nella ben nota distinzione, a partire dal *Cratilo* di Platone, tra nome ed essenza. La *thesis* dei nomi non intacca l'unicità indivisa di Dio. Le realtà intelligibili (νοητά), chiamate con nomi diversi presso i vari popoli, restano estranee alla nominazione, non ne sono in alcun modo intaccate (προσηγορίας δὲ πάσης ἐκτός). Non esiste un nome proprio (κύριον ὄνομα) di ciò che è intelligibile e privo di corpo, cioè un nome in grado di rivelarne la profonda natura. Lo stesso si può dire dell'anima, la *psyche*: ha un nome di genere femminile, sebbene la sua natura non sia femminile, né essa sia maschile o femminile in quanto ad essenza. Allo stesso modo, il *logos*, il pensiero, generato dall'anima, ha un nome maschile, ma è estraneo a una corporeità maschile e femminile.

Sebbene la nominazione abbia dunque questi limiti, che diventano tanto più evidenti per le realtà intelligibili superiori, essa non va però totalmente esclusa, perché ci può aiutare nella comprensione; basta farne buon uso e riconoscere che l'*ousia* di Dio, indivisibile (ἀδιαίρετος) e unica (μονοειδής), per l'utilità della salvezza delle nostre anime sembra divisa con le nominazioni e sottostare alla necessità del processo della separazione. I nomi sono pertanto un valido soccorso alla nostra debolezza<sup>6</sup>. Come

<sup>6</sup> Sul rapporto tra nominazione ed essenza una chiara ed articolata esposizione si può trovare in Gr. Nyss., *tres dii* 43, 3 ss. (ed. F. Müller, vol. 3, 1, Leiden 1958). Tutti i nomi che hanno a che fare con il mondo della creazione, anche a prescindere dall'etimologia, si può trovare che si connettono in modo accidentale (κατὰ τὸ συμβάν) agli oggetti. Gli uomini si accontentano che le cose siano indicate attraverso la parola a loro legata (διὰ τῆς... φωνῆς), affinché si possa avere una conoscenza non confusa di ciò che è indicato. Diverso è il caso delle parole che conducono alla comprensione del divino: esse contengono un significato

l'anima genera una folla di pensieri infiniti, senza risultare divisa per l'atto del pensiero (νοήματος διαιρείται πάθει), né si impoverisce a causa dei pensieri, come il discorso pronunciato (προφορικός... λόγος)<sup>7</sup> è indivisibile dalla *psyche* che lo produce e nello stesso tempo si pone nelle anime di chi ascolta, non separato dalla prima e pur presente nelle seconde, producendo quindi un'unione (ἔνωσιν) piuttosto che una divisione (διαίρεσιν), lo stesso si deve credere che accada per il Figlio, il Padre e lo Spirito. Se non si può pensare a una separazione e a un taglio della mente (*nous*), dell'atto del pensiero (*enthymesis*) e dell'anima (*psyche*), allo stesso modo è inconcepibile ammettere un taglio o una separazione per la Trinità.

Attraverso i *paradeigmata* dell'anima e del *logos*, nella duplice forma di pensiero e di discorso, di *vocalis sermo*, l'epistola sgombera il campo da qualsiasi interpretazione eretica, argomentando nell'unico modo possibile, cioè per immagini. Il processo simbolico è innescato e dalle realtà più spirituali si passa a quelle più tangibili. Riappaiono le immagini del sole e del fiume, sfruttate, come spesso accade, in modo sovrapposto. Globo solare e raggi sono inseparabili e il primo, come un occhio (οἷόν τις ὀφθαλμός)<sup>8</sup>, «riversa su ciascuno, come un fiume, i raggi, come se producesse per noi diluvi di luce e inondasse in massa il creato»<sup>9</sup>: un sole dunque che diventa come un fiume di luce. Uscendo dal piano simbolico, il passaggio è intuitivo: i raggi inviati dal sole sono il Cristo splendente (ὁ... φεγγώδης Ἰησοῦς) e lo Spirito Santo, i raggi gemelli del Padre<sup>10</sup>, che dispensano a noi la luce della verità, una cosa unica (συνήνωται) con il Padre.

Se l'immagine dell'acqua è già contenuta in quella del sole, essa viene comunque sviluppata estesamente per ribadire le medesime convinzioni di fede: ritroviamo gli stessi elementi reperiti nel *De principiis catholicae fidei* del bizantino Calecas o le

(*dianoia*) che ha incluso ciascun termine e non si potrebbe trovare nessuna parola priva di un qualche senso (χωρίς νοήματος τινος) nei termini più divini. Con ciò non è indicata la natura divina (τὴν θεϊαν φύσιν... σεσημειῶσθαι), ma si rende noto attraverso quanto viene detto qualche cosa che la riguarda (τι τῶν περὶ αὐτήν). Diciamo infatti per esempio che il divino è "incorruttibile". Per Gregorio si tratta di una ἔμφασις πρέπουσα. Il termine nella sua ambiguità richiama sia l'ambito dell'espressione (dal verbo φημι), sia il campo della visione (da φαίνω): si tratta dunque di una 'espressione appropriata', 'confacente', ma anche di una 'immagine adatta' e peculiare (ιδιάζουσα), sia da pensare che da pronunciare. Una tale ambiguità è del resto accresciuta dal fatto che il verbo πρέπω rinvia nella sua prima accezione all'ambito dell'apparire, del mostrarsi. L'espressione (o l'immagine) tuttavia non esprime l'essenza della natura (κατ' οὐσίαν ἢ φύσιν). Ciò che infatti è, è "incorruttibile", mentre il significato (*ennoia*) è il fatto che ciò che è *non* si scompone nella rovina, nella distruzione. Quando dunque diciamo "incorruttibile", affermiamo ciò che la natura *non* subisce (μὴ πάσχει), ma ciò che è ciò che non soffre la rovina, non lo abbiamo espresso. Allo stesso modo, se diciamo "produttore di vita", indichiamo con il termine il prodotto, ma non rendiamo noto chi produce. Tutte le altre parole, in base allo stesso ragionamento, o rinunciano a conoscere ciò che non si deve conoscere per la natura divina, o insegnano ciò che si deve, pur non abbracciando l'interpretazione della natura divina (αὐτῆς δὲ τῆς φύσεως ἐρμηνείαν οὐ περιέχοντα). La parola dunque, pur non esprimendo una verità assoluta, offre la possibilità di conoscere, attivando il processo d'insegnamento e di apprendimento.

<sup>7</sup> Si fa qui allusione alla coppia di lunga durata nel pensiero filosofico che oppone il λόγος ἐνδιάθετος, il discorso interiore, la riflessione, il pensiero, proprio dell'uomo, al λόγος προφορικός, comune all'uomo e agli animali, che emettono suoni senza un discorso articolato.

<sup>8</sup> PG 46, 1105, 35. Ricordo che il termine 'occhio' indica anche il punto di uscita dell'acqua dalla fonte.

<sup>9</sup> PG 46, 1105, 35-38.

<sup>10</sup> Il greco ricorre al singolare (ἡ διδυμος τοῦ Πατρὸς ἁκτίς, PG 46, 1105, 46) per rinforzare l'idea della non separazione e dell'unità, intraducibile in italiano senza creare ambiguità di senso.

considerazioni di Gregorio di Nazianzo, ma anche alcuni aspetti tralasciati<sup>11</sup>. Qui il *paradeigma* è sfruttato in ogni sua potenzialità, tanto che si dà fondo a tutte le risorse della lingua sul piano semantico e sintattico. Il periodo si fa involuto, poco lineare, ricco di incisi, con ripetizioni, espressioni sinonimiche, concordanze non sempre trasparenti, che cerco qui di conservare, nel limite del possibile, nella traduzione:

Come anche da una fonte di acque, che emette abbondantemente acqua nettarea, accade che un flusso abbondante e un profluvio incontenibile si dividono per il flusso in due fiumi, pur avendo avuto dall'inizio la corrente unica da un unico occhio della fonte (i fiumi nella loro forma scorrono in due direzioni separate a vedersi, senza che vi sia alcun danno alla loro essenza causato dalla separazione; il profluvio infatti è diviso per la posizione dei fiumi, ma mantiene una sola e medesima qualità del flusso e, se anche ciascuno dei fiumi suddetti sembra avere i suoi termini lontano da qualche parte e sembra distare molto dalla fonte, ha il suo inizio perpetuamente unito alla madre della fonte), allo stesso modo anche il Dio di tutti i beni, il pritano della verità, il Padre del Salvatore, la prima causa della vita, la pianta dell'immortalità, la fonte della vita eterna, invia a noi la grazia intellettuale del Figlio e dello Spirito Santo, come un corso che scorre in due direzioni, senza aver subito alcun danno in relazione all'essenza (non sopportò infatti una qualche perdita per il loro arrivo presso di noi) ed essi giunsero fino a noi e, nonostante ciò, sono rimasti inseparati dal Padre. La natura degli esseri più forti, come dicevamo all'inizio, è inseparabile<sup>12</sup>.

L'argomentazione dell'epistola alterna l'esposizione dogmatica e l'utilizzo delle immagini, corroborate da concetti filosofici. L'autore è conscio, come afferma nel congedo, che sarebbe stato possibile presentare altri elementi, assai più numerosi, come dire che ci sarebbero stati altri *paradeigmata* per giungere ad una chiara spiegazione dell'unione, assai necessaria, del Padre e del Figlio e del modo in cui essa vada intesa. Confidando però nell'acume di Evagrio e di chi lo circonda (σοί τε καὶ τοῖς σοῖ παρακλησίαις), nelle loro capacità di apprendere i contenuti più grandi, ritiene che il discorso debba arrestarsi a questo punto e che quindi la *erotesis* abbia assolto il suo compito di confermare nella fede chi può essere stato colto da dubbi o chi potrà esserlo in futuro<sup>13</sup>.

Di tutta questa serrata esposizione, a distanza di secoli Camatero riprende con una citazione pressoché *verbatim* non a caso proprio la sezione riservata ai *paradeigmata*, quella considerata dall'autore la più efficace, dopo aver sostenuto che non è possibile pensare che vi sia una separazione o un taglio della mente e del pensiero, come anche dell'anima, e che allo stesso modo non può esserci separazione o taglio nel mezzo del Padre, del Figlio e dello Spirito. La natura degli elementi del pensiero, come quelli divini, è indivisibile. Come si nota, si tratta dello stesso percorso dell'*Epistula ad Evagrium*, di cui alla fine si loda il passo riportato come assai degno di ammirazione (πάνυ

<sup>11</sup> Per la trattazione di questi autori citati nel presente articolo rimando a *Il paradeigma inesistente: immagini della Trinità*, di prossima pubblicazione in Quaderni Urbinati di Cultura Classica.

<sup>12</sup> PG 46, 1105, 49 ss.

<sup>13</sup> PG 46, 1108, 22 ss.

θαυμαστή) «per gli eccellenti esempi, quello del sole e dei raggi e quello della sorgente e dei fiumi (*Sacrum armamentarium*, 3, 44, 44 ss.)». Di autore in autore si forma così una serie di passi scelti a cui ricorrere a seconda delle necessità.

### *L'età dei Padri cappadoci e la lotta contro le eresie*

Sebbene l'*Epistula ad Evagrium* sia da considerarsi opera spuria, essa ci permette tuttavia di entrare nella grande stagione dei Padri cappadoci. Lo stesso Gregorio di Nissa affronta in prima persona a più riprese le medesime tematiche. Il quarto secolo è il periodo della definizione della teologia trinitaria a cui concorrono attivamente i Cappadoci: Basilio, il fratello e discepolo Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo. Questo grande lavoro esegetico e dottrinale confluirà nel Concilio di Costantinopoli del 381 d.C., che infligge un colpo mortale all'arianesimo, proclamando l'appartenenza dello Spirito Santo alla Trinità<sup>14</sup>.

Il grande avversario contro cui si scaglia Gregorio di Nissa è Eunomio, uno dei più tenaci oppositori della dottrina di Nicea, che radicalizzò le posizioni di Ario<sup>15</sup>. Le sue opere furono distrutte, perché considerate eretiche, nel 398 per ordine dell'imperatore Arcadio. Non tutto però andò perduto, e ciò ci consente di essere ben informati sul

<sup>14</sup> In particolare per l'attività di Basilio rimando al profilo fornito da M. Girardi, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi*, Bari 1998.

<sup>15</sup> Richiamo solo alcuni aspetti essenziali, utili per i temi qui affrontati, della sua dottrina, ricavabili dal *liber Apologeticus*. Nella teologia di Eunomio vige una gerarchia di tre essenze: la prima è il Dio ingenerato, il solo Dio in senso proprio; la seconda è causata dalla prima; la terza è portata all'esistenza dalla seconda. La seconda, il Figlio, è una creatura, un *poiema*. Dio Padre è semplice (*ἀπλοῦς*) e non composto (*ἄσυνθετος*), non ammette aggregazione (*σύγκρισις*) e comunanza (*κοινωνία*) con il generato, con il quale non può condividere la propria natura (9). Si dovrebbe infatti ammettere la separazione (*διάστασις*) e la partizione (*μερισμός*), oppure l'aggregazione. Se fosse però separato e ripartito, non sarebbe ingenerato; se accettasse l'aggregazione, non sarebbe incorruttibile. La dignità dell'essenza sarebbe partecipata e così anche la stessa *ousia*. Nessuno sarebbe a tal punto insensato o empio da affermare che il Figlio è uguale al Padre (*ἴσον... τῷ πατρὶ τὸν υἱόν*, 11). Eunomio fonda questa convinzione su un'affermazione di Gesù contenuta nel *Vangelo di Giovanni* (14, 28): «il Padre è più grande di me». Con il cap. 11 del *liber* si apre la riflessione sul Figlio, per Eunomio generato (*γέννημα*) e anche creato (*ποίημα*). Basterebbe fondarsi sull'autorità dei santi, cioè in ultima analisi ancora della Scrittura, e in questo modo con la differenza dei nomi ribadire la differenza della sostanza. Eunomio decide però di trattare l'argomento più estesamente, chiarendo concetti essenziali della sua esegesi, che lo allontanano dal Nissen e da tutti i Cappadoci. I nomi non sono una semplice convenzione, hanno una loro verità, dal momento che non c'è discordanza tra nominazione ed essenza, che è significata dal nome. Quest'ultima è stata generata (*γεννηθῆσθαι*), non essendo (*οὐκ οὐσαν*) prima della propria costituzione (*πρὸ τῆς ἰδίας συστάσεως*), ma esiste generata (*εἶναι δὲ γεννηθεῖσαν*) prima di tutte le cose per volere di Dio. Su tali aspetti, all'interno di una bibliografia copiosa, si può utilmente consultare T.T. Tollesfen, *Essence and Activity (Energeia) in Eunomius and St. Gregory of Nyssa*, in L. Karfiková, S. Douglass, J. Zachhuber (edited by), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15-18, 2004)*, Leiden-Boston 2007, 433-442; K. Kochańczyk, Bonińska, M. Przyszychowska, *Incomprehensibility of God and the Trinitarian Controversy of the Fourth Century*, *Vox Patrum XXXIV*, 61, 2014, 239-247. Sulla concezione del linguaggio a partire da Platone e Aristotele fino ai Cappadoci e agli Anomei cfr. C. Spuntarelli, *Oratore divino. Linguaggio e rappresentazione retorica nella controversia tra Cappadoci e Anomei*, Roma 2012. Sulla teologia di Eunomio rimando soprattutto all'ampio saggio di C. Moreschini e all'introduzione all'*Apologia* di A. Negro, in A. Negro (introduzione, traduzione e note a cura di), *Eunomio, Apologia*, D. Ciarlo (introduzione, traduzione e note), *Basilio di Cesarea, Contro Eunomio*, Roma 2007.

complesso dibattito teologico, accompagnato da aspre polemiche. I tre lunghi libri della *Contro Eunomio*, composti da Gregorio tra il 380 e il 383<sup>16</sup>, pongono fine a uno scontro iniziato circa venti anni prima, quando Basilio scrisse anch'egli un'opera dallo stesso titolo in risposta all'*Apologia* di Eunomio. L'intento di Gregorio è quello di difendere il fratello Basilio, da poco scomparso, dagli attacchi anche infamanti di Eunomio, che aveva fatto seguire l'*Apologia dell'Apologia*, composta attraverso una lenta gestazione in quasi quindici anni<sup>17</sup>. Per riprendere le efficaci parole di Moreschini, il *Contro Eunomio* «costituisce uno dei frutti più significativi, anzi, imponenti, della elaborazione dottrinale», un «momento decisivo per l'elaborazione concettuale del dogma trinitario»<sup>18</sup>. Ma non è solo questo: è anche una testimonianza letteraria preziosa degli artifici retorici utilizzati per sostenere argomenti dottrinari.

Per quanto qui interessa notare, va premesso che anche per Gregorio, come per buona parte della riflessione cristiana, il discorso analogico è insufficiente quando si devono indagare le realtà superiori. Gregorio non lo esprime in modo esplicito, ma è facile dedurlo da un punto della sua argomentazione a proposito della posizione di Eunomio sulla sostanza, quando afferma che, se si fosse dovuto procedere su base analogica (ἀναλογίσασθαι) partendo dalle realtà visibili nella creazione (ἐκ τῶν λοιπῶν τῶν ἐν τῇ κτίσει θεωρουμένων, I 1, 213), neppure in questo modo sarebbe stato opportuno congetturare (στοχάσασθαι) sulle realtà superiori in base a quelle inferiori. Se si traspone questo ragionamento alle immagini, che partono sempre dal sensibile per spiegare le realtà divine, traspare lo scetticismo implicito anche in Gregorio per i *paradeigmata*, la sua consapevolezza del loro limite. Alle immagini, come risorsa per contrastare l'eresia, anch'egli tuttavia non rinuncia, come pure fa Gregorio di Nazianzo, e le immagini per la Trinità sono quelle consuete. Esse hanno trovato però per la prima volta nella riflessione e nell'esegesi dei testi sacri operate dai Cappadoci una più precisa collocazione all'interno del quadro dogmatico che si stava definendo. L'immagine, fondata su ciò che appare ai nostri sensi, serve secondo Gregorio a chi non sa elevarsi ai livelli della comprensione di Dio. La similitudine del sole e del raggio, sottesa nell'espressione di Paolo che Cristo è splendore (ἀπαύγασμα) della gloria ed è impronta (χαρακτῆρα) della ipostasi del Padre<sup>19</sup>, è un aiuto per chi non sa innalzarsi con la forza del ragionamento al vertice sublime (ἐπὶ τὸ ὕψος) della conoscenza di Dio: si tratta dunque solo di un sostegno, in quanto l'apostolo in tal modo «infonde in costoro, che lo ascoltano, sulla base

<sup>16</sup> Sulla posizione occupata dalla *Contro Eunomio* all'interno della produzione di Gregorio di Nissa si veda O. Sferlea, *L'infinité divine chez Grégoire de Nysse: de l'anthropologie à la polemique trinitaire*, *Vigiliae Christianae* 67, 2, 2014, 137-168. Il trattato, letto dalla maggior parte dei critici come il momento fondatore della riflessione sul tema dell'infinità della divinità e, a livello antropologico, di un progresso spirituale senza fine, è inserito da Sferlea all'interno di un'evoluzione del pensiero di Gregorio, iniziato con il *De hominis opificio* e il *De anima et resurrectione*. Ci sarebbe quindi una continuità tra i trattati antropologici e la *Contro Eunomio*.

<sup>17</sup> Per tutti questi aspetti, rimando all'accurato profilo contenuto in C. Moreschini (a cura di), *Gregorio di Nissa. Opere dogmatiche*, Milano 2014, 121 ss. Sulla letteratura apologetica nel suo complesso si veda il saggio di E. Osborn, *The Apologists*, in Ph.F. Esler (edited by), *The Early Christian World*, I, London-New York 2000, 525-551.

<sup>18</sup> Moreschini, *Gregorio di Nissa* cit., 122.

<sup>19</sup> Hebr 1,3.

di quanto è percepibile con i sensi, un'immagine del vero (τοῦ ἀληθοῦς φαντασίαν, III 6, 12)». Per maggiore chiarezza Gregorio esplicita il paragone:

Come infatti il corpo celeste è caratterizzato (χαρακτηρίζεται) da tutto il disco che lo circonda e chi vede il disco inferisce per analogia (ἀνελογίστατο) attraverso ciò che appare l'ipostasi dell'intero che risiede nella profondità, allo stesso modo [l'apostolo] disse che nella grandezza della potenza del Figlio è caratterizzata la maestà del Padre, perché, nella misura in cui si conosce la prima, altrettanto si creda che la seconda esista. E ancora, come da tutto il disco solare il fulgore della luce risplende (non c'è infatti una parte del disco che sfavilla, mentre un'altra è oscura), così l'intera gloria, che è il Padre, risplende attorno da tutte le parti con lo splendore che proviene da essa, cioè con la luce vera. E come il raggio è dal sole (non ci sarebbe infatti il raggio, se non ci fosse il sole), né mai si pensa al sole in sé e per sé separato dal raggio che risplende, così l'apostolo, presentando la contiguità e l'eternità dell'esistenza dal Padre dell'Unigenito, chiamò il Figlio splendore della gloria (III 6, 13-14)<sup>20</sup>.

La similitudine corrobora in tal modo profondi contenuti teologici, smentendo le posizioni eretiche. L'immagine del sole aiuta a spiegare quello che ad una riflessione superficiale può apparire contraddittorio, cioè il fatto che il Figlio sia dal Padre e nello stesso tempo anche eterno. Gregorio aggiunge che, se si dovesse rinforzare il ragionamento attraverso altri mezzi, sarebbe possibile pensare tale dottrina anche ricorrendo ad altri elementi conosciuti da noi tramite la sensazione (διὰ τινῶν τῶν κατὰ τὴν αἴσθησιν ἡμῶν γνωριζομένων, III 6, 15), come dire che sarebbe possibile trovare altre immagini tratte dal mondo del sensibile. Non nasconde tuttavia una volta di più il limite e il rischio di spingersi troppo oltre con le similitudini, senza negare la validità della parola umana:

Nessuno però oltraggi il discorso che non può trovare tra le cose esistenti una tale immagine di quanto si va cercando, la quale basti in tutto e per tutto (διὰ πάντων), attraverso una qualche analogia e somiglianza (δι' ἀναλογίας τινὸς καὶ ὁμοιότητος), alla presentazione dell'oggetto.

Non bastano dunque le immagini tratte dall'esperienza reale<sup>21</sup>, che necessitano di correttivi o di integrazioni, ma anche di eliminazioni, come si può vedere pure nel

<sup>20</sup> Gregorio dice ancora poco oltre (III 6, 50) che nell'affermazione che non esiste lo splendore (ἀπαύγασμα) si dispone anche il fatto che non vi sia neppure la potenza che splende (τὴν ἀπανγάζουσαν δύναμιν), come emerge seguendo l'esempio della lampada (ἐπὶ τοῦ κατὰ τὸν λόγον... ὑποδείγματος). Colui che parla dello splendore della lampada mostra contestualmente che risplende anche la lampada, mentre chi dice che non esiste lo splendore segnala l'estinzione dell'elemento illuminante (τὴν σβέσιν τοῦ φωτίζοντος). In tal modo si spiega come sia inammissibile negare che il Figlio sia coeterno al Padre. Ammettere ciò, avrebbe come conseguenza che Dio Padre non è eterno.

<sup>21</sup> Si veda anche III 7, 34: «da quanto detto, la natura non ci è apparsa degna di fede per l'insegnamento della generazione divina, neppure se si portasse ad esempio per il ragionamento (εἰς ὑπόδειγμα... τοῦ λόγου) lo stesso mondo, perché con la creazione di questo, come abbiamo appreso nella *Genesi* da Mosè, scorreva la misura che proviene dal tempo, misurata con giornate e notti determinate per ciascuna delle cose che venivano ad essere, secondo un ordine e una sequenza». Gregorio mette in guardia dall'impiegare



Nazianzeno. Il Nisseno poco oltre, per ribadire che la volontà del Padre nella generazione del Figlio non implica la temporalità e quindi essa non compromette l'eternità dell'Unigenito, aggiunge una similitudine grammaticalmente introdotta con una protasi possibile, ma di fatto irreali, dal momento che il *comparatum* non è reperibile, così come è esposto, in natura:

Se (ma lo dico come ipotesi) si desse alla fiamma una facoltà di scelta, sarebbe chiaro che, insieme al fatto che esiste la fiamma, sfavillerebbe anche il bagliore per il volere che da lei proviene e, volendolo, non sarebbe assolutamente senza possibilità, dal momento che la facoltà naturale attua insieme alla costituzione della fiamma la volontà che riguarda il bagliore, come incontrovertibilmente, se si desse il movimento alla fiamma per scelta sua, sarebbe chiaro che allo stesso modo sarebbe pensato il concorso di tutto, cioè l'accensione del fuoco, la volontà del bagliore e lo stesso bagliore, come se il moto determinato per scelta non fosse per niente di ostacolo alla sussistenza celere della fiamma; allo stesso modo, in base all'esempio da noi detto, riconoscendo al Padre la buona volontà, non staccherai a causa della volontà il Padre dal Figlio (III 6, 19).

Bisogna dunque rivolgere l'attenzione al «sano insegnamento», di cui Gregorio fornisce una sintesi nella parte conclusiva del primo libro (I 1, 530 ss.), e convincersi che «non è possibile conoscere in altro modo il bene archetipale, se non appare nell'immagine dell'invisibile», cioè in Cristo. Con un'altra efficace similitudine, Gregorio assimila il percorso della conoscenza ad una corsa doppia, con andata e ritorno (δίαιολον), il cui punto estremo, in cui si deve invertire la direzione, è la conoscenza di Dio, la *theognosia*: correndo attraverso realtà adatte al nostro pensiero, retrocediamo così dal Padre attraverso il Figlio fino allo Spirito Santo.

Stando infatti nella contemplazione della luce non generata, da lì di nuovo pensiamo la luce che da quella proviene secondo quanto è confinante, come un raggio connesso al sole, la cui causa dell'essere (τοῦ εἶναι) è dal sole, mentre la sussistenza (ὑπαρξις) è insieme con il sole, non sopraggiunto dopo nel tempo, ma apparso insieme da lui proprio nello stesso istante della visione del sole. Piuttosto (non è infatti assolutamente necessario, rendendosi servi dell'immagine, offrire ai calunniatori nella debolezza dell'immagine un appiglio contro il ragionamento) noi non penseremo (νοήσομεν) ad un raggio dal sole, ma dal sole ingenerato un altro sole che, in modo generato, sfavilla con quello nello stesso istante del pensiero del primo, in tutto eguale, in bellezza, potenza, fulgore, grandezza, lucentezza e, per dirla in una sola volta, in tutto quanto si osserva riguardo al sole; e di nuovo un'altra luce di questo tipo allo stesso modo, non separata da una distanza temporale dalla luce generata, ma sfavillante attraverso quella, che ha la causa dell'ipostasi dalla luce primigenia, luce anch'essa sfavillante e rilucente secondo la so-

i discorsi triviali, propri degli amanti dell'inganno, per corroborare le proprie convinzioni sulla divinità. I fatti della vita ci forniscono molti esempi (ὑποδείγματα φέρουσιν): nelle case più agiate è possibile vedere che lo schiavo più intraprendente ed assennato è preposto ai suoi compagni per ordine del padrone, che gli concede una tale superiorità. Si trasferisce pertanto questa riflessione alle dottrine divine, per spiegare come l'Unigenito, sottomesso al dominio di chi è superiore, non è per nulla impedito nel comando su coloro che sono più deboli dalla potenza di chi lo domina (III 8, 47).

miglianza di quella pensata in precedenza e che produce tutti gli altri effetti della luce. Sotto questo stesso aspetto una luce non ha differenza in rapporto ad un'altra luce, qualora in nulla appaia mancante o inferiore rispetto alla grazia illuminante, ma, innalzata con ogni perfezione al punto più alto, con il Padre e il Figlio è contemplata, dopo il Padre e il Figlio è contata e attraverso se stessa dà a tutti coloro che possono parteciparvi la grazia dell'accesso alla luce pensata nel Padre e nel Figlio (I 1, 532-534).

Si tratta di una vera e propria esegesi simbolica della luce, completa e dettagliata, che evidenzia gli aspetti utilizzabili a sostegno del dogma trinitario, ma che nello stesso tempo introduce integrazioni ad una similitudine comunque carente se ci si limita solo all'ambito del mondo sensibile, che può anzi offrire appigli alla controparte, tanto più che anch'essa doveva ricorrere alla stessa immagine<sup>22</sup>. Alla descrizione della Trinità di Gregorio un sole unico non è sufficiente. La lotta contro le eresie si combatte anche con le armi delle immagini, le cui elaborazioni possono ingenerare a loro volta pericolosi sospetti: l'ammissione di tre soli comporta tre dei e la conseguente accusa di triteismo?

#### *Oltre la retorica: superare l'immagine*

Un testo che sembra ben riassumere i concetti teologici qui affrontati e le risorse delle immagini è l'*Epistola 38* della raccolta di Basilio, da molti considerata spuria e attribuita a Gregorio di Nissa. Al di là dell'attribuzione, che esula dai problemi affrontati in queste pagine, essa è una testimonianza delle tesi dei Padri cappadoci e della loro difesa della dottrina. Più che una lettera, si tratta di un piccolo trattato e non sorprende che essa si presenti come un *hypomnema* (1, 10). Prende le mosse dalla funzione dei nomi, un tema, come si vedrà meglio in seguito, strettamente connesso a quello della definizione trinitaria. I nomi generici, quelli che noi oggi definiamo comuni, mostrano l'essenza (*ousia*) di ciò che è denotato, per esempio la parola 'uomo', rispetto ad un nome proprio; le ipostasi invece pertengono all'*idion*, a ciò che è specifico della singola persona. Ciò riguarda più in generale non solo le parole, ma anche le forme del discorso: diverso è parlare del caso dell'uomo in generale e di un uomo in particolare, che richiede l'analisi delle sue peculiarità. Tali distinzioni, che valgono per il discorso umano e che in questo campo sono facilmente comprensibili, si possono trasferire al piano divino. Ciò che concerne quindi l'essenza è comune al Padre, al Figlio e allo Spirito; ad essi si deve indistintamente applicare il discorso di ciò che è increato e irraggiungibile; quando però bisogna esaminare la Trinità, senza confusione, separatamente, attraverso i segni peculiari, vanno tralasciati gli aspetti comuni. A queste considerazioni l'autore dell'*hypomnema* fa seguire una sintetica presentazione della dottrina trinitaria da lui difesa, in particolare la derivazione dal Padre del Figlio, insieme al quale è pensato inseparabilmente anche lo Spirito, senza la cui illuminazione (προκαταύγασθέντα, 4, 22) non è possibile trovarsi nella comprensione di Dio: ancora una volta il discorso

<sup>22</sup> Si veda III 10, 21.

ricorre alle immagini, con lo Spirito connotato attraverso il suo raggio, uno Spirito che è anche fonte da cui scaturisce l'abbondanza dei beni per la creazione (πηγάξει, 4, 24) e dipende strettamente, come se fosse sospeso (ἤρτηται), dal Figlio, in un'unione inseparabile (ἀδιαστάτως συγκαταλαμβάνεται, 4, 24), la cui causa è il Padre. Il Padre a sua volta è luce ingenerata, da cui rifulge il Figlio: stesse immagini e medesimi fondamenti dottrinali, anche se in questo caso ciò che maggiormente preme all'autore è la continuità delle tre Persone, che pur mantengono una loro separazione, con caratteri propri. È evidente in tutta l'epistola la volontà di difesa dall'accusa di triteismo mossa spesso ai Cappadoci<sup>23</sup>.

Nella Trinità la separazione delle *hypostaseis* non contrasta dunque con l'unità dell'*ousia*: tra Padre, Figlio e Spirito non ci sono né vuoti né intervalli. Nulla può separare in parti la natura divina (καταμερίζειν, 4, 57) attraverso l'inserimento di qualche cosa di estraneo, e così non c'è neppure un vuoto (κενότης, 4, 59) che possa creare una distanza (διάστημα). Chi conosce pertanto una persona della Trinità, pieno assoluto, passa alla conoscenza delle altre, come se si trattasse di una catena: «né chi è sempre nel Padre potrà essere tagliato via dal Padre (ἀποτμηθῆναι), né mai sarà disgiunto (διαζευχθήσεται) dal proprio Spirito colui che tutto opera in lui (4, 76 ss.)». Così è anche per chi accoglie il Padre, che abbraccerà di conseguenza anche il Figlio e lo Spirito, perché – ribadisce l'autore – non è possibile concepire un taglio o una separazione (τομήν ἢ διαίρεσιν, 4, 81). Si tratta di una indicibile e incomprendibile comunione e separazione, *koinonia* e *diakrisis*; le differenze delle *hypostaseis* non dissolvono la continuità della natura, né la comunione della sostanza dissipa il carattere delle singole proprietà. Il triteismo è così scongiurato.

Tali formulazioni possono apparire un gioco eristico, ma non c'è da stupirsi se in un tale contesto teologico si afferma che la stessa cosa è unita e separata e se si concepisce, come in un enigma, una strana e paradossale separazione unita e una congiunzione separata (διάκρισιν τε συνημμένην καὶ διακεκριμένην συνάφειαν, 4, 90 s.). Per dissipare una tale impressione di semplice gioco linguistico basta ascoltare senza capziosità: l'aiuto viene ancora dalle immagini, perché anche nel mondo sensibile si può trovare qualche cosa di simile. Lo pseudo Basilio invita ad accogliere le sue parole successive come un esempio ed un'ombra della verità (ὑπόδειγμα καὶ σκιὰν ἀληθείας, 5, 1 s.), sebbene si ribadisca che non è possibile adattare tutto quanto è osservato nelle copie a ciò per cui le copie vengono utilizzate. Anche per l'*Epistola 38* incombe dunque il rischio di presentare un altro παράδειγμα οὐχ ὅμοιον. Lo sforzo è di dedurre sulla base del mondo sensibile che ciò che è separato è nello stesso tempo della stessa natura (διακεκριμένον ἅμα καὶ συμφυές, 5, 5 s.). L'esempio questa volta è insolito, non il sole, come si è visto rischioso, non la fonte, ma l'arcobaleno che appare a primavera. La descrizione del fenomeno è dettagliata e minuziosa, certamente fondata su trattati scientifici, volta a mettere in evidenza la continuità degli elementi della luce che entrano in gioco e nello stesso tempo la loro separazione. Si tratta infatti nel caso dell'arcobaleno di uno splendore sia ininterrotto in se stesso, sia separato (καὶ συνεχῆς ἐστὶ πρὸς ἑαυτὴν καὶ διήρηται, 5, 25-

<sup>23</sup> Il tema è diffusamente affrontato da Gregorio di Nissa in *Ad Ablabium quod non sint tres dei*.

26). Policromo e multiforme, impedisce la vista della giuntura (συμβολή) dei differenti colori, mischiati come in una tintura, e in tal modo non si riconosce il luogo intermedio (τὸν διὰ μέσου τόπον) delle varie gradazioni di colore, luogo che mescola e che separa (μιγνύοντα...καὶ χωρίζοντα) le diversità cromatiche. I raggi di tutti i colori dell'arcobaleno, visti insieme, risplendono e sottraggono i segni della loro congiunzione, della loro *synapheia* (5, 35), termine pregnante, se si considera che esso è impiegato dagli Antiocheni per indicare l'unione delle due nature di Cristo. È insomma impossibile scoprire fino a dove arriva un colore e da dove inizia un altro. Sono questi gli elementi che vengono in particolare sfruttati: come nel modello riconosciamo chiaramente le differenze dei colori, ma non è possibile cogliere con i sensi la spaccatura e la distanza (διάστασις) dell'uno dall'altro, così è possibile per analogia trasferire il discorso alle dottrine divine (περὶ τῶν θείων δογμάτων ἀναλογίσασθαι, 5, 43). Le proprietà delle ipostasi divine, come i colori dell'arcobaleno, brillano in ciascuna delle Persone della Trinità, ma non esiste differenza (διαφοράν) della proprietà dell'una rispetto all'altra, in quanto esse rifulgono nell'unione della sostanza (ἐν τῇ κοινότητι τῆς οὐσίας). In tal modo, anche attraverso la creazione, noi siamo educati a non sentirci smarriti davanti ai discorsi della dottrina, se ci imbattiamo in argomenti difficili da analizzare e ci sentiamo come presi da vertigine quanto al consenso da dare a ciò che viene detto. L'esperienza diretta in tal modo ha più forza di un esame della causa, come la fede è superiore a qualsiasi comprensione raggiunta attraverso ragionamenti. È la *pistis* che ci insegna ciò che è separato nell'*hypostasis* e ciò che è unito nell'*ousia*.

L'autore dell'epistola è consapevole che sta trattando un tema delicato, in bilico su un pericoloso crinale, e che le sue conclusioni possono essere rifiutate, in ciò palesando una chiara finalità apologetica e non solo semplicemente espositiva di alcune tesi. Il quadro ricostruito infatti potrebbe non adattarsi all'affermazione paolina di Cristo «luce (ἀπαύγασμα) della gloria di Dio e impronta (χαρακτήρ) dalla sua ipostasi (Hebr 1,3)». Cristo quindi, in quanto impronta di altra *hypostasis*, non sembra possedere proprietà distintive sue proprie, come invece dovrebbe avere ogni singola *hypostasis*. La conclusione che si potrebbe trarre è di nuovo rischiosa: la non generazione non sarebbe esclusiva del Padre, ma sarebbe condivisa anche dal Figlio. L'epistola aggira l'ostacolo, sostenendo che in questo caso lo scopo di Paolo è diverso: egli non intende separare le *hypostaseis*, ma rimarcare l'autenticità, l'indivisibilità e l'unitarietà della relazione del Figlio con il Padre, predisponendoci a concepire ciò sulla base dell'immagine della luce. Un'altra immagine è chiamata in soccorso: come la luce non è successiva alla fiamma, ma, appena si appicca la fiamma, simultaneamente scintilla la luce, così l'apostolo vuole che il Figlio sia pensato dal Padre, non separato in una dimensione temporale (7, 17 ss.). Anche Paolo quindi ci conduce alla comprensione delle realtà invisibili attraverso esempi materiali (τοῖς σωματικοῖς...ὑποδείγμασι, 7, 25 s.), in tal modo quasi legittimando il nostro ricorso a simili mezzi.

Esiste dunque una *eikon* adatta al prototipo? Il capitolo finale, letto attentamente, sembra aprire inattese conclusioni, indicando un modo per risolvere l'aporia. Se il ricorso alla retorica non può soddisfare pienamente il piano teologico, escludendo qualsiasi confronto con realtà materiali, offre un valido soccorso, l'unico possibile:

Cristo immagine (εἰκόνα, 8, 5) di Dio invisibile e della sua bontà. Archetipo e modello non differiscono (οὐχὶ τῷ διαφέρειν τοῦ ἀρχετύπου τὴν εἰκόνα, 8, 7), sono la stessa realtà, anche se uno è diverso dall'altro (ταὐτὸν τῷ πρωτοτύπῳ ἐστὶ, κὰν ἕτερον ᾗ), in ciò mantenendo una caratteristica del discorso simbolico, in quanto nessuna immagine può essere in tutto e per tutto identica al modello. Cristo, impronta dell'ipostasi del Padre, realizza dunque l'inesprimibile, l'identità nella diversità, a fatica ricercata nel mondo sensibile. Il senso dell'immagine non sarebbe conservato se non avesse in tutto l'evidenza e la somiglianza (τὸ ἐναργές... καὶ ἀπαράλλακτον, 8, 11). Chi comprende la bellezza dell'immagine si trova nella conoscenza dell'archetipo. Colui che quindi afferra con la mente la forma (*morphe*) del Figlio, si imprime l'impronta dell'ipostasi del Padre. Attraverso l'uno guarda l'altro, come se osservasse in uno specchio limpido (ἐν τῷ καθαρῷ κατόπτρῳ, 8, 18 s.). La teologia, utilizzando gli strumenti della retorica, la travalica, indicando l'unica via possibile per conoscere il Padre, quella attraverso il Figlio, una via che non si può percorrere a parole. In tal modo però essa decreta una volta di più i limiti delle immagini.

### *Nomi e immagini*

Pur con tutti i loro limiti, le immagini d'altra parte anche per i Padri cappadoci non sono solo un espediente dell'esegesi, esse sono presenti già nella Scrittura (Greg. Nyss., *Contra Eun.* II 1, 347 ss.), ne costituiscono un elemento imprescindibile del suo dettato: quando si dice che il Signore è 'pane', 'pietra', 'fonte', 'scure', 'luce', 'pastore', sono sottese altrettante similitudini. I nomi umani però, e quindi anche le varie simbologie connesse, non possono svelare la sostanza di Dio, che è unica, mentre le parole e le immagini legate al Signore, essendo molteplici, implicano una pluralità. Con le parole dunque bisogna usare molto discernimento. Un cattivo uso delle *homonymiai* può sviare dalla retta interpretazione, una colpa che non solo Gregorio di Nissa ma anche Eunomio rinfaccia alla parte avversa<sup>24</sup>. Il nome tuttavia anche per Gregorio, che lo riconosceva come atto convenzionale, non rivelatore dell'essenza dell'oggetto, non è inutile o privo di significato<sup>25</sup>. Il linguaggio traslato è l'unico modo in cui il Signore può parlare all'uomo e manifestarsi in tutte le sue diverse qualità. Gregorio di Nissa lo afferma con coraggio (θαρρῶν ἀποφαίνομαι, III 8, 54), istruito dalla Scrittura: Dio che, come dice l'apostolo, è al di sopra di ogni nome<sup>26</sup>, assume molti nomi (πολυώνυμος γίνεταί) in base alla molteplicità dei suoi benefici; è così chiamato 'luce', 'vita', 'via', 'torre del vigore', 'città della fortezza', 'fonte', 'pietra', 'vite', 'medico', 'resurrezio-

<sup>24</sup> Cfr. Eun., *apol.* 12; Gr. Nyss., *Eun.* III 10, 20; 25. Eunomio riprende un principio già fissato dal maestro Aezio, secondo cui degli esseri dissomiglianti per natura si parla in modo dissimile e, allo stesso modo, gli esseri di cui si parla in modo dissimile sono per natura dissimili. Tutto è fondato sulle τῶν ὀνομάτων διαφοραί, a cui si oppongono le *homonymiai*, che aristotelicamente sono da intendere come le cose che hanno in comune solo il nome, mentre la definizione corrispondente al nome è diversa. Sulle teorie linguistiche di Gregorio di Nissa (e dei Cappadoci in generale) e di Eunomio rinvio al dettagliato esame in Moreschini, *Gregorio di Nissa* cit., 142 ss.

<sup>25</sup> III 8, 9.

<sup>26</sup> Phil 2,9.

ne' «e tutti i nomi come questi, in relazione a noi, ripartendosi variamente per i nostri benefici (III 8, 10)»<sup>27</sup>. Non bisogna però andare oltre e ricavare inferenze ontologiche, come hanno fatto Eunomio e i suoi seguaci<sup>28</sup>. Proprio come il sole mitiga la sua forza e la sua purezza attraverso l'aria, trasferendo a noi il bagliore e il caldo, calibrati a seconda di chi li accoglie, rimanendo di per sé inaccessibile alla debolezza della nostra natura, così anche la potenza divina, secondo la somiglianza dell'esempio detto (καθ' ὁμοιότητα τοῦ ῥηθέντος ἡμῖν ὑποδείγματος), superando infinite volte la nostra natura ed essendo inaccessibile ad una partecipazione, «come una madre amorevole, balbettando insieme con i vagiti privi di senso dei neonati (τοῖς ἀσήμοις τῶν νηπίων κνυζήμασι), distribuisce alla natura umana ciò che essa è in grado di accogliere (II 1 419)». Immagine richiama immagine; ecco cosa sono le parole di Dio quando Egli parla di sé all'uomo e di conseguenza le parole degli uomini quando essi parlano di Dio: vagiti privi di significato.

Pur con queste limitazioni, l'esempio è il modo per rendere più chiaro (σαφέστερον, I 1, 210) il nostro dettato<sup>29</sup>. Dall'esempio si deduce una consequenzialità, un'*akolouthia* (I 1, 349). Gli esempi servono inoltre non solo per affermare le proprie verità di fede, ma anche per smontare le tesi degli avversari (I 1, 399), che allo stesso modo vi fanno ricorso<sup>30</sup>. Si profila dunque un vero scontro sul terreno degli esempi, alla ricerca dei più efficaci. Spesso ci si contesta a vicenda la loro scelta, come nel caso di Eunomio, che accusa Basilio e Gregorio per il ricorso agli esempi materiali (τοῖς ὑλικοῖς ὑποδείγμασι) e per la loro trasposizione alla sfera dell'intelligibile, accusa – dice Gregorio – che può

<sup>27</sup> Gregorio altrove (*beat.*, PG 44, 1269, 11-13) afferma che «Colui che è invisibile per natura diventa visibile attraverso le sue opere (ταῖς ἐνεργείαις), perché è visto in alcune cose che lo riguardano». Osservazioni simili si leggono anche in Basilio (*Spir.* 8, 17, 14 ss.). La Scrittura nella nominazione di Dio, in particolare di Cristo, è ricorsa non solo a nomi indicativi della sua divinità, ma anche ad appellativi caratteristici della sua natura. A causa dell'immensità della grazia riversata nei nostri confronti, lo definisce 'pastore', 're', 'medico', 'sposo', 'via', 'porta', 'fonte', 'pane', 'scure', 'pietra'. Questi nomi, che rimandano ad altrettante metafore, non esprimono la natura di Cristo, ma la molteplicità della sua opera (τὸ τῆς ἐνεργείας παντοδαπὸν), che elargisce a chi ne ha bisogno. Sebbene le parole non siano in grado di rivelare l'essenza della divinità, sono un sostegno per conoscerne l'azione. Lo stesso, a ben vedere, vale per l'ambito metaforico. Sulla polemica dei nomi e sul ruolo da assegnare alla nominazione, oltre a quanto esposto in precedenza, si veda ancora M. DelCogliano, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names. Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, Leiden 2010. Sulle diverse posizioni di Origene (il nome come espressione del carattere della cosa) e di Celso (il nome come convenzione arbitraria) e sulle loro implicazioni culturali si vedano pure le considerazioni di J.S. Arlen, *The Debate over the Theory of Names in Origen's Contra Celsum*, *Journal of TAK* 2, 2018, 59-70.

<sup>28</sup> In proposito si veda anche II 192-195. Il nome, più che determinare, esclude. Se si chiama Dio 'ingenerato' e 'privo di inizio', si procede «indicando attraverso il nome non ciò che è, ma ciò che non è». Per chiarire meglio questo concetto fondamentale della sua esegesi, Gregorio porta l'esempio dell'albero. Una ricerca che riguarda se esso è piantato o se è nato spontaneamente, avrà come conseguenza l'assegnazione di due termini diversi, quello di 'piantato' o di 'non piantato', ma il nome non svela la natura che è propria (τὴν ἰδίαν φύσιν...φύσιν). Se, nel caso specifico, si tratta di un platano, o di una vite, o di qualche altra pianta, non si apprende con una tale denominazione. Allo stesso modo l'essenza stessa, che è ingenerata, quale sia in relazione alla propria natura (κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν), non si è guidati a vederla dalla nominazione. Per Eunomio al contrario «le differenze delle sostanze (τὰς τῶν οὐσιῶν διαφορὰς) sono spiegate nelle diversità dei nomi (ἐν ταῖς τῶν ὀνομάτων παραλλαγαῖς, III 5, 41)».

<sup>29</sup> III 1, 69; I 1, 245.

<sup>30</sup> III 5, 41; 44-45.

essere ben rivolta allo stesso Eunomio (III 5, 48-49). Pur partendo da un livello di realtà inferiore, quale è quella della vita quotidiana a tutti nota, essi possono offrire nella loro immediatezza garanzie, se ben sfruttati, per le realtà superiori (I 1, 442): colui che per esempio ha visto la luce del fuoco e ha sperimentato la potenza del suo calore, se si dovesse avvicinare a una simile luce e ad un simile calore, è chiaro che sarà indotto al pensiero del fuoco, spinto dalla somiglianza di ciò che gli appare (ἐκ τῆς ὁμοιότητος τῶν φανέντων αὐτῷ) attraverso i sensi alla omogeneità (πρὸς τὴν συγγένειαν) della natura che li ha prodotti. Se si manifesta infatti il proprio pensiero attraverso gli esempi noti (διὰ τῶν γνωρίμων ὑποδείγματων), diventa evidente per mezzo di ciò che si vede quello che si ignora (I 1, 347), in una ricerca continua di immagini sempre più consone a chiarire la nostra idea<sup>31</sup>. In tal modo, attraverso quello che abbiamo già conosciuto in precedenza, possiamo congetturare (στοχαζόμεθα, I, 1, 443) anche quanto supera la nostra comprensione. Questo è l'unico modo per spiegare la relazione tra il Padre e il Figlio<sup>32</sup>. Non c'è dunque nessun impedimento al ricorso di esempi materiali o, meglio, di esempi di ciò che è dotato di un corpo (σωματικοῖς ὑποδείγμασι, II 1, 215), che possono essere svariati<sup>33</sup>, nella consapevolezza però che la teologia può essere solo un discorso congetturale.

### *Agli inizi dello scontro*

Chi innescò di fatto quest'aspra polemica, rispondendo per primo all'*Apologia* di Eunomio e contribuendo a definire i modi dell'esposizione dell'ortodossia, fu Basilio. In un punto del suo *Adversus Eunomium*<sup>34</sup> egli riassume le posizioni della controparte e lo fa ricorrendo anche all'apparato simbolico che concorre ad elaborare in misura determinante. Esponendo il punto nevralgico (τὸ κεφάλαιον) dei mali contenuti nella dottrina di Eunomio, esprime anche una professione di fede. Tutti i Cristiani, almeno quelli veramente degni di portare questo nome, condividono l'opinione che il Figlio generato è luce che sfavilla (ἀπολάμπαντα) dalla luce non generata, è vita in sé, bene in sé, che proviene dalla fonte datrice di vita della bontà del Padre (ἐκ τῆς ζωοποιοῦ πηγῆς τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος). Luce, sole e fonte stanno dunque alla base dell'esposizione del dogma. Se Eunomio non avesse scosso queste convinzioni, non gli sarebbe restato nient'altro che sofismi. Chi ammette infatti che il Padre è luce ed è luce anche il Figlio, dal momento che l'idea della luce è una sola e sempre la stessa, automaticamente sarà indotto ad ammettere l'affinità secondo la sostanza (τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν οικειότητος). Il punto fondamentale per Basilio, su cui egli fonda buona parte della sua confutazione, è che non sussiste nessuna differenza (παραλλαγή) tra luce e luce. Con l'intento di smontare queste certezze, Eunomio è ricorso invece alle reti degli artifici retorici per ingabbiare il discorso della fede, «insegnando che queste realtà sono imparagonabili

<sup>31</sup> Cfr. I 1 348; 351 s.

<sup>32</sup> Si veda la conclusione a I 1 445.

<sup>33</sup> Sempre a II 1, 215, per spiegare che il Signore è immagine del Dio invisibile, si ricorre all'esempio dello specchio. La volontà del Padre è la volontà del Figlio, anzi il Figlio è volontà del Padre.

<sup>34</sup> PG 29, 629 12 ss.

(ἀσύμβλητα) e non hanno assolutamente niente in comune tra di loro (ἀκοινώνητα παντελῶς ἀλλήλοις)». In questo modo dunque Eunomio depotenzia implicitamente qualsiasi discorso simbolico applicato alla teologia, rendendo indebito ogni termine di confronto: per Eunomio l'opposizione tra ingenerato e generato è quella che deve valere tra luce e luce, in quanto vige una *parallage*, con la conclusione che il Figlio non è della stessa natura del Padre. Se si esclude questa prima ipotesi, si è costretti ad ammettere che Dio è composto (σύνθετον), negando l'unità di Dio. L'alternativa non è pertanto meno sacrilega: si smentisce così in entrambi i casi Dio uno e trino. Come dunque rispondere a queste affermazioni che Basilio ribadisce essere il frutto di artifici discorsivi (τοῖς τῶν λόγων τεχνάσμασι)<sup>35</sup>, con cui si oppone la natura dell'Unigenito al Padre? La professione di fede è espressa ancora una volta con il ricorso al piano simbolico: «il Figlio buono è del Padre buono e dalla luce eterna risplendette la luce eterna e dalla vera vita è proceduta la sorgente datrice di vita (ἐκ τῆς ὄντως ζωῆς ἢ ζωοποιὸς προῆλθε πηγῆ) e dalla potenza in sé apparve la potenza di Dio».

Più volte Basilio ricorre alle note immagini trinitarie, ma rispetto agli altri Cappadoci ancora in forme meno sistematiche e definite. Come si nota nel passo appena citato, è il Figlio ad essere fonte<sup>36</sup>, ma altrove è Dio Padre la fonte e la causa dei beni (τὴν πηγὴν καὶ αἰτίαν τῶν ἀγαθῶν, *De Spiritu Sancto*, 16, 37, 35). Il sole è anche Cristo, davanti al quale le lucerne (λύχνοι) perdono di vigore (*De Spiritu Sancto*, 21, 52, 48 ss.). In tal modo la legge è superata e le profezie tacciono all'apparire della Verità. Colui che riesce a spingersi nell'abisso della comprensione della legge ed è in grado, squarciando l'oscurità della scrittura, come se si trattasse di un velo, di penetrare i misteri, costui imita Mosè, che nel colloquio con Dio ha rimosso il velo, volgendosi dallo scritto allo spirito, in quanto il velo è immagine dell'opacità delle istituzioni della legge. Chi nella lettura della legge toglie la lettera, si indirizza a Cristo e diventa simile a Mosè, che dalla manifestazione di Dio riceve il volto glorificato. A immagine si aggiunge anche qui immagine: come ciò che si trova in mezzo a colori floreali riceve il colore dal bagliore che si spande attorno (ἐκ τῆς περιρρεούσης ἀγῆς), così colui che tende lo sguardo chiaramente allo Spirito dalla sua gloria è trasformato in ciò che è più luminoso, «come se fosse illuminato (καταλαμπόμενος) nel cuore da una luce, la verità che proviene dallo Spirito (*De Spiritu Sancto*, 21, 52, 66-67)».

Il verbo καταλάμπω rinvia immediatamente al sole, e al sole lo Spirito è a chiare lettere assimilato nel *De fide*<sup>37</sup>. Come il sole, inviando la sua luce ai corpi, non è sminuito da chi lo riceve, allo stesso modo lo Spirito, offrendo a tutti la grazia che proviene da Lui, non è sminuito (ἀμείωτον) e rimane indiviso (ἀδιαίρετον). Una delle caratteristiche fondamentali della Trinità, cioè l'unità, è qui attribuita al solo Spirito, che illumina tutti, volgendoli alla conoscenza di Dio, ispira i profeti, rende saggi i legislatori, perfetti

<sup>35</sup> PG 29, 636, 3.

<sup>36</sup> In *De fide* (PG 31, 465, 40 ss.) la fonte della vita è Cristo, che proviene da Dio, immagine immutabile di Dio invisibile. Il Padre è l'inizio di tutto, la causa dell'essere, la radice dei viventi. Nell'opera *Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos* (PG 31, 609, 19 ss.) il Padre, «che ha l'essere perfetto e in nulla mancante», è radice e fonte (ρίζα καὶ πηγῆ) del Figlio e dello Spirito Santo.

<sup>37</sup> PG 31, 469, 23 ss.



i sacerdoti, dà forza ai re, ristora i giusti, esalta i saggi, opera i doni delle guarigioni, dà la vita ai morti, libera i prigionieri, adotta gli esclusi.

È attraverso l'immagine del raggio solare (κατὰ τὴν εἰκόνα τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος) che Basilio esplicita anche l'operato dello Spirito (*De Spiritu Sancto*, 9, 22, 35 ss.), ribadendo la sua indissolubilità: la sua grazia è presente come se fosse unica in chi la gode, sebbene illumini tutta la terra e il mare e si mescoli con l'aria. In tal modo ciascuno riceve la grazia intera e completa, e può goderne per quanto è in grado di accoglierla, non per quanto essa sarebbe in grado di operare. Lo Spirito agisce quindi con discrezione, senza invadenza, non usa violenza: «come il sole, accolto uno sguardo puro, mostrerà a te in se stesso l'immagine dell'invisibile (9, 23, 9 ss.)» e nella beata visione dell'immagine si vedrà l'indicibile bellezza dell'archetipo. Lo Spirito è come un sole che attrae, ma anche che illumina tutti quelli che si sono purificati da ogni sozzura, innescando come un effetto contagioso. Questi esseri spirituali (*pneumatikoi*) sono come corpi luminosi e trasparenti che, colpiti da un raggio (ἀκτῖνος αὐτοῖς ἐμπεσοῦσης), divengono a loro volta sfolgoranti (περιλαμπῆ) e da essi emettono altro bagliore (ἐτέραν αὐγὴν). Allo stesso modo le anime portatrici dello Spirito (*pneumatoforoi*), folgorate (ἐλλαμφοθεῖσαι) dallo Spirito, non solo diventano esse stesse spirituali, ma riversano la grazia sul prossimo. Da questo processo discendono tutti i restanti doni, fino al compimento del sommo dei desideri, dimorare (διαμονή) in Dio, somigliare (ὁμοίωσις) a Dio, diventare Dio (θεὸν γενέσθαι). A ben vedere nell'ottica di Basilio la forza dello Spirito realizza lo stato che, secondo le parole rivolte dal serpente, sarebbe stato precluso all'uomo al momento della creazione con il divieto di mangiare dall'albero della conoscenza<sup>38</sup>.

Si tratta di idee e di immagini radicate e ricorrenti, che si ritrovano in più punti nel *corpus* delle opere, anche nelle parti dell'*Adversus Eunomium*<sup>39</sup> non considerate di mano di Basilio<sup>40</sup>. Ogni anima viene incitata alla ricerca delle realtà divine, invisibili attraverso i sensi, per poter abitare presso Dio. Una tale ricerca deve essere accompagnata dalla fede, perché all'uomo è preclusa la conoscenza per la sua debolezza e anche per la mancanza della stessa fede. Bisogna dunque compiere ricerche sullo Spirito, eterno e fonte (πηγή) di vita eterna<sup>41</sup> che, cercato, fornisce la conoscenza di sé. Per conoscere lo Spirito è necessario accostarvisi con un atteggiamento sereno, libero dagli inganni e dalle seduzioni. Sereno deve essere anche il mondo che ci circonda. Tutto è ricolmo dello Spirito, esso sta su tutte le cose, come se scorresse, fosse versato e penetrasse da tutte le parti e risplendesse (οἶον εἰσρέον καὶ εἰσχυθὲν, καὶ πάντοθεν εἰσιόν, καὶ εἰσλάμπον)<sup>42</sup>: anche in questo caso l'immagine del fiume e del sole interagiscono,

<sup>38</sup> Gen 3,5. Il tema della ὁμοίωσις θεῶν, che riveste un ruolo centrale all'interno del pensiero stoico, trova un'importante anticipazione nel *Teeteto* di Platone (176a ss.).

<sup>39</sup> PG 29, 768, 28 ss.

<sup>40</sup> Sulla questione della paternità del quarto e del quinto libro, rimando all'introduzione di Ciarlo, in Negro (Introduzione, traduzione e note a cura di), *Eunomio, Apologia*, Ciarlo (Introduzione, traduzione e note a cura di), *Basilio cit.*, 73 ss.

<sup>41</sup> PG 29, 769, 8-9. Lo stesso concetto ritorna anche nello spurio *De Spiritu* (187, 3-4).

<sup>42</sup> PG 29, 769, 18-19.

si integrano e si fondono. Lo Spirito del Signore ha riempito la terra e ciò che abbraccia tutto possiede la conoscenza di Dio: «come infatti i raggi del sole fanno sì che le nubi si illuminino e risplendano, rendendo una visione dorata, così lo Spirito Santo, giunto nel corpo di un uomo, ha dato la vita, ha dato l'immortalità, ha svegliato chi giaceva. Ciò che è stato mosso di movimento eterno dallo Spirito Santo è diventato un essere vivente santo. L'uomo, che prima era terra e polvere, quando lo Spirito abitò in lui, ebbe la dignità di profeta, apostolo, angelo di Dio»<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> PG 29, 769, 22 ss. Questa parte finale dell'*Adversus Eunomium* dedicata allo Spirito si ritrova nel *De Spiritu* con le stesse immagini e metafore. A 195, 6 ss. si sostiene che, avendo tutto eternamente, lo Spirito di Dio, apparso da Lui (πεφηνός), ha Dio come causa, come fonte di se stesso, da lì zampillando (πηγάζον), a sua volta fonte (πηγή) dei beni prima elencati. Ciò che zampilla da Dio è sostanziale (ἐνυπόστατον), mentre ciò che zampilla da Lui (lo Spirito) sono le sue azioni (ἐνέργειαι). Dio riversò (ἐξέχεεν) abbondantemente su di noi lo Spirito attraverso il Cristo: lo riversò, non lo fondò (ἐξέχεεν, οὐκ ἔκτισεν), lo elargì come dono di grazia (ἐχαρίσατο), non lo fece (ἐποίησεν), lo diede (ἔδωκεν, οὐκ ἐδημιούργησεν). Come si nota, è qui condensata una *summa* teologica, trasmessa anche attraverso il ricorso alle immagini. Queste affermazioni, volte a sostenere la non creazione, si rileggono esattamente nell'*Adversus Eunomium*, PG 29, 772, 40 ss. Si tratta della parte finale dell'opera e quindi di un luogo nevralgico, anche retoricamente, dell'opera, che contiene la ricapitolazione di tutti i punti principali presentati. Non manca l'esortazione conclusiva ad essere saldo nella fede. Colui che è educato dallo Spirito su cosa dovrà sostenere nella difesa di fronte a chi lo interroga (ἐν τῇ τῶν ἀνακρινόντων ἀπολογία) è nominato discepolo di Dio. L'*Adversus Eunomium*, oltre ad essere un'accusa contro posizioni eretiche, vuole fornire istruzioni per contrastare eventuali attacchi dell'eresia, come del resto lo spurio *De Spiritu*, un prontuario di formule sintetiche, facilmente memorizzabili, da sfruttare nelle varie occasioni. Il tema della non creazione dello Spirito è trattato anche nel *Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos* (PG 31, 613, 35 ss.) in un contesto di attacco alle tesi dei Pneumatomachi, che ritenevano lo Spirito una creatura di Dio, subordinato al Padre e al Figlio, pur superiore agli angeli. Per Basilio si tratta di una delle bestemmie più gravi perché da qui derivano tutte le opinioni più tremende: la separazione dello Spirito da Dio, la sua riduzione allo stato servile, la privazione della santità. Lo Spirito infatti parteciperebbe della santità solo in forza della grazia, com'è la condizione di tutte le altre realtà che sono state santificate, in modo simile agli uomini, a cui è offerta la manifestazione dello Spirito in relazione all'utile e in rapporto alla fede. Basilio rivolge come esempio ai Pneumatomachi il quesito sull'*ousia* del sole. Essi escludono, attraverso l'analisi del movimento circolare dell'astro, che essa sia una dei quattro elementi presenti in natura o un insieme composto (σύνθετος). Ciò che è il prodotto di un'unione è connesso alla fatica (κάματος), in quanto i contrari tendono in direzione contraria gli uni rispetto agli altri. Il movimento del sole è però indefesso (ἀκάματος) e per questo è inarrestabile. Non si può tuttavia neppure concludere che si tratti di un corpo semplice, perché non si muove di moto lineare. La conseguenza sarebbe che il sole non esiste. Tali sono le distinzioni dei Pneumatomachi, frutto di sottigliezze retoriche e logiche. Basilio li accusa di confidare che tutto possa essere spiegato con la forza della ragione, la loro sullo Spirito è una *tecnologia*, un artificio verbale, come se essi dovessero fornire spiegazioni «a inette donnicciole o agli eunuchi simili alle donne». Se lo Spirito è da Dio, non lo si può considerare soggetto alla creazione, in quanto non si afferma che tutto è da Dio. Se infatti si dice che Cristo è di Dio, non è una creatura (*ktisma*) come lo siamo noi: noi siamo detti di Cristo come servi (*douloi*) del Signore, Cristo è detto di Dio come figlio del Padre. Uno solo è veramente lo Spirito (τὸ ἀληθινὸς Πνεῦμα), come uno solo è il vero Figlio (ὁ ἀληθινὸς Υἱός). Spirito e Figlio sono da Dio, ma il Figlio per generazione (γεννητός), lo Spirito in modo inesprimibile (ἄρρήτως). Sminuire la gloria del Paraclito comporta, come insegna la Scrittura, che anche il Figlio non possa ricevere il suo onore. Per questo motivo il Figlio accoglie lo Spirito nella sua comunione con il Padre e chi non onora lo Spirito non onora il Figlio. In tal modo attraverso questa confutazione Basilio arriva a concludere che chi non riconosce una sola delle realtà di fede rifiuta l'intera divinità. Basilio affronta anche altrove nell'*Adversus Eunomium* (PG 29, 668, 46 ss.) il problema della creazione dello Spirito. Chi sostiene questa tesi adduce come prova un'espressione del profeta Amos (4, 13), «colui che rinsalda il tuono e crea (κτίζων) lo spirito», e un passo del Vangelo di Giovanni (1, 3), «tutto fu fatto per mezzo di Lui». Basilio ribatte che la parola del profeta non è rivolta allo Spirito Santo, ma al comune soffio dell'aria. Lo ricava da un'osservazione linguistica: il testo non impiega il participio dell'aoristo (ὁ κτίσας), ma il participio del presente (ὁ κτίζων). Come infatti il tuono non è creato una volta sola (ἅπαξ κτισθεῖσα) in un'ipostasi corporale, ma di volta in volta (ἀεὶ) è attivato e viene sciolto a seconda

Nel ricco quadro simbolico disposto da Basilio il sole non serve però solo ad esplicitare i doni, le funzioni e la natura dello Spirito. Se il mondo, immerso nei piaceri della carne, è come un occhio che non è in grado di accogliere la luce del raggio, cioè la grazia dello Spirito (*De Spiritu Santo*, 22, 53, 20 ss.), sole e raggio spiegano anche la relazione tra il Padre e il Figlio nel quinto libro dell'*Adversus Eunomium*, comunemente ritenuto pseudobasiliano<sup>44</sup>. Nell'esegesi del versetto del *Salmo* «io ti generai dal ventre prima della stella del mattino» (109, 3)<sup>45</sup>, si chiarisce che l'espressione non va intesa in senso concreto; poiché i figli legittimi sono generati dal ventre dei genitori, Dio disse di sé che nella generazione ha un ventre per confondere gli empi, perché imparino che il Figlio è il frutto legittimo (γνήσιον... καρπὸν) del Padre, come se uscisse dal suo ventre, nello stesso modo in cui la nostra attività (ἐνέργεια) deriva da noi, o «lo splendore del sole da lui (τὸ ἀπαύγασμα τοῦ ἡλίου ἐξ αὐτοῦ)<sup>46</sup>». Tutte le verità di fede più complesse trovano pertanto sostegno, quando se ne tenta una spiegazione, nelle immagini.

Da tutti questi esempi sorge più di un fondato sospetto che la tradizione platonica, in particolare i noti passi della *Repubblica* sulla simbologia della caverna, della luce e del sole, dovette influire pesantemente sulla definizione di tali immagini. Ciò emerge in tutta evidenza ancora in un passo del *De Spiritu Sancto* (14, 31 ss.), in cui è affrontato il tema del battesimo. Il battesimo in Mosè, di cui parla la *Prima lettera ai Corinzi*<sup>47</sup>, è una prefigurazione delle realtà più grandi. Esso non sminuisce la grazia del battesimo in Cristo, come l'amore di Dio dimostrato nel sacrificio del Figlio non è svilito dalla docile consegna di Isacco da parte di Abramo. Si tratta di realtà imparagonabili, che hanno in comune solo il nome; tanta è la differenza degli atti, quanta quella tra il sogno e la verità (ὄνειρου πρὸς τὴν ἀλήθειαν), tra l'ombra e le immagini da una parte (σκιᾶς καὶ εἰκόνων, 14, 32, 25) e le realtà vere dall'altra. Le realtà divine sono prefi-

della volontà di Dio per incutere paura agli uomini, così è anche dello *pneuma*, da intendersi in tal caso come soffio dell'aria: ora c'è (νῦν μὲν γίνεται), visto che il soffio dell'aria è come un fiume che scorre, ma poi si arresta, e quello che prima si muoveva rimane immobile, secondo la volontà di chi regola tutto per la salvezza e la conservazione dell'insieme.

<sup>44</sup> PG 29, 716, 10 ss.

<sup>45</sup> Il versetto 3 è modellato nella versione dei Settanta sul *Salmo* 2,7 («io oggi ti ho generato»). Il riferimento è al re davidico, all'interno di un canto di investitura regale, ma nella tradizione giudaica e cristiana il testo è stato letto in chiave messianica. È inoltre presente il tema della filiazione del re: nel giorno della sua consacrazione il sovrano era dichiarato «figlio di Dio».

<sup>46</sup> All'espressione e all'immagine sottesa ricorre tra gli altri anche Atanasio (*Ar.* II 33, 2), sottolineando che il raggio è proprio del sole, che l'essenza dell'astro non è divisa né sminuita, ma rimane tutta intera, come perfetto ed intero è il raggio e non sminuisce l'essenza della luce, come una generazione vera del sole, a lui coesistente. Ciò è funzionale sempre, seppur da un altro punto di vista, alla spiegazione del rapporto tra Padre e Figlio. Sulla non separazione tra raggio e luce insiste invece, ricorrendo sempre alla stessa espressione e alla stessa immagine, Giovanni Crisostomo (*hom. in Jo.*, PG 59, 48, 8 ss.), in questo modo rimarcando, accanto alla generazione del Figlio, il suo carattere coeterno con il Padre. In merito alle opposte visioni della natura del tempo coinvolte nelle controversie del IV secolo sulla Trinità cfr. M. DelCogliano, *Basil of Caesarea versus Eunomius of Cyzicus on the Nature of Time: A Patristic Reception of the Critique of Plato*, *Vigiliae Christianae* 68, 5, 2014, 498-532.

<sup>47</sup> 10, 2. Con il capitolo 10 si apre una meditazione sull'esodo, evento esemplare anche per i cristiani perché il passaggio del Mar Rosso è immagine del battesimo. Gli Ebrei furono battezzati in rapporto a Mosè, i cristiani in rapporto a Cristo.

gurate (προδιαμορφοῦται) attraverso oggetti o atti piccoli e umani e la natura divina è significata in anticipo (προαπεσήμηνεν) con il ricorso a tipi<sup>48</sup>, come con un disegno chiaroscurale (*skiagraphia*, 14, 31, 13 ss.). Chi, come nel caso del battesimo, confronta la verità con l'ombra (ὁ τῆ σκιᾶ συγκρίνων τὴν ἀλήθειαν), paragonando con i tipi ciò che da essi è significato, intende fare a pezzi (διασῦρειν) l'intera economia del Vangelo (14, 32, 11 ss.). Come bambini che hanno ancora bisogno di latte, noi ignoriamo il grande mistero della nostra salvezza e pertanto nell'esercizio della pietà siamo sollevati alla perfezione per gradi come nell'apprendimento scolastico, quando fummo istruiti all'inizio nei principi più semplici e commisurati alle nostre capacità intellettive. Allo stesso modo chi ci governa solleva i nostri occhi come se fossero allevati nelle tenebre (ἐν σκότῳ τραφέντας), abituandoli a poco a poco alla grande luce della verità (μέγα φῶς τῆς ἀληθείας, 14, 33, 33 ss.):

Per riguardo della nostra debolezza, nella profondità della ricchezza della sua saggezza e per imperscrutabili decisioni della sua intelligenza, mostrò questa gentile e a noi adatta educazione, prima abituandoci a vedere le ombre dei corpi e a osservare il sole nell'acqua, in modo da non essere accecati rivolgendoci subito alla vista della luce pura.

Si avverte in più punti la presenza di Platone dietro a queste parole, non solo per le immagini, ma anche per i contenuti filosofici sottesi. Per cercare di definire meglio la genesi di tali immagini trinitarie, vale forse la pena gettare uno sguardo anche fuori dalla tradizione cristiana<sup>49</sup>.

#### Abstract

Because of the weakness of language resources it is difficult to describe God. The only way is through similes (*paradeigmata*). With reference to Trinity many Christian authors used some similes such as: sun, ray and light, source and rivers, fire and brightness, soul, mind and breath of life. However similes prove inadequate (*παραδείγματα οὐχ ὅμοια*) since they are unable to convey all features of Trinitarian mystery. This article explores the use of such images in some Greek Church Fathers, in particular in Cappadocians for the fight against heresies, and in Byzantine tradition.

#### Résumé

A cause de la faiblesse des ressources linguistiques, il est difficile de décrire Dieu. Le seul moyen est par des similitudes (*paradeigmata*). En ce qui concerne la Trinité, nombreux auteurs chrétiens ont employé des images, telles que les suivantes: le soleil, les rayons, la lumière; la source et les rivières; le feu et l'éclat; l'âme, la pensée e le souffle de la vie. Cependant, ces

<sup>48</sup> Per esempio Adamo, spiega Basilio, è il tipo di colui che deve venire, come anche la pietra è, secondo il tipo, Cristo. Il tipo è infatti il chiarimento (δήλωσις) attraverso l'imitazione di ciò che si attende, mostrando in anticipo il futuro, in modo da renderne possibile la comprensione. Anche il battesimo in Mosè è un tipo e Mosè stesso è prefigurazione di Cristo. Accenna alla funzione dei *typoi*, in relazione all'allegoria, M. Simonetti, *L'allegoria in Celso, Filone e Origene*, in R. Pretagostini (a cura di), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, III, Roma 1993, 1129-1141, in particolare 1136 ss.

<sup>49</sup> Rimando ad un articolo di prossima pubblicazione in Sileno.

similitudes sont insuffisantes (παράδειγματα οὐχ ὅμοια), car elles sont incapables d'exprimer toutes les caractéristiques du mystère trinitaire.

En poursuivant une étude précédente, l'article explore l'utilisation de ces similitudes chez certains Pères de l'Eglise grecque, en particulier chez les Cappadociens pour la lutte contre les hérésies, et dans la tradition byzantine.

**Parole chiave:** *Paradeigmata*; similitudini; Padri della Chiesa greci; eresie; tradizione bizantina.

**Keywords:** *Paradeigmata*; images; Greek Church Fathers; heresies; Byzantine tradition.

Fabio Roscalla  
Università degli Studi di Pavia  
Dipartimento di Studi Umanistici  
[roscalla@unipv.it](mailto:roscalla@unipv.it)



## Filastrio e i terremoti, tra Epifanio, Agostino e... L'eresia che non c'è

### 1. Introduzione

I fenomeni naturali, per gli antichi scrittori cristiani, non furono mai oggetto di disinteresse. Il libro della *Genesi*, del resto, che è tra i più commentati e ripresi nella letteratura cristiana antica, non si sottrae alla presentazione dello spettacolo della natura, che, d'altronde, Dio vide essere *cosa buona*. Come ebbe modo di scrivere con la consueta, icastica limpidezza Ezio Gallicet, l'interesse degli scrittori cristiani per il mondo fisico è certamente «subordinato all'antropocentrismo: ma sarebbe strano che scrittori che si rifanno alla Bibbia non ne accettassero il messaggio che ne sta alla base, e che è la conseguenza del teorema biblico della creazione»<sup>1</sup>. È, tuttavia, opportuno considerare che la prospettiva *può* cambiare (non necessariamente, o almeno non sempre) qualora, con *natura*, il riferimento non sia al creato quale manifestazione della potenza e della grandezza di Dio, bensì al referente sotteso – filosofico, culturale, epistemologico – della scienza e della filosofia dei gentili, che sulla natura, e sui fenomeni ad essa collegati, articolano le proprie teorie.

Filastrio di Brescia<sup>2</sup> non occupa, nel panorama degli scrittori cristiani, una posizione di particolare rilevanza; eppure quel suo catalogo di 156 eresie – il *Diversarum here-seon liber* –, offre spunti che, nonostante una certa “incuria” formale, possono risultare d'un qualche interesse, come nel caso di *haer.* 102, di seguito riprodotto<sup>3</sup>:

*Alia est heresis quae terrae motum non dei iussione et indignatione fieri, sed de natura ipsa elementorum opinatur; cum ignorat quid dicat scriptura: Qui conspicit, inquit, ter-*

<sup>1</sup> E. Gallicet, *I cristiani del II e III secolo di fronte alla natura*, in R. Uglione (a cura di), *L'uomo antico e la natura*. Atti del convegno nazionale di studi (Torino 28-29-30 Aprile 1997), Torino 1998, 305-322: 308.

<sup>2</sup> Nato probabilmente intorno al 330, Filastrio partecipò al Concilio di Aquileia del 381; fu a Milano negli anni immediatamente precedenti l'episcopato di Ambrogio, prima di essere eletto vescovo di Brescia, forse nel 380. Sulla data della morte vi è incertezza, per quanto sia verisimile collocarla tra il 387 e il 388. In generale, sulla biografia di Filastrio, vedi le informazioni fornite da G. Banterle, *San Filastrio di Brescia. Delle varie eresie*. Introduzione, traduzione, note e indici di G. B., Roma 1991, 9-10.

<sup>3</sup> Secondo l'edizione curata da F. Heylen, *Filastri Episcopi Brixien-sis Diuersarum here-seon liber*, CCSL 9, Turnholti 1957, 207-324: 266.

ram et eam commovet terrae motu. *Et iterum adhuc: Ego movebo caelum et terram. Non adtendentes dei potentiam, elementorum naturae audent adscribere potentiae motionem, ut quidam philosophi vaniloqui, qui rerum naturae hoc adscribentes dei potentiam non cognoverunt, quod etiam in huiusmodi rebus indignatio dei et potentia operatur et suam commovet creaturam conversionis causa et utilitatis quippe multorum peccantium ac redeuntium ad dominum salvatorem atque creatorem.*

V'è un'altra eresia che ritiene che il terremoto avvenga non per comando e sdegno divino, ma per la natura stessa degli elementi, ignorando che cosa dice la Scrittura: *Egli vede la terra e la scuote col terremoto*. E di nuovo ancora: *Io scuoterò il cielo e la terra*. Non considerando la potenza di Dio, osano attribuire alla potenza della natura degli elementi la scossa, come taluni filosofi che parlano a vanvera, i quali, attribuendo questo fenomeno alla natura, ignorano la potenza di Dio. Infatti anche in questi fenomeni agisce lo sdegno e la potenza di Dio e scuote ciò che ha creato, perché si convertano e ne abbiano vantaggio appunto molti peccatori, che ritornano così al loro Salvatore e Creatore<sup>4</sup>.

## 2. Note di commento preliminari

L'incipit del passo è chiaro nel descrivere una corrente ereticale (*alia haeresis*) secondo la quale i fenomeni sismici non sarebbero imputabili ad una forma di azione/reazione divina (*non dei iussione et indignatione*), bensì ad una naturale tendenza da ascrivere – potremmo quasi dire – alla “fisica” degli elementi (*de natura ipsa elementorum*).

La posizione di Filastrio, a questo particolare proposito, trova, fin dall'esordio, una definizione che tenderei a qualificare come “orientativa” per il lettore, e ciò alla luce del fatto che, nel ricorso all'espressione *cum ignorat quid dicat scriptura*, la forma *ignorare* si configura quale verbo tecnico adatto ad assolvere due funzioni distinte. Da un lato, infatti, esso pare scelta non casuale, specie perché in grado di richiamare, per annullare, la pretesa “epistemologica” di quelle correnti – gnostiche<sup>5</sup>, ad esempio –, che basavano i propri fondamenti teologici e teleologici sulla γνῶσις quale conoscenza, autentica ed elitariamente circoscritta, di Dio<sup>6</sup>: una conoscenza, peraltro, non limitata al mero

<sup>4</sup> Trad. di Banterle, *San Filastrio di Brescia* cit., 121-122.

<sup>5</sup> Mi riferisco al termine “gnosticismo” nella consapevolezza dei rischi connessi con la scelta di un termine al centro di un dibattito ancora vivo: rimando in proposito, per il punto sulla questione, a K.L. King (*The Politics of Syncretism and the Problem of Defining Gnosticism*, in W. Cassidy [edited by], *Retrofitting Syncretism?*, Historical Reflexions-Réflexions historiques 27/3, 2001, 461-479 e *What is Gnosticism?*, Cambridge, Mass. 2005), con le opportune precisazioni di N. Denzey, rec. a King, *What is Gnosticism?* cit., Bryn Mawr Classical Review 2003.07.26.

<sup>6</sup> A fronte d'una bibliografia particolarmente vasta, e che non è il caso, qui, di recuperare, mi limito a citare, oltre alle pagine introduttive dedicate da M. Simonetti ad ogni sezione trattata nel suo *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1999<sup>2</sup>, R. Bultmann, s.v. γινώσκω, γνῶσις, in *GLNT 2*, Brescia 1966, 461-530 (= *ThWNT 1*, 688-715), in particolare 472; H. Jonas, *Delimitation of the Gnostic Phenomenon – Typological and Historical*, in U. Bianchi (a cura di), *Le Origini dello Gnosticismo*. “Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966”. Testi e discussioni pubblicati a cura di U. B., Leiden 1970, 90-108: 90 ss.; U. Bianchi, *A propos de quelques discussions récentes sur la terminologie, la définition et la méthode de l'étude du gnosticisme*, in G. Widengren (edited by), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*, Stockholm, Aug. 20-25, 1973, Stockholm 1977, 16-26: 16 ss.; M. Smith, *The History of the Term Gnostikos*, in B. Layton



processo cognitivo, bensì in grado di estendersi fino alla possibilità d'una compartecipazione dell'elemento divino stesso, che diviene oggetto conoscibile e, nel contempo, oggetto condiviso quando lo gnostico abbia recuperato consapevolezza circa la propria consustanzialità rispetto a quel principio divino<sup>7</sup>.

Dall'altro, *ignorat* polarizza su di sé tanto una *nuance* critica immediatamente "d'indirizzo", e dall'eresiologo poco più avanti esplicitata senza riserve (cfr. *infra*), quanto il piano su cui Filastrio intende controbattere alla pretesa eretica, ovvero quello teologico-testamentario: *cum ignorat quid dicat scriptura* introduce, infatti, una duplice citazione scritturale. La prima converge sul celeberrimo *Salmo 104*, che, al v. 32<sup>8</sup>, esordisce con *וַתִּרְעַד הָאֲרֶץ וְהַיָּם וְהַיַּבֵּשׁוֹת* (in Filastrio *Qui conspicit terram et eam commovet terrae motu*), dove il tremore della terra è il risultato dell'azione espressa dall'incipitario participio innico attribuito a Dio, il quale, attraverso lo sguardo (*guardando*, appunto [הַיָּבֵשׁוֹת]), è in grado di produrre lo scuotimento tellurico; la seconda citazione, invece, è tratta da *Aggeo*, che, in 2,21, reca *וְגַי מְרַעֵי תְּשֻׁבָה וְתִרְעָה*. Il testo greco della LXX riporta *Ἐγὼ σείω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν*, con l'evidente aggiunta di due *elementa*, ovvero il mare e i continenti (*lett.* 1° "asciutto"), con tutta probabilità dovuta alla reduplicazione di quanto figura nel testo masoretico di *Agg 2,6*<sup>9</sup>.

Ora, il ricorso, da parte di Filastrio, alle citazioni scritturali sopra discusse tradisce una modalità che, nel complesso, risulta strumentale all'urgenza polemica: ciò è evidente in quella che mi sembrerebbe plausibile definire "discrasia combinatoria", che emerge nella considerazione del significato dei due inserti testamentari.

Infatti, la citazione del passo di *Aggeo* si rivela sì adatta allo scopo dell'eresiologo, ma solo attraverso un'evidente decontestualizzazione: l'immagine di Jahweh che promette di *scuotere* il cielo e la *terra* non si configura quale minaccia *stricto sensu*, ma va collocata all'interno d'un preciso contesto escatologico-messianico, in ragione del quale l'obiettivo del profeta è d'indurre i capi e il popolo, attraverso il pungolo della parola e di immagini vividamente connotate, ad abbandonare ogni indugio per dedicarsi con opportuno zelo alla ricostruzione del tempio. L'oracolo contenuto in 2,20-23<sup>10</sup> e

(edited by), *The Rediscovery of Gnosticism*. "Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978". II: *Sethian Gnosticism*, Leiden 1981, 796-807.

<sup>7</sup> Cfr. G. Rota, *Il salmo naasseno (Hipp. Haer. 5,10,2)*. Edizione, traduzione e commento, Cesena 2007, specialmente 196-203.

<sup>8</sup> Sugli ultimi versetti del *Salmo 104* cfr. K. Seybold, *Psalm 104 im Spiegel seiner Unterschrift*, *Theologische Zeitschrift* 40, 1984, 1-11 (ora anche in K. Seybold, *Studien zur Psalmenauslegung*, Stuttgart 1998, 161-172). In generale, per la bibliografia relativa al salmo qui considerato, su cui molto è stato scritto, si vedano le indicazioni offerte da G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, III, Bologna 1986<sup>3</sup>, 87-88, n. 9 e 89, n. 10.

<sup>9</sup> *וְגַי מְרַעֵי תְּשֻׁבָה וְתִרְעָה* (cfr. "Ἐτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν LXX – et ego commovebo caelum et terram et mare et aridam VG).

<sup>10</sup> Riporto di seguito il testo dei vv. 20-23 nella versione greca della LXX:

Καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου ἐκ δευτέρου πρὸς Ἀγγαίον τὸν προφήτην τετράδι καὶ εἰκάδι τοῦ μηνὸς λέγων  
Εἶπὸν πρὸς Ζοροβαβελ τὸν τοῦ Σαλαθιηλ ἐκ φυλῆς Ἰουδα λέγων  
Ἐγὼ σείω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν  
καὶ καταστρέψω θρόνους βασιλείων

indirizzato al prescelto, Zorobabele, discendente di Davide, governatore della Giudea ed eletto di Dio, è deputato, quindi, a svolgere un ruolo proattivo e positivo, funzionale a motivare, più che ad ammonire tramite la minaccia, che è tradizionale dispositivo della profezia ebraica<sup>11</sup>, insieme alla promessa.

Tuttavia, proprio in virtù della loro matrice profetica, per quanto più sfumata che altrove nel ricorso al *tremendum* della potenza di Dio quale mezzo per stimolare il ricevente, le immagini presentate da Aggeo poterono essere utilizzate piuttosto agevolmente da Filastrio. Diverso, invece, è il caso del *Salmo* 104, la cui tessitura formale, come ha ben dimostrato Ravasi – in linea, peraltro, con la critica – è innestata sul tema della gioia, sulla dimensione “ludica” della creazione, un aspetto, questo, che non solo non viene meno negli ultimi versetti del componimento (vv. 31-35, da cui l’eresiologo cita [v. 32]), ma, anzi, trova in essi imprescindibile suggello teologico<sup>12</sup>.

In tale contesto, la possibilità di Dio d’intervenire nel mondo e sul mondo, alterandone o modificandone la fisica, non si configura affatto in termini simili a quelli che possono essere rinvenuti, ad esempio, nel libro di Giobbe o in alcuni libri profetici<sup>13</sup>, né tantomeno nel senso attribuito al passo in esame da Filastrio, bensì «attraverso l’antropomorfismo dello sguardo celeste»: da qui «le tipiche reazioni cosmiche che esaltano la trascendenza di Jahweh» (tra le quali il terremoto), in «un incontro gioioso e terribile» al cui interno «il “tremendum” e il “fascinosum” sono le costanti del mistero di Dio»<sup>14</sup>.

Il Vescovo di Brescia, mirando a rintuzzare il convincimento eterodosso per cui i movimenti tellurici avverrebbero *de natura ipsa elementorum*, prorompe in un *memento* che è certo funzionale allo scopo, ma la cui efficacia muove dall’evidente decontestualizzazione dei passi veterotestamentari da lui citati, tanto più che – e su questo ritornerò più avanti – l’*argumentum* scritturale viene dall’eresiologo forzatamente piegato per affermare la matrice punitiva divina dei sismi, null’altro che manifestazioni dello sde-

καὶ ὀλεθρεύσω δύναμιν βασιλέων τῶν ἐθνῶν  
καὶ καταστρέψω ἄρματα καὶ ἀναβάτας,  
καὶ καταβήσονται ἵπποι καὶ ἀναβάται αὐτῶν ἕκαστος ἐν  
ῥομφαίᾳ πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.  
ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, λέγει κύριος παντοκράτωρ,  
λήμψομαι σε Ζοροβαβελ τὸν τοῦ Σαλαθηλ  
τὸν δοῦλόν μου, λέγει κύριος,  
καὶ θήσομαι σε ὡς σφραγίδα,  
διότι σὲ ἠρέτισα,  
λέγει κύριος παντοκράτωρ.

<sup>11</sup> Cfr. in proposito G. Bernini, Aggeo, in *La Bibbia*. Nuovissima versione dai testi originali, II, Cinisello Balsamo 1991, 2031-2047: 2038.

<sup>12</sup> Ravasi, *Il libro dei Salmi* cit., 127: «è tutto un intreccio di movimenti verticali discensionali e ascensionali, di tempo e di eternità, di gioia infinita e di gioia finita. [...] Sulla scena del mondo incombe la gloria eterna di Dio, il suo mistero che si rivela e che si nasconde abbraccia dal cielo tutto l’orizzonte dell’essere. Tutto vive alla luce di questa gloria e per questa gloria. [...] Jahweh trova la sua gioia nel creare, l’analogia “ludica” esprime la felicità divina nel creare [...], una danza festosa in cui Dio è coinvolto insieme con la sua sapienza».

<sup>13</sup> Cfr., e.g., Iob 9,5, Ez 38,19.

<sup>14</sup> Ravasi, *Il libro dei Salmi* cit., 127-128.

gno e della potenza di Dio (*indignatio dei et potentia*) finalizzate al ravvedimento dei peccatori (*conuersionis causa et utilitatis quippe multorum peccantium*).

### 3. Le (non) fonti di Filastrio per l'eresia 102

Il Lipsius, in un celebre contributo dato alle stampe nel 1865<sup>15</sup> e ancora oggi seguito da buona parte della critica<sup>16</sup>, esaminò l'uguale successione di trenta eresie, discusse, insieme ad altre, nel *Panarion* di Epifanio, nel *Diversarum hereseon liber* di Filastrio e nell'*Adversus omnes haereses* pseudo-tertulliano, giungendo alla conclusione che tale contiguità convergesse in direzione d'una plausibile identificazione del perduto *Syntagma contro le eresie*<sup>17</sup> quale fonte comune degli scritti sopra citati<sup>18</sup>.

Tuttavia, procedere all'individuazione d'una possibile matrice per la cosiddetta eresia sui terremoti di Filastrio (*haer.* 102) appare piuttosto arduo. Come è noto, la fonte principale che il Vescovo di Brescia ebbe a disposizione nella redazione del *Diversarum hereseon liber* fu il *Panarion* di Epifanio, "saccheggiato" (*spoliavit*) da Filastrio, secondo quanto scrisse Heylen<sup>19</sup>.

Ora, dai sondaggi che ho potuto effettuare non risulta che alcuno degli scritti anti-eresiologici cui il Vescovo di Brescia avrebbe potuto attingere abbia trattato di un'eresia sui sismi: nel testo di Epifanio, tuttavia, i terremoti fanno la loro comparsa in *haer.* 66,22,2 (GCS 37, 50,3-6)<sup>20</sup>

Ὁμοφόρον γὰρ μυθοποιῶν διδάσκει βαστάζοντα τὴν γῆν πᾶσαν, καὶ διὰ ἐτῶν φησι τριάκοντα κάμνοντος τοῦ ὄμου μεταφέρειν εἰς τὸν ἕτερον ὄμον, <καὶ οὕτω> τοὺς σεισμὸς γίνεσθαι.

Si tratta d'una sezione inserita nell'ampia discussione che Epifanio, servendosi principalmente degli *Acta Archelai*<sup>21</sup>, dedica alla confutazione del Manicheismo. Dopo

<sup>15</sup> R.A. Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, Wien 1865.

<sup>16</sup> Si vedano, tuttavia, gli argomenti presentati, *contra*, da S. Moll, *Three against Tertullian: the Second Tradition about Marcion's Life*, *The Journal of Theological Studies* 59/1, 2008, 169-180.

<sup>17</sup> Sulla controversa identificazione dell'"autore/autori" *sub nomine Hippolyti* rimando alle puntuali osservazioni e alla ricostruzione dello *status quaestionis*, con bibliografia, di E. Castelli, pubblicate nel saggio introduttivo al volume a cura di A. Magris, 'Ippolito'. *Confutazione di tutte le eresie*, Brescia 2012, 21-56, nonché ai capitoli introduttivi dedicati alla cosiddetta "questione ippolitea" da A. Cosentino, *Pseudo-Ippolito. Confutazione di tutte le eresie*, Roma 2017, con aggiornamenti in A. Cosentino, *The Authorship of the Refutatio omnium haeresium*, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 22/2, 2018, 218-237.

<sup>18</sup> Tendono a negare l'utilizzo del *Syntagma* da parte di Filastrio anche H. Koch, s.v. *Philastrius*, *RE* XIX, 2125-2131: 2130 e Heylen, *Filastri Episcopi* cit., 210.

<sup>19</sup> Heylen, *Filastri Episcopi* cit., 210.

<sup>20</sup> Riproduco il testo di K. Holl, *Epiphanius III. Panarion haer. 65-80. De Fide* (2., bearbeitete Aufl. herausgegeben von Jürgen Dummer), Berlin 1985.

<sup>21</sup> Per il passo in esame cfr. *Acta Arch.* 8,2. Sugli *Acta Archelai* come fonte principale di Epifanio per quanto attiene ai capitoli del *Panarion* dedicati al Manicheismo, fondamentali continuano ad essere le osservazioni di C.H. Beeson, *Hegemonius, Acta Archelai*, Leipzig 1906, pp. 10-12. Sull'importanza degli *Acta Archelai* rimando qui all'eccellente introduzione (pp. 1-34), con esaustive indicazioni bibliografiche, di S.N.C. Lieu, *Hegemonius Acta Archelai (The Acts of Archelaus)*. Translated by M. Vermes, with Introduction and Commentary by S.N.C. L., Lovanii 2001.

aver esposto e, a più riprese sottolineato, nei passi che precedono immediatamente quello sopra riprodotto, la risibilità delle elucubrazioni di Mani<sup>22</sup>, Epifanio espone la dottrina manichea relativa ai sismi:

Inventando il mito di Omoforo, insegna che questi sostiene la terra e dice che quando, dopo trent'anni, la spalla gli si affatica, passa la terra all'altra spalla e così si generano i terremoti<sup>23</sup>.

Il racconto manicheo, dunque, collega direttamente i fenomeni tellurici alla fisiologica stanchezza di Omoforo: connesso per via generazionale con il Padre della Grandezza<sup>24</sup> e nel suo ruolo di reggitore del mondo affatto assimilabile alla figura di Atlante, Omoforo determinerebbe i movimenti della terra trasferendo quest'ultima da una spalla all'altra. Elucubrazione, si diceva, totalmente bizzarra per l'eresiologo, giacché – afferma Epifanio – il ciarlatano (γόης) fondatore del Manicheismo viene prontamente confutato dalle parole del Salvatore (οἱ τοῦ σωτῆρος λόγοι). Dal confronto con gli *Acta Archelai* si evince che nella descrizione del mito di Omoforo si esaurisce il debito contratto con la propria fonte da parte di Epifanio, il quale prosegue, pertanto, richiamando gli *ipsissima verba* del Signore,

ὃς ἔφη «γίνεσθε ἀγαθοὶ ὡς ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, ὅτι ἀνατέλλει τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους, καὶ βρέχει αὐτοῦ τὸν ὑετὸν ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς», καὶ τὸ «ἔσονται σεισμοὶ κατὰ τόπον καὶ λιμοὶ καὶ λοιμοί» (*haer.* 66,22,4: GCS 37, 50,7-10).

L'inserzione, da parte dell'eresiologo, d'una doppia citazione evangelica (Mt 5,45 + Mc 13,8) non solo è diretta a confutare il racconto manicheo grazie all'autorevole rivendicazione al Dio cristiano del controllo sugli agenti atmosferici (*sole/pioggia*) e su eventi naturali (*terremoti/carestie/pestilenze*), ma si configura anche quale necessaria premessa allo strale polemico subito di seguito scagliato da Epifanio, non senza la *pointe* d'ironico disprezzo che permea la doppia interrogativa retorica di *haer.* 66,22,5: GCS 37, 50,10-15

εἰ δὲ ἐκ φύσεως ἢ κατὰ συνήθειαν οἱ σεισμοὶ ἐγίνοντο, πολλάκις <δ> ἔσθ' ὅτε σεισμοὶ κατὰ χώραν γίνονται. συνέβη δὲ καὶ ἐπ' ἐνιαυτὸν ὀλοτελῆ καθ' ἐκάστην νύκτα πολλάκις σαλευέσθαι τὴν γῆν, ἄρα γ' οὖν τραυματωθέντων τῶν τοῦ Ὑμοφόρου ὤμων ἀφερεπόνως ἄγεται. ἐνδεδελχῆ ποιούμενος τὸν σάλον; καὶ τίς ἀνέξεται τῆς τοιαύτης μωρολογίας;

Se i terremoti avvengono per natura o per consuetudine (e spesso accade che si verifi-

<sup>22</sup> Cfr., e.g., *haer.* 66,22,1: GCS 37, 50,1-3 Τὰ δὲ ἄλλα εἶπεῖν τίς οὐκ ἐκγελάσειεν. ὡς τάχα τὰ τοῦ Φιλιστιῶνος εἶναι ἀναγκαιότερα ἢ τὰ τῆς τοῦτου μωρολογίας.

<sup>23</sup> Per Epiph., *haer.* 66,22,2, nonché per gli altri passi del *Panarion* riportati *infra* nel testo, ho riprodotto la traduzione di D. Ciarlo, *Epifanio di Salamina. Panarion. Eresie 61-66*, Roma 2014, 200-201.

<sup>24</sup> Omoforo è uno dei figli dello Spirito Vivente, evocato dal Grande Architetto, a sua volta collegato al Padre della Grandezza, il quale, attraverso l'azione dei suoi sottoposti, opera al fine di liberare l'Uomo Primordiale dal Re delle Tenebre e dai demoni. Sulla figura di Omoforo nei testi manichei si cfr. Lieu, *Hegemonius Acta Archelai* cit., 49 n. 49.

chino in varie regioni ed è avvenuto che per un intero anno ogni notte la terra sia stata scossa ripetutamente), è forse perché Omoforo si agita avendo le spalle piegate in modo intollerabile e produce un tremore continuo? Chi tollererà tale folle discorso?

In quanto esposto con riferimento alla causa dei fenomeni sismici secondo l'insegnamento manicheo, Epifanio – come già detto – non può che ravvisare tutti gli elementi d'un'invenzione (μυθοποιῶν [haer. 66,22,2]), che null'altro potrebbe suscitare se non il riso (τίς οὐκ ἐκγελάσειεν; [haer. 66,22,1]). V'è tuttavia un altro aspetto che merita opportuna considerazione, specie se rapportato a ciò che Filastrio asserisce. Dopo aver succintamente ripreso *Acta Arch.* 8,2 per il racconto del mito di Omoforo, Epifanio, in *haer.* 66,22,3, aggiunge εἰ δὲ ἦν τοῦτο, κατὰ φύσιν ἦν τὸ πρᾶγμα καὶ οὐκ ἐτι ἦν θεσπέσιον, denunciando, pertanto, che se i movimenti tellurici fossero dovuti al passaggio della terra da una spalla all'altra di Omoforo, allora il terremoto “sarebbe un avvenimento naturale” (κατὰ φύσιν) e “non più di origine divina” (θεσπέσιον). L'osservazione di Epifanio, che l'eresiologo non deriva dagli *Acta Archelai* ma da considerarsi piuttosto inserzione personale del Vescovo di Salamina, trova significativa rispondenza con l'*incipit* dell'eresia 102 descritta da Filastrio, il quale ricorda una teoria ereticale secondo cui le cause del terremoto non sarebbero dovute a Dio, bensì a fenomeni naturali:

Epiph. <i>haer.</i> 66,22,3: GCS 37, 50,6-7	Filastr. <i>haer.</i> 102: CCSL 9, 266
εἰ δὲ ἦν τοῦτο, κατὰ φύσιν ἦν τὸ πρᾶγμα καὶ οὐκ ἐτι ἦν θεσπέσιον	<i>Alia est heresis quae terrae motum non dei iussione et indignatione fieri, sed de natura ipsa elementorum opinatur</i>

Un ulteriore punto di contatto tra i resoconti di Epifanio e di Filastrio può, inoltre, essere ravvisato nella simile dislocazione, subito di seguito ai passi testé riprodotti, degli inserti scritturali (Mt 5,45 + Mc 13,8, in Epifanio, e Ps 104,32 + Agg 2,21, in Filastrio), per entrambi gli eresiologi volti a confutare le affermazioni eretiche:

Epiph. <i>haer.</i> 66,22,3-4: GCS 37, 50,6-10	Filastr. <i>haer.</i> 102: CCSL 9, 266
εἰ δὲ ἦν τοῦτο, κατὰ φύσιν ἦν τὸ πρᾶγμα καὶ οὐκ ἐτι ἦν θεσπέσιον.  ἐλέγχουσι δὲ τὸν γόητα οἱ τοῦ σωτῆρος λόγοι, ὃς ἔφη «γίνεσθε ἀγαθοὶ ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, ὅτι ἀνατέλλει τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους, καὶ βρέχει αὐτοῦ τὸν ὑετὸν ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς», καὶ τὸ «ἔσονται σεισμοὶ κατὰ τόπον καὶ λιμοὶ καὶ λοιμοί»	<i>Alia est haeresis quae terrae motum non dei iussione et indignatione fieri, sed de natura ipsa elementorum opinatur;</i>  <i>cum ignorat quid dicat scriptura: Qui conspiciat, inquit, terram et eam commouet terrae motu. Et iterum adhuc: Ego mouebo caelum et terram.</i>

Alla luce di quanto sin qui discusso, nonché dell'assenza di altri riferimenti, tra le fonti superstiti, ad una corrente ereticale che, negando la matrice divina alla base dei fenomeni sismici, ne sosteneva invece l'origine naturale, dovrebbe conseguire che Filastrio abbia derivato quanto descritto in *haer.* 102 dal ragguaglio di Epifanio, a maggior ragione quando si consideri che il *Panarion* costituì la fonte privilegiata dal Vescovo di Brescia.

Tuttavia, una serie di aspetti induce a considerare poco plausibile una simile conclusione.

1) Innanzitutto, il contesto. Il racconto del mito di Omoforo è ripreso da Epifanio nel corso della lunga sezione che l'eresiologo riserva al Manicheismo. Ora, in Filastrio, che pur ricorda l'insegnamento manicheo in più capitoli del suo scritto<sup>25</sup>, l'unica sezione monografica dedicata al Manicheismo è *haer.* 61, giacché, nelle altre, il riferimento ai Manichei è solo accennato, peraltro nell'ambito di formulazioni "generaliste" che associano fra loro i seguaci di varie dottrine, quest'ultime collegate, più o meno direttamente, con quella al centro di ciascun capitolo. Se tuttavia, nella descrizione dell'eresia 102 sui terremoti, Filastrio avesse avuto presente il *Panarion* e/o gli *Acta Archelai* e avesse voluto alludere ai Manichei, non si spiegherebbe né perché il Vescovo di Brescia non abbia citato, almeno *en passant* (come negli altri casi sopra ricordati), i seguaci di Mani, né tantomeno il motivo per cui l'eresiologo abbia potuto sorvolare sulla "ghiotta occasione" rappresentata dalla *chance* di ridicolizzare il mito di Omoforo.

2) In secondo luogo, anche in virtù di quanto segnalato in sede di commento ai passi scritturali citati da Filastrio, tali inserti si rivelano di gran lunga meno adatti alla confutazione della teoria eretica in oggetto rispetto a quelli proposti da Epifanio. Se il Vescovo di Brescia avesse seguito Epifanio, non avrebbe avuto motivi stringenti per attingere a Ps 104,32 e Agg 2,21, specie se avesse potuto trovare, nel *Panarion*, un passo (Mc 13,8) certamente più pertinente, o, quantomeno, altrettanto appropriato.

3) Da ultimo, in assenza di altre fonti circa l'esistenza d'una corrente ereticale che sostenesse quanto descritto da Filastrio in *haer.* 102, occorrerebbe pensare ad una testimonianza *deperdita*, fatta salva l'ipotesi per cui, nel caso di *haer.* 102, non vi sia alcuna eresia da identificare, almeno non nella forma – e nella sostanza – che ci aspetteremmo.

Saremmo dunque di fronte, per questo caso, ad un Filastrio "inventore di eresie"<sup>26</sup>?

<sup>25</sup> In *haer.* 61, che dipende da Epiph. *haer.* 66,10 e 66,52; in *haer.* 84, dove i Manichei sono nominati in quanto la loro dottrina sarebbe stata seguita da gruppi di seguaci in *Gallis et Hispania et Aquitania* (da identificarsi con i Priscillianisti: cfr. Aug. *haer.* 70 e D.G. Hunter, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity. The Jovinianist Controversy*, New York 2007, 140-141); in *haer.* 88, con i Manichei che vengono qui citati, tra altri eretici, perché lettori degli scritti apocrifi; in *haer.* 100, la cui menzione dei Manichei, insieme agli Gnostici e ai filosofi stoici, si collega alla loro considerazione degli animali come esseri dotati di ragione; in *haer.* 115 e 129, dove la segnalazione dei Manichei, come in *haer.* 88 e 100, è del tutto cursoria e "collegiale" (con essi sono ricordati gli Gnostici, i Nicolaiti e *alii perditii*). In generale, cfr. anche F. De Capitani, *Scritti manichei ed antimanichei*, Parma 2004, 59 n. 42.

<sup>26</sup> Ad una simile definizione sembrerebbe spingere, e.g., la lettura di Filastr., *haer.* 14, con il Vescovo di Brescia che, dalla disamina del veterotestamentario Ez 8,7-12, deriva la presunta setta dei cosiddetti, e altrimenti non noti, Trogloditi.

#### 4. *L'eresia che non c'è*

In un contributo pubblicato ormai un cinquantennio fa<sup>27</sup>, Henri Irénée Marrou dimostrò con argomenti del tutto convincenti che, per Filastr. *haer.* 114, e con particolare riferimento all'asserzione *alia est heresis*<sup>28</sup> *quae dicit mundos esse infinitos et innumerabiles [...] ut et Democritus ille* (CCSL 9, 279-280), il Vescovo di Brescia dovette attingere ad Ambr. *hex.* 1,1,3 *alii innumerabiles dicunt esse mundos ut scribit Democritus*. Ciò che colpisce, tra gli altri aspetti<sup>29</sup>, e pur nella pressoché perfetta sovrapponibilità dei due testi, è l'evidentissima distanza che separa Ambrogio da Filastrio: il primo, a prescindere dalla diretta dipendenza dal modello basiliano o dall'utilizzo di materiale dossografico<sup>30</sup>, presenta un indeterminato *alii*<sup>31</sup> incipitario; il secondo, invece, procede alla "risemantizzazione", specificamente connotata, di *alii* in *alia heresis*.

Ritengo che una simile operazione, da parte del Vescovo di Brescia, si possa ipotizzare anche nel caso di *haer.* 102 sui terremoti: a ciò inducono non soltanto l'identica "modalità incipitaria" (*alia est heresis quae* [*haer.* 102] = *alia est heresis quae* [*haer.* 114]) – prassi comunemente utilizzata da Filastrio anche altrove, specie per le correnti di cui, forse non a caso, viene omesso il nome –, ma anche la compresenza, in entrambi i testi, d'un chiaro riferimento alla filosofia dei gentili. Al riguardo sono difficilmente congetturabili le specifiche correnti filosofiche cui Filastrio, in *haer.* 102, stia alludendo con la menzione dei *philosophi vaniloqui, qui rerum naturae hoc adscribentes dei potentiam non cognoverunt*: diversamente dal caso di *haer.* 114, più circostanziato (anche sul fronte "onomastico"<sup>32</sup>), la descrizione dell'eresia sui terremoti manca di riferimenti che possano essere di preciso orientamento.

Purtuttavia, tenendo in debito conto, sulla scorta delle fonti e degli studi, la non eccelsa preparazione culturale<sup>33</sup> del Vescovo di Brescia, è assai probabile, come già

<sup>27</sup> H.I. Marrou, *Hérétiques fantômes: les Amétrites (sur un texte de Filastre de Brescia)*, in R. Chevallier (édité par), *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, Paris 1966, 1645-1651.

<sup>28</sup> Gli Ametriti, sulla scorta – certamente non molto fededegna – del *Praedestinatus* (sui problemi connessi alla cui attribuzione cfr. W. Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden-Boston 2007, 272-273). Cfr. in proposito Marrou, *Hérétiques fantômes* cit., 1649, con n. 1.

<sup>29</sup> Ben discussi da Marrou, *Hérétiques fantômes* cit., 1650.

<sup>30</sup> Cfr. J. Mansfeld, *Physikai doxai and problēmata physika in Philosophy and Rhetoric: from Aristotle to Aëtius (and Beyond)*, in J. Mansfeld, D.T. Runia (edited by), *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, Volume III: *Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Leiden-Boston 2010, 33-97: «the whole introductory passage of the *Exameron* [...], pace J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Ambroise, Exam. I 1, 1-4), Paris 1964, is based on doxographical materials transposed by means of an *interpretatio christiana*» (55, n. 72).

<sup>31</sup> Cfr. Bas., *hex.* 3,3 *Εἰςὶ γὰρ ἐν αὐτοῖς οἱ κτλ.*

<sup>32</sup> Su questo aspetto si veda Marrou, *Hérétiques fantômes* cit., 1651.

<sup>33</sup> Rimando qui a Banterle, *San Filastrio di Brescia* cit., 12, il quale, ricordando il panegirico di Filastrio composto da Gaudenzio, ne ipotizza «una preparazione di carattere soprattutto pastorale, non sostenuta, alle origini, da un'adeguata cultura profana [...]. Del resto, basta leggere qualche pagina della sua opera per comprendere che Filastrio non doveva aver ricevuto una compiuta formazione scolastica, che nel IV secolo era ancora legata ai modelli e alle tradizioni del passato». Ciò, con tutta evidenza, si riverbera anche sul suo *sermo*, che, secondo Marx (*Sancti Filastrii Episcopi Brixienensis Diversarum hereseon liber*, rec. F.M., Vindobonae 1898, XXXVII), «magna insignis est rusticitate», risultando privo «dei consueti parametri

riscontrato dal Marrou, che Filastrio potesse attingere a repertori dossografici<sup>34</sup> di vasta circolazione. E, com'è noto, raccolte dossografiche sui terremoti dovevano essere ampiamente diffuse, sia in latino sia in greco: ne è testimone, fra gli altri, e quasi due secoli dopo, Giovanni Lido, la cui tassonomia sismica di *ost.* compenetrava il *Περί Κόσμων* pseudoaristotelico e il *De mundo* apuleiano, non senza inserzioni, forse originali, in grado di spiegare le oggettive divergenze tra le tassonomie trasmesse dallo Pseudo Aristotele, da Apuleio e da Lido stesso e le classificazioni attribuite a Posidonio da Seneca e Diogene Laerzio, cui va aggiunto quanto trasmesso da Eraclito Allegorista e da Ammiano Marcellino<sup>35</sup>. In ogni caso, e senza dover necessariamente postulare la conoscenza – piuttosto dubbia – d'un variegato numero di fonti da parte di Filastrio, la disponibilità della sola sezione dossografica senecana del VI libro delle *Naturales quaestiones*, o, quantomeno, d'una dossografia intermedia, avrebbe potuto fornire al Vescovo di Brescia un quadro d'insieme sufficientemente esteso e completo al fine di ripercorrere le teorie dei filosofi antichi che si erano espressi circa l'origine naturale dei terremoti<sup>36</sup>.

Certo, può risultare deludente, per il lettore moderno, pensare che la complessità della storia del pensiero antico sui fenomeni sismici sia stata drasticamente ridimensionata da Filastrio fino a costringerne le molteplici declinazioni nella semplicistica banalizzazione d'una caustica “etichetta”: tante teorie che si risolvono, in ultima analisi, nel prodotto di *philosophi vaniloqui*, i quali *elementorum naturae audent adscribere potentiae motionem*.

Si tratta, tuttavia, d'una posizione che, come cercherò di precisare, non ritengo corretta.

### 5. Filastrio, Agostino e la definizione di eresia

Credo che, fra i punti nodali della questione, sia inevitabile interrogarsi sulla definizione di “eresia”, mentre si dovrebbe pure riflettere sull'eventuale discrepanza fra il concetto *odierno* e quello che, per Filastrio, poteva essere recepito o rubricato come *haeresis*, senza tuttavia esserlo in termini che definiremmo “accettabili”. È opportuno ricordare che si deve attendere la metà del II secolo d.C. perché inizi a delinearsi il con-

grammaticali e stilistici» e «della garanzia d'una precisa norma sintattica» (Banterle, *San Filastrio di Brescia* cit., 13). Sulla lingua di Filastrio si vedano, inoltre, F. Ceccopieri, *L'uso di quod*, quia, quoniam in *Filastrio*, Bollettino di Filologia Classica 30/3, 1923, 48-51 e, soprattutto, il corposo studio di P.C. Juret, *Étude grammaticale sur le latin de s. Filastrius*, Romanische Forschungen 19/1, 1906, 130-320 («Le trait particulier à Filastrius, c'est que chez lui les tendances de l'usage populaire sont moins altérées que chez la plupart des écrivains de son époque, parce qu'elles sont chez lui moins contrariées par le souci de la logique, de l'art et de la tradition classique» [320]).

<sup>34</sup> Marrou, *Hérétiques fantômes* cit., 1648.

<sup>35</sup> Cfr. G. Rota, *Sismologia e medicina in Giovanni Lido: la tassonomia sismica di ost.* 53, Sileno 41, 2015, 363-386, in particolare 375-382, e, dello stesso autore, *Le cause dei terremoti in De Ostentis 53. Le fonti della sismologia di Giovanni Lido*, KOINΩNIA 39, 2015, 493-519, cui rimando per le indicazioni bibliografiche.

<sup>36</sup> Per una disamina delle teorie antiche riferite da Seneca, cfr. Rota, *Le cause dei terremoti in De Ostentis 53* cit., 506-510.



cetto di eresia intesa non come possibilità d'esercizio d'una libera scelta, bensì come complesso di credenze e orientamenti teologico-religiosi da condannarsi in quanto ritenuti devianti, sul piano dottrinale, rispetto ad altri, considerati, invece, ortodossi. Ma l'identificazione di ciò che è ortodosso e la sua distinzione da quanto si configura come "divergente", spesso come risultanza dell'iniziativa d'un singolo pensatore ritenuto autorevole o d'un'istituzione cui si attribuisca autorità, è sempre espressione d'un gruppo, da cui tale credibilità è riconosciuta e all'interno del quale tali concetti si formano secondo procedimenti che ne riflettono le peculiarità<sup>37</sup>. Si tratta d'un aspetto – questo – non secondario né, tantomeno, strettamente attuale, se è vero che, tornando all'interrogativo circa la concezione di eresia in Filastrio, Agostino fu sicuramente conscio di quanto scivoloso fosse il terreno, quando, nella *Praefatio* al *De haeresibus*, palesò le difficoltà insite in un'operazione tutt'altro che agevole:

*Non enim omnis error haeresis est, quamvis omnis haeresis quae in vitio ponitur nisi errore aliquo haeresis esse non possit. Quid ergo faciat haeticum regulari quadam definitione comprehendendi, sicut ego existimo, aut omnino non potest aut difficillime potest*<sup>38</sup>.

Infatti non ogni errore è un'eresia, invece ogni eresia, poiché si fonda nel vizio, non può essere eresia se non a causa di un errore. Racchiudere in una rigida definizione cosa sia ciò che rende un uomo eretico, a parer mio, è cosa o del tutto impossibile o molto difficile<sup>39</sup>.

Ora, se è evidente che la posizione agostiniana risulta metodologicamente improntata ad una cautela e ad una contezza di certo singolari, fors'anche – si potrebbe persino dire – “modernamente problematiche” (e ciò malgrado sia stata disattesa, dallo stesso Agostino, la promessa d'una compiuta trattazione del tema<sup>40</sup>), lo è altrettanto

<sup>37</sup> La questione è particolarmente complessa, e, di conseguenza, ricca è la bibliografia. Mi limito qui a ricordare alcuni degli studi pubblicati nel terzo fascicolo di *Augustinianum* 25, 1985, risultato del XIII *Incontro* sul tema *Eresia ed eresiologia nella Chiesa antica* (10-12 maggio 1984), tra i quali si vedano soprattutto P. Grech, *Criteri di ortodossia ed eresia nel N.T.*, 583-596; D.D. Bundy, *Criteria for Being in communion in the Early Syrian Church*, 597-608; Y. de Andia, *L'hérésie et sa réfutation selon Irénée de Lyon*, 609-644; E. Peretto, *Criteri di ortodossia e di eresia nella epideixis di Ireneo*, 645-666; P.A. Gramaglia, *Il linguaggio eresiologico in Tertulliano. L'approccio cattolico all'eresia*, 667-710; E. Prinziavalli, *Eresia ed eretici nel corpus ippolitiano*, 710-722; M. Mees, *Rechtgläubigkeit und Häresie nach Klemens von Alexandrien*, 723-734; M. Simonetti, *Eresia ed eretici in Origene*, 735-748; C. Mazzucco, *Gli «apostoli del diavolo»: gli eretici nella «Storia Ecclesiastica» di Eusebio di Cesarea*, 749-781; F. Trisoglio, *La figura dell'eretico in Gregorio di Nazianzo*, 793-832; O. Pasquato, *Eretici e cattolici ad Antiochia in Giovanni Crisostomo*, 833-852; C. Pietri, *L'hérésie et l'hérétique selon l'Église romaine (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, 867-887. Si vedano quindi, oltre alla panoramica proposta da M. Falcioni, *Il concetto di eresia* (capitolo contenuto nell'Introduzione a *Sant'Agostino. Opere Antieretiche*, XII/1, Roma 2003, 9-11), soprattutto gli imprescindibili contributi di A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Paris 1985, di M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Soveria Mannelli 1994 e, più di recente, di M. Pesce, *La relazione tra il concetto di eresia e la storia del cristianesimo*, *Annali di storia dell'esegesi* 31/1, 2014, 151-168, alle esaustive indicazioni bibliografiche dei quali qui si rimanda.

<sup>38</sup> Cito il testo latino dall'edizione curata da R. Vander Plaetse, C. Beukers per *Corpus Christianorum*, Turnhouti 1969, 289.

<sup>39</sup> Traduzione di Falcioni, *Sant'Agostino. Opere Antieretiche* cit., 65.

<sup>40</sup> Aug., *haer. (praef. 7) In posterioribus autem partibus, quid faciat haeticum disputabitur*: il secondo

il fatto che non così doveva essere per Filastrio. È lo stesso Agostino a ragguagliare circa la netta distanza che lo separa, sotto questo specifico aspetto, dall'orientamento del Vescovo di Brescia, il quale, ciononostante, viene citato e ampiamente utilizzato dall'Ipponense, pur nella consapevolezza circa l'inconciliabilità delle rispettive posizioni palesata da quest'ultimo, che dichiara:

*has haereses putavi in hoc opus meum de Filastri opere transferendas. Et alias quidem ipse commemorat, sed mihi appellandae haereses non videntur*<sup>41</sup>.

Il passo è di particolare importanza, non solo perché illumina l'atteggiamento "criticamente consapevole", nell'uso della fonte filastriana, da parte di Agostino, il quale mostra di aver utilizzato scientemente il *Diversarum hereseon liber* laddove egli vi avesse ravvisato sufficienti elementi di sovrapposibilità tra la propria concezione di eresia e quella del Vescovo di Brescia, ma anche alla luce del fatto che l'affermazione *alias quidem ipse commemorat, sed mihi appellandae haereses non videntur* funge, in qualche modo, da spartiacque. È noto, infatti, che Agostino impiegò – forse in traduzione latina e considerandolo originale<sup>42</sup> – l'*Anacephaleosis* dello Pseudo Epifanio<sup>43</sup>, un compendio del *Panarion* che, per quanto inizialmente indipendente dal trattato del Vescovo di Salamina, finì presto per esservi aggiunto<sup>44</sup>, sebbene la stretta connessione di Agostino col dettato dell'*Anacephaleosis* induca a ritenere che l'epitome circolasse anche autonomamente<sup>45</sup>. Ora, è stato notato a più riprese come l'Ipponense ricorra al compendio dello Pseudo Epifanio per quanto attiene alla trattazione delle prime 57 eresie<sup>46</sup>; dall'eresia numero 58, invece, la fonte principale cui Agostino attinge è Filastrio, come egli stesso attesta in chiusa alla discussione circa l'insegnamento dei Massaliani:

libro, tuttavia, non fu composto da Agostino. Sulle motivazioni, *in primis* la morte dell'Ipponense, si vedano J. McClure, *Handbooks against Heresy in the West, from the Late Fourth to the Late Sixth Centuries*, *The Journal of Theological Studies* 30, 1979, 186-197: 192 e, soprattutto, A. Trapè, *Un libro sulla nozione di eresia mai scritto da Sant'Agostino*, in Falcioni, *Sant'Agostino. Opere Antieretiche* cit., 17-26 (già in *Augustinianum* 25/3, 1985, 853-865).

<sup>41</sup> Aug., *haer.* 80.

<sup>42</sup> Cfr. Mar Marcos, *Definiendo al hereje en el cristianismo antiguo. Los tratados De haeresibus*, in G. Bravo, R.G. Salinero (editori), *Minorías y sectas en el mundo romano*. Actas del III Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos, Madrid 2006, 159-168 («Sus fuentes son limitadas [...] y además comete una equivocación de partida: cree que está utilizando en *Panarion* y, en realidad, el texto que tiene delante es una versión abreviada de éste, la *Anacephaleosis* [...], escrita en griego, una lengua que él no domina» [161]).

<sup>43</sup> Vi è sostanziale consenso, da parte della critica, circa il fatto che l'opera non sia da attribuirsi ad Epifanio: si vedano in proposito, tra gli altri, K. Holl, *Die Unechtheit der Anakephalaiosis*, in *Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*, Leipzig 1910, 95-98; G. Müller, *The De haeresibus of Saint Augustine. A Translation with an Introduction and Commentary*, Washington (D.C.) 1956, 22-25; F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*. Second Edition, Revised and Expanded, Leiden-Boston 2009, xxii.

<sup>44</sup> Cfr. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis* cit., xxii.

<sup>45</sup> Cfr. P.A. Patterson, *Visions of Christ. The Anthropomorphic Controversy of 399 CE*, Tübingen 2012, 85.

<sup>46</sup> Cfr., e.g., Müller, *The De haeresibus of Saint Augustine* cit., 23.

*Sed adhuc commemorare debeo sive quas apud alios reperi, sive quas ipse reminiscor. Nunc ergo addo quas Filaster posuit, nec posuit Epiphanius*<sup>47</sup>.

Agostino dichiara terminato, quindi, il proprio debito nei confronti di Filastrio alla fine della trattazione dell'eresia 80<sup>48</sup>, quando il Vescovo di Ippona asserisce che quanto seguirà nel suo scritto non deriverà dall'autore del *Diversarum hereseon liber*, e ciò in virtù d'una chiara ed esibita "diversità di visione":

Sono queste le eresie che ho deciso di riprendere dall'opera di Filastrio e riportare nella mia. Egli ne menziona altre, ma, quanto a me, non è giusto definirle eresie<sup>49</sup> (Aug., *haer.* 80, cfr. *supra*).

Spartiacque, dunque, si diceva. Dalla precisazione di Agostino si arguisce che le eresie catalogate da Filastrio e non riprese dall'Ipponense non dovevano rispondere a quei criteri che Agostino riconosceva come dirimenti per considerare eresia un dato insegnamento, criteri di cui egli aveva promesso di trattare, pur fra le angustie d'una vera "missione impossibile" (*Quid ergo faciat haereticum regulari quadam definitione comprehendere, sicut ego existimo, aut omnino non potest aut difficillime potest*), nel secondo libro, purtroppo mai scritto, del suo *De haeresibus*<sup>50</sup>.

Ora, sia nella sezione in cui il debito dichiarato dall'Ipponense è nei riguardi di Epifanio (o meglio, dello Pseudo Epifanio), sia fino al *terminus* posto a circoscrivere il recupero della fonte filastriana, fra le eresie menzionate da Agostino non ve n'è alcuna relativa ai terremoti.

<sup>47</sup> Aug., *haer.* 57.

<sup>48</sup> Per quanto attiene, invece, alle eresie 81-88 descritte dall'Ipponense nel *De haeresibus*, Agostino attinge ad altre fonti disponibili, tra cui Eusebio e lo Pseudo Girolamo: cfr. in particolare G. Bardy, *Le De haeresibus et ses sources*, in *Miscellanea agostiniana*, II, Roma 1931, 397-416 e più di recente, S. Sadowski, *A Critical Look and Evaluation of Augustine's De haeresibus*, *Augustinianum* 55/2, 2015, 461-478: 466-467 e 473-475.

<sup>49</sup> Ho riprodotto la traduzione di Falcioni, *Sant'Agostino. Opere Antieretiche* cit., 139.

<sup>50</sup> Cfr. *supra*, n. 40. Sadowski (*A Critical Look and Evaluation* cit., in particolare 470-473) tenta inoltre di ricostruire, sulla base di indizi interni, quali dovessero essere i criteri per giungere a definire eretico un determinato gruppo, criteri che Agostino avrebbe sviluppato se avesse effettivamente scritto il secondo libro del *De haeresibus*. Muovendo da *haer.* 40 (*Apostolici*), *haer.* 50 (*Audiani*), *haer.* 68 (eretici deambulanti a piedi nudi [del gruppo non viene dato il nome]), *haer.* 81 (*Luciferiani*), ed *haer. epilog.* 3, Sadowski identifica 6 criteri, fondandosi sui quali Agostino avrebbe distinto l'eresia da ciò che come tale non si configura, ovvero: a) volontaria separazione dalla Chiesa; b) coercizione a determinate pratiche, pena il mancato riconoscimento, a quanti vi si sottraggono, della speranza di salvezza; c) consapevolezza della propria scelta (ignoranza e rozzezza sembrerebbero costituire attenuanti in grado di distinguere l'eretico da chi, per i suddetti motivi, andrebbe definito scismatico); d) interpretazione deviante della Scrittura; e) caparbia ostinazione nel dissenso; f) contrarietà delle dottrine rispetto a quelle professate dalla Chiesa. Sebbene il tentativo di Sadowski sia meritorio, ritengo poco cauto asserire che «thus Augustine outlines clearly deducible criteria to establish an erroneous belief as heresy» (473), specie alla luce del fatto che l'Ipponense, proprio in *haer. epilog.* 3, chiude la propria trattazione con *quid ergo faciat haereticum deinceps requirendum est*: dunque, il criterio, o meglio i criteri distintivi, avrebbero avuto bisogno d'una compiuta trattazione in un seguente libro ad essi dedicato.

## 6. Conclusioni. I terremoti: scosse “telluriche” o scosse “espiatorie”?

Esistette, dunque, una corrente ereticale che, nei terremoti, ravvisava fenomeni la cui origine doveva essere naturale (*de natura ipsa elementorum* – si ricorderà – dice Filastrio)? Una corrente ereticale, cioè, riottosa e refrattaria a considerare i sismi come invece sarebbe stato giusto secondo il Vescovo di Brescia, ovvero quali strumenti e manifestazioni della volontà e della potenza divina finalizzati al ravvedimento dei peccatori?

Come già anticipato in un convincente contributo da Benedetto Clausi<sup>51</sup>, nonché alla luce di quanto qui argomentato, penso si possa sostenere che davvero poche, se non nulle, siano le possibilità di ascrivere quanto riferito nell’eresia 102 ad una corrente realmente esistita. A questo approdo spingono le motivazioni sopra passate in rassegna e qui di seguito sintetizzate:

- 1 - la dipendenza, solo apparente, di Filastrio da Epifanio;
- 2 - la contiguità metodologica tra Filastr. *haer.* 102 e *haer.* 114;
- 3 - la mancata ripresa del contenuto di Filastr. *haer.* 102 nel catalogo del *De haeresibus* agostiniano.

Se, dunque, l’assunto proposto è corretto, ciò potrebbe indurre ad ulteriori affermazioni circa la scarsa affidabilità storica d’una fonte come il *Diversarum hereseon liber* di Filastrio<sup>52</sup>. Purtuttavia ritengo che, così facendo, il rischio effettivo sia quello di valutare un’opera di *compilazione* antica secondo pretese di accuratezza storiografica evidentemente influenzate non solo dal giudizio (severo, senz’altro) dei contempora-

<sup>51</sup> Il quale, alla discussione della concezione filastriana dei sismi, dedica le pagine 57-58 del suo *Cristianesimo antico e terremoti di Sicilia. Immagini e interpretazioni*, in G. Giarrizzo (a cura di), *La Sicilia dei terremoti. Lunga durata e dinamiche sociali*, Catania 1996, 49-67. In particolare, è opportuno ricordare come Clausi ben evidenzi che la corrente discussa da Filastrio in *haer.* 102 «non definisce qui una vera e propria setta eretica [...], ma una *falsa opinio*, l’interpretazione naturalistica delle cause dei terremoti, a cui Filastrio oppone la sua lettura “cristiana” del fenomeno» (57) attraverso una particolare considerazione dei passi della Scrittura, da lui proposti nella «più immediata dimensione letterale, dando cioè consistenza reale ad antropomorfismi dall’evidente valenza figurata» (58).

<sup>52</sup> *Tranchant* è il giudizio, già nel titolo del suo contributo, di J. Papsdorf, *Filastrius of Brescia’s Diversarum Hereseon Liber: A Study in Patristic Mediocrity*, in J. Baun, A. Cameron, M. Edwards, M. Vinzent (edited by), *Studia Patristica. Vol. XLVI. Papers Presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007. Tertullian to Tyconius; Egypt before Nicaea; Athanasius and his Opponents*, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2010, 131-135. In sede di conclusioni, Papsdorf afferma (135): «Between the great figures of classic ‘top-down’ theology and the ancient everyman or everywoman of ‘bottom-up’ social theology, lies the average bishop and middling theologian. Not all churches could be led by an Augustin or a Basil and most fourth-century Christians likely found themselves led by someone like Philastrius. [...] And, for those involved in modern ecclesiastical disputes, it might be comforting to know that episcopal statements of dubious merit have a long history». Quanto ai giudizi poco entusiastici su Filastrio, per usare un eufemismo, quello di Papsdorf è tra gli ultimi d’una lunga serie: si vedano, e.g., Bardy, *Le De haeresibus et ses sources* cit., 406 («Filastrius semble se complaire en d’interminables développements qui masquent mal son ignorance»), Marrou, *Hérétiques fantômes* cit., 1646 (per il quale la posizione di Filastrio, nel novero dei suoi predecessori e modelli, è viziata dai «limites trop évidentes de sa culture et de son génie») e la panoramica delle valutazioni su Filastrio da parte della critica in Banterle, *San Filastrio di Brescia* cit., 11-13.

nei<sup>53</sup> dello stesso Vescovo di Brescia, ma anche da “pretese modernistiche” che possono assai facilmente risultare antistoriche. Il trattato di Filastrio, a mio avviso, dev'essere inserito nel proprio opportuno contesto: quello d'un'opera che non si configura, cioè, quale scritto antieretico di ampio respiro e finalizzato alla confutazione sistematica delle correnti eterodosse, bensì appartenente al genere letterario del catalogo delle eresie, peraltro informato ad una concezione di “eresia” – nel caso del Vescovo di Brescia – molto “fluida” nella propria radicalità. Se Filastrio fu spinto a classificare come “*haeresis*” (non a caso, dunque, *sine nomine*) la complessa ed articolata rete di teorie filosofiche antiche sui terremoti, in tale operazione – una *reductio ad unum* che può anche avere il sapore di banale e grossolana semplificazione – è tuttavia da riconoscere che l'eresiologo, *mutatis mutandis*, non si discostò, ma anzi aderì, con massima e letteralissima pervicacia, all'icastico *philosophi, patriarchae haereticorum* di tertulliana memoria<sup>54</sup> e dalla consolidata tradizione<sup>55</sup>. Rovesciando l'assunto di Papsdorf («reading this type of work on occasion might lead us to consider in more depth how the theological insights produced by the giants of the era were actually conveyed to the people through their own bishops of more modest ability»)<sup>56</sup>, e senza voler negare le evidenti fragilità dell'opera e della preparazione culturale di Filastrio<sup>57</sup>, non temo d'essere fuori strada nel ritenere che la cifra più interessante del *Diversarum hereseon liber* risieda paradossalmente proprio nella mancanza di sistematicità e nella tendenza a forme di palese banalizzazione, da ascrivere comunque a quella propensione per lo sfoggio di erudizione o di “para-erudizione” – come nel caso del Vescovo di Brescia –, «inspirée par cette curiositas qui est un des traits les plus caractéristiques de la culture du Bas-Empire»<sup>58</sup>.

Oltre a questo, vi è un altro aspetto che dovrebbe sollecitare l'attenzione della critica.

In un contributo intitolato *Filastrio e l'eresia sull'origine naturale del terremoto*, Emanuela Guidoboni si è occupata di Filastr. *haer.* 102<sup>59</sup>, cogliendo un aspetto che ritengo di grande importanza, specie perché in grado di mettere in luce la fortuna d'un testo che, proprio in virtù dei suoi limiti e di quelli del suo autore, forse non ci aspette-

<sup>53</sup> In particolare, nell'epistola 222 indirizzata al vescovo Quodvultdeus che all'Ipponense aveva richiesto la composizione del *De haeresibus*, Agostino confronta Epifanio con Filastrio, a totale svantaggio del secondo, *cum Epiphanius longe Filastrio doctior eminuerit* (epist. 222,2), concetto che Agostino ribadisce poco oltre nella lettera (*vide ergo ne forte librum sancti Epiphanii tibi mittere debeam; ipsum enim arbitror Filastrio doctius hinc locutum*).

<sup>54</sup> Tert. *anim.* 3,1 *nihil omnino cum philosophis super anima quoque experiremur; patriarchis, ut ita dixerim, haereticorum*. Sulla fortuna dell'espressione tertulliana, che diventerà topica (cfr., e.g., Beda *In I Samuhelem* 4,31,1, su cui E. Tinelli, *Beda il Venerabile*. De natura rerum, Bari 2013, 16 n. 16), cfr. il commento di J.H. Waszink, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima*, Leiden-Boston 2010 (rist. dell'ediz. Amsterdam 1947), 115, *ad loc.*

<sup>55</sup> Indispensabili, a mio avviso, continuano ad essere le osservazioni del Marrou, *Hérétiques fantômes* cit. (in particolare 1646 ss.), che, sulla dilatazione del concetto di “eresia” non solo nell'ambito del genere letterario del *catalogue d'hérésies*, traccia un succinto, ma efficace bilancio a partire dai *Philosophoumena* attribuiti ad Ippolito.

<sup>56</sup> Papsdorf, *Filastrius of Brescia's Diversarum Hereseon Liber* cit., 135.

<sup>57</sup> Cfr. *supra*, n. 33.

<sup>58</sup> Marrou, *Hérétiques fantômes* cit., 1647.

<sup>59</sup> Lo studio figura alle pagine 178-181 della miscellanea, curata dalla stessa Guidoboni, *I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea*, Bologna 1989.

remmo abbia potuto godere di grande diffusione. Dopo aver tracciato un breve *excursus* sulla compresenza sincronica di natura e religione nelle interpretazioni dei terremoti, alla base del diffondersi dell'opinione per cui esistessero due tipologie distinte di sismi – quelli naturali e quelli non naturali (ne è un esempio il trattato *De terraemotu* dell'umanista fiorentino Giannozzo Manetti) –, la Guidoboni rinviene il nome di Filastrio in opere che ebbero circolazione ben più vasta rispetto a quella del Manetti: «l'esistenza di terremoti non-naturali nei trattati naturalistici è asserita esplicitamente non solo nella produzione minore (in cui questa opinione perdurò per tutto il Settecento), ma anche in opere molto note scritte da medici e fisici, come quella di Jacopo Antonio Buoni, nel cui *Dialogo del terremoto* (1571) alcuni paragrafi sviluppano esplicitamente questo tema [...]. Il quesito venne risolto accettando la gerarchia di valori già ben codificata nella filosofia tomista: Dio come causa prima, la materia come causa seconda. È curioso rilevare che veniva ricordato proprio Filastrio e la sua eresia CII come radice storica di questo problema»<sup>60</sup>.

Papsdorf definisce Agostino o Basilio “*giants*” – e a buon diritto. La storia, tuttavia, non è mai scritta solo dai giganti: presule di modesta preparazione (ma come tanti dovettero esservene nel IV secolo e oltre), guida spirituale, dunque con capacità e possibilità d'influenza, a capo di una delle tante comunità di fedeli, Filastrio, con la sua eresia 102 sui terremoti, può essere illuminante nel descrivere quanto, nella realtà quotidiana dei più, posizioni conformate ad un rigido rigorismo potessero, e possano, incidere sulla percezione collettiva. La sopravvivenza della sua eresia sui terremoti nella produzione successiva testimonia una fortuna che non trova le proprie ragioni nell'efficacia formale dello scritto né nella perizia del suo estensore, bensì nella coerenza sincronica delle nozioni ivi presenti sia rispetto al tempo, o ai tempi, in cui esse ebbero effettiva circolazione, sia in rapporto alla maturazione d'una riflessione, come quella sulla genesi del terremoto, «assai sofferta, complicata da numerose istanze teologiche e da un sentimento della natura intrecciato a una concezione etica dell'accadimento delle cose»<sup>61</sup>.

Dovrebbe, pertanto, essere “naturale” ritenere superata, soprattutto oggi, una qualche forma di reminiscenza del dettato filastriano sui sismi. Risalgono tuttavia al 2016 le dichiarazioni, riprese a mezzo stampa e facilmente reperibili, d'un noto teologo che, a fronte del dibattito sulle unioni civili e in coincidenza con una delle molte scosse

<sup>60</sup> Guidoboni, *Filastrio e l'eresia sull'origine naturale* cit., 180. Diversi secoli dopo Filastrio, la fusione, in Michele Psello (*om. doct.* 164), del dettato aristotelico sui sismi con la ripresa salmica di 103,32 LXX (ὁ ἐπιβλέπων ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ποιῶν αὐτὴν τρέμειν) dimostra che «l'interesse del dotto bizantino per la cultura filosofica tradizionale – e per essa intendo “pagana” – dovette necessariamente essere modulato secondo gli imprescindibili vincoli derivanti dal suo essere, prima di tutto, uomo religioso, operante in un contesto storico-culturale ora non più incline – cfr. l'intransigenza di cui fu vittima Giovanni Italo – ad accettare tacite o evidenti “fluttuazioni” teologico-dottrinali come nel caso di Lido, quasi cinque secoli prima». Un esempio, insomma, del tentativo «di muoversi, con tutta la cautela del caso, tra risoluta volontà di conservare un passato pericolosamente “sotto attacco” e necessaria mediazione con istanze, quelle dell'ortodossia cristiana, ormai irrinunciabili» (G. Rota, *Michele Psello e un esempio di “risemantizzazione cristiana”*: *De omnifaria doctrina* 164, *Paideia* 73/1, 2018, 651-663: 662-663).

<sup>61</sup> Guidoboni, *Filastrio e l'eresia sull'origine naturale* cit., 180.

telluriche che si verificarono in quei mesi in Italia, ne propose una lettura non difforme da quella di Filastrio, e che può essere riassunta ricorrendo agli *ipsissima verba* dell'eresiologo Vescovo di Brescia: *in huiusmodi rebus indignatio dei et potentia operatur et suam commovet creaturam conversionis causa et utilitatis quippe multorum peccantium ac redeuntium ad dominum salvatorem atque creatorem*.

Gioverà, dunque, non tanto trovare conforto nella consapevolezza che «episcopal statements of dubious merit have a long history»<sup>62</sup>, né, tantomeno, chiedersi se qualche “scaglia” del passato possa aver suggestionato affermazioni marginali nel dibattito teologico contemporaneo, ma riflettere, piuttosto, circa il fatto che ogni valutazione su Filastrio e, con lui, sulla sua concezione di eresia, non può prescindere da una sua precisa collocazione nel contesto di riferimento: un contesto nel quale, per questo caso specifico, *milieu* e *forma mentis* concorrono al rifiuto apodittico della *paideia* pagana, che, in quanto tale, è, per il Vescovo di Brescia, sinonimo di “eresia”.

Concludeva Gallicet il suo contributo su natura e cristianesimo ricordando che, per taluni autori cristiani,

la cultura, certo, è in funzione della religione: ma è significativo l'interesse di Clemente per la disciplina che studia lo spazio fisico (γεωμετρία) e per la scienza dell'armonia, cioè dell'ordine divino del cosmo (μουσική). Nell'ἑγκύκλιος παιδεία, nella formazione culturale che esige per i suoi lettori Clemente inserisce le conoscenze che anche Quintiliano, erede di una lunga tradizione scolastica, consigliava come necessarie: geometria e musica in primo luogo (*Instit. orat.* I 10,1-37); e la geometria (constata Quintiliano) comprende anche aritmetica e astronomia. [...] Clemente sa dell'esistenza, nell'ambito cristiano, di posizioni diverse ed opposte: ma le respinge energicamente: la verità, la ἀλήθεια, quella Verità che rende liberi (*Io.* 8,32), può essere raggiunta (Clemente non ha dubbi)<sup>63</sup> solo attraverso la collaborazione delle varie discipline: tra le quali è compreso anche lo studio della natura<sup>64</sup>.

Filastrio, invece, non fu proprio clemente con la natura, ma non fu neanche Clemente nella storia del pensiero cristiano.

#### Abstract

By way of formal analysis of Filastrius' style, together with the study of the relationships between both Epiphanius' *Panarion* and Augustine's *De haeresibus* with Filastrius' work, the present paper aims at showing how the so-called heresy on earthquakes, which is transmitted by the *Diversarum hereseon liber* (nr. 102), can be seen as witnessing Filastrius' actual target, namely pagan philosophy as a whole.

#### Résumé

En analysant l'*usus scribendi* de Philastre, ainsi que d'après les notices données par le *Panarion* d'Epiphane et selon l'usage qu'Augustin fit du *Diversarum hereseon liber* dans son traité *De*

<sup>62</sup> Papsdorf, *Filastrius of Brescia's Diversarum Hereseon Liber* cit., 135.

<sup>63</sup> Clem. str. 1,9,43,4.

<sup>64</sup> Gallicet, *I cristiani del II e III secolo di fronte alla natura* cit., 316.

*haeresibus*, la présente contribution veut démontrer comment les renseignements fournis par l'Évêque de Brescia dans *haer.* 102, et concernant une non pas mieux définie "hérésie sur les tremblements de terre", soient sans précédents dans aucune des sources consultées par l'hérésiologue. Ils ont dans la tradition philosophique païenne la référence la plus probable.

**Parole chiave:** Filastrio di Brescia; eresia sui terremoti; Epifanio di Salamina; *Panarion*; Agostino; *De haeresibus*.

**Keywords:** Filastrius; heresy on earthquakes; Epiphanius; *Panarion*; Augustine; *De haeresibus*.

Gualtiero Rota  
Università degli Studi di Parma  
Dipartimento di Discipline umanistiche, sociali  
e delle imprese culturali  
[gualtiero.rota@unipr.it](mailto:gualtiero.rota@unipr.it)



## Cesario di Arles e l'*Epistula Clementis ad Iacobum*

Quando nel 397 Rufino fece definitivo ritorno a Roma dopo una lunga permanenza in Oriente, portò con sé una quantità abbondante di testi di scrittori greci, che potevano trovare in Occidente un numeroso pubblico di avidi lettori. Lo testimonia egli stesso nelle prefazioni alle sue varie traduzioni, in cui ricorda le ripetute e insistenti richieste di amici e conoscenti a cui fatica a tenere dietro<sup>1</sup>; nella *Apologia contra Hieronymum* riferisce di una visione occorsa all'amico Macario, il quale, impegnato nella composizione di un'opera contro il fato e l'astrologia, era stato avvisato che tutti i suoi dubbi sulla materia sarebbero stati dissipati grazie a una nave che stava per raggiungere il porto, proprio la nave sulla quale era imbarcato Rufino con il suo prezioso carico di libri greci<sup>2</sup>.

Tra le varie opere greche che tradusse in latino, oltre alle opere di Origene, Basilio e Gregorio di Nazianzo, Rufino introdusse per la prima volta in Occidente la letteratura ps.clementina, un *corpus* di scritti che molti desideravano leggere in latino. Nell'epilogo della sua traduzione al *Commento all'epistola ai Romani* di Origene, traduzione datata agli anni 405-406, l'Aquileiese ricorda che tempo addietro gli era già stato richiesto di tradurre l'opera di Clemente, compito che egli avrebbe portato a termine in

<sup>1</sup> L'espressione più ricorrente nei prologhi è *iniungis mihi*; cfr. ad esempio: Rufin., *Pamph. Apol., prol.* (CCL 20, 233): *o uir desideriorum Machari, iniungis mihi rem [...]; hist., praef.* (CCL 20, 267): *iniungis mihi ut ecclesiasticam historiam [...] in latinum uerterem*; Orig. in *Jos., praef.* (CCL 20, 271): *o mihi semper uenerabilis pater Chromati, iniungis et praecipis nobis, ut aliquid ad aedificationem et constructionem diuini tabernaculi ex graecorum opibus et copiis conferamus*; Orig. *Rom., epil.* (CCL 20, 277): *Post hoc sane uocat nos opus, quod olim quidem iniunctum est, sed nunc a beato Gaudentio episcopo uehementius perurguetur*; *Clement. praef.* (CCL 20, 281): *opus quod olim uenerandae memoriae uirgo Siluia iniunxerat*; Orig. *Num., praef.* (CCL 20, 285): *Igitur ut possum, quae iniunxisti, explicare contendo*.

<sup>2</sup> Rufin., *apol.* 1,11 (CCL 20, 44-45): *Continuo id sibi poscit in latinum uerti... Perstitit tamen, deprecans qualicumque sermone notitiam sibi tantum eorum quae cupiebat, ostendi. Cumque id quo potui sermone fecissem, maiore desiderio accensus est ad illa ipsa plenius cognoscenda, e quibus pauca illa quae transtuleram, uidebantur adsumpta. Excusantem me urgere uehementius coepit et sub dei testimonio conuenire, ne sibi ad opus bonum quae se iuuare possent auxilia denegarem. Cumque uehementer insisteret, et desiderium eius secundum deum esse perspicerem, adqueiui tandem et interpretatus sum quidem. Heinrich Marti (*Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen*, München 1974, 47-48) raccoglie in una lunga tabella i nomi dei committenti che hanno fatto richiesta di traduzioni latine di opere greche, i traduttori e le opere tradotte, limitatamente all'epoca di Agostino.*

seguito per Gaudenzio, vescovo di Brescia; nella prefazione delle *Recognitiones* ps.clementine Rufino ammette che la traduzione gli era già stata commissionata anni prima da Silvia, la nobile matrona romana che fu pellegrina in Terrasanta<sup>3</sup>. In un'epistola di Paolino di Nola, indirizzata a Rufino, il vescovo campano accenna ai suoi infruttuosi tentativi di impratichirsi nella conoscenza del greco, facendo una traduzione di un'opera di Clemente<sup>4</sup>.

Le traduzioni latine della letteratura ps.clementina ebbero vasta diffusione in Occidente; in particolare, l'*Epistula Clementis ad Iacobum*, una sorta di introduzione alla letteratura clementina stessa, che raccoglie le ultime istruzioni di Pietro impartite nell'imminenza della sua morte, fu così celebre che Cesario di Arles alla metà del VI secolo affermò che tale scritto era noto *per totum mundum omnibus sacerdotibus*<sup>5</sup>. Tale rinomanza deriva principalmente dal fatto che, nella versione latina pervenutaci<sup>6</sup>, l'epistola rimarca specificamente il ruolo di preminenza che veniva riconosciuto a Clemente – e quindi alla sede episcopale di Roma –, come primo successore sulla cattedra di Pietro e da quest'ultimo direttamente investito della *potestas ligandi et soluendi* (cfr. Mt 16,19); tale era l'importanza della lettera ps.clementina che essa venne ben presto incorporata nelle collezioni canoniche, a partire dalla *Quesnelliana* (fine V-VI sec.), e nelle *Decretali ps.isidoriane* del IX secolo che ne assicurarono la diffusione nei secoli successivi<sup>7</sup>. Tra gli scrittori ecclesiastici, l'*Epistula* ps.clementina fu letta e utilizzata anche da Cesario di Arles.

<sup>3</sup> Rufin., *Orig. Rom., epil.* (cit. alla nota 1); *Clement. praef.* (CCL 20, 281): *Nos tamen, quos et ingenii tenuitas minus promptos et senecta iam tardos reddit ac segnes, opus quod olim uenerandae memoriae uirgo Siluia iniunxerat, ut Clementem nostrae linguae redderemus, et tu deinceps iure hereditario deposcebas, licet multas post moras, tamen aliquando restituumus, praedamque ut opinor, non paruam graecorum bibliothecis direptam nostrorum usibus et utilitatibus conuectamus, ut quos propriis non possumus, peregrinis nutriamus alimonis.*

<sup>4</sup> Paulin. Nol., *epist.* 46,2 (CCL 20, 189): *credo enim in translatione sancti Clementis, praeter alias ingenii mei defectiones, hanc te potissimum inperitiae meae penuriam considerasse, quod aliqua in quibus intellegere uel exprimere uerba non potui, sensu potius adprehensa uel, ut uerius dicam, opinata, transtulerim.* Sull'autenticità dell'epistola trasmessa non nel corpus epistolare del Nolano, ma come prefazione, insieme all'*epist.* 47 e alle due risposte di Rufino, del *De benedictionibus patriarcharum* dell'Aquileiese, cfr. F.X. Murphy, *Rufinus of Aquileia and Paulinus of Nola*, *Revue des Etudes Augustiniennes* 2, 1956, 79-91 (qui 84-88).

<sup>5</sup> Caes. Arel., *Serm.* 1,18 (SC 175, 264-266): *Quales enim esse, uel quid debeamus agere, dominus Petrus, quando sanctum Clementem ordinauit, apertissime docuit: et quia scriptura illa per totum mundum omnibus sacerdotibus nota est, incongruum est ut inde aliquid prolixius uestrae sanctimoniae suggeramus.*

<sup>6</sup> Non è certo che la versione latina pervenuta nella tradizione manoscritta alla fine delle *Recognitiones* sia effettivamente quella di Rufino; per la questione mi permetto di rinviare ai miei contributi: *La traduzione latina dell'«Epistula Clementis ad Iacobum»*, in *Studi in onore del prof. Giorgio Fedalto*, Atene-Venezia 2016, 457-476; *È di Rufino la traduzione latina dell'«Epistula Clementis ad Iacobum» (CPL 198)?*, in *Tradurre Tradire Tramandare. I Padri Greci nell'Occidente latino e nell'Oriente siriano*, Turnhout c.s.

<sup>7</sup> Cfr. W. Ullmann, *The significance of the «Epistula Clementis» in the Pseudo-Clementines*, *Journal of Theological Studies* n.s. 11, 1960, 295-317 (qui 302-305; 314-315); il contributo è stato ristampato in *The Church and the Law in the Earlier Middle Ages. Selected Essays*, London 1975, II, ss. nn. Cfr. anche H. Fuhrmann, *Kritischer Sinn und unkritische Haltung. Vorgratianische Einwände zu Pseudo-Clemens-Briefen*, in H. Mordek (ed.), *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter*. Festschrift für F. Kempf zu seinem fünfundsiebzigsten Geburtstag und Fünfzigjährigen Doktorjubiläum, Sigmaringen 1983, 81-95.

Nel *Sermo* 1 Cesario, volendo descrivere i doveri del vescovo e in particolare «come i vescovi devono essere e che cosa devono fare» (*quales enim esse uel quid debeamus agere*), si appella all'insegnamento impartito da Pietro quando ordinò Clemente suo successore sul seggio romano. Poiché il testo recante il magistero petrino è universalmente noto, il vescovo non ritiene necessario dilungarsi a ripetere le parole di Pietro; tuttavia, tra tante valide argomentazioni, egli giudica utile citare almeno alcuni brevi passi dell'epistola ps.clementina, riguardanti la necessità di tenersi liberi per Dio (*Deo uacare*) per dedicarsi completamente alla lettura e all'insegnamento<sup>8</sup>.

In un altro sermone Cesario fa un uso ben più ampio dell'epistola ps.clementina, ma in questo caso senza citare espressamente la sua fonte; si tratta del *Sermo* 230, intitolato *In ordinatione episcopi*, in quanto pronunciato per l'elezione episcopale di un fratello<sup>9</sup>, e datato alla prima metà del VI secolo, in cui Cesario di Arles illustra i doveri del vescovo: egli deve essere libero dalle occupazioni mondane per potersi dedicare alla parola di Dio e per pensare solamente e senza alcuna interruzione alla salvezza dei suoi fedeli. I capp. 4 e 5 del sermone riecheggiano molto da vicino i capp. 4-6 della *Epistula Clementis ad Iacobum*<sup>10</sup>, con alcuni significativi adattamenti, che tendono a rendere più concreta l'immagine del vescovo come pastore di anime che deve provvedere alle sue pecore e non abbandonarle in pasto alle fiere. Questo riadattamento si deve evidentemente al genere omiletico, in cui, rispetto alla missiva destinata a un pubblico di lettori, l'uso di immagini concrete e quotidiane serve a rendere più efficace e incisivo presso un pubblico di ascoltatori il discorso del vescovo.

Il sermone cesariano comincia con la definizione dell'episcopato quale *bonum opus*, come insegna anche Paolo, che in I Tim 3,1 sentenza: *Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*<sup>11</sup>. L'insegnamento paolino viene chiosato dal vescovo gallico, il quale precisa che il desiderio che anima chi aspira all'episcopato non lo deve spingere a gonfiarsi di ambizione, ma gli deve far desiderare non tanto di comandare (*praeesse*)

<sup>8</sup> Caes. Arel., *Serm.* 1,18 (SC 175, 266): *Ibi enim inter reliqua sancto Clementi beatus Petrus apostolus dixit: 'Te, inquit, oportet omnes uitae huius occupationes abicere; ne in nullius negotii mundialis occupatione perplexus inueniaris, ne fideiussor existas, ne aduocatus litium fias. Neque enim te hodie iudicem saecularium negotiorum ordinare uult Christus, ne praefocatus hominum curis non possis uerbo Dei uacare, et secundum ueritatis regulam bonum a malo secernere'. Iterum post pauca: 'Tibi enim impietatis crimen est, si neglectis uerbi Dei studiis, et sollicitudines susceperis saeculares'; et iterum: 'Si enim ita mundialibus curis fueris occupatus, et teipsum decipis, et eos qui te audiunt'. Si tratta di passi tratti da *Epist. Clement.* 5,2-3; 5,5; 6,1. Su questa ripresa cfr. A. Schneider, *Lectures médiévales des «Reconnaisances»*, in F. Amsler, A. Frey, C. Touati, R. Girardet (edd.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines*. Actes du deuxième Colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne (Lausanne-Genève, 30 août-2 septembre 2006), Lausanne 2008, 123-133 (qui 124-125), il quale si concentra soprattutto sull'importanza della ripresa cesariana per la costituzione del testo ps.clementino.*

<sup>9</sup> Caes. Arel., *Serm.* 230,2 (CCL 104, 911): *Sed iam nunc ad te mihi sermo est, frater dilectissime, de cuius electione tanti in Christo populi hodie gratulantur.*

<sup>10</sup> Il debito di Cesario nei confronti dell'epistola ps.clementina, come si vedrà, è molto più profondo ed esteso di quanto segnalato nell'apparato dell'edizione di Morin, che individua solamente tre brevi passi tratti dal cap. 5 dell'epistola, cfr. Caes. Arel., *Serm.* 230,5 (CCL 104, 913). Si veda anche R. Gryson, *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'Antiquité et du Haut Moyen Âge*, I: *Introduction, répertoire des auteurs A-H*, Freiburg 2007, 350-370; per il *serm.* 230 sono menzionati solamente passi in comune con il *serm.* 1.

<sup>11</sup> Caes. Arel., *Serm.* 230,1 (CCL 104, 911).

ma piuttosto di essere utile (*prodesse*) al popolo di Dio, riprendendo così una massima agostiniana<sup>12</sup>, di cui Cesario si ricorda anche in un altro sermone.

Dopo avere elencato le virtù necessarie al presule, Cesario rimarca il grave peso che viene imposto sul collo dei sacerdoti<sup>13</sup>; con l'aiuto del Signore il vescovo deve esercitare virilmente la pazienza, dal momento che è incaricato di sostenere con costanza e vigore i fastidi, i tormenti, i pericoli e gli oltraggi del popolo ignorante, tenendo presente l'esempio del vero pastore, il Signore e Salvatore che si degnò non solo di sostenere i tormenti, ma anche di affrontare la morte per la salvezza delle pecore affidategli:

*Serm. 230,4 (CCL 104, 912): Et ideo cum ingenti tremore auxiliante domino patientiam uiriliter tene: taedia et molestias, pericula etiam et obprobria ineruditi populi, si forte per aliquam animositatem fuerint concitati, constanter et fortiter sustine, respiciens ad uerum pastorem dominum ac saluatorem nostrum, qui pro suis ouibus non solum tribulationem sed etiam mortem sustinere dignatus est.*

Qui Cesario riecheggia da vicino un passo dell'*Epistula Clementis ad Iacobum*, dove Pietro dichiara di essere consapevole dell'oneroso incarico che egli sta affidando a Clemente, assegnandogli anche tutti i fastidi del popolo, che tuttavia egli è sicuro che il suo successore saprà sopportare con costanza e vigore, considerando la speranza che gli farà guadagnare presso Dio la corona della pazienza:

*Epist. Clement. 4,1 (GCS, n.F., 377): noui etiam hoc, o Clemens, quod tibi taedia et molestias, pericula etiam et obprobria ineruditi uulgi indocilisque conciliem, quae tu tamen scio quod constanter et fortiter feres, respiciens ad illam spem quae tibi apud deum patientiae praeparat coronam.*

L'epistola ps.clementina prosegue utilizzando la metafora bellica per rappresentare la guerra che Clemente dovrà ingaggiare contro il nemico della Chiesa; questo passo è tralasciato da Cesario, il quale tuttavia non trascura completamente la metafora bellica stessa, ricordando che il vescovo dovrà sostenere molte avversità nel custodire la regola di fede e nel predicare la parola divina<sup>14</sup>.

Il seguente paragrafo 5 del sermone cesariano è profondamente debitore dell'epistola ps.clementina. Pietro ammonisce Clemente a vivere in modo integerrimo e ad adoperarsi con ogni sforzo per allontanarsi da tutti gli affari mondani (come fare da

<sup>12</sup> Aug., *Epist.* 134,1 (CSEL 44, 84): *proinde, domine insignis et merito sublimis ac praestantissime fili, primum quaeso, ut non tibi uidear importunus inruere actibus tuis ea sollicitudine, quam me praecipue gerere oportet pro ecclesia mihi credita, cuius utilitatibus serui, cui non tam praeesse quam prodesse desidero; Caes. Arel., Serm. 232,3 (CCL 104, 912): In hac tanta et tam multiplici ac uaria rerum diuersarum actione adiuuate nos et orando et obtemperando; ut nos uobis non tam praeesse quam prodesse delectet.*

<sup>13</sup> Caes. Arel., *Serm.* 230,3 (CCL 104, 912): *agnoscite et intellegite, quam graue pondus immineat sacerdotum ceruicibus; cfr. anche Serm. 4,2 (SC 175, 294): sed qui bene nouit quam graue pondus immineat ceruicibus sacerdotum, intellegit quod [...].*

<sup>14</sup> *Epist. Clement. 4,2 (GCS, n.F., 377); Caes. Arel., Serm. 230,4 (CCL 104, 912): Multa enim aduersa te necesse est sustinere, si doctrinae regulam custodire, si uerbum dei sicut expedit, adsidue uolueris praedicare.*

garante o da avvocato o simili), e conclude: «Cristo non vuole ordinarti oggi né come giudice né come esperto di questioni secolari, affinché tu, non restando invischiato nelle quotidiane preoccupazioni degli uomini, possa avere il tempo di dedicarti alla parola di Dio e di separare, secondo la regola di verità, i buoni dai cattivi»<sup>15</sup>.

Il vescovo arelatense riprende tematicamente la stessa argomentazione petrina relativa ai *mundialia negotia*, cominciando con l'ammonizione all'eligendo vescovo a non lasciarsi coinvolgere in occupazioni mondane per poter essere libero di dedicarsi completamente alla parola divina, e sostiene tale affermazione con due citazioni bibliche: *scriptum est: 'impedimenta mundi fecerunt eos miseros', et illud: 'nemo militans deo implicat se negociis saecularibus, ut ei placeat, cui se probauit'*<sup>16</sup>. Nel seguito il sermone di Cesario ripercorre quasi letteralmente il passo dell'epistola, di cui tralascia gli esempi riguardanti gli incarichi inerenti la sfera giuridica, sostituendoli con occupazioni più legate evidentemente alla realtà quotidiana del suo pubblico. Se Pietro invoca il ruolo di giudice, di garante o avvocato, Cesario afferma che il vescovo non è stato eletto come coltivatore di campi, ma come pastore di anime; in quanto tale costui, riconoscendo che sono rivolte a lui le parole evangeliche di Io 21,17: «Pasci le mie pecore», deve assumere l'incombenza della predicazione, in modo che non resti invischiato nelle preoccupazioni quotidiane, ma abbia il tempo di dedicarsi alla parola divina e di procurare i pascoli spirituali per le sue pecore.

*Neque enim te Christus hodie cultorem agrorum, sed pastorem constituit animarum. [...] ita praedicationis officium adsume, ne praefocatus praesentibus curis non possis dei uerbo uacare, et ouibus suis spiritalia animarum pabula prouidere*<sup>17</sup>.

Le professioni legate alla sfera giuridica, il giudice, il garante, l'avvocato, presenti nell'epistola sono state sostituite da Cesario con professioni proprie di una cultura agricola, il contadino e il pastore; e il compito di separare i buoni dai cattivi dell'epistola ps.clementina è stato sostituito dal dovere di procurare pascoli spirituali alle proprie pecore, mantenendosi fedele alla metafora del vescovo come pastore. Di questo passo ps.clementino Cesario fa menzione anche nel *Sermo* 1, dove tuttavia mantiene il dettato originale del passo; ciò si spiega probabilmente con il fatto che questo sermone

<sup>15</sup> *Epist. Clement. 5,2-3* (GCS, n.F., 377-378): *te quidem oportet inreprehensibiliter uiuere et summo studio niti, ut omnes uitae huius occupationes abicias, ne fideiussor existas, ne aduocatus litium fias neue in ulla ali[qu]a [occupatione] prorsus inueniaris mundialis negotii occasione perplexus. neque enim iudicem aut cognitorem saecularium negotiorum hodie te ordinare uult Christus, uti ne praefocatus praesentibus hominum curis non possis uerbo dei uacare et secundum ueritatis regulam secernere bonos a malis.*

<sup>16</sup> La prima citazione è di origine incerta, ma introdotta come un passo biblico: *scriptum est*; essa è frequente nei sermoni cesariani (cfr. *Serm.* 20,1; 45,1; 74,3; 100,4; 196,2; 198,3). La seconda è la citazione di II Tim 2,4.

<sup>17</sup> *Caes. Arel., Serm. 230,5* (CCL 104, 912-913): *Obserua et uide, ne te mundialis negotii implicatio ita teneat occupatum, ut uerbo dei uacare non possis; sed magis time illud quod scriptum est: 'Impedimenta mundi fecerunt eos miseros', et illud: 'Nemo militans deo implicat se negociis saecularibus, ut ei placeat, cui se probauit'. Neque enim te Christus hodie cultorem agrorum, sed pastorem constituit animarum. Et quia ad te directa est hodie uox illa domini saluatoris per quam tertio clamauit 'Pascue oues meas', ita officium praedicationis adsume, ne praefocatus praesentibus curis non possis dei uerbo uacare, et ouibus suis spiritalia animarum pabula prouidere.*

è indirizzato a un uditorio più ristretto e selezionato, costituito sacerdoti e vescovi (*Admonitio [...] omnibus sanctis uel omnibus sacerdotibus directa*)<sup>18</sup>, e non all'ampia e variegata platea dei suoi fedeli.

Nel seguito della lettera ps.clementina Pietro spiega che tutte queste occupazioni mondane, poco adatte al ruolo del vescovo, devono essere affidate vicendevolmente ai laici, mentre nessuno deve distogliere il vescovo dal suo ufficio di predicare la parola di salvezza<sup>19</sup>. Cesario riprende lo stesso concetto quasi con le stesse parole, ma riadattandolo alle esigenze del suo pubblico di ascoltatori; per questo parla in generale dei *mundana negocia*, senza rinviare a quanto detto in precedenza come fa invece l'epistola (*Epist. Clement. 5,4: ista namque opera quae tibi minus congruere superius exposuimus*) e rende il discorso più semplice e più concreto, sostituendo *laici* con *fili tui* e la costruzione attiva di *occupo* che ha per soggetto il pronome indefinito *nemo* con la forma passiva che ha come soggetto *animus tuus*, in modo da creare un legame più diretto ed empatico con il diretto destinatario<sup>20</sup>, il vescovo eligendo, e il pubblico dei fedeli presenti all'ordinazione:

*Mundana enim negocia filiis tuis agenda committe, ut tuus animus in his tantum negociis occupetur, per quae salus omnibus datur*<sup>21</sup>.

L'epistola prosegue illustrando che come si macchia di empietà il vescovo che, assumendo incarichi secolari, trascura lo studio della parola divina, così commette peccato ciascuno dei laici che non si dedica e si impegna in quelle attività che riguardano le esigenze della vita comunitaria; tutti devono adoperarsi affinché il vescovo sia libero da occupazioni che lo distolgano dal suo incarico; se i laici non lo capiscono da soli, saranno i diaconi a doverli istruire in modo che il vescovo pensi solamente alla cura della Chiesa<sup>22</sup>. Se nella parte iniziale del passo Cesario si mantiene sostanzialmente aderente al testo ps.clementino, sostituendo solamente il tempo presente con il futuro e ancora una volta *laici* con *fili tui*, come nel passo precedente, nel seguito egli sintetizza il discorso di Pietro, eliminando il riferimento al ruolo dei diaconi e rendendo anche in questo caso più semplice ed efficace il suo dettato:

<sup>18</sup> Caes. Arel., *Serm. 1,18* (SC 175, 266): *Neque enim te hodie iudicem saecularium negotiorum ordinare uult Christus, ne praefocatus hominum curis non possis uerbo dei uacare, et secundum ueritatis regulam bonum a malo discernere.*

<sup>19</sup> *Epist. Clement. 5,4* (GCS, n.F., 378): *ista namque opera quae tibi minus congruere superius exposuimus, exhibeant sibi inuicem discentes, id est laici, et te nemo occupet ab his studiis per quae salus omnibus datur.*

<sup>20</sup> Sul linguaggio affettivo in Cesario cfr. I. Bonini, *Lo stile nei sermoni di Cesario di Arles*, *Aevum* 36, 1962, 240-257 (qui 251-253).

<sup>21</sup> Caes. Arel., *Serm. 230,5* (CCL 104, 913).

<sup>22</sup> *Epist. Clement. 5,5-6* (GCS, n.F., 378): *sicut enim tibi impietatis crimen est neglectis uerbi dei studiis sollicitudines suscipere saeculares, ita unicuique laicorum peccatum est, nisi inuicem sibi etiam in his quae ad communis uitae usum pertinent operam fideliter dederint. te uero securum facere ex his quibus debes uacare omnes communiter elaborent; quod si forte a semetipsis hoc laici non intellegunt, per diaconos edocendi sunt, ut tibi solius ecclesiae sollicitudinem derelinquant, quo ipsam ut dignum est dispensare sufficiat et ueritatis uerbo abundantius possis et studiosius deseruire.*

*Sicut enim tibi impietatis crimen erit, si neglectis uerbi dei studiis sollicitudines susceperis saeculares, ita et unicuique filiorum tuorum graue peccatum erit, si necessitates ecclesiae noluerint subleuare. Illi ergo quasi ueri et optimi christiani ecclesiae filii, quaecumque ad saeculum pertinent, cum iustitia agere et gubernare contendant, et tibi solius doctrinae sollicitudinem derelinquant<sup>23</sup>.*

Il cap. 6 dell'epistola continua spiegando che se il vescovo sarà assorbito da affari mondani, ingannerà non solo se stesso ma anche i suoi ascoltatori, provocando in questo modo una punizione per sé, poiché non avrà insegnato ciò che è utile alla salvezza, e causando la perdizione per i suoi fedeli che saranno rimasti nell'ignoranza. Per questo motivo, come viene ribadito ancora una volta, il vescovo deve occuparsi unicamente di insegnare efficacemente e senza tregua la parola di Dio, tramite la quale è possibile conseguire la salvezza; i fedeli, dal canto loro, devono accogliere gli insegnamenti del vescovo con il massimo rispetto, sapendo che egli è l'ambasciatore e l'araldo della verità e che a lui è stato trasmesso il potere di legare e di sciogliere (cfr. Mt 16,19)<sup>24</sup>. Anche qui Cesario si attiene al concetto di base, ripetendo pressoché letteralmente alcuni passaggi della lettera ps.clementina e tralasciandone altri. Riprende fedelmente, ad esempio, la parte iniziale che illustra i rischi che corrono il vescovo e i fedeli se il primo si occupa di affari mondani, ma in luogo del passo dell'epistola che recita: *si enim mundialibus curis fueris occupatus, et te ipsum decipies et eos qui te audiunt*, e che poi prosegue descrivendo la punizione del vescovo e la perdizione dei fedeli, il vescovo arelatense sintetizza:

*Si enim tu mundialibus curis fueris occupatus, et te ipsum decipis, et gregem tibi creditum deuorandum bestiis derelinquis<sup>25</sup>.*

Qui la perdizione dei fedeli è descritta con la vivida immagine del gregge abbandonato e lasciato in pasto alle fiere. Nel seguito Cesario recupera la parte finale del discorso petrino, anche in questo caso in modo quasi letterale, aggiungendo il complemento oggetto di *doceas filios tuos* e sostituendo il pronome dimostrativo *illi* con *populus tibi commissus*:

*Et ideo quidem ad hoc solum uacato, ut oportune et sine intermissione filios tuos doceas, per quod salutem consequantur aeternam. Populus uero tibi commissus cum tanta reuerentia audiat, ut te aduocatum et praeconem esse cognoscat<sup>26</sup>.*

<sup>23</sup> Caes. Arel., *Serm.* 230,5 (CCL 104, 913).

<sup>24</sup> *Epist. Clement.* 6,1-3 (GCS, n.F., 378): *si enim mundialibus curis fueris occupatus, et te ipsum decipies et eos qui te audiunt; non enim poteris quae ad salutem pertinent plenius singulis quibusque distinguere, et ex eo fit, ut et tu tamquam qui non docueris quae ad salutem hominum pertinent puniaris, et discipuli per ignorantiam pereant. idcirco ergo tu quidem ad hoc solum uacato, uti oportune et sine intermissione doceas uerbum dei, per quod salutem consequi possint, illi uero cum tanta reuerentia tua uerba suscipiant, ut qui sciant legatum te et praeconem esse ueritatis [...].*

<sup>25</sup> Caes. Arel., *Serm.* 230,5 (CCL 104, 913).

<sup>26</sup> Caes. Arel., *Serm.* 230,5 (CCL 104, 913).

È completamente tralasciato nel sermone tutto l'ampliamento relativo al ruolo del vescovo al quale, come successore di Pietro, è stato affidato il potere di legare e di sciogliere; questo concetto, particolarmente caro all'autore della versione latina dell'*Epistula Clementis* interessato a sottolineare il ruolo di preminenza del vescovo di Roma quale successore di Pietro, non risultava invece altrettanto importante in questa circostanza agli occhi di Cesario<sup>27</sup>.

Il sermone dell'Arelatense si conclude con altre esortazioni dirette al vescovo eligendo, che non trovano più paralleli nell'epistola ps.clementina, come ad esempio il monito di origine evangelica a far fruttare i talenti, supportato da varie citazioni bibliche<sup>28</sup>.

La ripresa del testo ps.clementino in Cesario, esplicita nel *Serm.* 1 ma sottaciuta nel *Serm.* 230, ruota intorno a un tema a lui caro: la totale dedizione del vescovo al suo magistero episcopale, senza distrazioni e preoccupazioni che provengono da affari secolari. Ma, nel riprendere le argomentazioni del suo modello, Cesario le sottopone a un riadattamento imposto dalle esigenze della predicazione a un uditorio di fedeli secondo il proprio vocabolario e il proprio stile. Ad esempio, dove il modello ps.clementino presenta un'argomentazione prolissa e ridondante, Cesario tende a sintetizzare i concetti in formule più concise e nello stesso tempo più chiare e incisive; al posto dell'uso di pronomi dimostrativi (*illi*) e indefiniti (*nemo*) o dell'impiego di vocaboli indeterminati o poco significativi per l'uditorio, come *laici*, il pastore che parla al suo pubblico di fedeli predilige appellarsi ai propri figli; anziché citare professioni legate alla sfera giudiziaria o adoperare immagini astratte come la perdizione eterna, Cesario preferisce richiamarsi ai lavori della campagna, l'agricoltore e il pastore, e descrivere la dannazione evocando l'immagine delle belve feroci che dilaniano il gregge. Inoltre il suo sermone è continuamente inframmezzato da riferimenti a citazioni bibliche esplicite che sostanziano e sorreggono le sue argomentazioni<sup>29</sup>. In conclusione, il modello ps.clementino viene rielaborato secondo le tendenze usuali di Cesario, che impiega nei suoi sermoni un vocabolario preciso, vigoroso e privo di ogni ambiguità e predilige immagini semplici e metafore tratte dalla vita quotidiana e derivate per lo più dalla coltivazione della terra e dall'allevamento del bestiame<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> In altre occasioni Cesario si rivela invece particolarmente attento a sottolineare il ruolo del primato di Pietro: cfr. in proposito A. Ferreiro, *Petrine Primacy and Episcopal Authority in Caesarius of Arles*, in F.M. Young, M.J. Edwards, P.M. Parvis (edd.), *Studia patristica* 43. Papers presented at the fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003, V. *Augustine, other Latin writers*, Leuven 2006, 367-372.

<sup>28</sup> Caes. Arel., *Serm.* 230,6 (CCL 104, 913-914).

<sup>29</sup> Tutti i sermoni cesariani sono ricchi di citazioni bibliche e profondamente compenetrati dal linguaggio evangelico, cfr. Bonini, *Lo stile* cit., 240-241.

<sup>30</sup> Erich Auerbach definisce quella di Cesario una «eloquenza concreta, operante sul terreno quotidiano», in *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Milano 2007 (ed. orig. Bern 1958), 91; cfr. anche E. Bona, *Simplici et pedestri sermone...* (*Sermo I*, §20). *Appunti sullo stile di Cesario di Arles*, Quaderni del Dipartimento di Filologia Linguistica e Tradizione Classica 1, 1995, 205-238 (qui 235); M.-J. Delage, *Introduction*, in *Césaire d'Arles, Sermons au peuple*, I. *Sermons 1-20*, introduction, traduction et notes par M.-J. Delage, Paris 1971, 9-216 (qui 189; 199-200); Bonini, *Lo stile* cit., 242-243; 247-251.



**Abstract**

The paper examines the quotations by Caesarius of Arles of extensive passages of the *Epistula Clementis ad Iacobum*, concerning the bishop's total dedication to his *officium*, so far only partially identified by scholars. The Gallic bishop subjects the quotations, explicit in *Serm.* 1 but concealed in *Serm.* 230, to a deep readjustment imposed by the demands of preaching, according to his vocabulary and style.

**Résumé**

L'article examine les amples citations de Césaire d'Arles issues de l'*Epistula Clementis ad Iacobum*, concernant le dévouement total de l'évêque à son *officium*, jusqu'à présent partiellement identifiées par les spécialistes. L'évêque gaulois soumet les citations, explicites dans *Serm.* 1 mais cachées dans *Serm.* 230, à un profond réajustement imposé par les exigences de la prédication, selon son vocabulaire et son style.

**Parole chiave:** Cesario di Arles; letteratura ps.clementina; ricezione; omiletica

**Keywords:** Caesarius of Arles; Ps.clementine literature; reception; homiletics

Maria Veronese  
Università degli Studi di Padova  
Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità  
[maria.veronese.1@unipd.it](mailto:maria.veronese.1@unipd.it)



## A proposito della lettura di un'epigrafe moderna nel santuario di San Michele Arcangelo sul Gargano

Una recente nota del drammaturgo Gianni Cervo, apparsa recentemente sulla rivista *on line* lafune (<http://lafune.eu>), incentrata sulla lettura e l'interpretazione di un'epigrafe presente nel santuario di monte Sant'Angelo, sul Gargano, mi sollecita a qualche precisazione.

Come è noto, a partire dal V-VI secolo il santuario consacrato all'Arcangelo Michele in una grotta sulla cima del monte Gargano divenne gradualmente, soprattutto dopo il suo contatto con i Longobardi di Benevento che lo conquistarono (metà VII secolo), il più famoso luogo di culto micaelico dell'Occidente latino<sup>1</sup>. Esso fu mèta di numerosi pellegrinaggi di personaggi illustri e di gente di ogni condizione ed estrazione sociale, proveniente anche da terre molto lontane: un fenomeno interessantissimo di fede e religiosità popolare che si è perpetuato sino ai nostri giorni. Monte Sant'Angelo, infatti, la cittadina che è venuta sorgendo attorno alla grotta, continua ad essere mèta di pellegrinaggi, particolarmente frequenti e affollati attorno all'8 maggio e al 29 settembre, giorni in cui vengono tradizionalmente ricordate l'apparizione dell'Angelo sul Gargano (8 maggio) e la dedicazione della chiesa (29 settembre).

Dopo la conquista del santuario, prima gravitante in orbita bizantina<sup>2</sup>, furono molti i Longobardi e gli Anglosassoni che salirono al Monte dell'Angelo, lasciando, nella parte più antica delle strutture del santuario, i segni della propria presenza in un ricco *corpus* di quasi duecento iscrizioni<sup>3</sup>, di cui almeno quattro nell'antico alfabeto runico<sup>4</sup>:

<sup>1</sup> Cfr. G. Otranto, *Il Regnum longobardo e il santuario micaelico del Gargano: note di epigrafia e storia*, *Vetera Christianorum* 22, 1985, 165-180; Id., *Genesi, caratteri e diffusione del culto micaelico del Gargano*, in P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (a cura di), *Culte et pèlerinages à saint Michel en Occident. Les trois Monts dédiés à l'archange*. Actes du Colloque international (Cerisy-la-Salle, 27-30 septembre 2000), Rome 2003, 43-64; Id., *I Longobardi e il santuario del Gargano*, in G. Roma (a cura di), *I Longobardi del Sud*, Roma 2010, 333-341.

<sup>2</sup> Per una visione d'insieme del santuario, oltre ai numerosi contributi prodotti dai cristianisti dell'allora Dipartimento di Studi classici e cristiani (ora Dipartimento di Studi umanistici), che hanno dato vita anche a una collana specifica (*Bibliotheca Michaelica*), cfr. M. Trotta, *Il santuario di San Michele sul Gargano dal tardoantico all'altomedioevo*, Bari 2012.

<sup>3</sup> Cfr. C. Carletti, *Iscrizioni murali*, in C. Carletti, G. Otranto, *Il santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo*, Bari 1980, 7-179.

<sup>4</sup> Cfr. M.G. Arcamone, *Iscrizioni runiche in Italia. I Germani e la scrittura*, in E. Fazzini, E. Cianci (a

sulle complesse strutture del santuario modificate, nel corso dei secoli, da Longobardi, Normanni, Svevi e Angioini, sono stati incisi o graffiti simboli, preghiere, segni, messaggi, elmi, scudi araldici, croci di ogni tipo, stelle, impronte di mani e piedi, semplici antroponomi, talvolta date e luoghi di provenienza dei pellegrini. Tali segni e simboli testimoniano un culto e una devozione popolari che si sono espressi, senza soluzione di continuità, fin quasi ai giorni nostri e che, proprio per questo, trovano pochi riscontri in altri santuari o luoghi consacrati. I fedeli che si recavano alla grotta, per motivi devozionali, penitenziali o terapeutici, contribuirono ad accrescere considerevolmente la notorietà del santuario, sicché il pellegrinaggio al sacro Monte divenne gradualmente un fenomeno di ampiezza europea, interessando soprattutto la Francia, la Germania, la Spagna e le Isole Britanniche, dove la leggenda garganica, trasmessa da un singolare testo agiografico, l'*Apparitio*<sup>5</sup>, si diffuse rapidamente. Contemporaneamente la tipologia del santuario pugliese<sup>6</sup>, caratterizzata dall'ambiente naturale boscoso e selvaggio, dalla grotta, dall'acqua, dalla montagna fu sovente imitata, al punto che nel XII secolo, Beleth<sup>7</sup>, teologo e profondo conoscitore di tradizioni ecclesiastiche ed agiografiche, annotò che Michele, apparendo sul Gargano, *locum sibi in alto elexit, ideo ei ubique fere terrarum in edicto loco basilica constituitur*: in definitiva, dopo l'apparizione dell'Angelo sulla montagna pugliese, le chiese a lui dedicate furono edificate, quasi in ogni contrada della terra, su luoghi elevati (culto aereo dell'Arcangelo).

I pellegrini più famosi in epoca altomedievale furono duchi e re longobardi: Grimoaldo, Romualdo I, Romualdo II con la moglie Gumperga, Pertarito, Cuniperto, Ansa, la regina consorte di Desiderio, e la figlia Atalperga, sono solo alcuni dei massimi rappresentanti della dinastia longobarda di Pavia e Benevento, le cui vicende appaiono, per taluni aspetti, legate al Gargano e alla devozione per l'Arcangelo. Al di là della dinastia longobarda, sino alla fine del Medioevo, oltre a crociati, monaci, re, principi, dignitari, visitarono la sacra grotta molti fedeli, sinceramente devoti dell'Angelo, e vi furono coinvolte, in definitiva, personalità del mondo ecclesiastico e civile: qui basti ricordare il monaco franco Bernardo che, nell'870, visitò il santuario con due *fratres*, uno spagnolo e uno campano; nel X secolo salirono sulla montagna garganica Oddone di Cluny, s. Fantino, monaco calabrese egumeno nel monastero del *Mercurion* in Lucania, l'abate Giovanni di Gorze, l'imperatore tedesco Ottone III<sup>8</sup>.

cura di), *Atti del XXXIII Convegno dell'Associazione italiana di Filologia Germanica* (Pescara, 7-9 giugno 2006), Alessandria 2008, 127-149.

<sup>5</sup> Recentemente Alessandro Lagioia ne ha allestito una nuova edizione critica con traduzione e commento: *La memoria agiografica di San Michele sul Gargano*, Bari 2017.

<sup>6</sup> Cfr. G. Otranto, *La montagna garganica e il culto micaelico: un modello esportato nell'Europa altomedievale*, in AA.VV., *Montelucio e i monti sacri*. Atti dell'incontro di studio (Spoleto, 30 settembre-2 ottobre 1993), Spoleto 1994, 85-124; Id., *Note sulla tipologia degli insediamenti micaelici nell'Europa medievale*, in P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (a cura di), *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale. Culte et sanctuaires de saint Michel dans l'Europe médiévale*. Atti del Convegno internazionale di studi (Bari-Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006), Bari 2007, 385-415.

<sup>7</sup> *Rationale divinatorum officiorum* 154: PL 202,134.

<sup>8</sup> Oltre ai miei studi sopra citati e dedicati anche al pellegrinaggio garganico, si veda il mio specifico contributo *Il pellegrinaggio micaelico narrato*, in G. Casiraghi, G. Sergi (a cura di), *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell'Occidente medievale*, Atti del XVI Convegno Sacrense, Bari 2009, 125-148.

Dopo il Mille e per tutto il basso Medioevo, vanno registrati almeno i pellegrinaggi dell'imperatore Enrico II (1022), dei papi Leone IX (1049-1054), Pasquale II (1099-1118), Callisto II (1119-1124), Innocenzo II (1130-1143), Alessandro III (1159-1181), Gregorio X (1271-1276), forse Celestino V nel 1295, dopo la rinuncia al pontificato, e, a distanza di quasi sette secoli, nel 1987, Giovanni Paolo II. Vi si recarono anche tanti altri personaggi di alto rango, Normanni, Svevi e Angioini, oltre che molte donne<sup>9</sup>. Tradizioni tarde, ma ormai molto radicate nell'immaginario collettivo, attribuiscono anche a Federico II<sup>10</sup> e a s. Francesco d'Assisi un pellegrinaggio alla grotta micaelica<sup>11</sup>.

Sul finire del Medioevo visitarono e descrissero il santuario pellegrini, artisti, scrittori, viaggiatori come Mariano da Siena (1431), Anselmo e Giovanni Adorno, padre e figlio (1470), mentre altri pellegrini come il frate tedesco Felix Faber e Bernhard von Breydenbach (1483), di ritorno dall'Oriente, senza aver visitato il santuario, si limitarono a ricordarne l'esistenza e alcune sue caratteristiche. Un altro caso di questo particolare tipo di narrazione è quello di Gaugello Gaugelli di Pergola (Urbino) che, nel fare il resoconto di un suo pellegrinaggio a Santiago di Compostella poco prima del 1463, presenta una descrizione dell'Italia da Cattolica fino all'estremo Salento, citando, tra l'altro, i santuari di s. Michele e s. Nicola. Poco più di un secolo prima, Fazio degli Uberti (1305-1367), nel suo *Dittamondo*, dopo aver visitato il santuario di s. Nicola a Bari, aveva evocato, senza effettuarlo, un pellegrinaggio sul Gargano<sup>12</sup>.

Oltre ad ecclesiastici, vescovi, cardinali, abati, eremiti, semplici monaci, tra i quali Padre Pio, anche numerosi letterati e storici dell'arte, per motivi di fede e/o di studio, hanno frequentemente visitato il santuario in epoca moderna e fino ai giorni nostri: in questa sede mi limito a ricordare Émile Bertaux (1869-1917), Giuseppe Ungaretti (1888-1970), Riccardo Bacchelli (1891-1985), Corrado Alvaro (1895-1956), Cesare Brandi (1906-1988), Arthur Miller (1915-2005), che scrissero pagine toccanti e di ammirazione per il complesso garganico<sup>13</sup>, definito da Ferdinand Gregorovius (1821-1891) «metropoli del culto micaelico d'Occidente»<sup>14</sup>.

Durante il Medioevo furono scritti, con aggiunta di particolari inediti e con amplificazioni, alcuni testi agiografici e, dopo il Mille, furono fatte tre traduzioni in greco dell'*Apparition*, che introducono sostanziali modifiche nel contenuto dell'operetta; anche

<sup>9</sup> Vanno ricordate almeno santa Bona di Pisa (XII-XIII secolo), santa Cristiana da Santa Croce sull'Arno (XIII-XIV secolo), santa Brigida di Svezia (XIV secolo).

<sup>10</sup> Cfr. G. Otranto, I. Aulisa, *Il santuario di San Michele sul Gargano tra storia e tradizione*, Bari 2012, 80.

<sup>11</sup> Per la questione del Santo di Assisi, cfr. R. Rusconi, *Francesco, gli angeli e l'arcangelo* in N. Pice, F. Moretti (a cura di), *Segni del francescanesimo a Bitonto e in Puglia*, Bari 2012, 96-97.

<sup>12</sup> Per un quadro dei pellegrinaggi a Monte Sant'Angelo tra tarda antichità e medioevo, cfr. G. Otranto, *Il pellegrinaggio micaelico dal Gargano all'Europa*, in R. Barcellona, T. Sardella (a cura di), «*Munera amicitiae*». *Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, Soveria Mannelli 2003, 329-360; Id., *Il pellegrinaggio micaelico narrato*, in G. Casiraghi, G. Sergi (a cura di), *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell'Occidente medievale*. Atti del XVI Convegno Sacrense, Bari 2009, 125-148; specie 130-139; 143-145.

<sup>13</sup> Per particolari su questi ultimi pellegrinaggi, cfr. A. Motta, *In viaggio per le terre dell'Arcangelo*, Bologna-Milano-Roma 1991, *passim*.

<sup>14</sup> *Passeggiate in Campania e in Puglia*, Roma 1966, 260 (trad. it).

la *Leggenda aurea* di Jacopo da Varazze (XIII secolo) presenta un racconto in parte dissimile da quello tradizionale.

La grande notorietà del santuario è andata incontro, nel corso dei secoli, a leggende diversificate e a una serie di *fake news*, l'ultima e più eclatante delle quali è stata segnalata nel 2015 dal compianto Rocco Benvenuto in un convegno tenuto a Monte Sant'Angelo<sup>15</sup>. Lo studioso calabrese, in uno studio su s. Francesco, fondatore dell'Ordine dei Minimi, nato a Paola (CS) il 27 marzo 1416 e morto a Tours, in Francia, il 2 aprile 1507, riporta un passo del diario del tedesco Girolamo Münzer, contemporaneo del Santo calabrese, il quale inopinatamente tramanda che s. Francesco era nato a Monte Sant'Angelo in Puglia e che lì avesse fatto esperienza



Fig. 1. - Foto iscrizione (da d'Arienzo, *Segni e simboli cit.*, p. 207).

eremitica; poi il testo fa riferimento al vescovo di Siponto, nella cui diocesi insisteva il santuario dell'Arcangelo. Si tratta di una notizia destituita del minimo fondamento, cui Rocco Benvenuto si sforza di dare una spiegazione<sup>16</sup>, ma la notizia, anche per lui, rimane un falso, forse fondato sul fatto che nella tradizione, dal Settecento in avanti<sup>17</sup>, è s. Michele a consegnare al Santo di Paola lo stemma col motto emblematico *Charitas*, che sarà assunto ufficialmente dall'Ordine dei Minimi, immagine entrata nell'iconografia. In tal caso si deve ipotizzare che già il Münzer, già nel Seicento, conoscesse una tradizione orale in tal senso, che metteva, cioè, l'Angelo in relazione col Santo calabrese e la consegna dello stemma<sup>18</sup>. Il problema rimane sicuramente aperto.

<sup>15</sup> *Angelofanie tra storia e creazione artistica. L'apparizione dell'Arcangelo s. Michele a s. Francesco di Paola*, in L. Avellis (a cura di), *Ierofanie e luoghi di culto*, Bari 2016, 285-295.

<sup>16</sup> *Angelofanie tra storia e creazione artistica cit.*, 291-295.

<sup>17</sup> *Angelofanie tra storia e creazione artistica cit.*, 294.

<sup>18</sup> Mi ha enormemente sorpreso la notizia secondo la quale s. Francesco, al momento di recarsi a Napoli e poi in Francia, avrebbe benedetto la sua terra dall'alto del Monte Sant'Angelo, sovrastante Castrovillari (CS): cfr. A. Guarasci, *Fra Bernardo Milizia da Rogliano e gli agostiniani di Collettero*, Cronache Calabresi 35, 1969, 3, n. 4.

Recentemente, in occasione del Secondo *Festival Michael*, organizzato dal Comune di Monte Sant'Angelo (4-11 maggio 2019), nel cui programma era incluso uno spettacolo sul Caravaggio, al secolo Michelangelo Merisi (1571-1610), il grande pittore che ha lasciato numerosi capolavori d'arte e che ha avuto come allievo-compagno Francesco Boneri, detto Cecco del Caravaggio (1580-1630), mi sono imbattuto in un breve articolo in cui si avanzava l'ipotesi che un'epigrafe lungo la prima rampa della cosiddetta gradinata angioina potesse essere attribuita proprio a Cecco. Questo



Fig. 2. - Foto iscrizione (foto P. Gatta).

ha fatto credere o, meglio, ipotizzare che il Cecco si sia recato nel santuario micaelico insieme al maestro e compagno Caravaggio, per cui tra le attività artistiche del *Festival* fu introdotto uno spettacolo sul Caravaggio. Il drammaturgo Gian Maria Cervo, che guidava gli artisti in visita al santuario, parla di «un'incredibile iscrizione tra le tantissime presenti firmata “Francesco Boneri bresciano” e datata giugno 1600. Un'iscrizione che è sempre stata lì, visibile a tutti, ma che nessuno ha mai collegato con Caravaggio e con il ragazzo di bottega Cecco»; si tratta – continua Cervo – di «ipotesi indiziarie, dalle quali però sono nate delle suggestioni molto affascinanti che piano piano si sono trasformate in piccole certezze»<sup>19</sup>.

In realtà la lettura proposta è chiaramente errata dal momento che l'epigrafe presenta senza ombra di dubbio la data del 1700, epoca in cui sia il Caravaggio sia Cecco non erano più in vita. La data del 1700, nonostante sia parzialmente rovinato il secondo numero della data, risulta chiaramente da un confronto tra la riproduzione proposta dal Cervo e quella pubblicata già da Michele d'Arienzo un quarto di secolo or sono (fig. 1)<sup>20</sup>. A queste aggiungo la riproduzione dell'epigrafe realizzata nello scorso mese di luglio dal dr. Pasquale Gatta, che non lascia adito a dubbi (fig. 2).

Nell'epigrafe in questione, sono evidenti, a destra, il tratto diritto del 7 e il superiore tratto orizzontale, mentre non c'è traccia del tratto curvo del 6. L'epigrafe, in capitale

<sup>19</sup> <http://www.lafune.eu/cervo-scopre-uniscrizione-di-cecco-del-caravaggio-in-puglia/>; <http://www.lafune.eu/scoperte-tracce-caravaggio-e-cecco-in-puglia-parte-uno/>; <http://www.lafune.eu/scoperte-tracce-caravaggio-e-cecco-in-puglia-parte-due/> (URL consultato il 2 settembre 2019).

<sup>20</sup> M. d'Arienzo, *Segni e simboli devozionali nel santuario di san Michele sul Monte Gargano*, in C. Carletti, G. Otranto, *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e Medioevo*, Bari 1994, 207.

nel complesso uniforme, è di buona fattura ed evidenzia una mano adusa a incidere epigrafi, anche se, come osserva d'Arienzo, si nota «una tendenza da parte dell'esecutore a restringere l'altezza delle lettere di ogni riga man mano che procede verso la destra dello specchio epigrafico»<sup>21</sup>.

Di fronte all'evidenza dell'epigrafe, mi sembrano non proprio convincenti le notazioni paleografiche di Enzo Bentivoglio, che tentano comunque di ricondurre l'epigrafe al 1600<sup>22</sup>. E naturalmente risultano anche superate le pur puntuali osservazioni di Gianni Cervo sulle possibili motivazioni che avrebbero spinto Caravaggio e Cecco ad intraprendere il viaggio per recarsi nel santuario micaelico.

Siamo, dunque, di fronte a una *fake new* che ha, comunque, prodotto un effetto pienamente positivo perché ha consentito l'allestimento di uno spettacolo gradevole e apprezzato da tanti che hanno così potuto accrescere la conoscenza del grande Caravaggio e del suo giovane e valoroso allievo. In un'epoca come la nostra, in cui le *fake news* sono moneta corrente, magari i loro effetti fossero paragonabili a quelli prodotti dalla lettura dell'epigrafe del santuario pugliese.

#### Abstract

After tracing a short summary regarding to the history of saint Michael's sanctuary in Monte Sant'Angelo, the Author debates about an alleged travel done by the Italian painter Michelangelo Merisi, also known as Caravaggio, and his pupil to the mount Gargano, showing undoubtedly that an epigraph testifies they didn't go there, as someone believes.

#### Résumé

Après avoir tracé un brief résumé sur l'histoire du sanctuaire de saint Michel, situé à Monte Sant'Angelo, l'Auteur discute d'un présumé voyage mené à terme par le peintre italien Michelangelo Merisi, connu comme le Caravaggio, et son élève sur le mont Gargano. L'Auteur demontre, de façon inequivocable, qu'une épigraphe témoigne qu'ils n'y sont jamais allés, comme quelqu'un croit.

**Parole chiave:** Monte Sant'Angelo; pellegrinaggio; santuario; san Michele, Caravaggio; *fake news*.

**Keywords:** Monte Sant'Angelo; pilgrimage; sanctuary; saint Michael; Caravaggio; *fake news*.

Giorgio Otranto  
Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
Dipartimento di Studi Umanistici  
[otrantogiorgio@gmail.com](mailto:otrantogiorgio@gmail.com); [giorgio.otranto@uniba.it](mailto:giorgio.otranto@uniba.it)

<sup>21</sup> d'Arienzo, *Segni e simboli* cit., 208.

<sup>22</sup> <http://www.lafune.eu/scoperte-tracce-caravaggio-e-cecco-in-puglia-parte-due/>, 14 giugno 2017 (URL consultato il 2 settembre 2019).



## Un follaro di Gisulfo II ha ispirato i progettisti del moderno ingresso del santuario garganico\*

Quando i re longobardi impressero sulle loro monete l'immagine di San Michele, si trattò in genere di emissioni auree<sup>1</sup>. Non conosco per il nord emissioni di rame con l'immagine dell'Arcangelo mentre al sud, dopo la perdita di Pavia, il principato di Salerno nato dalla *divisio ducatus beneventani* conìò qualche follaro in cui credo di ravvisare l'immagine dell'Arcangelo.

Il *follis* di rame d'uso quotidiano, certamente più esteso del tremisse e del solido, serviva meglio dell'oro e dell'argento per diffondere una specifica rappresentazione del potere anche tra la povera gente. Che i longobardi salernitani tenessero in gran conto San Michele lo si evince dalla clausola stipulata con i beneventani contenuta nella *divisio* con la quale si assicurava anche ai salernitani la libera circolazione verso il santuario garganico incluso appunto nel territorio dei primi<sup>2</sup>. Siamo ormai nel secolo IX. Già credetti di scorgere l'Arcangelo e una traccia del santuario garganico su una frazione di follaro variamente attribuito a Pandolfo Capodiferro o ad Anfuso, ma ora assegnato definitivamente a Ruggero II<sup>3</sup>, su cui v'è San Demetrio, altro santo guerriero, ma ne riparlerò in un'altra occasione. Ora discuto dell'iconografia del follaro attribuito a Gisulfo II, emesso negli ultimi anni del suo principato recante sul D/ la figura stante con il labaro nella sinistra mentre la destra sollevata regge la 'pianta mistica', sul R/ un tempio con ingresso a bifora sormontato da un timpano triangolare con al centro una monofora archivoltata contornata da tre *oeci* e al disopra sui due spioventi del timpano ancora la 'pianta mistica'. Si tratta del follaro n. 26 del catalogo del

\* Questo breve intervento è nato da una discussione proposta dal prof. Mario Dell'Acqua con cui da tempo collaboro per uno studio sull'evoluzione storica e urbanistica di Salerno. A lui devo l'osservazione sulla rassomiglianza del disegno del 'tempio' impresso sul follaro con l'odierno accesso al santuario di S. Michele sul Gargano.

<sup>1</sup> E. A. Arslan, *San Michele: un arcangelo per i Longobardi*, Quaderni Ticinesi XXX, 2001, 273-285.

<sup>2</sup> *Radelgisi et Stiginulfi divisio ducatus beneventani*, in MGH *Scriptores* IV, Hannoverae 1841, 222; cfr. G. Otranto, *I Longobardi e il santuario del Gargano*, in G. Roma (a cura di), *I Longobardi del Sud*, Roma 2010, 334-335.

<sup>3</sup> L. Travaini, *La zecca e le monete di Salerno nel XII secolo*, in P. Delogu, P. Peduto (a cura di), *Salerno nel XII secolo. Istituzioni, Società, Cultura*, Atti del Convegno internazionale (Raito di Vietri sul Mare, 16-20 giugno 1999) Salerno 2004, 343-348, 354, Fig. 4.



Fig. 1. - Follaro attribuito a Gisulfo II (da Travaini, *La monetazione* cit.).

MEC<sup>4</sup>, la cui leggibilità è difficoltosa, a causa del cattivo stato della moneta fotografata, ma la stessa è meglio decifrabile nel disegno n. 20 (fig. 1) pubblicato dalla Travaini<sup>5</sup> e nella immagine del CNI XVIII, tav. XVIII, n. 9 riedita da Iula<sup>6</sup>. Questo follaro pone un curioso quesito iconologico in relazione al prospetto dell'odierno atrio, costruito nel 1865<sup>7</sup>, attraverso cui si accede al santuario garganico (fig. 2). Per evitare confusioni procedo per gradi, riportando in modo pedissequo le descrizioni del follaro in questione fatte da alcuni studiosi. Per la Travaini: «D/ Figura in piedi con labaro nella sinistra e la destra alzata. Nel campo a sinistra, 'pianta mistica'. R/ Fronte di tempio con due arcate e frontone triangolare. In alto a destra e a sinistra, 'pianta mistica'». In Grierson-Travaini: «*Obv. Standing prince, holding flower in r., and standard in l. Rev. Front of temple; 'mystic plant' in r. and l. field*». Per Libero Mangieri: «D/ Figura maschile stante di prospetto, nella d. fiore, nella s. insegna su asta. R/ Edificio cuspidato a due archi fronteggiati da due colonne, coperto ai lati dalla pianta mistica»<sup>8</sup>. Per Bellizia: «D/ Gisulfo in piedi con asta nella sinistra e pianta mistica nella destra. Contorno perlinato. R/ Tempio a due arcate. Ai lati la pianta mistica. Contorno perlinato»<sup>9</sup>. Per Iula: «...al diritto il Principe Gisulfo II stante frontalmente, con labaro e 'pianta mistica' ... al rovescio, tra due rami della stessa pianta, ... il prospetto di un edificio templare con due arcate all'ingresso».

<sup>4</sup> P. Grierson, L. Travaini, *Medieval European Coinage, 14, Italy (III) (South Italy, Sicily, Sardinia)*, Cambridge 1998, Tavola 2, n. 26 (= MEC).

<sup>5</sup> L. Travaini, *La monetazione nell'Italia normanna*, Roma 1995, 249, Tav. 2, n. 20.

<sup>6</sup> R. Iula, *Su di un particolare follaro della zecca di Salerno: nota esplicativa dei metodi d'interpretazione iconografica*, Bollettino del Circolo Numismatico Partenopeo I, 2014, 22, Fig. 4.

<sup>7</sup> C. Angelillis, *Il Santuario del Gargano e il culto di S. Michele nel mondo*, I, Foggia 1956, 20, 36-42.

<sup>8</sup> G. Libero Mangieri, *La monetazione medievale di Salerno nella collezione Figliolia*, I, Salerno 1990, 70.

<sup>9</sup> L. Bellizia, *Le monete della zecca di Salerno*, Moliterno (PZ) 1992, 27, n. 41.

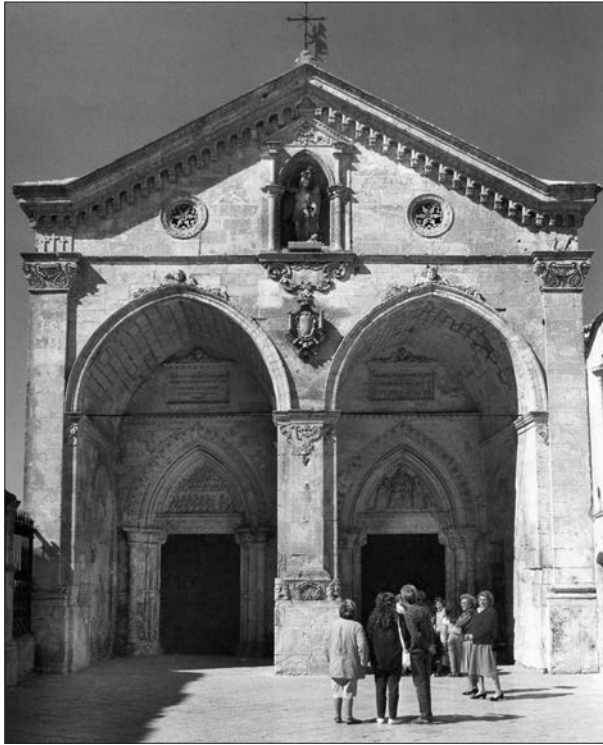


Fig. 2. - Ingresso odierno al santuario rupestre di S. Michele sul Gargano (da Piemontese, *San Michele* cit.).

L'interpretazione che ora propongo non si discosta molto da quelle su riportate e qualche ulteriore osservazione potrebbe aiutare a comprendere il contenuto iconologico di questo follaro. Sul dritto la figura stante reca sulle spalle qualcosa che si configura più come ali che come tunica o mantello: le curve al di sopra delle spalle sono troppo accentuate, sembrerebbero delle ali appunto, mentre al di sotto della casacca appare una lorica. Potrebbe trattarsi di S. Michele o un tentativo del principe stesso di presentarsi come il santo guerriero. La figura è priva di aureola, mentre ha un copricapo simile a quelli che si vedono anche in altri follari dello stesso periodo, sia salernitani che amalfitani, a meno che quel che sembra un copricapo non sia un'acconciatura dei capelli.

Per inciso ricordo che allo stesso Gisulfo II viene assegnato un altro follaro (fig. 3) su cui comunemente si rileva nel D/ la figura di San Michele, figura però talvolta interpretata come Vittoria; anche in questo caso sul capo appare una sorta di diadema, ma non certo un'aureola<sup>10</sup>.

Non sempre, tuttavia, l'Arcangelo è raffigurato con l'aureola, basti l'esempio dei due bassorilievi del «trono reale» (sec. XI) nella medesima Grotta garganica<sup>11</sup>, mentre lo si

<sup>10</sup> Travaini, *La monetazione* cit., Tav. 3, 23; Bellizia, *Le monete della zecca* cit., 20, n. 49; Libero Mangieri, *La monetazione medievale di Salerno* cit., 74.

<sup>11</sup> G. Bertelli, *L'immagine dell'arcangelo Michele nel santuario di Monte Sant'Angelo. Ricerche sul*



Fig. 3. - Follaro attribuito a Gisulfo II (da Travaini, *La monetazione* cit.).



Fig. 4. - Ravenna. Classe, Chiesa di s. Apollinare, particolare del mosaico con S. Michele (VI sec.) (da web: <https://www.pinterest.ph/pin/713257659704948128/>).

vede talvolta raffigurato con il labaro, come nel mosaico del VI sec. di S. Apollinare in Classe (fig. 4). Nel rovescio il prospetto del tempio potrebbe sembrare una ripresa di modelli classicheggianti, quali si vedono nei templi tetrastili dei coni di Ludovico II (855-875) (fig. 5) o di Carlo il Grosso (879-887), ma la inaspettata consonanza sopra indicata del disegno sulla moneta con l'odierno ingresso al santuario garganico non può essere fortuita. Ne cerco la genesi all'origine: «*Duas quidem ibi ianuas cernentes – quarum una, australis, quae et maior erat, aliquot gradibus in occasum vergentibus adiri poterat*» racconta l'*Apparito*<sup>12</sup>.

Il numero 2 ritorna nella primitiva articolazione del santuario in due navate<sup>13</sup> ed il tempio del follaro potrebbe proporre lo schema concettuale degli accessi primitivi. Lungi dal considerare meccanica se non addirittura occasionale l'imitazione delle monete imperiali, appare evidente che il tempio sul verso del follaro

*tema iconografico di un tipo garganico*, *Vetera Christianorum* 23, 1986, in particolare la discussione contenuta nella nota 3, 131-132.

<sup>12</sup> Ed. a cura di A. Lagioia, *La memoria agiografica di san Michele sul Gargano*. Testo critico, traduzione e commento, Bari 2017, 109. Sul passo in questione cfr. M. Trotta, *Il santuario di San Michele sul Gargano dal tardoantico all'altomedioevo*, Bari 2012, 65, 72.

<sup>13</sup> Otranto, *I Longobardi* cit., 334, Fig. 1; Trotta, *Il santuario* cit., Tav. XVIII; G. Piemontese, *San Michele e il suo santuario. Via sacra langobardorum*, Foggia 1999, 112.

propagandava una specifica indiscussa religiosità del principe salernitano. Ricordo poi che gli ingressi a bifora o a polifera delle chiese in Campania, anche se non proprio comuni, sono presenti nella chiesa della SS. Annunziata di *Paestum* (VI-VII secolo), visibile ancora nella controfacciata (fig. 6), nella chiesa palatina (VIII-IX secolo) della *curtis* di S. Maria La Sala ad Olevano sul Tusciano, recentemente crollata, e nei più noti esempi capuani (IX-XI secolo) delle longobarde S. Salvatore a corte e S. Michele a corte.

Non secondario sulla moneta in esame è il significato della ‘pianta mistica’ apposta su ambedue i lati. I ramoscelli indicano la rinascita e potrebbero le ciocche arboree rappresentare la rosa di Gerico, pianta miracolosa che seppure apparentemente estinta non appena bagnata rivive; tale pianta diffusa nelle aree desertiche del Medioriente era nota ai viaggiatori in Terra-santa, essi avrebbero facilmente potuto portarla con sé al ritorno dal pellegrinaggio proprio per il suo significato intrinseco di resurrezione. «Sono cresciuta come una palma in Engàddi / e come le piante di rose in Gerico» si legge nel Libro del Siracide<sup>14</sup> «La rosa regalata dal cavaliere al rabbino, bagnata con le lacrime immediatamente rifiorì»<sup>15</sup>. L’acqua miracolosa San Michele la distribuiva nella Stilla della sua Grotta, mentre il principe di Salerno ne faceva un manifesto politico con simboli ancora oggi in uso, come quelli del protettore di Arkangelsk, in Russia, dove l’Arcangelo impugna in una mano la lancia con lo stendardo e nell’altra fiori e foglie di palma segni della vittoria sul Male. Ora forse si può rispondere al quesito iniziale relativo al prospetto dell’atrio realizzato nel 1865: i progettisti con buona probabilità si ispirarono al modello del tempio impresso sul follaro del salernitano Gisulfo II, che a sua volta poteva riproporre lo schema stesso di un ingresso ideale oggi non più rintracciabile nella grotta.



Fig. 5. - Denaro di Ludovico II (855-875) (da web: [lamoneta.it/topic63500-denaro-ludovico-ii-milano](http://lamoneta.it/topic63500-denaro-ludovico-ii-milano)).

<sup>14</sup> *Sir.* 24, 14.

<sup>15</sup> M. Hess, *Roma e Gerusalemme: l'ultima questione nazionale*, Napoli 2002, 118.

**Abstract**

Among the follis attributed to the prince of Salerno Gisulfo II, one of them features the image of St. Michael on the right side; on the reverse you can see the prospectus of a temple with a mullioned entrance similar to the entrance leading currently to the cave-sanctuary of St. Michael on Monte Gargano which was built in 1865. Modern architects were probably inspired by the copper coin of the 11<sup>th</sup> century for their model.

**Résumé**

Parmi les follis attribués au prince de Salerne Gisulfo II, il y en a un qui porte l'image de S. Michele où vous pouvez voyer le prospectus d'un temple avec une entrée à meneaux semblable à celle d'aujourd'hui, construit en 1865, qui mène au sanctuaire rocheux de San Michele sur le mont Gargano. Les architectes modernes ont probablement été inspirés par la pièce de cuivre du 11<sup>ème</sup> siècle pour leur modèle.

**Parole chiave:** Iconografia numismatica medievale.

**Keywords:** Medieval numismatic iconography.

Paolo Peduto  
Università degli Studi di Salerno  
[paolopeduto@gmail.com](mailto:paolopeduto@gmail.com); [ppeduto@unisa.it](mailto:ppeduto@unisa.it)

## Tracce della fortuna di Giovenco in un carme sulla leggenda garganica di san Michele

Tra i numerosissimi manoscritti che tramandano la memoria agiografica di san Michele sul Gargano, finora nota come *Liber de apparitione* (BHL 5948)<sup>1</sup>, si segnala il *Sangallensis* 558, vergato nell'abbazia di San Gallo agli inizi del IX secolo, non solo perché uno fra i più antichi, ma anche in quanto unico testimone di un breve componimento di ventitré versi dedicato all'Arcangelo, che qui per la prima volta si pubblica<sup>2</sup>.

Il testo è adespoto come quello della leggenda garganica e reca in epigrafe: *INCIPIIT VERSUS EX METRO SANCTI ARCHANGELI MICHAELIS*. Nella stessa pergamena in cui termina il componimento segue il documento agiografico, dal titolo *DEDICATIO VEL INVENTIO BASILICE SANCTI MICHAELIS ARCHANGELI*. Entrambi i titoli sono vergati in maiuscola distintiva con qualche carattere in onciale, come di consueto. Il primo, però, presenta un modulo più grande delle lettere, che sono rubricate; per il secondo, invece, è utilizzato l'inchiostro nero evidenziato con i colori rosso e giallo, come nei titoletti interni che ripartiscono in sezioni il testo agiografico. L'estensore, dunque, sembra aver inteso costituire un'unità testuale, nella quale lo scritto iniziale funge da preambolo al racconto garganico. Già ad una prima lettura, tuttavia, la qualità testuale di questi versi proemiali si rivela assai lontana dalla cura formale della *Memoria* micaelica. Essi sono visibilmente mendosi, ma l'impressione è che ciò sia imputabile solo in parte a una corruzione nella trascrizione e sia piuttosto dovuto a una scarsa dimestichezza del loro estensore con le strutture morfologiche del latino. Sono le desinenze nominali, in particolare, e alcune flessioni verbali a denunciare la sua appartenenza a un'epoca d'instabilità linguistica e di forte

<sup>1</sup> Per la storia del testo e la tradizione manoscritta rinvio al mio *La Memoria agiografica di san Michele sul Gargano*, Bari 2017.

<sup>2</sup> San Gallo, Stiftsbibliothek, 558, pp. 313-314. Il codice membranaceo è miscelaneo (167/267 mm) e raccoglie testi vari, fra cui la vita di Antonio (composta da Atanasio) e quelle di Paolo, Ilarione e Malco (composte da Gerolamo), 12 omelie di Cesario di Arles e il *De correctione rusticorum* di Martino di Braga, cui segue, alle pp. 314-320, il testo della *Memoria* micaelica, dal titolo *Dedicatio S. Michaelis* (reca la sigla G nell'edizione critica), e, a chiusura del codice, un unico foglio che contiene sul *recto* un frammento del *Sermo de paenitentia* di Giovanni Crisostomo. Una descrizione particolareggiata del contenuto in B.M. von Scarpatetti, *Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen*, I/4, (*Codices 547-669*), Wiesbaden 2003, 35-38. Cfr. R. Bergmann, S. Stricker, *Katalog der althochdeutschen und altsächsischen Glossenhandschriften*, II, Berlin-New York 2005, 551 nr. 234.

fluttuazione delle forme grafiche e morfologiche. Al di là dell'utile fotografia dell'*usus* linguistico e ortografico di un letterato dei primi decenni del IX secolo<sup>3</sup>, verosimilmente – come vedremo – un chierico dello stesso monastero, il valore del documento consiste nell'operazione, ancorché stentata e approssimativa nei risultati, di 'reimpiego' e adattamento degli esametri iniziali del terzo libro degli *Evangelia* di Giovenco (vv. 7-23)<sup>4</sup> nella redazione di un carme che condensa le prerogative dell'Arcangelo e l'episodio dell'*apparitio* garganica in una preghiera rivolta a san Michele e al Cristo.

La scelta di Iuvenc. 3,7-23 è motivata dal fatto che nel passo è parafrasata la spiegazione della parabola della zizzania del *Vangelo di Matteo* (Mt 13, 36-43) in cui figurano gli angeli mietitori inviati dal Figlio dell'uomo (v. 10 *messores patrii ... ministri*), i quali raccoglieranno dal suo regno «i tranelli del peccato e la nefandezza» (v. 12 *laqueos erroris labemque*, ma in Mt 13,41 sono gli scandali e tutti quelli che commettono iniquità) e li daranno alle fiamme, dove sarà pianto e stridore di denti. Evidentemente, l'autore del componimento ha colto lo spunto della mediazione angelica per assegnare al capo della milizia celeste, vincitore del drago, «colui che chiamiamo satana e il diavolo e che seduce tutta la terra» (Ap 12,7-9), la missione che nella pericope evangelica e nella parafrasi del poeta tardoantico è affidata genericamente a potenze angeliche. Anche le citazioni bibliche relative agli angeli come *ministri* e *administratorii spiritus in ministerium missi* (Hebr 1,7 e 14) presenti nella *Memoria* garganica (§§ 3,5 e 6,7 L.) potrebbero aver suggerito all'Anonimo l'impiego di questo passo, nel quale analogamente Giovenco menziona gli angeli come *patrii...ministri* (v. 10); in esso, inoltre, l'ambientazione rurale (v. 10 *messores...per rura*) poteva essere facilmente associata dal lettore al contesto pastorale dell'episodio occorso al *predives Garganus*. È da considerare, infine, che nel IX secolo il culto dell'Arcangelo Michele conobbe una vasta diffusione in tutta Europa, laddove – come rileva già Gothein – la figura di Gabriele, pur centrale nell'Annunciazione (mentre scarse sono le scene bibliche che vedono Michele protagonista), era ormai «impallidita nel sentimento religioso», forse anche in conseguenza del fatto che non era «diventato mai l'oggetto di una leggenda»<sup>5</sup>. A San Gallo, in particolare, il culto micaelico era molto radicato agli inizi del IX secolo, come ha evidenziato Giorgio Otranto, il quale pone l'attenzione, oltre che sulle attestazioni manoscritte della *Memoria* garganica<sup>6</sup>, su una notizia relativa a una pianta topografica dell'abbazia, elaborata fra l'816 e l'830, che attesta la presenza di due torri, dedicate rispettivamente a Michele, con un altare a lui consacrato, e a Gabriele<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> L'arco cronologico è circoscritto dall'epoca di redazione della *Memoria sancti Michaelis*, tendenzialmente fissata alla metà dell'VIII secolo, e quella di confezione del *Sang.* 558, che è – come si è detto – uno fra i più antichi testimoni.

<sup>4</sup> Sulla fortuna e la circolazione di Giovenco nel Medioevo vd. A. Salvini, *Giovenco nel Medioevo: una ricerca*, Novi Ligure 2011, in partic., per l'età carolingia, 28-50. Su questo lavoro cfr. D. De Gianni, *Sul Fortleben di Giovenco*, *Koivovía* 37, 2013, 396-400.

<sup>5</sup> E. Gothein, *L'Arcangelo Michele. Santo popolare dei Longobardi*, «Rassegna pugliese» 13, nrr. 3-6 (trad. it. di G.B. Guarini; tit. orig.: *Die Kulturentwicklung SüdItaliens in Einzeldarstellungen*, Breslau 1886), 85.

<sup>6</sup> Sui numerosi testimoni sangallensi vd. Lagioia, *La Memoria agiografica* cit., 33, 35-37, 49-50, 58.

<sup>7</sup> G. Otranto, *La montagna garganica e il culto micaelico: un modello esportato nell'Europa*



Come si evince facilmente da un raffronto di Iuven. 3, 7-23 con i versi in esame, l'operazione di adattamento, da parte dell'estensore, al contesto micaelico-garganico è essenzialmente consistita nella trasformazione della narrazione originaria, in terza persona, relativa all'intervento degli angeli *in consummatione saeculi* e, più avanti, al ministero del Cristo. Tali azioni vengono assegnate direttamente all'Arcangelo attraverso diversi accorgimenti compositivi, come il passaggio alla seconda persona e l'inserzione di *verba actionis* (vv. 5 *solvis*; 7 *iussisti*), che infrangono senza alcuno scrupolo metrico l'unità originaria degli esametri: vv. 6 *Collegisti...iubebis* ~ Iuven. 3, 12 *Colligere...iubebit* (scil. 'hominis natus'); 13 *docebas* ~ 3, 20 *docebat* (scil. 'servator'). In pochi casi il recupero di Giovenco è circoscritto alla ripresa e adeguamento di un sintagma (v. 2 *demonum arte* ~ 3, 7) o alla lieve espansione di un esametro (v. 3 *In te est affatum*, preposto al v. 9 di Giovenco lievemente alterato), mentre ben undici versi (4-5, 7, 9-11, 13, 18-20) sono trascritti dal modello o presentano solo l'aggiunta (vv. 3 *adicere*; 13 *ibique*), la sostituzione (v. 10 *vera* ~ 3, 15 *aurea*) o l'eliminazione (3, 20 *simul*) di qualche termine.

L'Arcangelo, invocato in veste di preposto al Paradiso (*praepositus gloriae vite*), così come nel Vangelo apocrifo di Nicodemo, è celebrato come vincitore del demonio ed è a lui assegnato un ruolo fondamentale nel giudizio che seguirà alla fine del mondo. Occorre sottolineare, infatti, che nell'operazione di adattamento risulta attribuito all'Arcangelo, nel giudizio finale, il ruolo che spetta al Figlio dell'uomo (v. 3)<sup>8</sup>. Il testo è incerto e forse lacunoso, ma nel v. 5, rispetto al modello, potrebbe esserci un riferimento a una delle prerogative dell'Arcangelo, quella di psicopompo e psicostaso, che era diffusa in area germanica<sup>9</sup> e tuttavia estranea alla tradizione più antica del san Michele garganico (non è infatti documentata dalla *Memoria*). Una riflessione dell'Autore, che si segnala solo sul piano lessicale per l'impiego del vocativo *tetragine*<sup>10</sup>, interrompe al v. 8 la serie di esametri che, fino al v. 11, sono ripresi dal poeta tardoantico. Dal verso successivo fino al termine del breve componimento compaiono solo tre esametri tratti da Giovenco (ai vv. 13 e 18-20), poiché l'Anonimo accenna al contenuto della leggenda, rivolgendosi direttamente all'Arcangelo.

Quest'ultimo – egli scrive – aveva raggiunto o occupato (v. 12 *adipisti = adeptus es*)<sup>11</sup> la vetta del promontorio garganico, dove diffondeva le virtù del Padre con vasta

*altomedievale*, in AA. VV., *Montelucio e i monti sacri*. Atti dell'incontro di studio (Spoleto, 30 settembre - 2 ottobre 1993), Spoleto 1994, 85-124, in part. 119-121.

<sup>8</sup> Cfr. Mt 16,27; 25,31; Gd 14; 2Ts 1,7.

<sup>9</sup> Otranto, *La montagna garganica* cit., 119. Sull'origine di questi attributi dell'Arcangelo vd. G. Otranto, *Genesis, caratteri e diffusione del culto micaelico del Gargano*, in P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (a cura di), *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'archange*. Actes du Colloque Internationale (Cerisy la Salle, 26-30 settembre 2000), Roma 2003, 45-46.

<sup>10</sup> Il sostantivo, formato con il suffisso *-agine(m)* non è attestato nel latino medievale. Stando a M. Cortelazzo, P. Zolli (*Dizionario etimologico della lingua italiana*, 5, Bologna 1998, s.v. 'tetro', 1337), il suffisso latino «solo in italiano ha sviluppato una nuova funzione, indicando, oltre che nomi di piante e di altri collettivi, anche una qualità astratta».

<sup>11</sup> Per *adipisco/adispiscor* nel senso di 'capere' vd., s.v., F. Arnaldi, P. Smiraglia, M. Turriani, *Latinitatis Italicae Medii Aevi ab a. 576 ad a. 1022 Lexicon imperfectum*, Bruxelles 1939.

eco (v. 13 *insonuando* = *insonando*?)<sup>12</sup>. Nell'ipotesto giovenchiano, dopo la spiegazione della parabola della zizzania, il poeta, omettendo la sezione di Mt 13,44-52 (le parabole del tesoro, della perla e della rete), passa direttamente a parafrasare il racconto del ritorno di Gesù a Nazareth e del suo ministero. Il verso 13, nel contesto in cui è riproposto, ribadisce il ruolo di mediazione della potenza angelica fra l'uomo e Dio. Infatti l'Anonimo accenna subito dopo all'apparizione dell'Angelo a un «degnò pastore» della città di Siponto e alla sua *revelatio* (v. 14 *affasti* = *adfatus es*): si riferisce probabilmente alla prima apparizione al vescovo sipontino (§ 2,6 *episcopum per visionem alloquitur, dicens...*). Menziona quindi la scoperta delle impronte dell'Arcangelo impresse nel marmo (v. 15 *passuum marmoreo praessa* ~ § 3,8 *vestigia marmoris artius impressa*), quale segno della sua presenza (v. 15 *te instigante*) e principio della diffusione del culto da parte di un *procerus pontifex*: il termine può riferirsi al *Romanus episcopus* consultato dal vescovo in merito alla consacrazione della grotta (§ 4,3) o allo stesso *episcopus* che organizza il culto dopo l'avvenuta *dedicatio* (§ 6,2). Grazie all'Arcangelo, commenta l'Anonimo, è stata imposta la giustizia in tutta la regione (v. 17): *Apulee* (= *Apuliae*) *locus* è indicazione geografica che l'estensore leggeva nella versione dell'agiografia testimoniata dallo stesso codice *Sangallensis*, che presenta tale variante, rispetto a *Campaniae*, nel paragrafo iniziale (§ 1,2 *Est autem locus in Campaniae finibus*).

Qui terminano i pochi cenni diretti al testo agiografico, poiché ai vv. 19-20 lo scrittore riprende di peso Iuvenc. 3, 21-23, senza che se ne possa cogliere facilmente l'intento di ri-contestualizzazione. I versi di Giovenco si riferiscono all'incredulità e alla diffidenza dei concittadini nei confronti degli insegnamenti di Cristo. Rispetto a Mt 13,53-54, sono rimarcati dal poeta tardoantico i tratti negativi della plebe, animata da astiosa e feroce invidia (v. 21 *livore gravi... commota*). È solo ipotizzabile che l'estensore intendesse riferire tale verso, nel nuovo contesto, all'ostilità dei Napoletani pagani che fanno guerra ai Sipontini (§ 3), ma, senza alcun intervento di adattamento, esso risulta solo giustapposto. Più congruente con il nuovo contesto agiografico è il v. 19, poiché i recenti *miracula* in esso menzionati e il loro effetto sulla gente possono essere ricondotti dal lettore alla reazione dei *cives* sipontini dinanzi ai *signa* miracolosi dell'Arcangelo; così, pure, il successivo, che in Giovenco si riferisce alla stirpe del Cristo, che era umile e ben nota ai concittadini di Nazaret, mentre nel nuovo contesto può essere posto in rapporto con le gerarchie angeliche e con il ruolo di ἀρχιστράτηγος dell'Arcangelo.

Sembra evidente, come si è già notato, che l'estensore del breve componimento non fosse più in grado di rispettare il sistema classico della flessione nominale e verbale. Per questa ragione, nel testo riprodotto si è preferito conservare la *facies* originale senza operare alcun emendamento, anche là dove il supporto dell'*auctor* tardoantico e

<sup>12</sup> Il verbo poetico *insono* nel senso di «far intendere» (vd., s.v., A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs chrétiens*<sup>2</sup>, Strasbourg 1954) è ben attestato in riferimento a interventi angelici: cfr. Aug., *trin.* 3,1,6 *illas voces insonantes* (scil. *angeli*) *auribus*; Greg. M., *Reg. epist.* 10,20 (CCL 140 A, 850) *fidelibus evangelicae tuba lectionis insonuit*. Ma il verso di Giovenco ha *insinuando* (v. 20), che connota l'azione dell'«infondere, instillare» i precetti da parte del Salvatore.

la formulazione dei versi non danno adito a dubbi (ad es. v. 5 *rapidis...flammas* o v. 6 *labea* per *labem*). È certo possibile che alcuni errori ortografici dipendano da errata trascrizione da un antigrafo, la cui presenza è da supporre, a mio avviso, in quanto al v. 4 è trascritto di seguito *quos homines*, che costituisce invece l'inizio del verso successivo (Iuven. 3,11), mentre uno *spatium vacuum* all'inizio di esso (v. 5) sarebbe la traccia dell'errore compiuto nella trascrizione. Un altro indizio di trascrizione può considerarsi *collium montium* al v. 12, che sembra una doppia lezione. L'operazione di copia, tuttavia, non sembra sufficiente a motivare il peculiare stato testuale di questi *versus ex metro*, che di metrico, peraltro, conservano solo quanto integralmente trascritto da Giovenco. Del resto, l'uso delle forme verbali *affasti*, *adipisti* e l'occorrenza di un termine come *tetragine*, che prelude all'esito romanzo, sono elementi sufficienti a valutare le scarse competenze linguistiche dell'anonimo estensore dei versi in esame.

Quanto all'*auctor* esemplato, la presenza degli *Evangeliorum libri* nella biblioteca del monastero di San Gallo è variamente documentata, per cui il componimento fornisce piuttosto una conferma della vitalità di Giovenco come lettura dei monaci sangallensi. La notizia più antica rinvia dal prezioso inventario del fondo della biblioteca tradito dal ms. *Sangallensis* 728 e consistente in un quinione, originariamente autonomo, che fu successivamente rilegato come primo fascicolo di un codice composito<sup>13</sup>. La prima redazione del catalogo è databile alla metà del IX secolo. Si sovrappongono, però, numerose mani, com'è naturale in uno strumento d'uso di questo tipo, che attesta i movimenti librari – acquisizioni, codici nuovamente *patrati* e perdite – nell'arco di una trentina d'anni, fra l'850 e l'880. Un dato rilevante, già messo in luce da Paolo Chiesa<sup>14</sup>, è la presenza degli *Evangeliorum libri* nel fondo più antico, che è registrato all'inizio dell'inventario (p. 4), in una sezione di '*Libri Scottice scripti*', ossia in scrittura insulare. Proprio in capo a tale lista si legge: '*Metrum Iuvenici in volumine 1*'. Un altro codice della stessa opera è registrato al quinto rigo: '*Item Iuvenici metrum in volumine 1*'. Anche nella sezione più ampia, contenente per la maggior parte codici in carolina, che dalla metà circa del IX secolo si era ormai imposta come scrittura canonica, Giovenco si attesta come *auctor* di spicco nelle letture dei monaci sangallensi, tanto più che gli autori classici e tardoantichi sono rari in questo elenco, dovendosi supporre che un altro *corpus* librario fosse custodito negli *armaria* allocati presso la scuola del monastero. Giovenco ricorre ancora due volte nel catalogo, la prima nella sezione '*De metris*' (p. 19), che raggruppa principalmente poeti cristiani tardoantichi e altomedievali (Giovenco, Prudenzio, Prospero d'Aquitania, Sedulio, Aratore, Avito, Aldelmo): '*Metrum Iuventi presbyteri et Sedulii episcopi volumina IIII*'; la seconda volta l'opera è

<sup>13</sup> La riproduzione digitale dell'intero manoscritto è disponibile *online* all'indirizzo <https://www.e-codices.unifr.ch/it/csg/0728> della Stiftsbibliothek. L'inventario dei codici è alle pp. 4-21, numerate su fronte e retro. Una prima trascrizione del suo contenuto si trova pubblicata nell'*epistola critica* premessa a un'edizione di Cicerone retore: *Orator; Brutus, topica de optimo genere oratorum, cum annotationibus Caroli Beieri et editoris ... Denuo recensuit Io. Casp. Orellius*, Turici 1830. Ne curò in seguito una edizione P. Lehmann, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, II, München 1918, 66-82.

<sup>14</sup> P. Chiesa, *Venticinque lezioni di filologia mediolatina*, Firenze 2016, 6.

compresa nella sezione ‘*De libris grammaticae artis*’ (p. 20) con la stessa indicazione ‘*Item metrum Iuvenici et Sedulii. metrum Catonis libri III*’, che non sembrerebbe far riferimento, però, allo stesso codice. La registrazione in queste due sezioni tematiche testimonia come la parafrasi, largamente praticata anche in ambito pagano, fosse ancora avvertita nell’alto medioevo come una lettura connessa con la formazione e con l’insegnamento scolastico. Ce ne offre una conferma significativa e pertinente un passo del così detto *Formelbuch* che il dotto Notker I *Balbulus* (840 ca. - 912)<sup>15</sup>, maestro e bibliotecario nel monastero di San Gallo, compose intorno agli anni 885-890 come *vademecum* per Salomone III, confratello e suo ex allievo, che divenne prima abate di San Gallo (890) e poi vescovo di Costanza. Da un passo delle raccomandazioni di lettura contenute nella *Notatio de illustribus viris*<sup>16</sup>, che compongono un panorama significativo della storiografia letteraria carolingia, risulta che Giovenco e Sedulio costituivano abituali letture preliminari<sup>17</sup>. L’associazione fra i due autori, frequente nella tradizione manoscritta, sembra ben motivata dal fatto che anche Sedulio assunse come modello base del suo lavoro, che non è semplicemente parafrastico, il vangelo di Matteo con riferimenti ad altri testi evangelici. Inoltre, nella sua opera compaiono anche allusioni a Giovenco, che attestano come alla metà del V secolo fosse già divenuto un ‘classico’, al pari degli altri *auctores* di riferimento.

In virtù della rara continuità e unità che ha caratterizzato il patrimonio librario dell’abbazia di San Gallo, è oggi possibile constatare una qualche corrispondenza delle registrazioni presenti nel vetusto catalogo del IX secolo. Nella biblioteca del monastero è ancora presente, infatti un manoscritto, il *Sangallensis* 197, che contiene al suo interno una unità (nr. VI) datata al X secolo<sup>18</sup>, nella quale sono stati trascritti, in successione, i quattro libri degli *Evangelia* e il *Carmen paschale* suddiviso in tre anziché in cinque libri<sup>19</sup>. Potrebbe trattarsi di una copia dei volumi registrati nel catalogo. Si tratta di una trascrizione molto accurata dei libri di Giovenco e ho constatato che il testo degli *Evangelia* per la sezione iniziale del terzo libro risulta coincidente con la versione riprodotta dall’autore dei *versus ex metro sancti Michaelis*<sup>20</sup>, ma non è affatto scorretto.

<sup>15</sup> Sulla sua produzione vd. P. Chiesa, L. Castaldi (a cura di), *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Te. Tra.*, I, Firenze 2005, 306-315, in partic. 311.

<sup>16</sup> Su questa sezione dell’opera come documento storico della formazione e delle attività letterarie presso l’abbazia di San Gallo vd. S. Cantelli Berarducci, *La Notatio de illustribus viris di Notkero il Balbuziente. Programmi di studio e letture nella scuola abbaziale di San Gallo*, Rivista di storia dell’educazione 2, 2018, 339-365.

<sup>17</sup> E. Rauner, *Notkers des Stammlers ‘Notatio de illustribus viris’*, Mittellateinisches Jahrbuch 21, 1986, 65, 179 ss.: *Si vero etiam metra requisieris, non sunt tibi necessariae gentiliū fabulae, sed habes in Christianitate [...] Iuvenicum et Sedulium [...] scio quia iam memoriae commendasti.*

<sup>18</sup> È il testimone siglato come Sg da C. Marold nella sua edizione teubneriana e ritenuto affine alla classe M: C. Vetti Aquilini *Iuvenici libri evangeliorum III*, Lipsiae 1886, xv. Non è stato utilizzato invece da I. Huemer, *Gai Vetti Aquilini Iuvenici Evangeliorum libri quattuor*, Pragae-Windobonae-Lipsiae 1891 (CSEL 24). Sul ms. cfr. C.P.E. Springer, *The Manuscripts of Sedulius. A Provisional Handlist*, Philadelphia 1995, 97-98.

<sup>19</sup> Sulla varia ripartizione in volumi dell’opera di Sedulio vd. R.P.H. Green, *Latin Epics of the New Testament. Juvenicus, Sedulius, Arator*, Oxford 2006, 161.

<sup>20</sup> San Gallo, Stiftsbibliothek, 197, pag. 351. Si tratta di una porzione un po’ ridotta di versi, ma entrambi i testi presentano la variante *luctusque* anziché *fletusque* al v. 14 e *domini* anziché *doni* al v. 22. Solo al v. 21

Anche un altro testimone degli *Evangeliorum libri*, pur non essendo più presente nel fondo attuale della biblioteca del monastero di San Gallo, proviene dal suo *scriptorium*, il *Turicensis* C 68, datato al IX-X secolo, appartenente alla stessa famiglia del *Sangallensis* 197 e contenente anch'esso l'opera integrale di Giovenco, seguita dal *Carmen paschale*<sup>21</sup>. Infine, tramanda *excerpta* da Giovenco assieme a molti altri poeti antichi e tardoantichi, secondo la notizia fornita da Springer<sup>22</sup>, anche un bel florilegio in carolina, tradito dal *Sangallensis* 870, in genere datato alla seconda metà del IX secolo (ma forse più antico a giudicare anche dalla veste codicologica oltre che grafica), che meriterebbe un'indagine specifica per quanto concerne la presenza e l'*auctoritas* di Giovenco.

Poiché il *Sangallensis* 558 costituisce verosimilmente il manoscritto più antico fra quelli sopra menzionati, compreso il fascicolo del catalogo dell'abbazia, e reca tracce di una possibile trascrizione da un antigrafo, è allora ipotizzabile che l'anonimo monaco di San Gallo che si cimentò nella redazione del componimento avesse ancora sottomano uno di quei codici più antichi in scrittura insulare e che su di esso, forse con qualche difficoltà di lettura, aprontò il suo modesto lavoro.

Rispetto ai ben più elevati livelli raggiunti un secolo più tardi da Flodoardo di Reims (893/894-966) nei versi *De sancto Michaele archangelo* inseriti nell'ultimo libro del suo monumentale poema agiografico *De triumphis Christi*, che ripropongono in ben settantasette esametri il contenuto della *Memoria* garganica<sup>23</sup>, un solo barlume di poesia si coglie in questo rabberciato componimento sangallense ed è nella preghiera finale all'Angelo perché, per il suo tramite, il Cristo esaudisca la supplica (*suggestio*) di tutti (v. 22) e quella dell'anonimo scrittore: che egli possa raggiungere per mezzo dell'Olimpo, l'unione con i regni celesti (v. 23 *ut nos Olympo coniungat ad quelicole regna*). Evidentemente, questo monaco aspirava a conferire un afflato poetico al suo scritto.

il *Sang.* 197 riporta *tunc*, mentre il *Sang.* 558 ha *tum*, ma in questo caso, come nel precedente, la confusione nello scioglimento delle abbreviature era molto frequente. Vanno inoltre escluse quelle lezioni che non sono attestate nella tradizione manoscritta e sono ascrivibili all'estensore del componimento, come ad esempio *demonum* al posto di *daemonis* (*doe-* nel *Sang.* 197) o *vera* anziché *aurea* al v. 15.

<sup>21</sup> Zürich, Zentralbibliothek, C 68. È siglato con *T* dagli editori e ritenuto abbastanza contaminato. Cfr. Huemer, *Gai Vetti Aquilini* cit., 14; L.C. Mohlberg, *Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich*, Zürich 1951, 39; Springer, *The Manuscripts* cit., 114-115.

<sup>22</sup> Springer, *The Manuscripts* cit., 186-187.

<sup>23</sup> Su questo componimento vd. F. Sivo, *Il carme su San Michele Arcangelo di Flodoardo di Reims*, Foggia 2018, con testo critico, traduzione e ampio commento.

Sang.  
558INCIPIT VERSUS EX METRO  
SANCTI ARCHANGELI MICHAELIS

p.313

O Michaelis archangeli praepositus gloriae vite,  
 catervasti exprobratorum cauda, devicisti demonum arte.  
 In te est affatum extremum mundiue fines pro tempore adicere messis.  
 Messores patrii venient per rura ministri quos homines  
 5 natos proprii[s] solvis de corpore regni.  
 Collegisti errorum demonum laqueus labeaque iubebis  
 collectosque simul rapidis iussisti exurere flammas.  
 O ceca peccatorum tetragine, quos poena mortis exurit!  
 Dentibus is stridor semper luctosque perennis  
 10 secretisque piis veniet lux vera vite,  
 sedibus ut caelis viprantur lumine solis.  
 Postremo adipisti locum cacumen collium montium Cargane  
 ibique virtutes patriae insonuando docebas.  
 In urbem Spontine congruum affasti pastorem,  
 15 ut te instigante passuum marmoreo praessa procerus  
 pontifex palam iniit per omnes.  
 Per te iustitiae legis sentit Apulee locus:  
 tum livore gravi plebis commoda suorum  
 presentisque simul Domini miracula volvens  
 20 et generis noti reputans ex ordine gentem,  
 o Michael, petimus immo te corde precatu |  
 ut suggestio quam poscis Christus alme indulgeat cunctis  
 et ut nos Olympho coniungat ad quelicole regna. Amen

p.314

2 demonum...7 flammas] *cf.* Iuvenc. 3,7-13 9 Dentibus...11 solis]  
*cf. ibid.* 3,14-16 13 virtutes...docebas] *cf. ibid.* 3,20 18 tum...20  
 gentem] *cf. ibid.* 3,21-23

1 praepositus] prepositus 5 ante natos *spat. vac. rel.* | corpore]  
 corpore] 13 patriae] patrie 17 Apulee] Apulei *ante corr.* 18 livore]  
 levore *ante corr.* 21 precatu ] precatu 22 alme] almen

**Abstract**

The manuscript *Sangallensis* 558 presents, previously to the hagiographic document of the *Memoria beati Michaelis archangeli* (BHL 5948), a short composition about Saint Michael, drawn on the Monte Gargano legend, but realized by employing the initial lines of Juvenecus' third book of the *Gospels*. The document, first published here, bears witness to the knowledge and reception in San Gallo of the work of Juvenecus at the beginning of the 9th century.

**Résumé**

Dans le manuscrit *Sangallensis* 558 le texte hagiographique *Memoria beati Michaelis archangeli* (BHL 5948) est précédé d'un poème dédié à Saint Michel inspiré de la légende michaélique de tradition garganique mais qu'utilise les premiers vers du livre III des *Evangelia* de Juvenecus. Nous publions ici le document inédit de ce poème qui constitue un témoignage important quant à la connaissance et à la réception de l'ouvrage de Juvenecus à l'intérieur de la bibliothèque abbatiale de Saint-Gall au début du IX<sup>e</sup> siècle.

**Parole chiave:** Giovenco; San Michele; Abbazia di San Gallo; agiografia; tradizione manoscritta.  
**Keywords:** Juvenecus; Saint Michael; Abbey of St Gall; hagiography; manuscript tradition.

Alessandro Lagioia  
Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
Dipartimento di Studi Umanistici  
[alessandro.lagioia@uniba.it](mailto:alessandro.lagioia@uniba.it)





*Vetera Christianorum*  
56, 2019, 249-252

## Recensioni

M. Marin, *Studi agostiniani. Trenta saggi fra retorica ed esegesi*, a cura di R. Infante (Auctores Nostri 21), Edipuglia, Bari 2019, pp. 556.

Il ventunesimo volume della prestigiosa collana «Auctores Nostri», indubbio punto di riferimento per gli studi di cristianistica, raccoglie trenta saggi a firma di Marcello Marin, uno dei massimi studiosi di Agostino nel panorama internazionale, pubblicati tra il 1980 e il 2015 e incentrati sulla figura del vescovo d’Ippona. L’opportunità di vedere raccolta in un unico volume una selezione di articoli saggi e contributi sparsi nel tempo e per sede editoriale, è in genere indubbia. Ancor di più quando tutti i saggi sono accomunati dallo stesso tema, affrontato da angolazioni diverse, in quanto la raccolta miscellanea assume, nella sua ritrovata unità, i connotati veri e propri di una monografia.

Il volume si articola in tre sezioni, ognuna contenente dieci saggi affini per tema. La prima ha per titolo “Retorica ed esegesi”, la seconda «Di alcuni scritti agostiniani», la terza “Fortuna dei classici, fortuna di Agostino”. Come evidenziato dal sottotitolo (“Trenta saggi tra retorica ed esegesi”), pur essendo tali ‘arti’, la retorica e l’esegesi appunto, prioritariamente al centro dell’indagine del primo gruppo di saggi, esse rappresentano un vero e proprio *fil rouge* che percorre tutta l’opera e il cui binomio ha di fatto informato tutta l’attività di ricerca sui testi agostiniani condotta dall’Autore. Lo stesso Marin lo dichiara espressamente nella *Presentazione* del volume, che si offre come imprescindibile chiave di lettura di esso. «L’Ipponense – scrive Marin – studia e medita un testo che [...] parla e persuade con la forza della verità: per saperne intendere il linguaggio, ricerca il pieno significato delle parole nell’ordine in cui erano disposte e in ogni variazione segnata dalla *compositio uerborum* nell’articolarsi del periodo. È il metodo della scuola del grammatico e del retore, applicato all’analisi del testo biblico. E lo svelamento della presenza dei tropi in larga misura anche nei sacri testi, come nei migliori autori della cultura classica e nel linguaggio quotidiano della gente comune, lo induce a delineare con chiarezza il tema di una retorica perenne e universale, secondo la tesi della naturalezza e spontaneità dell’espressione umana. Di qui si è sviluppato il mio interesse per questo non usuale binomio, retorica ed esegesi, che ho lungamente perseguito e campeggia anche nel sottotitolo di questo volume» (Marin, *Studi* cit. 7). Tale binomio, infatti, si riscontra nel dipanarsi di tutto il corposo volume, e uno tra i tanti meriti ascrivibili all’Autore nel campo della ricerca agostiniana è certamente quello di aver indagato in maniera chiara, e quindi messo in luce, l’indissolubile legame con cui Agostino, nel corso della sua feconda attività, congiunse la formazione retorica di notevole

rilievo di cui disponeva con l'approccio alla Bibbia, al fine di fornire di quest'ultima una esegesi che rendesse conto di tutte le norme che sono sottese in genere ad un testo, anche se ritenuto di fattura o ispirazione divina.

Tutta la prima sezione ("Retorica ed esegesi") percorre, attraverso i dieci saggi che la compongono, temi di assoluta centralità per una corretta comprensione dell'esegesi biblica agostiniana. Innanzi tutto l'imprescindibile punto di partenza secondo il quale non si può omettere di valutare in un esegeta antico il ruolo che ha giocato la sua formazione classica e quindi il peso della scuola di retorica. Quindi il fondamentale superamento della concezione della retorica secondo gli schemi antichi, ossia «come *scientia dicendi* che vale a persuadere il vero e il falso, che ha come fine precipuo [...] il *commouere* gli ascoltatori» (Marin, *Studi* cit. 11-12). E soprattutto lo studio del testo biblico *methodice et historice*, quindi conformemente al *modus operandi* di un grammatico e di un retore, al fine di scoprire il significato delle parole, delle espressioni, la loro collocazione nella tramatura del testo. La grande novità dell'esegesi cristiana rispetto a quella praticata dai pagani è nella potentissima sintesi che intercorre tra *sapientia* e *eloquentia*. «La questione contenuto e forma, *sapientia* ed *eloquentia*, è qui superata nell'affermazione della loro unità: nelle nostre lettere, dichiara Agostino, quando la sapienza esce dalla sua casa (dal cuore del sapiente), l'eloquenza, come fedele ancella, subito la segue; il contenuto, cioè, trascina la forma che a questa subito si adegua» (Marin, *Studi* cit. 21). Seguono dunque rilevanti saggi sull'uso di alcune figure retoriche nell'esegesi agostiniana. Tra di esse l'*irrisio*, che nella precettistica antica rappresenta una sorta di sarcasmo e con esso tende a confondersi. Tale figura Agostino applica all'esegesi biblica, designando «un modo di espressione e, naturalmente, un 'tipo' di lettura di un testo. Esso è contraddistinto da particolare espressione del volto e tono di voce» (Marin, *Studi* cit. 36-37). Ma l'*irrisio* è più di una semplice figura retorica: essa si carica di contenuti, sia escatologici (quando, venuto il tempo del giudizio, i giusti saranno a buon diritto *irridentes* nei confronti di chi si è ostinato a peccare), sia teologici, con riferimento all'intervento di Dio volto a vanificare l'operato stolto e fatuo degli uomini. Ancora un altro saggio sull'antifresi, la quale si basa su procedimenti *a contrario*, come ad esempio il rovesciamento del significato o l'uso dell'opposto per indicare qualcosa. Marin nel suo saggio ripercorre tutta una serie di *loci* biblici per argomentare l'uso sapiente di tale tropo da parte di Agostino. *Habitus* che si riscontra per tutto il volume, in cui non c'è affermazione che non sia supportata da numerosi *exempla* tratti dalle opere dell'Ipponate e confrontati con quelli di altri. Si arriva così al saggio sull'allegoria, che certamente riveste un ruolo centrale, in quanto l'esegesi biblica si gioca tutta sulla scelta tra interpretazione figurale e ossequio della lettera. Agostino si cimentò in entrambi gli approcci, come tra l'altro ci dimostrano le sue opere incentrate sul commento al libro della *Genesi*, alcune con impianto letteralista altre allegorista, per arrivare infine, illuminato da Ambrogio, a prediligere quest'ultimo. Marin, scientemente prescindendo dal pronunciarsi se l'uso dell'allegoria in Agostino derivasse da un influsso della scuola profana, da un suo gusto personale concorde con una certa decadenza dei tempi, ovvero da un'imperfetta conoscenza linguistica, preferisce piuttosto passare sotto la sua lente di filologo la frequenza del termine *allegoria* negli scritti agostiniani e la sua esatta valenza. L'allegoria rientra tra i quattro modi di approccio esegetico alla Sacra Scrittura: *secundum historiam*, *secundum aetiologiam*, *secundum analogiam*, *secundum allegoriam*. Accanto ad *allegoria*, l'Autore fa notare come ricorrano in Agostino terminologie equivalenti quali *figura*, *figurare*, *figuratus*, *praefiguratus*. Continua, inoltre, mettendo in risalto la giustificazione teorica dell'*allegoria* che Agostino ricava dall'uso che di essa si rileva nel *Nuovo Testamento* e dunque dalla *auctoritas* che la caratterizza; le modalità con cui Agostino ricorre all'*allegoria*; e, in altro saggio, la fortuna del termine *allegoria*

e le varie interpretazioni che di esso sono state date da diversi Padri della Chiesa, da Mario Vittorino all'*Ambrosiaster*, da Ambrogio a Gerolamo a Pelagio e così via di seguito. Un coro di voci che ruotano attorno a quella magistrale dell'Ipponate. Concludono la prima sezione delle riflessioni acutissime sui concetti di voce e parola, parola e Verbo. «La parola (*uerbum*) – argomenta Marin – è di grandissimo valore anche senza la voce; la voce non ha senso senza la parola. [...] La parola – concetto opinione ragionamento – è già concepita nell'animo nella sua interezza, pronta a venir fuori per penetrare in chi ascolta [...]. Colui che comunica all'altro la propria parola trasmette quel suono usato come tramite, ma nulla perde di ciò che aveva; colui che ascolta, all'udire la voce, comincia ad avere ciò che il suo interlocutore pensava. La parola interiore rappresenta nel tempo il primo momento, ben anteriore alla formulazione orale; il servizio della voce consente che quanto è concepito interiormente proceda verso l'altro, senza alcuna privazione per colui che parla» (Marin, *Studi* cit. 115).

Nella seconda sezione (“Di alcuni scritti agostiniani”) Marin raccoglie dieci studi su alcune opere del vescovo di Ippona, tra cui soprattutto (oltre a tanti riferimenti più o meno fugaci ad altre opere) il *De Genesi contra Manichaeos*, il *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, nonché i due capolavori, il *De ciuitate Dei* e le *Confessiones*. Soprattutto del *De ciuitate* dà una analisi talmente attenta e piana da potersi considerare un vero e proprio saggio introduttivo alla sua lettura; così come si sofferma su alcuni episodi delle *Confessioni* che, per la loro centralità e per la complessa realizzazione della loro tramatura, risultano essere esemplificativi di tutto il modo in cui procede il diario intimo di Agostino. Ma si badi bene, dirà Marin molto più avanti nel suo volume, operando un confronto con Eugène Ionesco, «Le *Confessioni* agostiniane non mirano all'autocelebrazione né costituiscono un puro progetto letterario; e lo stesso sviluppo autobiografico è solo parziale: quanto basta perché un'esperienza vissuta e individuale fornisca materia e illustrazione a una continua preghiera di confessione e di lode indirizzata a Dio, misericordioso nei confronti del peccatore Agostino. Non si può, in definitiva, affrontare la lettura di queste *Confessioni* con lo stesso atteggiamento di chi incontra le confidenze di un memorialista o di un romanziere moderno» (Marin, *Studi* cit. 514).

La terza sezione, infine, “Fortuna dei classici, fortuna di Agostino” è quella che, a mio avviso, risulta caratterizzata da una tale coesione interna da potersi considerare come una vera e propria monografia sul tema. Marin con acume e acribia, presentando un numero assai significativo di esempi tratti da varie opere dell'Ipponate, passa in rassegna da una parte la fortuna in Agostino degli autori classici (s'intende, quelli che in epoca tardoantica erano considerati autori di scuola), e dall'altra parte il *Fortleben* agostiniano in autori a lui successivi, percorrendo in quest'ultimo caso itinerari di ricerca insoliti e assai fecondi. Ma procediamo con ordine. In un saggio tutto dedicato alla presenza di Orazio in Agostino, l'Autore isola la presenza di rilevanti echi della poesia lirica del venosino nel *De musica*, e, più sporadicamente, in altre opere del vescovo di Ippona. Quest'ultimo dà del poeta augusteo un giudizio lusinghiero, considerandolo «espressione delle migliori, più elevate acquisizioni della civiltà pagana» (Marin, *Studi* cit. 387); ma sempre precisando che – come si legge in Aug., *quaest. Gen.* 31 – gli scrittori del mondo classico sono per i cristiani *auctores uerborum, non rerum uel sententiarum*. Ben tre contributi sono dedicati al rapporto di Agostino e dei suoi scritti con la storia e dunque con i modelli classici, primo tra tutti Sallustio. Della *historia* che *facta narrat fideliter atque utiliter* (*doctr. chr.* 2,28,44), Agostino – evidenzia Marin – sottolinea l'*utilitas*, consistente nel suo valore propedeutico ai fini di una corretta conoscenza dei libri sacri; ma della stessa mette in luce i limiti, legati al fatto che essa pertiene alla sfera del *credere* (s'intende, alle testimonianze altrui, che non possono essere corroborate se non dalla fiducia), mentre la storia sacra attinge al dominio dell'*intelligere* e dello *scire*, in quanto ha come obiettivo

il possesso della Verità. Tra tutti gli storici pagani, quello più gradito all'Ipponate è senza dubbio Sallustio, per la sua sferzante critica nei confronti dei *corrupti mores* della società romana e per la condanna dell'ambizione sfrenata e della smodata ricerca del potere. Marin passa scrupolosamente in rassegna i passi in cui ricorre la presenza di Sallustio in Agostino, evidenziando però, come c'era d'aspettarsi, che quello, *uir disertissimus* (ciu. 7,3), non viene solo elogiato e decantato, ma anzi di frequente da lui l'autore cristiano prende le distanze, confutandone numerose posizioni. E fa questo ora avvalendosi di *loci* sallustiani che, per le affermazioni in essi contenute, si contrappongono ad altri; ora mettendo in opposizione a Sallustio un'altra fonte antica; ora argomentando in prima persona contro quanto afferma lo storico e ironizzando su certe sue posizioni. Tuttavia il *de ciuitate* è intessuto di continui riferimenti sallustiani, che Marin, con la consueta perizia, pone sotto la giusta luce interpretativa. L'Ipponate concorda con la sua teoria del *metus hostilis* e con molti altri punti della ricostruzione sallustiana della storia di Roma repubblicana; e tuttavia quella immagine che lo storico cesariano aveva fornito dei tempi arcaici privi di ogni corruzione e altamente idealizzati viene dal vescovo totalmente smantellata. «Per Agostino, la repubblica romana, se per certi suoi aspetti fu una *res publica*, una società civile stretta dalla universalità del diritto e dalla comunanza degli interessi [...], in realtà non fu mai tale, perché mai si ebbe in essa la vera giustizia: vera giustizia si ha soltanto in quella società fondata e governata da Cristo, nella città di Dio» (Marin, *Studi* cit. 443). Ugualmente fondamentale lo studio relativo a Agostino lettore di Virgilio, al quale egli riconosce il ruolo di *magister* nel campo della lingua e che è legato ai più vibranti ricordi della formazione adolescenziale, ma che non può non condannare, insieme con tutti gli altri, in quanto autore di *poetica illa figmenta*, «‘finzioni poetiche’, inopportunamente celebrate, insegnate nella scuola, divenute oggetto di esercitazione dei giovani studenti» (Marin, *Studi* cit. 468). Ecco perché più opportuno sarebbe che i giovani discenti apprendessero dai testi cristiani, innanzi tutto dalle Scritture, per evitare di impregnarsi, sin dall'infanzia, di disvalori e principi immorali. Dopo un interessante saggio sui commenti al *de ciuitate*, a partire dalla compilazione, praticamente contemporanea, redatta da Prospero di Aquitania (ca. 430) per arrivare ai trattati di età umanistica, chiudono il volume due contributi, tanto insoliti quanto interessanti, relativi alla fortuna delle *Confessioni* di Agostino. Si tratta, nel primo caso, di una indagine approfondita de *La quête intermittente* di Eugène Ionesco, pubblicato nel 1988, diario intimo che nasce dalla lettura condotta *per intero, seriamente* del capolavoro agostiniano, col quale sussiste tutta una trama di relazioni intertestuali sapientemente messe in luce da Marin. Nel secondo caso di un confronto – che «non aspira a esaustiva completezza, non intende certo istituire rapporti di conoscenza o dipendenza tra i vari autori» Marin, *Studi* cit. 527, n. 1) – tra il celebre brano di *conf.* 4,4,9 - 9,14, che racconta la triste storia della morte improvvisa dell'amico innominato, e analoghe opere moderne quali *L'amico ritrovato* di Uhlman, *Norwegian Wood* di Murakami, *Due di due* di Andrea De Carlo e, infine, *Tre metri sopra il cielo* di Federico Moccia. L'intento, nobilissimo, è quello di «aprire le pagine dell'antica letteratura cristiana a letture che trasversalmente nel tempo e nello spazio affrontino i medesimi nodi esistenziali e ne offrano le più disparate soluzioni. E confido che gli studenti delle nostre scuole, che sempre meno manifestano il piacere di attingere i grandi scrittori latini e greci, soprattutto in lingua originale, possano essere indotti da un simile approccio ad interessarsi, sia pure in modo antologico, a testi fondamentali, veri capolavori del mondo antico» (Marin, *Studi* cit. 527). Un volume pregevolissimo, dunque, una sintesi puntuale, e al contempo piana, della figura e dell'opera dell'Ipponate, destinata a diventare un punto imprescindibile di riferimento nella sterminata bibliografia agostiniana.

Rocco Schembra

*Vetera Christianorum*  
56, 2019, 253-270

## Schede bibliografiche

G. Marmorini, *Isacco. Il figlio imperfetto*, prefazione di M. Grilli, Claudiana (Piccola Biblioteca Teologica 130), Torino 2018, pp. 221.

Questo studio scaturisce dall'esigenza dell'A. di verificare la tenuta della sua ipotesi, ignota alle tradizioni esegetiche giudaica e cristiana, relativa alla possibilità che le storie bibliche di Isacco autorizzino l'interpretazione del personaggio come "disabile". Marmorini dunque, forte anche di una competenza linguistica che gli consente di muoversi agevolmente tra LXX e Testo Masoretico, prende in esame le narrazioni di *Genesi* 11-35 concentrandosi non tanto sulla possibile storicizzazione delle vicende narrate o sulla composizione stratificata dei testi, quanto su «quale fosse l'informazione che gli autori biblici volevano comunicare» (p. 18). A partire dall'ammissione che, nell'ambito delle narrazioni sui patriarchi, Isacco risulta una figura esile, alla quale viene dedicato uno spazio marginale – quasi di cerniera fra il padre Abramo e il figlio Giacobbe – l'A. ricerca gli indizi che consentirebbero di identificarlo quale "figlio imperfetto" e "neurodiverso" (e.g. la nascita da genitori anziani, l'etimologia stessa del nome, il sacrificio, il rapporto con la madre Sara e la moglie Rebecca, la benedizione carpitagli da Giacobbe con un raggio).

Nel primo capitolo ("Il co-testo: nel segno dell'imperfezione") è inquadrato il contesto storico-geografico e socio-relazionale in cui si svolgono gli eventi: la nascita di Abramo, la sua vocazione a Carran, la discesa in Egitto, il ritorno a Canaan, il rinnovo della promessa, l'incontro con Melchisedek, le storie di Agar e Ismaele. Il secondo capitolo ("L'attesa di Isacco: tra fedeltà di Dio e pochezza umana di Abramo – Gen 11,26-20,18") ripercorre tutta la vicenda dell'elezione abramitica, con un'analisi dettagliata degli episodi correlati alla promessa divina di una discendenza e un'ampia riflessione sul ruolo di Ismaele, il figlio primogenito. Con il terzo capitolo ("La vita di Isacco: tra silenzio e imbarazzo") Marmorini avvia l'analisi delle storie legate alla nascita di Isacco, alla sua vita e alla sua morte. Alla luce di quanto emerso, nel quarto capitolo ("L'inconsistenza di Isacco e la potenza del messaggio") viene circostanziata l'ipotesi della "disabilità" di Isacco, immessa in una riflessione sulla apparente mancata emergenza del tema della disabilità psichica nella storia biblica (un caso a parte essendo gli indemoniati) e legata a un *excursus* sulle attuali linee di sviluppo della sociologia, della teologia e della pastorale della disabilità. «L'ipotesi che Isacco sia una persona altrimenti abile non può essere dimostrata con certezza assoluta; – afferma l'A. – forse, però, ha diritto di essere valutata senza preconcetti, sia per il rispetto che si deve ai disabili che hanno percorso e percorrono il loro cammino in questo mondo, sia per salvare la Bibbia da una dimenticanza che

potrebbe essere imperdonabile», p. 154. Il quinto capitolo (“Gen 22: un’altra storia”) accoglie infine una dettagliata analisi del racconto del sacrificio sospeso, o legatura, di Isacco, fondata sul concetto di prova a cui il padre Abramo è sottoposto e focalizzata sulla dimostrazione dell’ipotesi di Marmorini.

Il volume, che esprime tratti di coraggiosa originalità nel panorama degli studi su Abramo e Isacco, affronta nodi teologici ed esegetici del massimo rilievo, la cui sintesi sta nell’idea che, dalle narrazioni relative ai due patriarchi, affiorerebbe non tanto il primato di Abramo nella fede, quanto piuttosto la fede che Dio, nonostante tutto, continua a nutrire in Abramo – e quindi nell’umanità –, a partire dall’alleanza incondizionata che stipula con lui (cfr. *Genesi* 15). Si tratta, in sostanza, di rovesciare l’interpretazione tradizionale di questi racconti, riconoscendovi l’accettazione del “limite” umano da parte di Dio e la volontà divina di accogliere e custodire la vita, anche quando imperfetta. «Isacco è un “numero due” puro, sia nell’insieme dei racconti biblici sia nella considerazione dei lettori. Questo dovrebbe attestare la sua importanza in un libro che inizia con una *bet*» (p. 162) (*Laura Carnevale*).

A.M. Mesturini, Ψεῦδος. *I ‘colori’ della finzione*, Erredi grafiche editoriali, Genova 2018, pp. 313.

Il presente studio, incentrato sul tema dello ψεῦδος nella cultura greca, inteso come inganno volontario e frutto dell’artificio, si articola in cinque capitoli. Il concetto di ψεῦδος è affrontato, da differenti punti di vista, mediante l’analisi di passi d’autore: nel primo capitolo ci si sofferma su testi nei quali, pur assumendo di volta in volta un’accezione diversa, il termine ha sempre una valenza morale; nei successivi quattro capitoli la finzione può manifestarsi attraverso le modalità della parola-ποίησις o dell’immaginazione/azione-πράξις, di “finto” rappresentato costituito dalla scrittura, dalla narrazione, dalla rappresentazione pittorica e dalla messa in scena nel campo artistico-letterario; può essere costituito, infine, dal “falso” messo in atto o riportato a parole nella realtà. In letteratura un esempio di finzione è la narrazione storica che narra gli eventi del passato ma, spesso, le πράξεις sono ricordate dagli autori in modo discordante; nella realtà l’inganno è laποίησις della Calunnia. Ogni capitolo è seguito da una o più appendici, la cui funzione è quella di tracciare, mediante l’accostamento di brani antichi a moderni, dei potenziali percorsi intertestuali. Chiude il libro una ricca bibliografia (*Chiara Barbarito*).

R. Maisano (a cura di), *Vangelo secondo Luca. Introduzione, traduzione e commento*, Carocci editore, Roma 2017, pp. 367.

Maisano cura il volume dedicato al Vangelo di Luca nella serie «La letteratura cristiana antica» diretta da Enrico Norelli.

Una breve introduzione offre al lettore informazioni preliminari su alcuni aspetti salienti del testo, in particolare la dedica a Teofilo, la narrazione, i protagonisti, il narratore, l’ambientazione storico-geografica. Segue una disamina delle fonti e delle modalità di trasmissione del testo. Il Vangelo è quindi riprodotto in traduzione italiana con testo greco a fronte. Al relativo commento è dedicata una sezione autonoma, che comprende un’analisi puntuale di tipo storico, linguistico e letterario. Ampio spazio è dato al rapporto di questo testo con la tradizione culturale greco-romana ad esso coeva, nonché alla letteratura biblica non canonica. Chiudono il volume una bibliografia specifica aggiornata e ampi indici dei luoghi biblici e degli autori antichi (*Elena N. Barile*).

M. Vinzent, *Writing the History of Early Christianity. From Reception to Retrospection*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2019, pp. 485.

Con l'originale, ma significativa scelta di anteporre un poscritto (*Postscript: Turning History Upside Down*) e posporre una prefazione (*A Short Preface at the end*) ai sei capitoli che compongono la presente monografia, Markus Vinzent chiarifica il senso e l'obiettivo del suo studio: definire il nuovo concetto di «retrospezione» e il ruolo da questa tacitamente assunto nei processi di analisi storica. Tale intuizione deriva dalla presa di coscienza che tutto quanto concerne la storia – la sua ricostruzione quanto la sua valutazione – avviene necessariamente *a posteriori*, tecnicamente «guardando all'indietro» («looking backwards»), negando, quindi, la possibilità di riposizionarsi lungo le direttive spazio-temporali nel punto più utile per esaminare una determinata fase dell'esperienza umana.

Le difficoltà e le discrasie connesse a tale operazione sono analizzate compiutamente nel capitolo metodologico (*Methodological Introduction*), che accoglie una riflessione storiografica di ampio respiro, nonché alcune disamine dei principali fenomeni che, secondo l'Autore, intervengono e spesso compromettono lo studio della storia. Sono inizialmente descritti i concetti di cronologia e di anacronismo, e il ruolo che entrambi assumono nell'interpretazione dei dati storici. Tale premessa permette di ridefinire le due parole-chiave dell'opera: «Ricezione (storica)» e «Retrospezione», la prima attinente alla storia dei significati attribuiti a fatti e fenomeni, la seconda alla ricostruzione dei fattori interni ed esterni che determinano uno *status quaestionis* che lo storico si ripromette di investigare. Seguono le descrizioni di diverse tecniche riconoscibili in una narrazione, indipendentemente dalla sua tipologia specifica (storica, filosofica, sociologica, cinematografica, ecc.), in particolare: *flashback* e *flashforward* e/o sviluppo cronologico lineare. Ampio spazio è dato alla riflessione su correnti storiografiche che hanno improntato variamente il pensiero storico, in particolare quello del XX secolo, quali retro-modernità, nuovo storicismo, individualizzazione e storia incrociata («entangled» o «shared» o «connected history», anche «histoire croisée» e «Verflechtungsgeschichte»).

Le considerazioni esposte sono applicate a quattro casi studio («snapshots») riferibili ai primi secoli della cristianità. Essi sono: Abercio (*Abercius: Pious Fraud, Now and Then?*), Ippolito (*Ippolitus of Rome: a Manifold Enigma*), Aristide ateniese (*Aristides of Athens: Apologetics and Narratives*) e Ignazio di Antiochia (*Ignatius of Antioch: A Mysterious Martyr*). L'analisi di ciascuno di questi casi, magistralmente condotta “in retrospezione”, conduce spesso a risultati sorprendenti e dirimpenti rispetto alla *vulgata* storiografica più tradizionale e accreditata.

Ogni capitolo è supportato da tavole sinottiche e da schemi, nonché da una bibliografia finale molto circostanziata, che permettono di seguire più agevolmente l'originale presentazione delle problematiche analizzate (*Elena N. Barile*).

D. Lord Smail, *Storia profonda. Il cervello umano e l'origine della storia*, Bollati Boringhieri editore, Torino 2017 (ed. or. Oakland, CA 2008), pp. 231.

In questo volume D. L. Smail si ripropone di indagare l'apporto delle neuroscienze allo studio della storia dell'uomo.

Nel primo capitolo l'A. offre un riepilogo delle diverse rielaborazioni del concetto di «origine della storia» formulate nel corso dell'età moderna e del ruolo che, a partire dal XIX secolo, nuove discipline quali geologia, paleoantropologia e archeologia hanno ricoperto nel graduale superamento delle coordinate spazio-temporali di derivazione biblica e nel conseguente abbandono degli ostacoli intellettuali posti allo studio della preistoria. I capitoli successivi ripercor-

rono parallelamente la resistenza posta dagli intellettuali moderni all'idea di storia profonda derivante dalle suddette discipline, in particolare le scienze e le teorie evoluzionistiche.

L'autore passa poi ad illustrare le conoscenze attualmente a disposizione della comunità scientifica nel campo della neuropsicologia e della neurofisiologia e sull'apporto di queste ultime alla ricostruzione della storia umana. Particolare attenzione è data all'influenza dei meccanismi psicotropi tanto sui fenomeni storici e sui cambiamenti sociali, quanto sulla loro reinterpretazione da parte degli storici.

Lo studio si conclude con la definizione di nuove prospettive di ricerca nello studio della storia offerte dalla sinergia tra le neuroscienze e le discipline socio-antropologiche (*Elena N. Barile*).

Prudenzio, *Peristephanon VII*. Introduzione, traduzione e commento a cura di G. Galeani. Prefazione di K. Smolak (Minima Philologica, Serie latina 7), Edizioni dell'Orso, Alessandria 2014, pp. XII, 233.

L'*Inno VII* del *Peristephanon* di Prudenzio, dedicato al martire Quirino, vescovo di Siscia nella *Pannonia Superior*, è considerato eccentrico per più ragioni all'interno della raccolta martiriale a cui appartiene. A differenza degli altri 13 *Inni* che compongono il *Peristephanon*, il VII celebra un vescovo-martire apparentemente poco noto e lontano dai modelli di santità più frequentati dal poeta: il martirio di Quirino per annegamento nella Sava non lascia, infatti, spazi al compiacimento tipicamente prudenziano per le scene cruenti né per le rappresentazioni negative dei persecutori, ma è ricondotto a un atto della condiscendenza divina nei confronti del vescovo, il quale, gettato nel fiume con un sasso legato al collo, trovandosi a galleggiare miracolosamente sulla superficie dell'acqua, invoca, supplice, la grazia del martirio. Nella sua singolarità, questo *Inno* ha costituito l'oggetto della tesi dottorale che Giuseppe Galeani ha elaborato e discusso a Macerata nel marzo 2011 e che egli ripropone, opportunamente riveduta e adattata, nel presente volume introdotto dall'autorevole *Vorwort* di K. Smolak.

Galeani concentra, dunque, la sua attenzione sulla congruenza dell'*Inno VII* nel contesto della raccolta del *Peristephanon*. Egli utilizza il testo critico dell'edizione di J. Bergman dei *Carmina* prudenziani (CSEL 61, Vindobonae-Lipsiae 1926), di cui riporta anche l'apparato critico e da cui si discosta con pochi interventi circoscritti e debitamente segnalati. Nell'Introduzione l'A. si propone di disincagliare l'interpretazione dell'*Inno* dalle congetture relative sia alle circostanze storiche che ne avrebbero determinato la composizione sia alle fonti letterarie di cui Prudenzio si sarebbe avvalso. A tal fine sottopone il *carmen* prudenziano a un'analisi letteraria serrata relativa alla tecnica compositiva e alle soluzioni metriche, linguistiche e stilistiche in esso adottate. Tale analisi gli permette in ultimo di ricondurre l'*Inno VII* nell'alveo delle strategie poetiche messe in atto da Prudenzio nella raccolta innologica. D'altra parte, anche l'assenza nell'*Inno* di temi che caratterizzano la rappresentazione del martirio nel *Peristephanon*, quali il sangue versato, la crudeltà del tiranno, le sofferenze fisiche del martire, troverebbe, secondo Galeani, una sorta di compensazione nelle specificità delle sofferenze di Quirino. Pertanto, l'*Inno VII* non mostrerebbe, a fronte degli altri *Inni* del *Peristephanon*, i tratti distintivi di un componimento iniziale, ancora incerto nella struttura, nelle forme e nei temi, bensì i tratti di un prodotto ormai maturo, capace di variazioni di rilievo all'interno di paradigmi consolidati. Su questi presupposti l'A. ha infine riconsiderato il modello interpretativo sviluppato da K. Smolak, che vuole il *Peristephanon* una sorta di *Pilgerdichtung* percorsa e sorretta dalla *Romideologie* del poeta. Galeani ha tentato una nuova applicazione di questo modello all'*Inno VII*, suggerendo di riconoscere nel martire Quirino di Prudenzio una figura di raccordo tra Romolo e



Pietro e dunque una figura simbolica della transizione tra la Roma pagana e la Roma cristiana. All'interpretazione dell'*Inno* esposta nell'Introduzione l'A. ha fatto seguire, a fronte del testo critico, la propria traduzione in prosa, attenta alle cadenze poetiche e al fluire delle immagini prudenziane, e quindi un ampio e puntuale commento filologico-letterario. Chiudono il volume la bibliografia, l'indice delle citazioni degli autori antichi e l'indice degli autori moderni menzionati (*Vincenza Zangara*).

Ambroise de Milan, *La fuite du siècle*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Camille Gerzaguët (Sources Chrétiennes, 576), Éditions du Cerf, Paris 2015, pp. 379.

Le Éditions du Cerf presentano nella collana «Sources Chrétiennes» una nuova edizione critica del trattato ambrosiano *De fuga saeculi* a cura di C. Gerzaguët, a cui si devono anche l'introduzione, la traduzione e l'apparato delle note. La studiosa riprende in questo volume la tesi di dottorato, sostenuta nel 2012 presso l'Université Lumière-Lyon 2, anche se, per comprensibili ragioni editoriali, non ha potuto riversare nella loro interezza le analisi condotte per quel lavoro.

L'Introduzione è ripartita in 5 capitoli, di cui il primo è dedicato alla discussione dell'unità interna del *De fuga saeculi*, riconosciuta dalla studiosa nel dipanarsi sinfonico di un discorso argomentativo costruito in sette movimenti a partire dallo sviluppo iniziale con valore di esordio, in cui viene presentato il tema del trattato, sino alla perorazione conclusiva, introdotta dall'ultima ripresa del leitmotiv *fugiamus ergo hinc*. All'interno di questi movimenti Ambrogio discute il tema della fuga dal mondo nella sua duplice dimensione di tensione spirituale verso le realtà divine e di abbandono delle realtà terrene attraverso il superamento delle molteplici seduzioni che esse esercitano sull'anima, e lo argomenta sulla base di un sapere che ha il suo fondamento e la sua ragion d'essere nella Scrittura. Non si tratta, tuttavia, di un testo ascetico, bensì di una riflessione sulla funzione e sull'uso delle realtà mondane. In questo senso, il *De fuga saeculi* trova la sua precisa e coerente collocazione quale terzo elemento della tetralogia all'interno della quale è trasmesso, a seguito del *De Isaac vel anima* e del *De bono mortis*, e prima del *De Iacob et vita beata*. Nel secondo capitolo l'A. considera il processo di assorbimento a cui Ambrogio ha piegato anche nella scrittura del *De fuga saeculi* una sua precedente predicazione, e discute l'identità dei fruitori della duplice attività e produzione del vescovo: l'identità di coloro che furono i possibili uditori dei sermoni reimpiegati nel trattato e di coloro che furono i lettori di quest'ultimo. Nel terzo capitolo la studiosa espone i risultati della sua indagine relativa alla datazione del *De fuga saeculi*: riprendendo un'ipotesi che era già stata di J.-R. Palanque, argomenta su nuove basi l'appartenenza dell'opera all'ultima produzione ambrosiana. Il penultimo capitolo dell'Introduzione è riservato all'apporto della tradizione filosofica platonica, in particolare medio- e neoplatonica, e dell'esegesi allegorica filoniana nell'elaborazione del trattato, e al processo di adattamento e integrazione alla verità cristiana a cui Ambrogio ha sottoposto e subordinato queste fonti. Nel quinto e ultimo capitolo dell'Introduzione l'A. espone i criteri che l'hanno guidata nell'edizione critica del testo. Lo studio della *traditio textus* ha permesso alla studiosa di ricostruire per la prima volta uno *stemma codicum* mediante il quale è pervenuta a produrre un testo innovativo, che segna il superamento dell'edizione vindobonense del 1897, curata da K. Schenkl, la sola altra edizione del *De fuga saeculi* condotta secondo principi filologici moderni. A giustificazione di scelte ecdotiche puntuali relative a determinati nodi testuali, l'A. ha inoltre dedicato 39 *Notes critiques*, che compaiono riunite nel volume a complemento dell'edizione critica del trattato. La traduzione a fronte del testo critico è specchio dell'intelligenza interpretativa dell'opera ambrosiana proposta dall'A., mentre un commento storico-letterario condensato in note essenziali poste in calce al testo, a seguito dell'apparato critico e delle

fonti, fornisce gli elementi ritenuti fondamentali per la sua comprensione. Un' *Annexe* riunisce i passi del *De fuga et inventione* di Filone citati nell'apparato delle fonti, sulla base dell'edizione e traduzione di E. Starobinski-Safran (Paris 1970).

Chiudono il volume l'Indice scritturistico e gli Indici degli autori antichi e dei *parallela* ambrosiani (*Vincenza Zangara*).

M. Zambon, «*Nessun dio è mai sceso quaggiù*». *La polemica anticristiana dei filosofi antichi*, Carocci editore, Roma 2019, pp. 550.

Il volume di Zambon indaga le motivazioni della polemica anticristiana, di matrice platonica, sviluppatasi nei territori dell'Impero Romano tra II e VI secolo. L'atteggiamento dei filosofi antichi, in particolare platonici, fu uno degli aspetti della reazione pagana al cristianesimo sviluppatasi già dal II secolo d.C. fra le *élites* pagane, consapevoli fin da subito del ruolo dirompente assunto dalla nuova religione che si andava distaccando, sempre più nettamente, dalla sua matrice giudaica.

Nella prima parte dell'opera, l'A. analizza alcuni passi tratti dall'*Octavius* di Minucio Felice e dalla *Praeparatio evangelica* di Eusebio di Cesarea, testimonianza delle accuse rivolte dai platonici ai cristiani sul piano filosofico, religioso, etico e politico. L'A. individua, come motivazioni fondamentali sottese alle obiezioni pagane, la novità della dottrina cristiana e la sua irrazionalità, causa di un pericoloso sovvertimento dell'ordine sociale.

Nella seconda parte del lavoro l'A. espone gli argomenti più comuni della polemica anticristiana nell'ambito religioso e politico, classificando le accuse per nuclei tematici quali l'ateismo e l'empietà, l'immoralità, l'assenza di una vera rivelazione nelle Scritture, l'umanità di Cristo. Medesimo procedimento viene seguito nella terza parte, concernente le accuse d'ambito più strettamente filosofico quali l'irrazionalità della fede, l'empietà del culto monoteistico, la mera umanità di Gesù, l'assurdità della resurrezione.

Nella quarta sezione Marco Zambon commenta alcune testimonianze letterarie sulla condizione giuridica dei cristiani nell'Impero Romano: dopo aver delineato la situazione precedente al III secolo, egli si sofferma sulle cause, le caratteristiche e le conseguenze sociali delle persecuzioni attuate da Decio e Diocleziano, per poi rilevare la nuova condizione dei cristiani dopo la rivoluzione del IV secolo.

L'analisi della svolta costantiniana è utile, all'A., per sottolineare come le accuse rivolte alle comunità cristiane fossero frutto di una reazione dei filosofi pagani al nuovo ruolo che, sempre più ampiamente, andava assumendo la teologia cristiana all'interno della storia del pensiero; si trattava infatti, da parte dei cristiani, di un processo di rilettura della dottrina platonica alla luce degli insegnamenti patristici.

Il volume, corredato di un'ampia bibliografia, si conclude con utili indici dei passi letterari, degli autori e dei personaggi antichi citati (*Giovanni Brescia*).

A. Rotondo, *Ascoltare, vedere, credere. Itinerarium fidei nella parafrasi di Nonno di Panopoli*, Rubettino, Soveria Mannelli 2017, pp. 263.

Il saggio si articola in sei capitoli nei quali, attraverso l'analisi di alcuni versi della *Parafrasi del Vangelo di Giovanni* di Nonno di Panopoli, sono esaminati gli episodi cruciali del percorso di fede cristiano tracciato dal quarto evangelista: la chiamata dei primi discepoli, le nozze di Cana, i dialoghi con Nicodemo e la samaritana, il rapporto di Gesù con le folle, la fede di Marta e di Maria di Magdala e il percorso di fede di Pietro. Quella in Gesù è una fede difficile da

acquisire per alcuni, mentre in altri essa è più matura ed è descritta dal poeta come un dono che può essere raggiunto solo da chi sceglie di intraprendere il proprio percorso iniziatico, aprendo la mente ad un messaggio che va al di là delle logiche umane. Nella composizione della propria *Parafrasi*, Nonno di Panopoli sceglie di non tradurre alla lettera il testo giovanneo: spesso alcuni episodi sono rivisitati e filtrati attraverso la cultura greca, che induce Nonno ad esprimere dei concetti cristiani mediante termini letterari presenti in Omero. Essi, inseriti in un nuovo contesto, sono risemantizzati assumendo una valenza teologica. Oltre all'indice tradizionale chiudono il volume una ricca bibliografia, un indice dei passi biblici citati e un indice dei passi nonniani (*Chiara Barbarito*).

E. Prinziavalli, *Il cristianesimo antico fra tradizioni e traduzioni* (Fundamentis Novis. Studi di Letteratura cristiana antica, mediolatina e bizantina 7), Città Nuova, Roma 2019, pp. 275.

Il volume può essere letto come coronamento commemorativo di decenni di fruttuosa collaborazione tra Emanuela Prinziavalli e il suo insigne maestro Manlio Simonetti: all'eminente cristianista, venuto a mancare nel 2017, è, infatti, affettuosamente dedicata la presente raccolta. La Prinziavalli, nelle pagine introduttive, ricorda con gratitudine il suo maestro, con il quale ha realizzato testi manualistici, antologici e critici di pregio e di vigoroso impulso per la comunità scientifica. Tra i lavori che hanno dato degno compimento al rapporto paideutico tra Simonetti e Prinziavalli, si ricordano: *Letteratura cristiana antica. Antologia di testi* (1996); *Storia della letteratura cristiana antica* (1999, con diverse ristampe); *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini* (2010 – I volume; 2015 – II volume); *La teologia degli antichi cristiani. Secoli I-V* (2012). In particolare, questo volume raccoglie una serie di contributi, revisionati ed ampliati, che l'A. ha prodotto nell'arco degli ultimi vent'anni: il *fil rouge* che lega gli otto saggi consiste nell'analisi di alcuni aspetti di carattere sociale e dottrinale della chiesa romana, che vengono esaminati in base a un'interessante prospettiva di confronto con altre chiese d'Occidente e con quelle d'Oriente.

Nel primo capitolo l'A. si sofferma su due fattori identitari di notevole rilevanza nella storia del cristianesimo dei primi tre secoli, quali il primato della chiesa di Roma e la persistenza dei rapporti tra cristiani e giudei all'interno del tessuto urbano romano. Il secondo contributo, di taglio cristologico, indaga l'enunciato *Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine* del Credo Apostolico, mettendo in luce, oltre agli elementi arcaici ed innovativi della clausola binaria "dallo Spirito Santo e da Maria Vergine", anche le interpretazioni ortodosse ed eterodosse. Nel terzo capitolo l'A. tratta degli effetti dell'eresia ariana, ripercorrendo due anti-tetici *itinerari*: uno di differenziazione tra Oriente ed Occidente, a seguito della frattura dottrinale di Serdica (343 d.C.); l'altro di assimilazione dei popoli migranti alla fede ariana piuttosto che a quella nicena, dal momento che l'arianesimo era la forma di cristianesimo più nota al di fuori del *limes*.

I successivi due saggi sono incentrati sul pontificato, declinato in due differenti nuclei tematici: nel quarto capitolo l'A., prendendo le mosse dal concetto di predicazione come pratica comunicativa pubblica e dalle origini della predicazione cristiana a Roma, si sofferma sulla produzione omiletica di Gregorio Magno e sulla sua funzione di pontefice predicatore. Il saggio seguente ricostruisce i casi storici più significativi delle rinunce al soglio pontificio, in un vasto arco cronologico che abbraccia l'intero primo millennio: suddividendo il contributo in tre sezioni cronologiche, la Prinziavalli illustra le soggiacenti cause comuni, seppur manifestatesi in contesti storici eterogenei, degli episodi di interruzione del papato.

La seconda parte del volume raggruppa tre contributi, di carattere marcatamente filologico-esegetico, che vertono su alcuni nodi problematici della produzione omiletica di Origene e delle relative traduzioni in lingua latina. Come l'A. evidenzia nel sesto capitolo, la scoperta di ventinove omelie origeniane sui Salmi, contenute nel *Cod. Mon. Gr.* 314, ha dato impulso a un nuovo prolifico settore di ricerca: inserendosi in tale filone, in una prospettiva comparativa, la Prinziwalli analizza minuziosamente la *ratio interpretandi* e le modalità di ricezione del commento origeniano sul *Salmo* 36 da parte dei suoi traduttori latini, Rufino e Ambrogio. Particolarmente degna di nota è la conclusione a cui l'A. giunge soprattutto in merito ai prestiti origeniani in Ambrogio: in funzione delle sue esigenze pastorali, il vescovo di Milano usa, infatti, in modo strumentale la fonte esegetica origeniana, pur mantenendo un atteggiamento che oscilla tra la dipendenza e l'emulazione. Il contributo successivo riprende la medesima metodologia critica del precedente, proponendo un confronto tra alcuni *loci* delle omelie origeniane e le relative traduzioni di Rufino e di Gerolamo, del quale viene sovente rilevata la resa lessicale peggiorativa di polemica anti giudaica.

Nell'ultimo contributo, infine, l'A. si confronta con le difficoltà testuali presentate dall'omelia 39 su Luca, la quale fa parte della disomogenea raccolta *Homiliae in Lucam*, conservata in lingua latina grazie alla traduzione di Gerolamo. Considerate le anomale peculiarità dell'omelia origeniana, la cui autenticità è stata messa in discussione, dopo aver indagato anche la trasmissione testuale, la Prinziwalli asserisce che non si tratti, in realtà, di una vera omelia. Lasciando aperto il dibattito storiografico, conclude il volume l'auspicio che la raccolta origeniana su Luca sia oggetto di future indagini (*Laura Marzo*).

S. Trovato, «*Molti fedeli di Cristo morirono tra terribili pene*»: *bibliografia agiografica giuliana con edizione della Passio Cyriaci BHG 456b*, edizioni Forum, Udine 2018, pp. 130.

Il volume di Trovato si propone come completamento dell'opera *Antieroe dai molti volti: Giuliano l'Apostata nel Medioevo bizantino* (edizioni Forum, 2014) nel quale l'A. indagava la fortuna dell'ultimo imperatore pagano nella cultura bizantina. Lo studio su Giuliano continua nel presente volume, contenente una ricca bibliografia dei testi agiografici greci in cui egli compare come attore principale o antagonista. Il saggio bibliografico è inoltre accompagnato dall'edizione di due redazioni della *passio* greca del martire giuliano Ciriaco (BHG 465b), leggendario protagonista, insieme all'imperatrice Elena, di una delle varianti della *Inventio Crucis*.

L'opera agiografica, databile alla prima metà del V secolo, rientra nella categoria delle passioni epiche per la presenza di ricchi stereotipi quali torture, conversioni e improvvise guarigioni; essa presenta tuttavia, secondo l'A., alcune peculiarità. In primo luogo la vicenda di Ciriaco è inserita all'interno di quello che l'A. chiama «dramma cosmico», un'unica vicenda che, partendo dalla scoperta della Vera Croce da parte di Sant'Elena, si conclude con la vittoria del Cristianesimo dopo la sconfitta del diavolo-Giuliano; Ciriaco riveste la funzione di protagonista in tale dramma, tanto che la sua figura viene accostata a quella del Cristo. Sono funzionali a tale obiettivo la menzione dell'origine ebraica (il suo nome, prima della conversione, era Giuda), la presenza al suo fianco della madre Anna (come la madre di Maria) e le citazioni scritturistiche in cui il santo si accosta, seppur prudentemente, al Figlio di Dio (Salmi 90. 13). A Ciriaco *figura Christi* si contrappone l'apostata Giuliano: anche nel suo ritratto l'A. individua elementi di novità, come le affermazioni sul suo passato cristiano e, in una redazione della *Passio*, la dichiarazione di non voler procedere ad una persecuzione contro i cristiani; si tratta di notizie utili, come nota l'A., a comprendere meglio la ricezione della figura giuliana in epoca medievale.

Nella sezione successiva l'A. esamina la fortuna dell'opera: se in area occidentale essa ebbe una straordinaria diffusione, come indicato dalle molteplici traduzioni, nella cristianità greca non accadde altrettanto. La leggenda di Ciriaco viene riportata infatti in soli tre manoscritti e il martire è ricordato in rari libri liturgici bizantini; essa del resto attrasse fin da subito numerose critiche in ambiente greco, di cui l'A. dà contezza: basti citare quella di Severo di Antiochia che tra il 518 e il 534 già riteneva insostenibile l'esistenza del martire. Nella sezione conclusiva, l'A. passa in rassegna i tre codici della *passio* M, K, ed S, le cui numerosissime varianti impediscono di creare uno *stemma codicum* secondo i tradizionali canoni della filologia; stesso esito incerto produce, secondo l'A., lo strumento del confronto tra le citazioni bibliche secondo il metodo sperimentato da Pigoulevsky. L'A. propone quindi l'edizione della *Passio* contenuta nei manoscritti S (il più antico e originario di area gerosolimitana) e K, a testimonianza del continuo variare della tradizione agiografica nel corso del tempo. Entrambe le edizioni sono corredate di traduzione italiana. Il volume si conclude con una ricca bibliografia (*Giovanni Brescia*).

M. Re (a cura di), *La Passio dei santi Vito, Modesto e Crescenzia. Introduzione, edizione delle recensioni greche (BHG 1876, 1876 a-c) e della versione latina (BHL 8713), traduzioni, note, indici*, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici "Bruno Lavagnini", Palermo 2018, pp. 262.

Con questo libro Mario Re ha avuto il merito di pubblicare l'*editio princeps* delle quattro recensioni greche (BHG 1876, 1876 a-c) e di una versione latina (BHL 8713) della *Passio* dei santi Vito, Modesto e Crescenzia: esito di un lavoro di ricerca durato ben dieci anni.

Se di BHG 1876, 1876 a-b l'A. fornisce la traduzione in italiano, il testo latino di BHL 8713 – tratto dal *Paris. lat.* 5593 (prima metà del sec. XI) – è posto a fronte di BHG 1876c, poiché, secondo l'analisi del curatore, è modello di quest'ultima *recensio* greca (cfr. pp. 77-87).

Il presente lavoro, infatti, offre un contributo importante per lo studio della relazione tra le *recensiones* greche e latine della *Passio*: questione assai complicata, che riguarda anche gran parte dei testi martiriali relativi all'Italia meridionale dei primi secoli della storia del cristianesimo.

Nell'introduzione al volume sono innanzitutto presentate la breve storia del culto e la trama della leggenda di san Vito, cui segue una lunga e puntuale analisi contenutistica e linguistica delle recensioni greche, dopo un veloce riferimento alle versioni latine e slave della *Passio*. Inoltre l'A. dedica un paragrafo ai due canoni dedicati ai santi della *Passio*, posta in raffronto con altri testi martiriali (e.g. la *Passio* di san Potito), mettendo in luce le affinità e i ricorrenti temi e *topoi* agiografici (il *puer senex*; il rapporto tra il martire e i suoi avversari; supplizi e prodigi).

Le note che seguono l'edizione dei testi forniscono dettagli soprattutto di natura filologica, che vanno a integrare le informazioni fornite nell'introduzione. Chiudono il volume gli utili indici *graecitatis*, dei nomi, delle testimonianze agiografiche e dei manoscritti citati (*Mario Resta*).

T. Canella, *Il peso della tolleranza. Cristianesimo antico e alterità*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 360.

La tolleranza verso i culti "altri" è oggetto di questa ampia e ben documentata indagine storiografica, arricchita da una riflessione teorica e metodologica. L'opera si apre con un'introduzione in cui, dopo una definizione di "tolleranza", si esaminano i punti nodali della storia del concetto. L'A., partendo dal presupposto che le società antiche hanno permesso, a seconda dei contesti e delle epoche, un grado maggiore o minore di libertà di culto, individuale e collettivo, rispetto alla religione praticata dalla maggioranza e appoggiata dall'autorità politica in vigore,

delinea i processi di trasformazione dell'identità cristiana in rapporto ad altri culti o a divergenze interne. In particolare si concentra sul mondo tardoantico, epoca di crisi per eccellenza che, in quanto tale, ha prodotto una raffinata riflessione sul tema. Seguono sette capitoli rispondenti a un criterio cronologico: "Roma pagana e cristiana"; "Il IV secolo. Costantino"; "Giro di vite"; "Il V secolo. Barbari, pontefici, imperatori"; "La teologia politica dei regni romano-barbarici"; "Il sogno teodoriciano"; "Cassiodoro e la tolleranza cristiana. *La patientia Dei*".

Il I capitolo esamina la tolleranza religiosa a Roma prima di Costantino fino al IV secolo, quando il cristianesimo diventa ufficialmente *religio licita*. Il II è dedicato all'analisi della tolleranza in questo periodo, con un *focus* sui provvedimenti costantiniani. In particolare, l'A. ridimensiona l'importanza del cd. editto del 313, il cui scopo principale era assicurare la protezione del Dio dei cristiani all'impero. Il III capitolo illustra la situazione successiva alla morte di Costantino: dal 337 al 361, anni in cui regnarono i tre figli di Costantino, tra i quali fu diviso l'impero, si accentuarono le ingerenze degli imperatori nei conflitti religiosi e il clima nei confronti del paganesimo si fece sempre più incandescente; è in questo periodo che il culto romano fu designato come *profanus*, con cui si intende «non solo ciò che è separato, ma anche ciò che è inconciliabile con la religione». Si arriva così all'editto di Teodosio del 380, che rappresenta «la svolta intollerante»: il rafforzamento di tutta la legislazione precedente contro i pagani. Il IV capitolo analizza i nuovi problemi posti, tra V e VI secolo, dalle ondate migratorie, almeno nella *pars occidentalis* dell'impero, dei cd. barbari, a loro volta spesso già in qualche modo cristianizzati. Il V capitolo tratta la teologia politica dei regni romano-barbarici: sono illustrate le fonti dell'arianesimo, gli scritti di Fulgenzio di Ruspe, in cui ricorrono confutazioni antiariane che permettono di ricostruire la sopravvivenza della dottrina e delle argomentazioni eretiche in Africa. I colloqui epistolari tra il re ariano dei Burgundi e il vescovo Avito di Vienne esemplificano il confronto tra due mondi diversi, da cui emerge l'idea che «l'eretico serve al cattolico per fargli capire cosa non deve essere: il male serve a tracciare meglio i confini del bene». Protagonista del VI capitolo è Teoderico, che sembrò realizzare nella sua persona il momento più alto del processo di assimilazione del barbaro al romano: vincente fu la sua politica di conciliazione rispetto al cattolicesimo e alle minoranze religiose presenti nella penisola. Il VII capitolo si concentra sulle lettere di Teoderico conservate nelle *Variae* di Cassiodoro, il grande mediatore fra cultura romana e cultura gotica, tollerante nei confronti delle minoranze religiose. La conclusione apre la riflessione alle problematiche del mondo attuale. Il volume è arricchito da una dettagliata bibliografia e da un indice dei nomi (*Marialisa Gammarota*).

I. Baldini, V. Casali, G. Marsini (a cura di), *Città cristiana, città di pietra. Itinerario alle origini della Chiesa di Bologna*, Ante Quem, Bologna 2016, pp. 96.

Il volume contiene il catalogo della mostra fotografica ospitata presso la galleria d'arte moderna *Raccolta Lercaro* di Bologna (19 marzo 2016 – 26 febbraio 2017) sulle radici storico-religiose della città emiliana tra IV e VIII secolo. Il catalogo è preceduto da una serie di brevi saggi sulla storia della Chiesa di Bologna dalle origini all'alto Medioevo.

Dopo aver tracciato la situazione delle diocesi emiliane tra età diocleziana e dominazione longobarda, le A. si soffermano sulle motivazioni sottese alla fondazione di *Bononia* e sui cruciali momenti di trasformazione urbanistica della colonia durante la dittatura sillana, il principato di Augusto e, soprattutto, l'epoca tardoantica, con la contrazione del nucleo abitato e la nascita di poli religiosi suburbani come il complesso dedicato a Santo Stefano, sorto, probabilmente, sui resti di un antico tempio dedicato ad Iside.

Fino al V secolo, Bologna è incardinata nella diocesi di Milano: le A. analizzano quindi la figura del vescovo Ambrogio, invitato dalla comunità bolognese a celebrare la *translatio* delle reliquie di Agricola dal cimitero ebraico al complesso stefaniano, nel 393; in particolare, risultano preziose le notizie sul rapporto tra cristiani ed ebrei e sui contrasti con le autorità giudaiche durante i riti celebrati.

Dal V secolo la chiesa di Bologna passò sotto la giurisdizione della diocesi di Ravenna, sebbene i vescovi fossero moralmente dipendenti dalla sede apostolica. Il rapporto con Roma dovette essere molto stretto, dal momento che si rintracciano notizie di vescovi bolognesi a numerosi concili (Sardica nel 343, Aquileia nel 381 e altri). Ai rappresentanti dell'episcopato bolognese è dedicato il capitolo successivo del volume, con una cronotassi commentata a partire dal protovescovo Zama (IV sec.) a Petronio (metà del V sec.).

La sezione successiva del testo contiene un'analisi delle strutture religiose della città: dopo alcuni cenni alla prima cerchia muraria di difesa, realizzata in selenite e consacrata, secondo la *Vita Sancti Petronii* (BHL 6641), dai vescovi Petronio, Ambrogio e Ursicino, le A. indulgiano su fondazione e caratteristiche del complesso di Santo Stefano, identificandone il momento di maggiore monumentalizzazione nella citata *translatio* delle reliquie di Vitale e Agricola del 393.

Nell'ultima sezione, le A. delineano la situazione della città di Bologna e della sua comunità cristiana durante la dominazione franca: nel silenzio quasi generalizzato delle fonti, risulta utile l'analisi delle opere d'arte superstiti come l'arcata del ciborio, in stile carolingio, realizzato prima dell'anno 1000 nella Cattedrale di San Pietro.

Dal percorso diacronico proposto dalla mostra emerge, in definitiva, una città poco appariscente dal punto di vista urbanistico ma, al tempo stesso, ravvivata da una comunità cristiana cresciuta a contatto con comunità ebraiche, pagane e, in generale, mediterranee; una città policentrica in senso cristiano, con una forte dislocazione di centri di aggregazione religiosa, attorno ai quali si organizza l'intera urbanistica cittadina.

Il volume si conclude con un catalogo illustrato di iscrizioni, elementi architettonici e arredi liturgici databili tra V e VIII secolo, e un'ampia bibliografia (*Giovanni Brescia*).

C. Frugoni, *Vivere nel Medioevo. Donne, uomini e soprattutto bambini*, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 317.

Chiara Frugoni invita il lettore a guardare dallo spioncino delle porte delle case medievali, conducendolo in un percorso articolato e dettagliato verso la conoscenza della vita della famiglia. L'A. analizza situazioni e problemi che ne coinvolgono tutti i componenti: in primo luogo i figli, ma anche le madri e i padri, senza distinzione di classe. In otto densi capitoli sono descritte le diverse fasi della crescita dei bambini, prima in ambito familiare e poi sociale, con il continuo richiamo alle fonti letterarie, archeologiche e, soprattutto, iconografiche.

I primi sei capitoli sono prevalentemente incentrati sulla figura del bambino, dalla nascita fino all'ingresso in società. Il primo è dedicato alla formazione del nucleo familiare e presenta situazioni di quotidianità domestica che si svolgevano nella camera da letto, luogo polifunzionale e cuore del focolare medievale. Questa stanza infatti, la più riscaldata della casa, di giorno deputata a ricevere gente, mangiare, leggere e scrivere, custodiva di notte l'intimità dei coniugi e dunque il momento faticoso del concepimento della prole. Molto dettagliata è l'analisi del letto, le cui peculiarità sono messe a fuoco attraverso l'osservazione di alcune significative miniature dell'epoca. Il secondo capitolo descrive – senza che sembri un'esagerazione! – le torture inflitte ai nascituri, subito oggetto di varie pratiche di irreggimentazione corporale e psicologica. L'A. si sofferma per esempio sulle tecniche della fasciatura, che avvolgeva i corpicini tenendo

gli arti nella giusta posizione per una corretta calcificazione, sui talismani che venivano appesi al collo e che avevano una valenza magico-sacrale e terapeutica, sulle frequenti cause di morte delle puerpere e dei bambini stessi. Il tasso di mortalità infantile era infatti talmente alto da non suscitare un lutto profondo e duraturo, benché le fonti attestino l'amore dei genitori per i figli e una certa attitudine alla tenerezza. Il tema della morte dei bambini è affrontato in modo specifico nel terzo capitolo, dove l'attenzione si focalizza sull'alimentazione (dall'affidamento ad una balia allo svezzamento), sulla culla, sui pericoli cui potevano incorrere nel sonno, sulle mille insidie del diavolo che non avrebbe dato loro tregua anche negli anni a venire. Nei capitoli successivi sono passati in rassegna alcuni tra gli oggetti più comuni destinati a infanti e *pueri*: il corredo, il girello con il quale muovevano i primi passi, i pericoli della strada, strumenti (e metodi) per imparare a leggere e scrivere a casa e a scuola – questi ultimi ovviamente riservati solo ai bambini delle classi sociali superiori. Un destino diverso spettava sovente alle bambine e ai bambini poveri, che venivano venduti dai genitori come schiavi e sottoposti a lavori pesantissimi e inadatti alla loro età.

Il sesto capitolo presenta una serie di immagini, prese da opere di provenienza nordeuropea, che illustrano l'esigua tipologia di giocattoli e – di contro – i tanti giochi, soprattutto all'aperto, che allietavano le giornate dei maschi; alle femmine più raramente era concesso di giocare all'aperto e in gruppo e, difatti, le rare rappresentazioni mostrano in prevalenza bimbe che reggono in braccio bamboline abbigliate a seconda del rango familiare delle proprietarie.

I capitoli settimo e ottavo si discostano dal tema principale e approfondiscono rispettivamente: la condizione femminile, con un *focus* sulla vita delle monache e sulle possibilità di affermazione personale, di istruzione e di lavoro ad esse riservate rispetto alle donne sposate; la dimensione del viaggio e del pellegrinaggio, con un'attenzione specifica alle strade, alle motivazioni che spingevano l'uomo medievale a mettersi in cammino affrontando numerosi pericoli, alle città e in particolare a Roma, della quale vengono illustrate alcune guide religiose e la prima guida laica. Si tratta di una fonte di grande interesse, risalente alla prima metà del XII secolo e realizzata per celebrare l'antica Roma dopo l'*exploit* della Roma cristiana. A margine della corposa trattazione, sono presenti le note, l'Indice dei nomi e dei personaggi. Il volume presenta un ampio spaccato di storia sociale del Medioevo, reso ancor più interessante dal ricchissimo apparato iconografico a colori: per questo esso costituisce, oltre ad un valido sussidio, anche un oggetto di grande impatto visivo (*Angela Laghezza*).

F.P. de Ceglia, *Il segreto di san Gennaro. Storia naturale di un miracolo napoletano*, Einaudi, Torino 2016, pp. 410.

Questo volume ha lo scopo di ricostruire in prospettiva storico-antropologica il fenomeno 'culturale' del cosiddetto 'miracolo' di san Gennaro: la liquefazione di ciò che viene ritenuto essere il sangue del santo, attestata per la prima volta nel 1389.

Sebbene la Chiesa cattolica riconosca questo evento solo come 'prodigio', tuttavia de Ceglia dimostra che esso è stato, lungo i secoli, definito 'miracolo', per esempio, in testi liturgici approvati dall'autorità ecclesiastica e in discorsi di vescovi, cardinali, papi e santi.

L'A. ricostruisce in maniera puntuale, attraverso un ricco repertorio di fonti, la storia della cultura che ha identificato, sostenuto ma anche contestato tale evento come miracoloso. Sono poste in luce le diverse elaborazioni teoriche riguardanti il fenomeno complesso del 'miracolo' in questione, attraverso la cui analisi l'A. rileva le tracce della storia della mentalità, ma anche politica, di Napoli ed europea, al di là dell'ambito strettamente cattolico e dei confini tra naturale e soprannaturale, vita e morte, noto e ignoto.



Sono delineati così i tratti di una storia della meraviglia nella sua funzione epistemica, ossia ripercorrendo, in chiave antropologica, gli sforzi compiuti da uomini e donne del passato per concettualizzare un fenomeno tanto complesso come quello del ‘miracolo’ napoletano di san Gennaro.

Un ampio apparato di note chiude ciascun capitolo del libro, che si conclude con un utile e meticoloso indice di nomi (*Mario Resta*).

A. Coscarella (a cura di), *Studi in memoria di Giuseppe Roma*, Ricerche XVI, Collana del Dipartimento di Studi Umanistici. Sezione di Archeologia, Università della Calabria, Arcavacata di Rende (CS) 2019, pp. 268.

Il XVI volume della Collana *Ricerche* del Dipartimento di Studi Umanistici (Università della Calabria) è dedicato – a un anno dalla scomparsa – alla memoria di Giuseppe Roma, archeologo medievista, studioso poliedrico, attivo e impegnato sul territorio, profondo conoscitore del Medioevo calabrese (cfr. in appendice la sintesi delle sue principali linee di ricerca e la relativa produzione scientifica in F. Lico e L. Belmonte, 255-268).

Adele Coscarella ha curato la raccolta di diciotto contributi di colleghi e amici da cui emergono diversi aspetti delle ricerche in corso nell’ambito dell’archeologia tardoantica e medievale. Per quel che riguarda l’archeologia cristiana e tardoantica, si distinguono studi relativi a singole espressioni artistiche come la scultura (F. Bisconti, 16-30), la rilettura interdisciplinare di un documento epigrafico (C. Carletti, 31-36), uno sguardo di sintesi sull’archeologia subacquea in età tardoantica (G. Volpe, 244-250).

Gli scritti più numerosi all’interno del volume riguardano il Medioevo, con una particolare attenzione all’età altomedievale; in particolare, vengono affrontate tematiche su: edifici di culto (C. Ebanista, 76-102; D. Nuzzo, 144-156; P. Peduto, P. Natella, 180-196), siti fortificati (A. Coscarella, G. Fiorentino, 52-64), centri urbani (S. Gelichi, 103-117; F.R. Stasolla, 232-243), documentazione pittorica (G. Bertelli, 9-15) e epigrafica (R. Martorelli, 129-143), il fenomeno del pellegrinaggio in Occidente (G. Otranto, 157-179).

Una certa attenzione, da punti di vista diversi, è dedicata alla cultura materiale di età islamica (R.M. Carra Bonacasa, 37-51; G. Di Stefano, 65-75); anche in relazione agli specifici interessi di Giuseppe Roma, alcuni studi affrontano approfondimenti sulla presenza longobarda in determinati territori (F. Redi, 197-208; M.C. Somma, 217-231) e in specifici aspetti della cultura materiale (M. Rotili, 209-216).

Il contributo di D. Manacorda (118-128) è legato ad un particolare ricordo di G. Roma che, negli ultimi anni di vita – seguendo una felice intuizione ancora viva e proficua –, si dedicò ad un progetto multidisciplinare sui ‘Bronzi di Riace’, proponendo una nuova lettura del contesto di uso delle due statue bronzee nel territorio calabrese. Suggestive le parole di Manacorda nel rievocare lo stimolante confronto con Giuseppe Roma: «L’archeologia moderna ha bisogno di cogliere la vita nella sua interezza; si muove nello spazio e nel tempo, a ritroso e viceversa. Ha bisogno del movimento come dell’aria» (*Paola De Santis*).

C. Merleau-Ponty (sous la direction de), *Du lieu de culte à la salle de musée. Muséologie des édifices religieux*, L’Harmattan, Paris 2017, pp. 327.

Il volume segue il seminario internazionale dell’École du Louvre «*Muséologie des édifices religieux: du lieu de culte à la salle de Musée*» (Parigi-Angers 2014), durante il quale sono state

esaminate alcune questioni riguardanti la valorizzazione degli edifici di culto e delle relative collezioni, qui presentate in base a quattro assi tematici.

Il primo verte sulla particolare natura degli edifici religiosi, al contempo luoghi di culto e patrimonio architettonico e storico-artistico. Viene innanzitutto riassunta la normativa di riferimento prevista dall'ordinamento francese (J. Kagan), a cui segue la presentazione delle problematiche sottese alla conservazione e al restauro dei luoghi di culto in attività. Particolare attenzione è data alle chiese cattoliche (M.-H. Didier), che costituiscono la tipologia di edifici maggiormente rappresentata in Francia, e al patrimonio religioso e culturale musulmano (A. Moutardier). Sono poi analizzati due edifici significativi per lo studio delle tematiche esposte, ovvero la Basilica di Saint-Denis (S. Bontemps) e il portale della Cattedrale di Angers (C. Mathurin).

Al secondo asse tematico afferiscono le collezioni d'arte sacra e la loro valorizzazione all'interno dei luoghi di culto di interesse turistico (M.-H. Didier; I. Loutrel). Come casi esemplificativi sono proposti i tesori delle cattedrali di Troyes (P. Maffre) e Saint-Maurice ad Angers (C. Mathurin) e alcune installazioni di opere d'arte moderna disposte all'interno di cappelle consacrate e attualmente in uso (K. Ghaddab).

Due casi studio sono in seguito presentati per analizzare il processo di trasformazione di luoghi di culto in musei. Si tratta del Conservatoire des arts et métiers allestito nella chiesa di Saint-Martin-des-Champs (D. Ferriot) e la Galleria David ad Angers (D. Galloy).

Chiudono il volume alcuni esempi di musealizzazione di particolari collezioni nelle rispettive sedi espositive, quali il MAHJ Musée d'Art et Histoire du Judaïsme di Parigi (P. Salmona), l'arazzo con l'Apocalisse del castello di Angers (C. Leroi), il Musée National des Arts Asiatiques - Guimet (C. Becker) e il Musée des Beaux-Arts de Rennes (G. Kazerouni) (*Elena N. Barile*).

M. Mignozzi, *Gigli di Francia, pietre del Gargano. L'apparato scultoreo del Santuario micaelico in età angioina: un'antologia critica*, Posa Edizioni, Mottola (TA) 2019, pp. 308.

Nel volume, introdotto dalla prefazione di Guido Tigler, sono analizzate le testimonianze di epoca angioina relative al santuario di San Michele Arcangelo sul Gargano. L'A. prende in considerazione tutta l'epoca della dominazione angioina (1266-1442), mettendo in luce i molteplici legami tra la dinastia regnante, il santuario e la comunità locale. A partire da un'attenta disamina della vasta bibliografia di riferimento e utilizzando le rinnovate tecniche di indagine impostesi nel campo dell'archeologia e della storia dell'arte, Mignozzi presenta interessanti annotazioni metodologiche e nuove acquisizioni sulla storia del santuario in quell'epoca, mettendo in discussione conoscenze pregresse e presentando materiali inediti. L'A., che ricostruisce le singole fasi della dominazione, segnala come il termine 'angioino', assai spesso riferito genericamente ad un manufatto o ad una struttura architettonica, «nella sua vaghezza non può e non deve essere considerato come un concreto riferimento cronologico» (p. 32). Pregio del volume è quello di riconsiderare la fase angioina del santuario prendendo in esame fonti di diversa tipologia, da quelle archeologiche a quelle epigrafiche, artistiche, letterarie, documentarie, agiografiche. Vengono proposte datazioni più circoscritte e affidabili che permettono di inserire in un sistema organico le testimonianze scultoree lapidee del santuario. Come precisa l'A.: «le 'pietre' diventano dunque attestazioni imprescindibili, perché trattengono informazioni preziose che solo se messe 'a sistema' possono aiutare a colmare i vuoti della Storia» (p. 33).

Mignozzi prende in considerazione gli anni di Carlo I d'Angiò (1266-1285), soffermandosi ad analizzare dettagliatamente il campanile, che richiama l'ottagonale costruzione di Castel del

Monte, e la risistemazione e monumentalizzazione della lunga e articolata scalinata, con particolare riferimento alla riorganizzazione delle distinte rampe. Interessanti sono le ricerche relative alla navata che non è più ascritta agli anni di Carlo I d'Angiò, ma di Carlo II (1285-1309). All'epoca di Roberto il Saggio (1309-1343) il clero del santuario avviò una nuova campagna di lavori, facendo sostituire le coperture lignee della navata con coperture lapidee monumentali a botti incrociate. La navata, anche se fu realizzata durante la dominazione degli Angioini nel Meridione della Penisola italiana, non deve considerarsi, tuttavia, direttamente commissionata e finanziata dai reali francesi; essa può ritenersi piuttosto l'esito di un'operazione di monumentalizzazione voluta dal clero del santuario e da alcune famiglie nobili e prestigiose del Regno.

Nel volume vengono segnalate inedite contaminazioni con il mondo adriatico e veneziano: in particolare, l'A. evidenzia l'origine veneziana dell'iconografia del timpano del portale del 1395, che presenta il raro soggetto di Gesù Bambino, seduto tra le braccia della Madonna in trono, mentre consegna le chiavi a San Pietro alla presenza di San Paolo. Interessante è anche l'ipotesi avanzata in riferimento alla lastra sepolcrale, proveniente da una bottega elitaria, che rappresenta la Vergine in trono con Bambino, databile agli ultimi anni del Trecento, incastonata nella parte rocciosa più elevata della Cava delle Pietre, in passato ritenuta *antepedium* di un altare. Nuove sono anche le ipotesi di ricostruzione del monumento sepolcrale di Jacopo Poderico, giudice e capitano di Monte Sant'Angelo: a parere di Mignozzi, la mensola apicale di tale sepolcro terminava con la scultura dell'Angelo sul drago, ora collocata all'interno del 'pozzetto'. Interessanti sono, altresì, le pagine dedicate alle botteghe presenti nel territorio di Monte Sant'Angelo alla metà del XV secolo: in esse venivano commissionate opere da parte di esponenti della nuova classe sociale emergente, che, con i propri mezzi, tentava di imitare quanto realizzato dai nobili, rivolgendosi, appunto, a botteghe locali di minore prestigio.

In tutto il volume vengono individuate specifiche personalità artistiche, di cui si descrivono gli ambiti culturali di formazione e le modalità secondo cui tentavano di soddisfare e/o indirizzare il gusto dei committenti. Il quadro che ne risulta è davvero molto ampio, in quanto include la scultura devozionale, quella architettonica e ornamentale, quella pubblica, quella funeraria, quella monumentale. Emergono diversi aspetti: il rapporto tra l'arte e il potere; i molteplici intrecci tra pubblico e privato; la volontà del clero locale di operare forme di monumentalizzazione della grotta e dell'intero contesto architettonico in cui era inglobata; l'intervento di famiglie nobili, legate all'ambito della corte, che, con la committenza di opere artistiche, tentavano di adeguare i monumenti periferici ad un gusto ormai diffuso, riflettendo una sorta di competizione con la famiglia reale che risiedeva a Napoli, la capitale del Regno. Il santuario del Gargano veniva inserito, dunque, nel gusto dell'arte napoletana, anche se le manifestazioni si esprimevano in un linguaggio meno aulico, spesso legato a scuole di lapicidi locali, che pure hanno lasciato testimonianze di grande valore documentario.

Le preziose illustrazioni che arricchiscono il volume, frutto di una rinnovata campagna fotografica, permettono di restituire al lettore numerosi particolari che non sempre sono facilmente individuabili e che spesso sfuggono agli occhi dei non esperti. Concludono il volume una ricca bibliografia e l'Indice dei nomi, dei luoghi e delle cose notevoli (*Immacolata Aulisa*).

R. Infante, *La Madonna velata di Foggia. Storia, leggenda e devozione di un culto singolare*, Fondazione dei Monti Uniti di Foggia, Foggia 2019, pp. 242.

Il volume si inserisce in un filone di ricerca molto fecondo, quello relativo alla devozione mariana e a chiese, cappelle, santuari in cui tale devozione ha trovato espressione, nella consapevolezza che questi rappresentano luoghi speciali con una storia peculiare, fatta di fede,

tradizioni scritte e orali, esigenze spirituali e materiali, arte e letteratura, protagonisti e coprotagonisti. L'A. prende in considerazione l'origine e la diffusione nella città di Foggia del culto alla Vergine e ad una icona che la raffigura, denominata in un primo tempo *Santa Maria de Foggia* o *de Focis*, in seguito, durante la dominazione degli Angioini, *Iconavetere* e, solo a partire dal Settecento, *Madonna dei sette veli*. La Madonna è venerata nella Collegiata, oggi Cattedrale di Foggia, dalla fine dell'XI secolo e, come si può desumere dalla visita pastorale di mons. Sebastiano Sorrentino (1667), è esposta all'ammirazione dei fedeli avvolta in stoffe, probabilmente perché interessata, nella prima metà del Seicento, da qualche evento traumatico che costrinse gli abitanti della città a proteggerla e a custodirla avvolgendola nei veli. La denominazione *Madonna dei Sette Veli*, tuttavia, è attestata per la prima volta solo in un documento del 1777. Per meglio comprendere le ragioni dell'insediamento di tale culto nel territorio dauno, l'A. ripercorre le vicende storiche della Chiesa di Foggia e si sofferma sulle tracce del culto anche al di fuori della città, con particolare riferimento a Cosenza, Napoli, Procida, San Giovanni Rotondo.

L'A. mette in rilievo, come, a fronte dell'antichità del culto, è solo a partire dal XVII secolo che fu messa per iscritto la storia dell'*inventio* dell'icona. Il più antico racconto della leggenda dell'*Iconavetere* risale, infatti, al 1669, anche se questa si affermò definitivamente solo a seguito del terremoto assai violento del 1731 e delle numerose apparizioni che si susseguirono negli anni e che ebbero come protagonisti non solo gli abitanti di Foggia, ma anche pellegrini e devoti che raggiungevano la città per pregare l'icona miracolosa. I racconti comprendono un arco cronologico che va da Domenico Antonio Guelfone (1669) a Michele Di Gioia (1987). Infante analizza nel dettaglio le differenti versioni della leggenda dell'*inventio* dell'icona, considerando, in particolare, ventisette racconti, cui premette un profilo biografico degli autori. Egli esamina nel dettaglio i racconti, contestualizzandoli nell'ambiente e negli anni in cui furono composti, ipotizzando i destinatari cui furono rivolti, soffermandosi sul genere letterario di ogni scritto. Per ogni narrazione individua gli elementi principali, fra cui la presenza di un 'animale scopritore', ovvero un toro o un bue, che indica il luogo dell'*inventio* dell'icona dove poi sorge il santuario.

Una sezione del volume è dedicata ad illustrare i progressi che si sono registrati nello studio del culto a seguito della ricognizione che ha permesso di osservare e studiare l'immagine nascosta per secoli dai veli. A seguito della ricognizione, effettuata su mandato e alla presenza di mons. Giuseppe Lenotti il 21 ottobre del 1980, «è intervenuto un mutamento radicale nella conoscenza della Madonna di Foggia e della sua storia» (p. 12). Gli esami, infatti, hanno permesso di ritenere priva di fondamento la provenienza costantinopolitana della Tavola e di ascriverla ai secoli XI-XII, epoca di fondazione della città di Foggia; essa può ritenersi di fattura locale, anche se ispirata a modelli iconografici bizantini. Nuove risultanze emergono, dunque, dalle ricerche di Renzo Infante, che ha potuto confrontare e inserire in un quadro omogeneo i racconti di *inventio* dei secoli precedenti con i risultati degli esami compiuti sull'icona.

Nella parte finale del Volume l'A., mettendo a frutto le più recenti risultanze della scienza agiografica, offre una serie di indicazioni metodologiche relative all'analisi delle leggende di fondazione dei santuari. Infante sottolinea gli apporti preziosi che possono offrire alla ricostruzione storica le fonti agiografiche, al di là di tutti gli elementi fantastici e leggendari che le connotano. Ricerche individuali e collettive, infatti, negli ultimi decenni hanno alimentato e, per alcuni versi, rinnovato gli indirizzi della scienza agiografica, contribuendo a farne uno dei settori più innovativi della storiografia contemporanea. Le fonti agiografiche vengono indagate nella loro identità mutevole, nella loro varietà tipologica e nel loro rapporto con le altre testimonianze; se ne sono affinate sempre più le metodologie di interpretazione in relazione a contesti, luoghi, finalità, funzioni e usi differenti, connessi al riconoscimento dei culti e alle pratiche

devozionali. Infante mette in evidenza come l'imponente sviluppo della ricerca storica relativa alla santità e al culto dei santi abbia messo in luce – nella considerazione dell'evento miracoloso – ruoli, funzioni, credenze, devozioni, controllo e gestione da parte delle autorità ecclesiastiche, utilizzazione politica e sociale, percezione individuale e collettiva, forme sociali e istituzionali del riconoscimento. La vasta gamma dei miracoli – da quelli straordinari per l'intera collettività a quelli legati alla vita quotidiana – e i riferimenti alla devozione costituiscono la prova dei molteplici aspetti del rapporto con il soprannaturale. Negli ultimi decenni la storiografia ha concentrato, inoltre, l'attenzione sull'ampio spazio che il miracolo ha avuto nella vita religiosa, nelle pratiche devozionali e nella produzione letteraria e sulle numerose e diversificate riflessioni teologiche che, attraverso i secoli, hanno dedicato al fenomeno del prodigioso personaggi di rilievo. Le scritture agiografiche sono ormai ritenute a pieno titolo prodotti culturali e fonti storiche.

Concludono il volume una tavola sinottica delle diverse narrazioni di *inventio* che indica le riprese e le concordanze, ma anche gli elementi di novità presenti in ciascuna di esse, e un'Appendice dei documenti citati, curata da Alfonso Michele Lotito (*Immacolata Aulisa*).

G. Pizza, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Carocci editore, Roma 2015, pp. 270.

Il volume, dedicato alla patrimonializzazione del tarantismo nell'area geografica del Salento, intende ricostruire le origini e gli sviluppi del fenomeno della 'taranta', fortemente legato alla cultura popolare del territorio. Coniugando etnografia, antropologia socio-culturale e riflessione politica, la struttura tripartita del volume si articola su differenti piani di ricerca: dopo la trattazione dell'intreccio di tradizione e memoria, chiavi di lettura e riconfigurazioni contemporanee del tarantismo, viene precisato come il fenomeno popolare si sia tramutato in risorsa e patrimonio culturale e in capitale simbolico, spendibile nella contingenza politica locale.

La prima sezione del volume analizza le manifestazioni e le interpretazioni del tarantismo nella contemporaneità: attraverso un ricco *excursus* bibliografico che prende avvio dal fondamentale lavoro etnografico di Ernesto De Martino, *La terra del rimorso* (1961), l'A. illustra come il rituale di possessione da morso del ragno e i suoi tratti distintivi – quali sofferenza femminile, danza e *trance* – vengano interpretati, nei successivi studi, come simboli ermeneutici. Ne emerge un quadro che delinea come tali aspetti peculiari del tarantismo, in particolar modo la possessione e le esperienze corporee femminili, vengano valutate, con antitetiche posizioni, come forme di sofferenza psico-fisica o come catarsi estatica pregu di gioia.

La seconda sezione, intitolata *Antropologie allo specchio*, propone un confronto tra l'opera di De Martino e il pensiero di Gramsci: nel quarto capitolo, l'A. descrive con toni elogiativi l'approccio metodologico del De Martino e l'attenzione, del tutto inedita per quegli anni, che lo studioso napoletano ha riposto verso gli aspetti biomedici del tarantismo. Il capitolo seguente mette in relazione il profilo culturale e letterario di De Martino con la produzione gramsciana: dopo aver preso in esame alcuni scritti che testimoniano la prima lettura di Gramsci da parte di De Martino, l'A. mette in luce le analogie e le difformità tra i due sistemi di pensiero, evidenziando come entrambi offrano apporti fondamentali non solo per gli studi sul tarantismo, ma per l'intera disciplina dell'antropologia contemporanea.

La terza e ultima parte affronta il tema del tarantismo come fenomeno sociale e storico alla luce dei suoi attuali rapporti con le istituzioni e con il contesto politico salentino. Considerando sia le posizioni accademiche sia le iniziative di politica culturale tese a valorizzare le pratiche tarantistiche in qualità di tratti identitari del territorio, l'A., come più volte rimarca all'interno

del volume, auspica che ci sia un costante dialogo tra intellettuali, politici, operatori di cultura e cittadini. Nel complesso, la ricerca antropologica che guida il volume si propone di essere aperta al confronto con le istanze politiche delle amministrazioni locali, allo scopo di valicare le frontiere tra cultura e politica, scienza sociale e conoscenza popolare, per far sì che il tarantismo continui ad essere approfondito e promosso (*Laura Marzo*).

A. Destro, *Il potere delle cose ordinarie. Sguardi antropologici*, Carocci editore, Roma 2018, pp. 235.

Nel presente volume, articolato in nove capitoli, l'antropologa, Adriana Destro, ponendosi l'obiettivo di rispondere a che cosa significhi osservare le cose apparentemente ordinarie dell'esistenza, mostra come sia possibile dare nuovo significato alle parole, ai silenzi, alla natura, alle nascite e alla bellezza di essere madri, alle credenze, alla passione per la bellezza e alla seduzione. Ognuno di questi aspetti della vita viene analizzato nelle più varie sfaccettature, così come l'uomo ne fa esperienza nella propria quotidianità, attraverso un linguaggio elementare, procedendo per associazione di idee e intrecciando lo sguardo teorico dell'antropologia col racconto di esperienze di vita vissuta. L'invito è quello di riflettere su come, a partire dalle "cose da nulla", l'umanità e il mestiere stesso dell'essere umani consistano nel mettersi in gioco nella vita non solo per cercare di rispondere alle domande esistenziali che da sempre ci accompagnano, ma anche nel gestire le sconfitte e le vittorie che si possono conseguire nel cercare di realizzare i propri sogni (*Chiara Barbarito*).

*Vetera Christianorum*  
56, 2019, 271-274

## Libri pervenuti in Redazione

- Aceituno Donoso M., Ramon Marín i Torner J. (a cura di), *Salvació i salvacions en els escrits bíblics i postbíblics*, Associació Bíblica de Catalunya, Tarragona 2018.
- Audano S., Cipriani G. (a cura di), *Aspetti della fortuna dell'antico nella cultura europea*. Atti della quindicesima giornata di studi (Sestri Levante, 9 marzo 2018) Edizioni il Castello, Foggia 2019.
- Augustinus, Aurelius, *Commenti alla Genesi. Prefazione e note al testo latino di Giovanni Capatano ed Enrico Moro*, Bompiani, Milano 2018.
- Barcellona R., Sardella T. (a cura di), *Mirabilia, miracoli, magia: retorica e simboli del potere nella Tarda Antichità*, Edizioni di storia e studi sociali, Ragusa 2017.
- Bearzot C., Landucci F., Zecchini G. (a cura di), *Equilibri e disequilibri geopolitici nel mondo antico*, Vita e Pensiero, Milano 2018.
- Bermejo Rubio F., *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía*, Siglo XXI, Madrid 2018.
- Bernabò Brea M. (a cura di), *A Madeleine Cavalier*, CNRS Centre Jean Berard EFR, Napoli 2018.
- Biffi N., *Documenti per un'indagine complessiva sugli inserti paradossografici della Geografia di Strabone*, Edizioni Dal Sud, Bari 2019.
- Biffi N., *Mirabilia dell'Italia antica raccontate dai paradossografi greci*, Edizioni Dal Sud, Bari 2019.
- Bisconti F., Braconi M., Sgarlata M. (a cura di), *Arti minori e arti maggiori: relazioni e interazioni tra tarda antichità e alto Medioevo*, Tau-editrice, Pian di Porto, Todi 2019.
- Bombardieri L., Braccini T., Romani S., Silvano L. (a cura di), *Parafrodite: amori irregolari dagli antichi ai moderni*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2017.
- Brown P., *Tesori in cielo: la povertà santa nel cristianesimo delle origini*, Carocci, Roma 2018.
- Buttgen P., Rauzy J.B., *La longue durée pour Jean-François Courtine*, VRIN, Paris 2016.
- Capomacchia A.M.G., Zocca E. (a cura di), *Il corpo del bambino tra realtà e metafora nelle culture antiche*, Morcelliana, Brescia 2017.
- Ceccarelli L., *Contributions to the history of latin elegiac distich*, Brepols, Turnhout 2018.
- Cesaretti P., Minguzzi E., *Il dizionarietto di latino: la rete comune d'Europa*, Scholè, Brescia 2018.
- Cipolla P.B., Crimi C., Gentile R. (a cura di), *Spazi e tempi delle emozioni: dai primi secoli all'età bizantina*, Bonanno, Acireale 2018.
- Cipriani G. (a cura di), *Seneca. Fedra*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 2018.
- Cocco C., Fossati C., Grisafi A., Mosetti Casaretto F., Boiani G. (a cura di), *Itinerari del testo. Per Stefano Pittaluga*, Dipartimento di antichità, filosofia e storia, Sezione D.AR.FI.CL.ET., Genova 2018.

- Curzi G., Madonna M.A., Paone S., Ricci M.C. (a cura di), *Conversano nel Medioevo: storia, arte e cultura del territorio tra 9. e 14. secolo*, Campisano Editore, Roma 2018.
- D'Acunto N., Filippini E. (a cura di), *Libertas: secoli X-XIII*. Atti del Convegno internazionale (Brescia, 14-16 settembre 2017), Vita e Pensiero, Milano 2019.
- Van Mal-Maeder D., (*Quintilien*), *Le malade ratcheté: (Grandes déclamations, 5)*, Università degli Studi di Cassino, Cassino 2018.
- De Buruaga S., *Andoni, Mendebaldeko Saharako ikerkuntza Tirisen kultura-iraganaren eza-gutzan emandako aurrerapausoak = Avances en el conocimiento del pasado cultural del Tiris, Sahara Occidental = Progrès dans la connaissance du passé culturel du Tiris, Sahara Occidental: 2012-2016*, Gobierno Vasco, Vitoria Gasteiz 2018.
- De Frédéric II à Rodolphe II. Astrologie, divination et magie dans les cours (XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*. Textes réunis par Jean-Patrice Boudet, Martine Ostorero et Agostino Paravicini Bagliani, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017.
- Denoyelle M., Pouzadoux Cl., Silvestrelli F. (a cura di), *Ricerche sulla ceramica italiota I. Mobilità dei pittori e identità delle produzioni*, Scienze e Lettere, Napoli 2018.
- Du lieu de culte à la salle de musée: muséologie des édifices religieux*, sous la direction de Claire Merleau-Ponty, l'Harmattan, Paris 2017.
- Dubbini R. (a cura di), *I confini di Roma*. Atti del convegno internazionale (Università degli studi di Ferrara, 31 maggio - 2 giugno 2018), Edizioni ETS, Pisa 2019.
- Fascione S., *Gli "altri" al potere: romani e barbari nella Gallia di Sidonio Apollinare*, Edipuglia, Bari 2019.
- Fioriello C.S., Tassaux F. (a cura di), *I paesaggi costieri dell'Adriatico tra Antichità e Altomedioevo*. Atti della tavola rotonda di Bari (22-23 maggio 2017), Ausonius Éditions, Bordeaux 2019.
- Fioriello C.S., *Poedicolorum oppida: spazi urbani della Puglia centrale in età romana*, Archaeopress, Oxford 2017.
- Flodoardus Remensis, *Il carme su San Michele Arcangelo di Flodoardo di Reims*. Introduzione, testo critico e commento di Francesca Sivo, Il Castello Edizioni, Foggia, 2018.
- Franchi R., *Dalla grande madre alla madre. La maternità nel mondo classico e cristiano: miti e modelli*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2018.
- Gianotto C., Sbardella F. (a cura di), *Tra pratiche e credenze: traiettorie antropologiche e storiche: un omaggio ad Adriana Destro*, Morcelliana, Brescia 2017.
- González Salinero R., *Introducción a la Hispania visigoda*, UNED, Madrid 2017.
- Gutturiello R., Sasso R. (a cura di), *Basiliche e Santuari: un cammino millenario*, Caramanica editore, Minturno 2019.
- Hosidius Geta, *Medea. Text, translation and commentary*, Italian with English summaries edited by Maria Teresa Galli, Edition Ruprecht, Göttingen 2017.
- Ioannes Chrysostomus, *Commento a Giobbe*. Traduzione e introduzione a cura di Lucio Coco, Città Nuova, Roma 2018.
- Ioannes Chrysostomus, *Omellie sulla lettera agli Efesini*. Introduzione, traduzione e note a cura di Ciarlo Domenico, Città Nuova, Roma 2019
- John de Rupescissa, *Vade mecum in Tribulatione*. Translated into medieval vernaculars by Robert E. Lerner, Pavlina Rychterova, Vita e Pensiero, Milano 2019.
- Lassandro D., Ruppi G. (a cura di), *Vincenzo Recchia: sacerdote salesiano e docente universitario*. Atti del convegno «Gregorio Magno maestro di giustizia» (Bari, 10 Febbraio 2017), If Press, Roma 2019.
- Maggi P. (a cura di), *Monte Castellier: le pietre di Elleri narrano la storia*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste 2017.
- Marchetta A., *Rileggendo le Bucoliche di Virgilio*, Nuova cultura, Roma 2018.
- Marginesu G. (a cura di), *Studi sull'economia delle technai in Grecia dall'età arcaica all'ellenismo*, Scuola archeologica italiana di Atene, Atene 2019.



- Marzocca O., *Foucault ingovernabile. Dal bios all'ethos*, Meltemi, Milano 2017.
- Marzocca O., *Il mondo comune. Dalla virtualità alla cura*, Manifestolibri, Roma 2019.
- Mastronuzzi G., Masiello L. (a cura di), *Giuggianello e il suo territorio: tra mito, storia e archeologia*, Editrice Salentina s.r.l., Galatina 2019.
- Mazzei L., Orecchia D. (a cura di), *L'immaginario devoto tra mafie e antimafia*, vol. 2: *Narrazioni e rappresentazioni*, Viella, Roma 2017.
- Mazzola R., *Cultura medica a Napoli nel secolo dei lumi*, Diogene Edizioni, Campobasso 2018.
- Mehren M. von, *The Orientalizing and Lucanian Tombs from Loc. De Santis 1. at Pontecagnano*, Arbor Sapientiae, Roma 2019.
- Meliadò M., *Sapienza peripatetica*, Aschendorff, Munster 2018.
- Mignozzi M., *Gigli di Francia, pietre del Gargano. L'apparato scultoreo del Santuario micaelico in età angioina: un'antologia critica*, Posa Edizioni, Mottola 2019.
- Moran Hernandez M.E., *El asentamiento prehistorico de Alcalar (Portimao, Portugal). La organización del territorio y el proceso de formación de un estado prístino en el tercer milenio A.N.E.*, UNIARQ - Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2018.
- Moutafov E., Toth I. (a cura di), *Byzantine and Post-Byzantine Art: Crossing Borders*, Institute for the Study of Arts - BAS, Sofija 2018.
- Nappo D., *I porti romani nel Mar Rosso da Augusto al Tardoantico*, FedOA - Federico II University Press, Napoli 2018.
- Pagliara A., *Contributo alla storia degli studi sulla regione pontina nell'antichità*, Athenaeum Edizioni Universitarie, Parma 2018.
- Paniagua D. (a cura di), *Polemii Silvii Laterculus*, Istituto Storico per il Medioevo, Roma 2018.
- Pantò G. (a cura di), *Carlo Alberto archeologo in Sardegna* (Musei Reali Torino-Museo di Antichità, 22 marzo-4 novembre 2018), Nautilus, Torino 2018.
- Paraschiv M., Zugravu N. (a cura di), *Cicero, Marcus Tullius, Philippicae. Filipice: editie bilingva*, Editura Universitatii Alexandru Ioan Cuza, Iasi 2019.
- Pierobon Benoit R. (a cura di), *Avventure della scrittura: documenti dal Mediterraneo orientale antico*, Edipuglia, Bari 2018.
- Pleterski A. (a cura di), *Zacetek in konec raziskovanj grobisca pri Zupni cerkvi v Kranju (1953 in 2011-2013)*, Založba ZRC, Ljubljana 2019.
- Pohl K., *Dracontius: De raptu Helenae. Einleitung, Edition, Übersetzung und Kommentar*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2019.
- Pugliarello M., *La scuola del grammaticus: lingua e didattica*, Ledizioni, Genova 2018.
- Rinaldi G., *Paolo e Nerone: l'Epistola ai Romani alla luce della storia dell'archeologia*, Edizioni Accademia *Vivarium novum*, Roma 2019.
- Rocca S. (a cura di), *Latina Didaxis 33. Atti del Convegno Ri-leggere i testi latini (13-14 aprile 2018)* Ledizioni, Genova 2018.
- Rotondo A., *Ascoltare, vedere, credere: itinerarium fidei nella parafrasi di Nonno di Panopoli*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.
- Secchi P., *La conoscenza possibile: tre saggi su Cusano*, Lithos, Roma 2017.
- Signe K., Yon J.-B., Raja R., *The Collection of Palmyrene Funerary Portraits in the Musei Vaticani: Notes and Observation*, Edizioni Musei Vaticani, Città del Vaticano 2019.
- Silvano L., *Classici veri e falsi alla scuola degli umanisti*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2018.
- Smail D. Lord, *Storia profonda: il cervello umano e l'origine della storia*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.
- Tang B., *Decorating Floors: the tesserae-in-mortar technique in the ancient world*, Edizioni Quasar, Roma 2018.
- Taras D., Romanović D., Ivić M., *Potopljeni grebeni = Sunken reefs*, Arheološki muzej, Zadar 2018.
- Tedeschini M., *Il conflitto estetico*, Lithos, Roma 2018.

- Tommasi C.O. (a cura di), *Hierarchie und Ritual: Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, Universitätsverlag WINTER, Heidelberg 2018.
- Trovato S., *Molti fedeli di Cristo morirono tra terribili pene: bibliografia agiografica giuliana con edizione della Passio Cyriaci BHG 465b*, Forum, Udine 2018.
- Valastro R., *Gregorio di Nazianzo: Orazione 44. Εἰς τὴν κατὴν Κυριακὴν. Traduzione e commento*, Arbor Sapientiae, Roma 2018.
- Verde F., *Tempi in versi*, Lithos, Roma 2017.
- Wolf P., Brockhoff E., Fiederer F., Franz A., Groth C. (a cura di), *Ritter, Bauern, Lutheraner: Katalog zur Bayerischen Landesausstellung 2017. Veste Coburg und Kirche St. Moriz, 9. Mai bis 5. November 2017*, Haus des Bayerischen Geschichte, Darmstadt 2017.
- Zanella S., *La caccia fu buona. Pour une histoire des fouilles à Pompei de Titus à l'Europe*, CNRS Centre Jean Berard EFR, Napoli 2019.
- Zurli L. (a cura di), *Il codice Salmasiano (Par. Lat. 10318): i suoi testi, le sue immagini*. Atti del Seminario internazionale (Perugia, 15 marzo 2018), Pliniana, Selci-Lama 2018.



## Elenco referee *Vetera Christianorum* annate 2018 e 2019

- Arcari Luca, Università degli Studi di Napoli Federico II  
 Barcellona Rossana, Università degli Studi di Catania  
 Benétos Dionysios, National and Kapodistrian University of Athens  
 Bisconti Fabrizio, Università degli Studi di Roma Tre  
 Burini Clara, Università degli Studi di Perugia  
 Clausi Benedetto, Università degli Studi della Calabria  
 Cremonesi Chiara, Università degli Studi di Padova  
 D'Angelo Edoardo, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa  
 De Prisco Antonio, Università degli Studi di Verona  
 Di Mundo Rosalba, Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
 Filoramo Giovanni, Università degli Studi di Torino  
 Galdi Amalia, Università degli Studi di Salerno  
 Gianotto Claudio, Università degli Studi di Torino  
 González Salinero Raúl, UNED, Madrid  
 Infante Renzo, Università degli Studi di Foggia  
 Isola Antonino, già Università degli Studi di Perugia  
 Lagioia Alessandro, Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
 Lambert Chiara Maria, Università degli Studi di Salerno  
 Lupieri Edmondo, Loyola University, Chicago  
 Magazzù Cesare, Università degli Studi di Messina  
 Marin Marcello, Università degli Studi di Foggia  
 Martorelli Rossana, Università degli Studi di Cagliari  
 Mennella Giovanni, Università degli Studi di Genova  
 Milazzo Vincenza, Università degli Studi di Catania  
 Monaci Castagno Adele, Università degli Studi di Torino  
 Palla Roberto, Università degli Studi di Macerata  
 Perrone Lorenzo, Università degli Studi "Alma Mater" di Bologna  
 Piacente Luigi, già Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
 Prinzi Valli Emanuela, Sapienza Università di Roma  
 Rigo Antonio, Università di Venezia Ca' Foscari  
 Rotili Marcello, già Università degli Studi di Napoli Federico II  
 Saggiaro Alessandro, Sapienza Università di Roma  
 Sardella Teresa, Università degli Studi di Catania  
 Sivo Vito, Università degli Studi di Foggia  
 Vauchez André, Professore emerito, già Università Paris X-Nanterre  
 Veronese Maria, Università degli Studi di Padova  
 Zocca Elena, Sapienza Università di Roma  
 Zorzi Nicolò, Università degli Studi di Padova  
 Zugravu Nelu, Alexandru Ioan Cuza University, Iași