

## «LENI DESCRIBERE VERSU»

Appunti sul “poema ultimum” attribuito a Paolino di Nola

### 1. *Lo stato della questione: vecchie ipotesi, nuovi stimoli e nuove prospettive*

Una recente edizione critica del cosiddetto *poema ultimum* attribuito a Paolino di Nola<sup>1</sup>, a cura di R. Palla e M. Corsano, ripropone all’attenzione degli studiosi un testo già da tempo al centro di un vivace dibattito filologico ed interpretativo<sup>2</sup>.

Oggetto di discussione sono stati soprattutto tre problemi su cui vorrei tornare col presente lavoro: il genere letterario, la datazione e l’attribuzione. Il testo è stato generalmente considerato un esempio di apologia in versi: J. Fontaine se ne occupa nel capitolo intitolato «L’épanouissement de l’apologétique tardive»<sup>3</sup>.

L’aspetto più interessante dell’interpretazione ultimamente proposta da M. Corsano, oltre che dall’inquadramento dottrinale dei motivi della polemica e della pargnesi religiosa, è proprio la lettura del *Poema Ultimum* non tanto come esperimento di apologia del cristianesimo in versi, bensì come poemetto didascalico<sup>4</sup>. Tale valenza indurrebbe ad attribuire lo

<sup>1</sup>) Ps. Paolino Nolano, *Poema ultimum (carne 32)*, testo critico di R. Palla, trad. e comm. di M. Corsano, Pisa 2003. Salvo diversa indicazione, il testo del poema sarà citato secondo questa edizione. La precedente edizione di riferimento era *Sancti Meropii Paulini Nolani Carmina* recensuit G. De Hartel, CSEL 30, Pragae - Vindobonae - Lipsiae 1894, pp. 329-338, riedita nel 1999 a cura di M. Kampter. M. Corsano si era già occupata del carne in un precedente articolo, *Un incontro problematico: cristiani e pagani in tre carmi ade-spoti*, «Orpheus» 21 (2000), pp. 26-43.

<sup>2</sup>) Per una puntuale storia degli studi, Ps. Paolino Nolano, *Poema ultimum* cit., p. 23 ss.

<sup>3</sup>) J.M. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l’Occident Chrétien. Esquisse d’une histoire de la poésie latine Chrétienne du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1981, p. 218.

<sup>4</sup>) Come è sottolineato dalla recensione di D. De Rienzo, «BSL» 34, 1 (2004), pp. 234-236.

scritto ad un uomo di scuola, ad un *magister*<sup>5</sup>, il quale – si può dire – esprimerebbe le sue convinzioni di cristiano nella forma letteraria più consona alla propria esperienza professionale. Il lavoro di M. Corsano sollecita l'approfondimento della riflessione sul destinatario dell'opera e sul contesto storico. Considerando infatti l'Antonius menzionato nel primo verso come un non meglio identificato «destinatario fittizio»<sup>6</sup> e ritenendo che le notizie date dal poeta sulla propria vicenda personale e spirituale siano costruite mediante l'accumulo di materiale topico<sup>7</sup>, la studiosa non avanza ipotesi più definite sull'autore e sull'ambiente in cui il poemetto fu composto. Credo però che un'analisi delle strutture formali del *Poema ultimum* che ne individui più precisamente fonti e modelli di genere mediante il confronto con la tradizione letteraria e con la produzione di testi cristiani della seconda metà del IV secolo permetta di giungere a qualche nuova acquisizione.

Il problema della definizione del genere letterario si intreccia inestricabilmente con quello della attribuzione e della destinazione del testo: se il carme non si può attribuire a Paolino (come sostenevano già C. Morelli e P. Fabre<sup>8</sup>, e come ritengono oggi quasi tutti gli studiosi, seppure con le notevoli eccezioni di J. Kornprobst, L. Hermann ed A. Ruggiero<sup>9</sup>); se l'autore non è neppure il suo corrispondente Jovius (è l'ipotesi di G.F. Sirna<sup>10</sup>, che riprendeva osservazioni di altri studiosi su vari punti di contatto fra il poemetto e l'epistola XVI di Paolino), ritengo si debba riprendere seriamente in considerazione l'ipotesi di J.M. Poinssotte<sup>11</sup>, che attribuiva il poemetto a Flavio Claudio Antonio, console del 382. L'attribuzione è accettata da L. Cracco Ruggini, A. Bartalucci e recentemente M. Cutino<sup>12</sup>.

<sup>5</sup>) *Ivi*, p. 45: il carme è «un esercizio di retorica, un onesto prodotto di scuola e di fede», opera forse di «un *magister*, sicuro del compito sociale e religioso dell'attività poetica».

<sup>6</sup>) *Ibidem*. Questa ipotesi era già stata formulata (Paolino di Nola, *I carmi*, introd., trad., note e indici a cura di A. Ruggiero, Roma 1990, p. 447).

<sup>7</sup>) Ps. Paolino Nolano, *Poema ultimum* cit., p. 45: «Anche se la conversione sembra un utile e indovinato espediente [...]».

<sup>8</sup>) C. Morelli, *L'autore del cosiddetto poema ultimum attribuito a Paolino di Nola*, «Didaskaleion» 1 (1912), pp. 481-498; P. Fabre, *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de saint Paulin de Nole*, Paris 1948, pp. 124-130.

<sup>9</sup>) J. Kornprobst, *Das Carmen XXXII des Paulinus von Nola*, mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar. Diss. Innsbruck 1947 (dattil.); L. Hermann, *Claudius Antonius et la crise religieuse de 394 ap. J.Ch.*, in *Pankarpeia. Mélanges offerts à H. Grégoire*, Bruxelles 1949, II, pp. 329-342; Paolino di Nola, *I carmi* cit., p. 34 ss.

<sup>10</sup>) G.F. Sirna, *Sul cosiddetto Poema ultimum pseudopaoliniano*, «Aevum» 24 (1961), pp. 87-107.

<sup>11</sup>) J.M. Poinssotte, *Le consul de 382 Fl. Claudius Antonius fut-il un auteur antipaién?*, «REL» 60 (1982), pp. 398-312.

<sup>12</sup>) L. Cracco Ruggini, *Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d.C.): per una reinterpretazione del Carmen contra paganos*, Appendice III, «Atti dell'Accademia

Quest'ultimo, proponendo l'ipotesi che il *Poema ultimum* rappresenti la risposta al *Carmen contra quendam senatorem*, ha avuto il merito di intuire nel testo del *Poema ultimum* una dimensione di polemica rivolta all'interno della comunità cristiana: una intuizione che intendo verificare ed approfondire con una nuova analisi del poemetto. In un secondo articolo, poi, lo stesso studioso<sup>13</sup> ha proposto una datazione all'epoca di Valentiniano I, piuttosto che gli anni successivi al 384, su cui si erano orientati la maggioranza degli interpreti. A questa seconda datazione pensava L. Cracco Ruggini, basandosi in particolare sul fatto che l'autore del *Poema ultimum* polemizza con le tradizioni su Giove Capitolino, il culto di Cibele, ed altri riti pagani, il che imporrebbe di datare il poemetto prima degli editti teodosiani del 391-392. Anche A. Bartalucci collocava il carme fra 385 e 394, sottolineando che l'autore sembra partecipe degli interessi di molti uomini di cultura di quest'epoca per l'orfismo ed il pitagorismo; non diversa era l'opinione di L. Hermann, il quale pensava che Paolino di Nola rispondesse polemicamente nel periodo dell'usurpazione di Eugenio (392-394) a Flavius Claudius Antonius, che sarebbe non l'autore del *Poema ultimum*<sup>14</sup>, bensì di alcuni carmi pagani in onore della Terra, del Sole, della Luna e dell'Oceano<sup>15</sup>. Più tarda ancora la datazione proposta da A. Chasta-

nazionale dei Lincei. Memorie Classe I Scienze morali, storiche e filosofiche», s. III, 1 (1979), pp. 128-130; A. Bartalucci, *Alcune considerazioni sul Poema ultimum del Pseudo-Paolino e sui motivi polemici contro orfici, gnostici e filosofi*, «Koinonia» 17 (1993), pp. 125-142; M. Cutino, *Sui rapporti fra il cosiddetto Poema ultimum (CSEL 30 Hartel) e il Carmen ad senatorem (CSEL 23 Peiper)*, «Emerita» 57 (1999), pp. 49-64. Lasciando da parte il problema dei rapporti fra i due poemetti, vorrei limitarmi ad un'analisi interna del carme XXXII.

<sup>13</sup> M. Cutino, *Per una interpretazione del Poema ultimum (CSEL 30 Hartel)*, «BSL» 31 (2001), pp. 73-101.

<sup>14</sup> Hermann, *Claudius Antonius et la crise religieuse* cit., pp. 311-312, individuava il destinatario del carme in Flavio Claudio Antonio, a suo parere console del 392 (in realtà ebbe questa carica nel 382) cfr. A.H.M. Jones - J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I, 260-395 d.C. (d'ora in poi PLRE I), Cambridge 1971, p. 77, s.v. *Fl. Claudius Antonius* 5; R. von Haehling, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amsträger des Römischen Reiches seit Constantins I alleinberrschaft bis zum Ende des Theodosianische Dynastie (324-450 bzw. 500 n. Chr.)*, Bonn 1978, p. 298 nt. 20. Antonius, secondo J.R. Martindale, *Note on the consuls of 381 and 382*, «Historia» 16 (1967), pp. 254-256, era il cognato di Onorio, fratello maggiore dell'imperatore Teodosio. Fl. Claudius Antonius fu probabilmente *quaestor sacri palatii* sotto Valentiniano I fra 370 e 373; prefetto del pretorio di Gallia e Italia fra 376 e 379; infine console nel 382. Gli è forse indirizzata una lettera di Ambrogio, *Epist.* 60 (= Maur. 110), in *Sancti Ambrosii Opera Epistularum libri VII-VIII*, rec. Michaela Zelzer, CSEL 72, 2, Vindobonae 1990, pp. 118-119.

<sup>15</sup> Si tratta della *Precatio terrae* (in *Poetae Latini Minores*, rec. H. Baherens, I, Lipsiae 1979, carme VIII, p. 138 ss.), della *Precatio omnium herbarum* (in E. Howald - H. Siegert, *Corpus Medicorum Latinorum*, Berlin - Leipzig 1927, pp. 3-11), del *Carmen Claudii de Luna* (in *Anthologia Latina pars prior*, I, rec. A. Riese, Lipsiae 1906<sup>2</sup>, carme 389, p. 300 ss.), di due poemetti in onore del Sole e dell'Oceano (in *Anthologia Latina pars prior*, II, rec. A. Riese, Lipsiae 1906<sup>2</sup>, carmi 718 e 723, pp. 183 e 207 ss.).

gnol<sup>16</sup>: egli infatti ipotizzava che il destinatario del carne fosse Rufius Antonius Agrypnius Volusianus, zio di Melania la giovane. Lo studio di M. Corsano, considerando l'*Antonius* del primo verso un *nominativus pro vocativo*, offre una soluzione del problema che a mio parere può essere rimessa in discussione attraverso una precisa indagine sui modelli formali del testo sul piano della *elocutio*: come si è detto, tale indagine porta ad evidenziare la dimensione di polemica interna alla comunità cristiana, mentre altri dati, interni ed esterni al testo, convergono sulla figura di Fl. Claudius Antonius.

## 2. *Motivi del poemetto e strutture formali: elementi apologetici*

M. Corsano giustamente mette in luce l'influenza del genere didascalico<sup>17</sup>; ma la struttura del poemetto si riconduce innegabilmente, per certi tratti, anche alla tradizione dell'apologia cristiana. Il testo consta infatti di una *pars destruens* (vv. 10-150) e di una *pars construens*: confutazione degli errori del paganesimo ed esposizione della fede cristiana (vv. 161-255). Proponendo in poesia i temi classici dell'apologetica in prosa, il cui debito con la trattatistica filosofica è noto, l'autore è spinto a riprendere anche i tratti della poesia didascalica di argomento filosofico, in particolare quella di Lucrezio. Come ribadisce recentemente M. Cutino<sup>18</sup>, il motivo dominante del poemetto è la riflessione sulla *lenitas, indulgentia* e addirittura sulla *moderatio* di Dio. Dopo il proemio si sviluppa la prima sezione in cui – come ha ben visto ancora M. Cutino<sup>19</sup> – la religione pagana è presentata essenzialmente come forma di superstiziosa paura degli dei. Fra i pagani si devono annoverare a pieno titolo i filosofi, i quali, nonostante la professione di monoteismo, sono sostanzialmente partecipi dell'atteggiamento di *deisidaimonia* del paganesimo "ritualistico". Un intermezzo autobiografico (vv. 152-160) segna il passaggio alla seconda sezione, in cui si presenta il Dio cristiano: creazione e redenzione sono opera dell'unica divinità, ispirata alla benevolenza verso il creato e soprattutto verso l'umanità peccatrice. Nel duplice aspetto di Verbo di Dio creatore del cosmo e salvatore dell'umanità, la figura di Cristo domina questa seconda parte. Nei

<sup>16</sup>) *Antonius Agrypnius Volusianus* (cfr. *PLRE* I, pp. 1184-1185). Sul personaggio, A. Chastagnol, *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire*, «*REA*» 58 (1956), pp. 241-253; Ks.A. Eckmann, *Le dialogue épistolaire de Saint Augustin avec Volusien*, «*RHum*» 31 (1983), pp. 63-69; W. Geerling, *Die Belehrung eines Heiden*, «*Augustiniana*» 61 (1991), pp. 451-468.

<sup>17</sup>) Ps. Paolino Nolano, *Poema ultimum* cit., pp. 40-43.

<sup>18</sup>) Cutino, *Per una interpretazione* cit., pp. 84-90.

<sup>19</sup>) *Ibidem*.

versi finali (247-255) l'immagine di Dio che talvolta tuona minacciando tempesta, ma placa sempre la furia degli elementi, sovrappone l'una all'altra, nel meccanismo concettuale della metafora, le due serie di meditazioni, quella sull'ordine del cosmo e quella sul peccato dell'uomo, caratterizzate entrambe dalla riflessione sulla misericordia e sulla *pietas* di Dio.

Mi pare qui necessario dimostrare che altri temi, fortemente connessi a quello della misericordia divina, percorrono il carne sia nella *pars destruens* che nella *pars construens*, assicurandone l'unità formale e concettuale. Possiamo indicare i due più importanti: la ricerca dell'uomo, caratterizzata dall'uso della ragione e dell'intelligenza; il dono di Dio, che assume il molteplice aspetto di esistenza, verità, perdono, felicità.

Il primo tema si annuncia già nel proemio <sup>20</sup>:

*Discussi, fateor, sectas Antonius omnes:  
plurima quaesivi, per singula quaeque cucurri,  
sed nihil inveni melius quam credere Christo.  
Haec ego disposui leni describere versu,  
et ne displiceat quod talia carmina pando:                   5  
David ipse deum modulata voce rogavit.  
Quo nos exemplo pro magnis parva canemus,  
dicentes quae sunt fugienda, sequenda, colenda  
cum tamen in cunctis et res et causa probetur.*

Soggetto del verbo *quaerere* è al v. 2 il poeta; nel v. 142 il soggetto è il destinatario, apostrofato con un *tu* generico dal poeta che intende stabilire un contatto, esortandolo a riconoscere l'assurdità delle credenze tradizionali: *omnia si quaeras, magis et ridenda videntur*. Non a caso riecheggia in questo verso l'*omnes* del v. 1: l'esperienza del poeta, già pervenuto alla verità della sua fede, sarà ripercorsa da altri, che dovranno di necessità raggiungere la medesima conclusione, giudicando ridicoli e degradanti i miti ed i riti del paganesimo; perciò anche il gerundivo *ridenda* del v. 142 risponde ai gerundivi del v. 8 *dicentes quae sunt fugienda sequenda colenda*. *Quis ferat hoc sapiens?* (v. 121) si domanda il poeta dopo aver parlato del culto di Mitra mettendone in luce le contraddizioni. E la domanda riguarda ad un tempo l'autore stesso, ex *philosophus*, e chiunque voglia essere *sapiens* (cfr. v. 121).

La ricerca intellettuale dell'uomo, però, può indirizzarsi sulla via dell'errore, e risultare così del tutto vana: nei vv. 10-18. si accenna al popolo ebraico, che abbandonò il vero Dio per adorare il vitello d'oro. La vicenda delinea quasi la preistoria dell'*error* umano (come sottolinea *primo*): *Iu-*

<sup>20</sup>) Per il testo di questi versi mi discosto dall'edizione di R. Palla: nel v. 1, riguardo all'interpunzione, *Discussi (fateor!) sectas, Antonius, omnes*; nel v. 5, per cui conservo la lezione tradita contro l'emendazione accolta dal medesimo editore (*talìa carmine*).

*daicum primo populum nec gratia movit / mira dei ... / manna cui e caelo et fons de rupe cucurrit, / post haec ipse deum praestantem tanta negavit / dumque aliud numen dementi pectore quaerit / ignibus incensis quod misit perdidit aurum.* In questa rappresentazione è notevole soprattutto il nesso *dementi pectore* che indica, come matrice dell'errore, la rinuncia ad esercitare l'intelligenza. Anche il paganesimo è caratterizzato da una ricerca in direzione sbagliata nei vv. 24-25 *mentesque deorum, / quos putat irasci, calido in pulmone requirit*: partendo da un errato giudizio (*quos putat irasci*), i pagani cercano la volontà divina con l'aberrante strumento dell'aruspicina. *Quaerere* torna, significativamente, nella descrizione del rito degli *Hilaria* (vv. 119-120): *Nescio quid certe quaerunt gaudentque repertum / rursus et amittunt quod rursus quaerere possint.* Il poeta qui mette in luce la natura paradossale di una ricerca che riguarda un oggetto che già si è certi di trovare; e che appena trovato viene di nuovo perduto, per essere ancora cercato. Il rito diventa così quasi modello e simbolo di una ricerca fondata su una falsa certezza, destinata a ripetersi in un assurdo circolo vizioso. Ma non solo la religiosità tradizionale e ritualistica indirizza l'uomo verso un percorso errato; anche la filosofia pagana ha imboccato una strada senza uscita. I discepoli del più grande filosofo pagano, Platone, sono anch'essi in realtà privi della guida della ragione: la loro filosofia *ratione caret* (cfr. v. 33), e perciò non riesce a raggiungere il fine della ricerca, la felicità. Dei filosofi così si dice (vv. 36-37): *quos quaesita diu animae substantia turbat, / tractantes semper nec definire valentes.* L'inquietudine dei filosofi e l'illusoria gioia dei devoti (v. 119: *gaudentque repertum*) sono così due aspetti dell'infelicità a cui conduce l'errore del paganesimo; ad essa si contrappone la felicità terrena ed ultraterrena dei cristiani (v. 164: *felix nostra fides*; v. 232: *... laetis ...*; v. 234: *... in sede beata*).

Nei vv. 128-129 (*Quid loquar et Vestam, quam se negat ipse sacerdos / scire quid est?*) il poeta mette ancora in luce, col nesso *negat scire*, l'irrazionalità del paganesimo, i cui stessi sacerdoti non conoscono la divinità che adorano. Nulla di stupefacente, se perfino il supremo dio pagano appare caratterizzato dall'incapacità di conoscere: Giove (v. 108) *non potuit scire* dove si fosse nascosto Saturno-Crono<sup>21</sup>. Cristo, invece, è colui che *nobis errorem mentis ademit* (v. 162).

La *pars destruens* si conclude sullo stesso motivo del proemio, sottolineato dall'antitesi concettuale con il v. 8: i pagani, irrazionalmente, adorano ciò che dovrebbero ripudiare e professano il falso invece del vero

<sup>21</sup>) Motivo che è già in Tertulliano, *De Execr. Gentium* dis 3 (in Tertulliani *Opera Montanistica*, rec. R. Willems, CCI 2, Turnholti 1952, p. 1413, ll. 2-31): *Hunc pater quem Initialem deum fuisse opinantur errantes, celari in insula Creta ignoravit, filius quoque, quem potentiorum deum credunt, fugatum a se patrem latere in Italia nescit. Si erat in caelo, cum non videbat quid in Italia gereretur? Non enim in angulo est terra Italia. Quamquam si fuisset deus, latere eum nihil debebat.*

(vv. 149-150: *Quae mens est hominum, ut pro veris falsa loquantur, / qui linquenda colunt contraque colenda relinquunt!*).

Il campo semantico di *ratio - mens - scire* è anche fortemente connesso con quello di *do - dono - praebeo - praesto - munus*.

Origine e prototipo dell'errore è infatti la colpa di Adamo, *immemor Adam* (v. 158)<sup>22</sup>: il peccato del primo uomo nel nostro poemetto ha a che fare non con la volontà di pareggiarsi superbamente a Dio, bensì con la dimenticanza – ovvero con il mancato esercizio di una facoltà della mente, che si traduce in ingratitudine verso i doni di Dio. Così è anche per il peccato di idolatria degli Ebrei, i quali adorarono il vitello d'oro dimentichi della liberazione dall'Egitto e dei miracoli con cui Dio li aveva condotti attraverso il deserto (v. 16 il popolo di Israele *post haec ... deum praestantem tanta negavit*). A loro volta i filosofi pagani, dediti al misticismo ascetico, traducono la loro *sapientia vana* (v. 33) in un atteggiamento di ingratitudine verso i doni di Dio: (vv. 50-51) *nec lecto recubant nec frigora vestibus arcent / ingratiq[ue] deo quae praestitit ipse recusant*.

Dono di Dio è innanzi tutto l'esistenza: così il Verbo creò la luce del sole e della luna (v. 172: *bisque dedit geminam pulsa caligine lucem*); ed il Cristo redentore *qui dedit ex nihilo totum lucique tenebras / reppulit* (vv. 218-219), darà anche il perdono all'umanità (v. 222: *veniam dabit omnibus unam*); egli farà sì che *rata sint venturae munera vitae / et quod culpa tulit rursus indulgentia reddat* (vv. 227-228), con una generosità che risparmia al peccatore pentito la giusta punizione (vv. 237-239: *Amplius hoc tribuit, maius dedit hoc quoque munus / quod peccatorem quem paenitet antea lapsus / non facit in numero turbae peccantis haberi*).

Il tema fondamentale dell'*itinerarium mentis* alla ricerca della verità, del perdono e della felicità accomuna non solo le due parti del discorso apologetico, ma anche quest'ultimo con le sezioni autobiografiche costituite dal proemio (vv. 1-9) e dall'"intermezzo" dei vv. 152-160, in cui torna la fondamentale contrapposizione fra la certezza della verità e l'inquietudine dell'errore: *meque diu incertum et tot tempestatibus actum / sancta salutari suscepit ecclesia portu / postque vagos fluctus tranquilla in sede locavit, / ut mihi iam liceat detera nube malorum / tempore promisso lucem sperare serenam / ...* L'opposizione fra *certus* ed *incertus*, qui riferito al poeta, assume una funzione centrale nella concezione dell'autore<sup>23</sup>. Dall'analisi

<sup>22</sup> L'espressione trova riscontro formale in Cyprian. *De bono patientiae* (in S. Thasci *Caecilii Cypriani Opera omnia*, rec. C. Moreschini, CSEL 3, Vindobonae 1898, p. 404, l. 27): *Adam praeepti immemor et datae legis transgressor*.

<sup>23</sup> *Certus* nel v. 164 è infatti riferito a Cristo, in simmetria, ed in fortissima antitesi, col v. 35 ss., dove Platone è detto *incertus*, e si sottolinea che il suo libro sull'immortalità dell'anima non approda ad alcuna soluzione sicura: *nihil certi continet intus*. La mancanza di certezze caratterizza per il nostro autore il paganesimo: ironicamente egli osserva che lo stesso sommo dio pagano, Giove, porta un nome che è, *certe*, irrazionale, dato che oscilla fra la foma *Iuppiter* e la forma *Iovis* (v. 65: *Nomen habet certe qui nec ratione probetur*).

di questi temi fondamentali concluderei che il proemio, ed i cosiddetti “versi cerniera” sono da considerarsi tutt’altro che strutture formali la cui unica funzione è quella di incorniciare una trattazione apologetica o didascalica. Poiché risulta evidente la profonda coerenza tematica di questi versi con i motivi principali del carme, ritengo che, rovesciando la prospettiva della lettura fin qui condotta, proprio i versi “autobiografici”, sia nei loro contenuti che nelle loro strutture formali, possano divenire la chiave di lettura dell’intera opera, che a mio parere – come vedremo più oltre – si può considerare a pieno titolo apologia, e non solo quale difesa della fede cristiana, ma anche nel senso più forte del termine: autodifesa da un’accusa rivolta all’autore.

### 3. *Cum tamen in cunctis et res et causa probetur: la dimensione didascalica. Epicuro e Cristo*

Tuttavia proprio per il suo essere inquadrabile nel genere apologetico, il poemetto si ispira certamente alla poesia didascalica, tanto che uno dei modelli fondamentali del carme è Lucrezio, autore scelto non a caso da un poeta che afferma, nell’*incipit*, di aver attentamente sottoposto ad esame tutte le scuole filosofiche e le sette religiose: *discussi ... omnes sectas*. Nella seconda sezione autobiografica (v. 152 ss.) l’autore si presenta come uno che la filosofia ha condotto alle soglie della chiesa, per lui porto di salvezza (un’altra immagine che ha una lunghissima tradizione filosofica). Il poeta cristiano certo attacca il paganesimo, le cui credenze gli appaiono contraddittorie e immorali, e i cui culti considera ripugnanti o ridicoli; ma lo fa con un atteggiamento “razionalistico”, alieno da inurbani attacchi personali. Non è poco, quando già intellettuali convertiti al cristianesimo (come Firmico Materno) avevano esortato gli imperatori a sradicare il paganesimo con la coercizione, trattando i pagani da nemici dello stato.

La critica alla *religio* tradizionale, come si è detto, è proposta dall’autore fin dai primi versi come un itinerario razionale, un cammino filosofico che egli può indicare ad altri avendolo già percorso lui stesso fino in fondo. La certezza della fede è marcata dall’indicativo del v. 8 *dicentes quae sunt fugienda, sequenda, colenda*; la necessità di aderire al cristianesimo è espressa dai gerundi sottolineati dall’omeoteleuto; ma l’autore sa per esperienza personale che, per giungere a *nihil invenire melius quam credere Christo*, bisogna concedere alle coscienze lo spazio della riflessione razionale <sup>24</sup>.

<sup>24</sup>) Il v. 9: *cum tamen in cunctis et res et causa probetur* risponde concettualmente al *discussi omnes sectas* del v. 1; *tamen* 9 è in simmetria con il *sed* del v. 3. *Probare* è una parola chiave nel nostro poemetto: non a caso torna nel v. 65, nel nesso *ratione probetur*.



Nel segno della ragione, il programma poetico e concettuale dell'autore è enunciato attraverso una serie di evidenti richiami al poema di Lucrezio. Forse essi si colgono già nel v. 5, il cui testo è discusso: i codici danno *quod talia carmina pando*. Hartel lo corregge in *quod talia carmina pango*, che riecheggia Lucr. 1, 24-25: *te sociam studeo scribendis versibus esse / quos ego de rerum natura pangere conor*<sup>25</sup>. *Talia*, accettando l'emendazione, potrebbe essere a sua volta una ripresa del *tam* di Lucr. 4, 8-9: *quod obscura de re tam lucida pango / carmina*; e forse nel v. 7 *pro magnis parva canemus* c'è un'eco di Lucr. 5, 1-2: *quis potis est dignum pollenti pectore carmen / condere pro rerum maiestate hisque repertis*? Anche qualcuna delle *iuncturae* argomentative del poema trovano riscontro nel *De rerum natura* (è il caso di *unde*)<sup>26</sup>. I vv. 24-25: *hinc miseras mactant pecudes mentesque deorum, / quos putat irasci, calido in pulmone requirit* ricordano certamente Lucr. 2, 51-52: *et quacumque tamen miseri venere parentant / et nigras mactant pecudes*<sup>27</sup>. L'attacco alla *religio* tradizionale nel nostro poemetto è lucreziano non solo nella forma, ma soprattutto nello spirito. Ridicoli e tragici ad un tempo: così paiono al poeta le favole sugli dei e i culti con cui li si onora. *Miseri* e *stulti* sono ai suoi occhi i pagani: tali apparivano a Lucrezio quanti non hanno trovato ancora risposta nella serenante filosofia del Maestro<sup>28</sup>. Le varie sezioni della *pars destruens* sono quasi sempre sottolineate o concluse da una esclamazione che esprime questo sentimento del poeta: il v. 28: *Illud enim quale est! Quam stultum quamve notandum!*; il v. 94: *O mens caeca virum!* Il v. 110: *Quae nox est animi, quae sunt improvida corda!*; i vv. 149-150: *Quae mens est hominum, ut pro veris falsa loquantur, / qui linquenda colunt contraque colenda requirunt!* Il modello di Lucrezio (e anche quello di Virgilio) è qui ben presente all'autore: così per l'immagine della notte della mente nel v. 110 (in Lucr. 1, 146: *animi ... tenebras*) o per il v. 94 (cfr. Lucr. 2, 14: *o miseras hominum mentes, o pectora caeca!*).

<sup>25</sup>) Per la discussione sul testo tradito, cfr. *infra*, nt. 64.

<sup>26</sup>) Nel v. 38: *unde Platonis amant de anima describere librum*, che può richiamare ad esempio Lucr. 5, 1365: *unde etiam libitumst* (di cui forse si sente l'eco anche nel v. 22 del nostro carme: *ut, quando libitum est ...*).

<sup>27</sup>) Forse anche la rappresentazione del culto di Giove Laziare fa pensare alla drammatica pagina lucreziana del sacrificio di Ifigenia (v. 109: *Hinc Latiare malum prisci statuere Quirites, / ut mactatus homo nomen satiare inane*, cfr. Lucr. 1, 99: *... mactatu maesta parentis*).

<sup>28</sup>) In Lucrezio *miser* ricorre soprattutto per indicare la condizione dell'uomo oppresso dal timore degli dei e della morte; ad esempio in 2, 51: *et quocumque tamen miseri venere parentant*; 3, 58-61: *avarities et honorum caeca cupido / quae miseros homines cogunt transcendere fines / iuris ...*; 3, 956: *obitum lamentetur miser amplius aequo*; 3, 1023: *hic Acherusia fit stultorum ... vita*; anche in 3, 933 il poeta apostrofa con *stulte* l'uomo che non accetta la morte come fatto naturale; 5, 87-89: *et dominos acris adsciscunt, omnia posse, / quos miseri credunt, ignari quid queat esse, / quid nequeat ...* in Ps. Paolino Nolano, *Poema ultimum* cit., p. 102, M. Corsano nota che *quam stultus* è anche una espressione ricorrente in Seneca.

I temi dell'esordio sono ripresi alla fine della *pars destruens* (v. 142 ss.), in cui l'ultimo dei culti pagani oggetto di critica sono le credenze e i riti di Vesta, e tra questi uno in particolare: le Vestali ogni cinque anni offrono cibo ad un serpente che vive nel tempio. La polemica contro il paganesimo si conclude con un'immagine veramente forte, con un colpo che il poeta cristiano vuol sferrare a fondo, nel cuore della religione tradizionale: nel luogo più sacro del paganesimo romano, il focolare di Vesta, egli spiega, si annida il demonio stesso, che secondo la Bibbia è l'ingannatore e il nemico del genere umano (vv. 145-146: *diabolus, ... / humano generi contrarius antea suasor*). Qui, con grande evidenza, l'argomentazione è ancora rafforzata sul piano formale da un riuso assai accorto di *iuncturae* lucreziane (e virgiliane). Il conflitto fra il timore superstizioso degli dei, della morte e dell'aldilà e la considerazione razionale delle cose, tema fondamentale nel poema lucreziano, era espresso dal poeta epicureo con la rappresentazione della lotta fra Epicuro e la mostruosa personificazione della *religio*, la più grande nemica dell'umanità.

I *vani timores* (cfr. v. 151)<sup>29</sup> a cui si riduce il paganesimo, suggerisce l'autore del nostro poemetto, sono menzogne del demonio. E il demonio, nella coscienza dell'uomo tardoantico, è una creatura reale, più potente e temibile di una personificazione, di un simbolo astratto quale la *religio* lucreziana. Ma Cristo, al cui solo nome il diavolo è ridotto all'impotenza, paralizzato e tremante come uno schiavo colpevole che attende il giudizio del padrone (v. 148: *et tremet et pendet suaque omnia facta fatetur*) ha liberato l'uomo dall'errore (v. 163: *errorem mentis ademit*) e dalle assurde paure a cui esso induce. Troviamo qui un motivo già presente in autori cristiani<sup>30</sup>, il parallelismo fra Cristo ed Epicuro: entrambi maestri di verità, salvatori e liberatori del genere umano. Sono molto fitte e complesse le trame lucreziane nei vv. 152 ss.: *Haec ego cuncta prius, clarum quam lumen*

<sup>29</sup>) Cfr. Lucr. 2, 44-46: ... *religiones / effugiunt animo pavidae; mortisque timores / tum vacuum pectus linquunt*.

<sup>30</sup>) Arnobio I 38 modella il suo elogio di Cristo su quello che ad Epicuro è dedicato da Lucrezio nel proemio del V libro; cfr. C. Marchesi, *Questioni amobiane II, Cristo ed Epicuro*, «Atti Accad. Reale Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti» 89 (1928-29), pp. 1018-1024; per questo motivo anche H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958, pp. 18-19 e 69; J.D. Madden, *Jesus and Epicurus. Arnobius of Sicca's borrowings from Lucretius*, «CCC» 2 (1981), pp. 215-222. Lattanzio (*Div. Inst.* VII 27, 6, in *Lactantius, Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum*, rec. S. Brandt - G. Laubmann, CSEL 19, Pragae - Vindobonae - Lipsiae 1890, p. 670, l. 1 ss.), esortando a seguire l'insegnamento di Cristo addirittura cita esplicitamente Lucr. 6, 24-28: *Hunc sequamur omnes, hunc audiamus, huic devotissime pareamus, quoniam solus, ut ait Lucretius, «veridicus hominum purgavit pectora dictis / et finem statuit cuppedinis atque timoris / exposuitque summum bonum, quo tendimus omnes, / quid foret, atque viam monstravit, limite parvo / qua possemus ad id recto contendere cursu»*. Su Lucrezio in Lattanzio, G. Runchina, *Polemica filosofica e dottrinale nel De ira dei di Lattanzio*, «AFLC» 6 (1985), pp. 159-181.

*adeptus, / meque diu incertum et tot tempestatibus actum / sancta salutarī suscepit ecclesia portu / postque vagos fluctus tranquilla in sede locavit, / ut mihi iam liceat detersa nube malorum, / tempore promisso lucem sperare serenam. / ... e 161 ss: Rector enim noster sic undique cuncta gubernat, / ut modo qui nobis errorem mentis ademit / hic meliore via paradisi limina pandat.* M. Cutino ha indicato giustamente in Apuleio, *Metam.* XI 15, 1 la fonte dell'immagine del porto della salvezza<sup>31</sup>. Alcuni tratti formali sono però forniti ancora da Lucrezio. Quella tempesta che nel proemio del secondo libro di Lucrezio il discepolo di Epicuro contempla dall'alto dei *templa serena*<sup>32</sup>, il cristiano l'ha attraversata. Ma anch'egli è ormai giunto, grazie al Salvatore, alla *sedes tranquilla* della vera fede. La scelta di aggettivi come *tranquillus*, *clarus* e *serenus* fa pensare ad un altro passo di Lucrezio, della cui imitazione ci rende certi la clausola del v. 155, *tranquilla in sede locavit*, evidente eco di Lucr. 5, 8-12:

*Dicendum est, deus ille fuit, deus, inclyte Memmi,  
qui princeps vitae rationem invenit eam quae  
nunc appellatur sapientia, quique per artem  
fluctibus e tantis vitam tantisque tenebris  
in tam tranquillo et tam clara luce locavit.*

Nella rappresentazione di Cristo maestro di verità si coglie anche la suggestione di Lucr. 1, 62-79<sup>33</sup>: la stessa associazione dei temi nei vv. 15 ss.

<sup>31</sup>) Cutino, *Per una interpretazione* cit., p. 84 nt. 60, sottolinea l'analogia fra la vicenda dell'autore del *poema ultimum* ed il Lucio protagonista del romanzo di Apuleio, entrambi approdati alla fede ed alla salvezza dopo un travaglio che ha la sua origine nella curiosità intellettuale. Per l'immagine del porto, oltre a Lucrezio si può citare Ovid. *Rem.* 610, Quint. XII 7, 4, e fra i cristiani Ambr. *De Patriarchis*, 5, 27 (in *S. Ambrosii de Patriarchis ...*, rec. C. Schenkl, CSEL 32, 2, Vindobonae 1897, p. 140) e soprattutto Aug. *De beata vita*, I 1-4 (in *S. Aurelii Augustini Contra academicos De beata vita ...*, rec. W.M. Green, CCI 29, Turnholt 1970, pp. 65-66); sul motivo del porto, C. Valenzano, *La dedica del de beata vita di S. Agostino*, «CCC» 3 (1982), pp. 337-352; L. Pizzolato, *Il de beata vita o la possibile felicità nel tempo*, in *L'opera letteraria di Agostino fra Cassiciacum e Milano*, Atti del Congresso «Agostino nelle terre di Ambrogio», Palermo 1987, pp. 31-66.

<sup>32</sup>) Lucr. 2, 1 ss.: *Suave, mari magno turbantibus aequora ventis / e terra magnum alterius spectare laborem; / non quia vexari quemquamst iucunda voluptas, / sed quibus ipse malis careas quia cernere suavest. / Suave etiam belli certamina magna tueri / per campos instructa tua sine parte pericli; / sed nihil dulcius est, bene quam munita tenere / edita doctrina sapientum templa serena, / despiciere unde queas alios passimque videre / errare atque viam palantis quaerere vitae.*

<sup>33</sup>) *Humana ante oculos foede cum vita iaceret / in terris oppressa gravi sub religione / quae caput a caeli regionibus ostendebat / horribili super aspectu mortalibus instans, / primum Graius homo mortalis tollere contra / est oculos ausus primusque obsistere contra; / quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti / murmure compressit caelum, sed eo magis acrem / invitat animi virtutem, effringere ut arta / naturae primus portarum claustra cupiret. / Ergo vivida vis animi pervicit et extra / processit longe flammantia moenia mundi / atque omne*

del *poema ultimum* è caratteristica anche di Lucrezio: la dottrina vera del Maestro dissipa i terrore dell'animo, e apre al discepolo le porte di un infinito di cui contempla lo splendore e gode la pace. Naturalmente, la luce serena che viene evocata nel carne cristiano non è quella del cosmo in cui si libra la mente del filosofo, il quale gode nella vita mortale di una serenità pari a quella degli dei: si tratta dell'immortalità felice del paradiso, non ancora sicuro possesso, ma (biblicamente) promessa, e (paolinamente) speranza anticipata dalla fede <sup>34</sup>.

Il problema centrale posto dalla filosofie pagane, tra cui quella epicurea, cioè quello della felicità, è un'altra chiave di lettura interessante del nostro testo. Il v. 164: *felix nostra fides uni certoque dicata* è assai importante nell'economia concettuale del testo: la felicità diventa, per il poeta cristiano, un attributo della fede, che può essere perciò detta *felix*.

Altrettanto importante, come si è detto, è l'attributo di Cristo, *certus*: egli (v. 215), *qui tulit errores, qui fecit vera videri*, si contrappone a Platone, definito *incertus*. La figura di Cristo è al centro della *pars construens*. Il v. 161: *rector enim noster sic undique cuncta gubernat ...* Troviamo qui ancora di una *iunctura* lucreziana, dal riuso assai ardito: in Lucrezio 1, 21 è Venere colei che governa la natura: *quae quoniam rerum naturam sola gubernas ...* L'autore del nostro poemetto rappresenta Cristo innanzi tutto come creatore. La sua cosmogonia è una sintesi di elementi biblici e classici: giustamente M. Cutino dà rilievo alla presenza del modello ovidiano di *Met.* 1, 1 ss. e fa notare che esso influisce sulla rappresentazione della cosmogonia cristiana al punto che l'autore, benché in un altro passo parli esplicitamente della creazione dal nulla della materia, in questa sezione non usa il verbo *creare*, e sottolinea invece l'intervento di Dio come ordinatore del cosmo <sup>35</sup>. Altri elementi nettamente cristiani si sovrappongono alla cosmologia ovidiana: secondo una tradizione di origine ebraica, i sette cieli sono retti ciascuno da una intelligenza angelica <sup>36</sup>; al di sopra di essi vi è la «luce inaccessibile» di Dio (v. 188 ss.):

*immensum peragravit mente animoque, / nam simul ac ratio tua coepit vociferari / naturam rerum divina mente coorta / diffugiunt animi terrores, moenia mundi / discedunt. Totum video per inane geri res. / Apparet divum numen sedesque quietae, / quas neque concutiunt venti nec nubila nimbis / aspergunt neque nix acri concreta pruina / cana cadens violat semper[que] innubilis aether / integit et large diffuso lumine ridet: / omnia suppeditat porro natura neque ulla / res animi pacem delibat tempore in ullo.*

<sup>34</sup>) V. 157: *tempore promisso lucem sperare serenam*, cfr. I *Timoth.* 6, 16: *et lucem inhabitat inaccessibilem*; *Hebr.* 11, 1: *fides est sperandarum substantia rerum*; *Tit.* 1, 2: *in spem vitae aeternae, quam promittit* (cfr. *Num.* 10, 29: *dominus bona promisit Israeli*, e 30, 3: *omne quod promittit implebit*).

<sup>35</sup>) Cutino, *Per una interpretazione cit.*, p. 76 nt. 22.

<sup>36</sup>) Cfr. G. Kittel, *voce* ἄγγελος, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, I, Brescia 1965, p. 277; H. Traube, *voce* οὐρανός, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, VIII, Brescia 1972, p. 1431.

*lucis inaccessae domus est sedesque potentis  
sancta dei, unde procul quae fecit subdita cernit.  
Omnia sic constant, dum spiritus omnia cingit. 190  
Haec itidem, quorum nobis conceditur usus,  
quae polus inferior magno complectitur orbe,  
cuncta licet distent, una cum pace tenentur.*

Dio dall'alto vede stendersi ai suoi piedi i cieli e tutto il creato: *procul quae fecit subdita cernit*. Anche qui il poeta si ricorda dei suoi *auctores* classici e pagani, Cicerone e Lucrezio<sup>37</sup>. I versi fanno venire in mente la visione dell'anima nel *Somnium Scipionis*, e la visione del saggio epicureo, che nel proemio del terzo libro di Lucrezio sotto i suoi piedi vede svolgersi tutti i fenomeni<sup>38</sup>.

Lo Spirito circonda tutto l'universo: è certo ricordo di Genesi I<sup>39</sup>; ma la parola *spiritus* ritorna quando si rappresenta Cristo (vv. 202-203: *hic dominus de corde dei, hic spiritus oris, / sancti sermo patris*). Forse il poeta ha in mente il salmo 32, con la grandiosa visione di Dio che crea l'universo con lo spirito della sua bocca:

*1 psalmus David. Exultate iusti in Domino, rectos decet laudatio.  
2 Confitemini Domino in cithara in psalterio decem cordarum psallite illi.  
3 Cantate ei canticum novum bene psallite in vociferatione,  
4 quia rectum est verbum Domini et omnia opera eius in fide  
5 diligit misericordiam et iudicium. Misericordia Domini plena est terra,  
6 verbo Domini caeli firmati sunt et spiritu oris eius omnis virtus eorum,  
7 congregans sicut in utre aquas maris ponens in thesauris abyssos.*

Il salmo, fin da Tertulliano, era letto come profezia cristologica: la parola di Dio, lo Spirito della sua bocca sono identificati con Cristo<sup>40</sup>.

<sup>37</sup>) Cic. *Somn. Scip.* 6, 16: ... *omnia mihi contemplanti praeclara cetera et mirabilia videbantur. Erant autem eae stellae, quas numquam ex hoc loco vidimus, et eae magnitudines omnium, quas esse numquam suspicati sumus ...* *Iam ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum eius attingimus, paeniteret.*

<sup>38</sup>) Lucr. 3, 14-26: *Diffugiunt animi terrores, moenia mundi / discedunt. Totum video per inane geri res. / Apparet divum numen sedesque quietae ...* *At contra nusquam apparent Acherusia templa, / nec tellus obstat quin omnia dispiciantur, / sub pedibus quaecumque infra per inane geruntur. / His ibi me rebus quaedam divina voluptas / percipit atque horror, quod sic natura tua vi / tam manifesta patens ex omni parte resecta est.*

<sup>39</sup>) Genes. 1, 1-2.

<sup>40</sup>) Già in Cyprian. *Test. Adv. Iudaeos*, 2, 3 (in *S. Thascii Cornelii Cypriani Opera omnia*, rec. G. Hartel, CSEL 3 cit., p. 64, ll. 16-19): *Quod Christus idem sit sermo dei ...* *Item in psalmo XXXII: Dei coeli solidati sunt et spiritu eius omnis virtus eorum.* L'interpretazione di Cipriano è ripresa da Tertull. *Adv. Praxean*, 19 (in *Quinti Septimii Florentii Tertulliani Opera pars 2. Opera Montanistica*, rec. Aem. Kroymann et E. Evans, CCL 2, Turnholti 1954, pp. 1184-1185, ll. 20-22): ... *et alibi scriptum est: Sermone dei coeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnes virtutes eorum. Et sermo autem, virtus et sophia Dei, ipse erit Filius.* Nel IV secolo si può citare Lattanzio, *Div. Inst.* IV 8 (Brandt - Laubmann, CSEL 19 cit, p. 297,

Ancora, però, forse, al dettato biblico si sovrappone con grandissima audacia la tradizione pagana: la *iunctura spiritus oris* è collocata nell'esatta posizione in cui si legge in Lucr. 1, 37, nei versi che rappresentano il *con-cubitus Martis et Veneris: eque tuo pendet resupini spiritus ore*. Ricorre di nuovo l'immagine di Venere quale potenza creatrice e vivificatrice della natura <sup>41</sup>.

Un tratto lucreziano si coglie anche nell'immagine finale della tempesta, nei vv. 247 ss.: *nam cum saepe minax horrentia nubila cogit / et terro-re pio rutilo nimis igne coruscat / tristibus et pluviis et nubibus in-tonat atris, / omne genus timet interitum; sed viva potestas / desinit et pariter caelum mentesque serenat*. L'immagine della collera del dio folgoratore è presente in Lucr. 2, 1093-1104 <sup>42</sup>: il poeta epicureo considera che se i fulmini fossero espressione dell'ira divina, si dovrebbe spiegare perché, assurdamente, essi colpiscono anche i templi, o perché uccidano gli innocenti risparmiando i malvagi; l'autore cristiano rielabora il motivo pensando al diluvio universale (v. 250: *omne genus timet interitum*). Certi tratti sembrano più precisamente virgiliani, come *nubibus atris* (clausola che ricorre in Verg. *Aen.* 5, 525 e 10, 264) e *rutilo ... igne* (in Verg. *Aen.* 8, 429: *rutili ... ignis*); ma nei vv. 1093-1196 di Lucrezio troviamo anche l'idea che gli dei reggano con moderazione il governo del cosmo. E forse proprio il *moderanter* di Lucrezio suggerisce *moderatus* nel v. 243 del nostro poemetto, dove il poeta

l. 5): *Merito igitur sermo ac verbum dei dicitur, quia deus procedentem de ore suo vocalem spiritum, quem non utero, sed mente conceperat, nec cogitabili quadam maiestatis suae virtute ac potentia in effigiem quae proprio sensu et sapientia vigeat, comprehendit ...*; *ivi*, p. 298, ll. 1-2: *Huius pater divinatorum scriptor hymnorum in psalmo XXXII sic ait: verbo dei coeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum*; Mar. Victor. *De Fabrica Mundi*, 7 (Victorin de Poetovio, *Sur l'Apocalypse; suivi du fragment Chronologique et de la construction du monde*, texte et introd. par. Martine Dulaey, Sch 423, Paris 1997, p. 144, ll. 1-4): *... sic enim cautum est: verbo Domini coeli firmati sunt et spiritu oris eius omnis virtus eorum*.

<sup>41</sup>) Un riuso, questo, che trova un significativo riscontro in un altro carme della seconda metà del IV secolo composto in un ambiente di *litterati* cristiani di alta condizione: l'epitafio di Probo (CIL VI<sup>1</sup> 1756 a = F. Buecheler, in *Carmina Latina Epigraphica*, II, Lipsiae 1897, n. 1347 B), i cui versi conclusivi suonano: *Hunc te Christe, choris iungas caelestibus oro: / te canat et placidum iugiter aspiciat / eque tuo semper dilectus pendeat ore* (cfr. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics* cit., p. 386). Corsano, in Ps. Paolino Nolano, *Poema ultimum* cit., p. 175, cita come modelli Verg. *Georg.* 4, 300 e Ovid. *Met.* 15, 303. Ma il fatto che solo in Lucrezio la clausola *spiritus oris* sia riferita ad un divinità quale creatrice e vivificatrice dell'universo fa propendere decisamente per il modello lucreziano.

<sup>42</sup>) *Quae bene cognita si teneas, natura videtur / libera continuo, dominis privata super-bis, / ipsa sua per se sponte omnia dis agere experts. / Nam pro sancta deum tranquilla pectora pace / quae placidum degunt aevom vitamque serenam, / quis regere immensi summam, quis habere profundi / indu manu validas potis est moderanter habenas, / quis pariter caelos omnis convertere et omnis / ignibus aetheriis terras suffire feracis, / omnibus inve locis esse omni tempore praesto, / nubibus ut tenebras faciat caelique serena / concutiat sonitu, tum fulmina mittat et aedis / saepe suas disturbet et in deserta recedens / saeviat exercens telum, quod saepe nocentes / praeterit exanimatque indignos inque merentes?*

si chiede, dopo aver celebrato la clemenza di Dio verso i peccati dell'umanità: *Quid poterit melius vel quid moderatius esse?* La riflessione filosofica e la rivelazione biblica si trovano così d'accordo sulla natura di Dio.

Come interpretare tale massiccio ed ardito riuso dei modelli della poesia pagana, Ovidio, Virgilio, e particolarmente Lucrezio, e più in generale tale appello alle fonti della cultura non cristiana, Igino<sup>43</sup>, e probabilmente Apuleio, da parte di un autore che programmaticamente contrappone l'*auctoritas* di Platone a quella di Cristo? La tecnica con cui il nostro poeta introduce il riferimento al modello permette di distinguere (per usare la terminologia di G.B. Conte) fra citazioni ed allusioni, senza parlare delle reminiscenze<sup>44</sup>. Le tre citazioni di Platone, Virgilio e Igino evidenziano la presa di posizione del poeta. La cultura prima del cristianesimo non ha raggiunto, neppure col grande Platone, una vera certezza sulla realtà ultima dell'esistenza: la superbia intellettuale dei filosofi non li ha condotti alla verità<sup>45</sup>. La medesima cultura però, con altri *auctores*, quali Virgilio e Igino, di fronte alla forza per così dire inerte della tradizione religiosa pagana rappresenta la purezza della coscienza morale, che può giungere a condannare o almeno a intuire le turpitudini della religione tradizionale (v. 55: *Vergilius notat*); e rappresenta anche il rigore dell'indagine scientifica sull'origine delle cose, condotta nel caso di Igino con gli strumenti della conoscenza delle *antiquitates* e dello studio etimologico (v. 132: *sicut commendat Hyginus*): strumenti altamente prestigiosi agli occhi degli stessi pagani *litterati* a cui il poeta rivolge il suo appello alla conversione; strumenti mediante i quali egli prima di loro – con la grazia di Dio – è giunto in vista del porto della salvezza. In esso però, bisogna evidenziare, egli è introdotto da una guida che non è più quella della ragione, bensì della grazia e della rivelazione misterica di Cristo. Il Signore infatti appare nella seconda sezione al tempo stesso non solo come maestro che libera la mente dell'uomo (v. 162: *qui nobis errorem mentis ademit*), ma anche come datore di rivelazione (v. 215: *qui tulit errores, qui fecit vera videri*); così come nel proemio il poeta si presenta come filosofo, ma un filosofo il cui *quaerere* razionalmente lo ha condotto a trovare la fede: *inveni ... credere* (v. 3).

<sup>43</sup> L'erudito è menzionato a proposito di Vesta (vv. 128-133): *Quid loquar et Vestam, quam se negat ipse sacerdos / scire quid est? Imisque tamen penetralibus intus / semper inextinctus servari fingitur ignis. / Cur dea, non deus est? Cur ignis femina fertur? / Ista quidem mulier, sicut commendat Hyginus, / stamine prima novo vestem contexuit olim / ...*

<sup>44</sup> G.B. Conte, *Storia e sistema nella memoria dei poeti*, in *Memoria dei poeti e sistema letterario*, Torino 1974, pp. 17-74, in part., sul concetto di citazione, p. 37.

<sup>45</sup> Si può notare, fra l'altro, che l'aggettivo *vanus* è attribuito alla *sapientia* dei filosofi (v. 33) così come ai *timores* indotti dalla falsa religione pagana (v. 151).

Alla luce di questa interpretazione comprendiamo meglio la scelta della cifra “lucreziana”: la sollecitazione iniziale può forse essere venuta da Arnobio, un autore che il nostro poeta sembra avere letto <sup>46</sup>, e che già dal *De rerum natura* trae argomentazioni contro la *religio*, ed in generale dall’uso che negli ambienti letterari cristiani di età costantiniana si fece di Lucrezio, talvolta con intenti apologetici esplicitamente dichiarati (è in particolare il caso di Lattanzio); e si deve ricordare che fra i destinatari pagani l’interesse per Lucrezio nel IV secolo è tenuto vivo dall’amore per gli autori arcaici <sup>47</sup>. Poiché sia i cristiani sia i pagani colti sono destinatari del nostro libello, appare naturale che l’autore abbia dato colori lucreziani ad un poemetto che vuole presentarsi come opera di un antico adepto di tutte le *sectae*, un ex *philosophus* giunto al cristianesimo per grazia di dio e per convincimento razionale. Il sovrapporsi di elementi biblici e di reminiscenze poetiche, ovidiane e lucreziane soprattutto, evidenzia che l’autore deve condividere una convinzione comune a molti apologeti cristiani: l’idea che semi di verità, sia pure mescolati a dottrine erranee, fossero presenti anche prima della rivelazione.

<sup>46</sup> Cutino, *Per una interpretazione* cit., pp. 84-90. Non è il caso di addentrarsi qui nella controversa questione dei rapporti fra Arnobio e l’epicureismo. Tra l’altro, si è voluto vedere nel retore di Sicca un epicureo convertito, e perciò ancor più duramente polemico contro l’“ateismo” della filosofia del Giardino. Ma la sua posizione filosofica è per certi aspetti anche nutrita di stoicismo.

<sup>47</sup> È appena il caso di citare il frequentissimo riuso di Lucrezio nel poema di Giovenco (su cui, recentemente, P. Marpicati, *Echi lucreziani in Giovenco*, in *Il latino e i cristiani. Un bilancio all’inizio del III millennio*, a cura di E. dal Covolo e M. Sodi, Città del Vaticano 2002, pp. 151-161). Riguardo alla conoscenza di Lucrezio in ambienti cristiani, cfr. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics* cit., pp. 274-276, che cita la presenza del poeta epicureo in Gerolamo ed Ambrogio, oltre che, come si è visto, in Arnobio e Lattanzio; R. Ugliione, *Poeti latini in Tertulliano*, in *Il latino e i cristiani* cit., p. 75 ss. L’indagine sulla conoscenza di Lucrezio negli autori del IV secolo (e particolarmente in quelli cristiani) meriterebbe di essere approfondita. La presenza di Lucrezio nella scuola è attestata esplicitamente da Gerolamo (*In Rufinum*, 1, 16, in *S. Hieronymi presbyteri Opera. Contra Rufinum*, rec. P. Lardet, CCL 79, Turnholti 1982, p. 15, l. 30), che accusa Rufino di aver letto nella scuola un commentario a Lucrezio (cfr. anche Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics* cit., p. 72). Segnalo, anche per le somiglianze strutturali che ha con il *poema ultimum*, un poemetto di età costantiniana, l’anonimo *Laudes Domini* (A. Salzano, *Laudes Domini*, introd., testo, trad. e comm., Napoli 2001, su cui *infra*, nt. 96), in cui ricorrono diverse espressioni lucreziane (per esempio il v. 39: *unus ad imperium certis mare constitit oris*, cfr. Lucr. 1, 985; v. 49: *genus omne animantium* = Lucr. 1, 4; v. 61 *transcendere fines* = Lucr. 3, 60; v. 118: *superas consurgere in auras* = Lucr. 6, 1021). Notevole soprattutto che in questo poemetto come nel *poema ultimum* sia ispirata da Lucrezio l’immagine di Cristo la cui potenza, osando oltrepassare i limiti imposti dalla natura, strappa l’uomo all’*error* e svela *praecepta* di salvezza (v. 112 ss.: *atque ut missa Deo penitus praecepta paterent, / imperium <tu> morti adimis morbosque solutos / desperata iubes apprendere munia vitae / restituisque diem caecis, et ne quid in ausum / restaret penitus, quo perfidus error obiret / indicis sensum tumulis et condita pridem / membra iubes iterum superas consurgere in auras*; cfr. Lucr. 1, 64-65: ... *tollere contra / est oculos ausus* ...; Lucr. 3, 9-10: *tu patria nobis / suppeditas praecepta*).



Si tratta di un atteggiamento che sintetizza, in una complessa dialettica, aperture concilianti e fermi rifiuti di fronte al patrimonio della cultura pagana.

4. *Sed nihil inveni melius quam credere Christo:  
propaganda e autodifesa?*

Pur riconoscendo che l'elemento didascalico è assai importante, ritengo che l'opera si debba comunque ricondurre alla tradizione delle apologie cristiane (di cui la dimensione didascalico-filosofica è un elemento costitutivo). Ma intenderei apologia non solo come difesa del cristianesimo contro la confutazione dei pagani ed esortazione ad abbracciare la nuova fede; si tratta, credo, di un'apologia nel senso originario del termine, un'autodifesa dell'autore di fronte ad attacchi che gli vengono più dall'interno della comunità cristiana che dai pagani. A ciò induce innanzi tutto l'analisi delle strutture formali e dei motivi fondamentali del poemetto.

Ci porta in questa direzione, già nel primo verso, lo stilema *fateor*, di cui M. Cutino ha intuito l'importanza<sup>48</sup>. Il verbo *fateri* ricorre nel carme più di una volta: nel v. 1 il soggetto ne è il poeta; nei vv. 241-242, *tormenta reatus / tam veluti patitur qui se meruisse fatetur*, il soggetto è ogni peccatore pentito, che in grazia del suo pentimento diviene beneficiario della straordinaria *indulgentia* e *moderatio* di Dio; nel v. 64 sono i pagani, i quali devono ammettere che le storie sugli amori di Giove sono vergognose<sup>49</sup>; nel v. 127 sono ancora i pagani che devono ammettere il loro errore. Si parla qui del culto di Serapide/Osiride. Il corpo del dio è lacerato dai devoti durante la sacra rappresentazione delle feste di Iside; il che significa, commenta il poeta, che essi, tenendo un atteggiamento intrinsecamente contraddittorio, ritengono un dio privo di sensibilità (*Talia dum faciunt, nihil hunc sentire fatentur*). Non credo, come altri studiosi, che si debba ricondurre lo stilema del proemio al modello damasiano, in cui *fateor* non ha nulla a che fare con il tema del peccato e dell'errore<sup>50</sup>. Tale motivo è

<sup>48</sup>) Cutino, *Sui rapporti* cit., p. 59 nt. 39: «il verbo *fateor* ... costituisce un vero e proprio Leitmotiv del carme, dacché è presente ben altre cinque volte in contesti relativi agli *errores* dell'uomo».

<sup>49</sup>) Vv. 56-64: *Plus de Iove fertur / et natam stuprasset suam fratrique dedisse, / utque alias caperet, propriam variasse figuram / – nunc serpens, nunc taurus erat, nunc cygnus et aurum – / seque immutando qualis fuit indicat ipse: / plus aliena sibi quam propria forma placebat. / Turpius his aquilam finxit puerique nefandos / venit in amplexus. Quid dicit turba colentum? / Aut neget esse Iovem aut fateatur dedecus istud!*

<sup>50</sup>) Cutino, *Per una interpretazione* cit., p. 99, riprendendo Poinssotte, *Le consul* cit., pp. 310-111, richiama Damas. *Epigr.* 16, 10-11 (*Damasi Epigrammata*, rec. M. Ihm, Lipsiae

così evidentemente collegato alla scelta di questo elemento lessicale che nel v. 148 *et tremit et pendet suaque omnia facta fatetur*, soggetto del verbo è addirittura il demonio (il cui inganno secondo il poeta è la fonte degli errori del paganesimo). Indicherei piuttosto due linee di interpretazione: *fateor* è un verbo che Lucrezio usa di frequente per indicare l'approdo del procedimento con cui l'uomo può liberarsi dall'errore e giungere, mediante la ragione, alla verità<sup>51</sup>. È così anche nel nostro carme, nei vv. 64 e 127: la riflessione razionale dovrebbe condurre i pagani a riconoscere l'assurdità delle loro credenze. L'altra linea di interpretazione ci riporta ad Ovidio, in cui si è già indicato uno degli *auctores* del nostro poeta<sup>52</sup>: soprattutto nelle opere dell'esilio, *fateor/fatebor* è una movenza con cui Ovidio presenta la consapevolezza del suo fatale *error*; e, in certi passi, all'ammissione della colpa fa seguire un tentativo di giustificazione: *fateor/sed* (o *tamen*) marcano le due sezioni anche nei carmi dell'esilio<sup>53</sup>. Particolamen-

1895, pp. 18-19): *Hic, fateor, Damasus, volui mea condere membra / sed cineres timui sanctos vexare piorum*. In Ps. Paolino Nolano, *Poema ultimum* cit., pp. 94-55, M. Corsano istituisce un confronto con Verg. *Aen.* 2, 134 e Ovid. *Met.* 10, 643; ma il contesto dei carmi ovidiani dell'esilio mi pare più vicino a quello del poemetto pseudo-paoliniano.

<sup>51</sup> Ad esempio è frequente la formula *fateare necessest*, per concludere la dimostrazione su alcuni punti fondamentali della teoria epicurea (come l'esistenza del vuoto e la mortalità dell'anima): 1, 399: *esse in rebus inane fateare necessest*; 3, 340: *quare animum quoque fateare necessest*; 3, 543: *mortalem tamen esse animam fateare necesse*; 3, 766-767: *quod si iam fit, fateare necessest / mortalem esse animam*; 5, 343-344: *fateare necesse / exitium quoque terrarum caelique necessest*.

<sup>52</sup> Si è già notata (Kornprobst, *Das Carmen XXXII* cit., p. 35) la presenza di Ovidio in motivi quali la rappresentazione dell'aruspicina dei vv. 24-25, forse eco di *Met.* 15, 136. *Protinus ereptas viventi pectore fibras / inspiciunt mentesque scrutantur in illis*; essa è forse sensibile anche in alcuni altri nessi ad esempio nel v. 30: *ne crimina desint* (cfr. *Met.* 10, 46: *sceleri ne nomina desint*); nel v. 181: *axe sub aethereo* (cfr. *Met.* 4, 214: *Axe sub Hesperio*); sicuramente il v. 138 *credula turba* rimanda a Ov. *Fast.* 2, 716: *non intellectu credula turba deo*, e 4, 312: *sed nos in vitium credula turba sumus*. In tutta la sezione sui riti lo spirito antiquario dei *Fasti* è mutato di segno: nomi ed origine degli dei sono spiegati non per sottolinearne l'augusta antichità, bensì l'assurdità e l'inconsistenza. Cutino, *Sui rapporti* cit., p. 57 nt. 35, segnala Ovid. *Ex Pont.* V 5, 63: *meruisse fatetur* quale modello della medesima clausola nel v. 242 del *poema ultimum*, ma non approfondisce i rapporti fra l'autore del poemetto ed Ovidio per l'uso dello stilema *fateor ... sed ...*

<sup>53</sup> In particolare Ovid. *Ex Pont.* II 2, 18 ss.: *Esse quidem fateor meritam post Caesaris iram / difficilem precibus te quoque iure meis, quaeque tua est pietas in totum nomen Iuli, / te laedi, cum quis laeditur inde, putas. / Sed licet arma feras et vulnera saeva mineris, / non tamen efficies ut timeare mihi*; Ovid. *Trist.* II 239-244: *quod mallet, vacuum tibi forte fuisset, / ullum legisses crimen in Arte mea. / Illa quidem fateor frontis non esse severae / scripta, nec a tanto principe digna legi: / non tamen idcirco legum contraria iussis / sunt et Romanas erudiuntque nurus*. Anche Ovid. *Ex Pont.* IV 8, 35: *parva quidem fateor pro agnis munera reddi, / cum pro concessa verba salute damus. / Sed qui, qua potuit, dat maxima, gratus abunde; Ex Pont.* II 19, 33 ss.: *Adde quod est frater, tanto tibi iunctus amore / quantus in Atridis Tyndaridisque fuit: / is me nec comitem nec dedignatus amicum est, / si tamen haec illi non nocitura putas; / si minus, hac quoque me mendacem parte fatebor: / clausa mihi potius tota sit ista*

te interessante è Ovid. *Ex Ponto*, IV 1, 5-6: ... *equidem peccasse fatebor / delicti tamen est causa probanda mihi*, che riecheggia forse nel v. 9 del nostro carme, *cum tamen in cunctis et res et causa probetur*. Non si può dimenticare, a questo punto, che il genere a cui appartengono i carmi di Ovidio *Ex Ponto* è l'epistolografia. Ciò spiegherebbe in modo più che soddisfacente un altro elemento dell'*incipit*, la presenza di un nominativo che difficilmente potrebbe essere inteso, se inquadrriamo il carme nel genere didascalico, come il nome dell'autore: in effetti, la citazione dell'autore non è usuale nel proemio dell'epica didascalica (semmai, ricorre talvolta alla fine del componimento a modo di *sphragis*), mentre è ovvia nell'*incipit* di una *epistula*<sup>54</sup>.

Una simile struttura dell'esordio costituisce forse la traccia che il carme rappresenta la risposta dell'autore a qualcuno di fronte a cui intende giustificarsi, pur ammettendo da parte sua l'*error* di essersi lasciato attrarre un tempo dalle dottrine pagane? Il v. 5, *et ne displiceat quod talia carmina pando*, costituisce una *occupatio* abbastanza evidente rispetto agli attacchi degli avversari<sup>55</sup>. I destinatari del poemetto non sarebbero dunque solo i pagani, ma anche (e forse in primo luogo) i cristiani: notiamo fra l'altro che nel nostro testo i pagani sono «loro» e non «voi», come nel *carmen contra paganos*. Il poeta, a mio parere, forse in occasione del battesimo, sta rispondendo con una *confessio* ferma e serena a qualcuno che dubita della autenticità e della coerenza della sua fede cristiana, e che forse lo accusa di cedere ai pagani, dato il suo passato di «filosofo».

Vale la pena di sottolineare nell'ambito della letteratura apologetica cristiana della seconda metà del IV secolo, che alcuni motivi presenti nel nostro carme ricorrono in una categoria particolare di testi: precisamente le *confessiones fidei* offerte ad autorità religiose o politiche da cristiani so-

*domus. / Sed neque claudenda est et nulla potentia vires / praestandi ne quid peccet amicus habet.*

<sup>54</sup>) Ps. Paolino Nolano, *Poema ultimum* cit., pp. 27 ss. e 94 ss. M. Corsano rileva che invece nella poesia didascalica ricorre spesso il nome del destinatario, il che la conduce ad ipotizzare che *Antonius* sia un *nominativus pro vocativo*. Il nome del poeta come *sphragis* è della tradizione classica: il caso più celebre sono i versi finali aggiunti alle Georgiche (*Georg.* 4, 562-566): *illo Vergilium me tempore dulcis alebat / Parthenope ...*; e lo troviamo ancora in Ovid. *Trist.* III 3, 72-73: *hic ego qui iaceo tenerorum lusor amorum / ingenio perii Naso poeta meo*. Fra gli autori tardoantichi, Damas. *Epigr.* 12, 10-11: *Hic, fateor, Damasus, volui mea condere membra / sed cineres timui sanctos vexare piorum* (*Damasi Epigrammata*, pp. 18-19 Ihm); Proba, *Cento*, v. 12: *arcana ut possim vates Proba cuncta referre* (in *Poetae Christiani minores I*, rec. C. Schenkl, CSEL 16, 1, Vindobonae 1888, p. 569). Per il nome dell'autore nelle *epistulae* poetiche, basti citare l'esordio di Ovid. *Ex Ponto* (I 1, 1-2): *Naso Tomitanae en novus incola terrae / haec tibi de Getico litore mittit opes*; tra gli autori tardoantichi, lo stilema ricorre nelle *epistulae* di Ausonio, ad esempio in *Epist.* 16: *Ausonius consul vatem resaluto Theonem* 1 (R.P.H. Green, *The Works of Ausonius*, Cambridge 1991, p. 215).

<sup>55</sup>) Cutino, *Sui rapporti* cit., p. 63.

spettati o accusati di opinioni eterodosse o di comportamenti incoerenti con la retta fede. È il caso, ad esempio, del libello di Priscilliano a papa Damaso<sup>56</sup>, o del primo *tractatus* del medesimo Priscilliano<sup>57</sup>; oppure dell'apologia di Rufino a papa Anastasio<sup>58</sup> o del *libellus* del sacerdote luciferiano Faustino<sup>59</sup>.

Tali scritti di giustificazione prendevano spesso la forma di *libelli* diretti ad autorevoli esponenti della comunità cristiana, ed erano poi fatti circolare presso un pubblico più ampio sotto forma di apologie o trattati. Ed occorre ricordare la contiguità del genere letterario dell'*epistula* con il *tractatus* o *libellus* di contenuto filosofico<sup>60</sup>.

Spesso gli autori dei *libelli* apologetici tardoantichi nell'esordio sottolineano che è loro intenzione chiarire che essi seguono la vera fede, e cogliere l'occasione per contrastare l'errore di quanti non la condividono. Il nostro poeta a sua volta intende *describere* la sua fede, cioè: innanzi tutto professarla, per «mettere in chiaro le cose», di fronte ad un attacco che gli giunge da avversari cristiani; e insieme insegnarla, per fare opera di proselitismo presso i pagani. È interessante notare che in tutti i casi citati di testi apologetici l'esordio si organizza in due movimenti: «anche se [...] tuttavia [...]»<sup>61</sup>; il che ricorda la struttura concettuale del nostro esordio:

<sup>56</sup> Priscill. *Tract.* I 2 (in *Priscilliani Quae supersunt* ed. G. Scheeps, CSEL 18, Praeae - Vindobonae - Lipsiae 1889, p. 4, ll. 14-19 e p. 5, ll. 1-4): *Agnoscentes enim quoniam nemo nisi ex aqua et Spiritu Sancto renatus ascenderet in regna coelorum ... ad innovatae iter gratiae symbolum catholicae devotionis accepimus, quod tenemus, et intrantes lavacrum, redemptionem corporis nostri, et baptizati in Christo induti Christum inanem saeculi gloriam respicientes ipsi uni vitam nostram sicut dedimus dederemus*; Priscill. *Tract.* II 41 (*ivi*, p. 35, ll. 1-13, *passim*): *Etsi catholica fide ... credendi gloriam potius expetit quam loquendi ... tamen temporis necessitate cogente ... gratulamur sic rerum venisse rationem, ut apud te ... quod credimus et loquamur ...*; *ivi*, l. 15 ss.: *... nos baptizati in Christo ... fidem ... sicut corde credimus, ita ad omnium salutem qui falsiloquio sermonum in scandalum missi sunt confitemur.*

<sup>57</sup> Priscill. *Tract.* I 4 (in *Priscilliani Quae supersunt* ed. G. Scheeps cit., p. 6, l. 10 ss.): *Et quia vultis nos ire per singula ut quos credimus eloquamur ..., quia vultis etiam nos vobis probare quod nostis, veniam petimus si aut adserentes fidem nostram aut distruentes quae ad depravandas mentes infidelium error insinuat, latius eloquamur.*

<sup>58</sup> *Apologia ad Anastasium* II (in *Tyrannii Rufini Opera*, rec. M. Simonetti, CCl 20, Turnholti 1961, p. 26, l. 1 ss.), dove la *confessio* è ancora sentita come autodifesa e insegnamento al tempo stesso: *quamvis igitur fides nostra ... probata sit, tamen et nunc si qui est, qui vel temptare fidem nostram cupit vel audire et discere, sciat quod de Trinitate ita credimus quod unius naturae sit.*

<sup>59</sup> Faustini. *Lucif. Confessio* (in *Faustini Luciferiani Opera*, ed. M. Simonetti, CCl 69, Turnholti 1967, p. 357, l. 3 ss.): *Sufficiebat fides conscripta apud Niceam adversus haeresim arrianorum. Sed quia pravo ingenio quidam sub illius fidei confessione impia verba commendant, nobis invidiam facientes quod velut haeresim Sabelli teneamus, paucis et contra Sabellium primae fidei confessione signamus ... dicentes tres esse substantias.*

<sup>60</sup> Basti pensare alle *Epistulae ad Lucilium* di Seneca. *Libellus* è – chiaramente – equivalente di “memoria difensiva”: è usato in questo senso da Priscilliano, Faustino, Rufino.

<sup>61</sup> Una formulazione simile dell'esordio si coglie anche in Hilar. *De Trin.* IV 1, 1 (in *S. Hilarii Pictaviensis De Trinitate libri I-VII*, rec. P. Smulders, CCl 72, Turnholti 1979,

«anche se sono passato attraverso tutte le *sectae*, sono ora un fedele cristiano». Un altro motivo importante che accomuna il *poema ultimum* a tali apologie è il fatto che l'autore ricordi con insistenza il proprio battesimo: così anche nel nostro carme il poeta vuol ricordare a tutti che egli ha già compiuto il passo definitivo. È possibile che egli sia stato battezzato recentemente; o comunque per lui è importante richiamare il suo battesimo: nel v. 156 *detersa nube malorum* allude chiaramente al perdono dei peccati ricevuto con il sacramento d'iniziazione<sup>62</sup>.

Alcune delle parole chiave dei vv. 1-9 del poemetto ricorrono in testi come l'apologia di Faustino luciferiano: così *dicere* acquista il significato pregnante di professare/spiegare sia nel *poema ultimum* che in questa ope-  
retta; e nel libello diffuso dagli avversari di Ambrogio al concilio di Aquileia<sup>63</sup> troviamo un parallelo interessante con il testo tradito del v. 5 del nostro poemetto, *et ne displiceat quod talia carmina pando*: nel documento degli ariani si propone di divulgare (*pandere*)<sup>64</sup> con letture pubbliche le opinioni condannate al concilio perché siano messe a confronto con quelle degli avversari.

p. 101, l. 1 ss.): *quamquam anterioribus libellis quae iam pridem conscripsimus absolute cognitum extimemus fidem nos et confessionem Patris et Filii et Spiritus sancti ex evangelicis atque apostolicis institutis obtinete, neque quicquam nobis cum haereticis posse esse commune ... , tamen etiam his libellis quaedam necessario fuerunt comprehendenda, ut omnibus fallacii eorum et impietatibus editi absolutior fieret cognitio veritatis*. Lo stesso stilema in Prisciliano, *Tract.* II 41 (cfr. *supra*, nt. 57).

<sup>62</sup> Oltre ai testi sopra citati (nt. 58) Rufin. *Apologia ad Anastasium*, 4 (CCL 20 Simo-  
netti p. 26, ll. 10-12): *Haec nobis de resurrectione tradita sunt ab his, a quibus sanctum bap-  
tisma in Aquileiensi ecclesia traditum est*.

<sup>63</sup> *Schol. Arian. in Conc. Aquil.* 348v (in *Scolies Ariennes sur le Concile d' Aquilée*,  
introd., texte et notes par R. Gryson, SCh 267, Paris 1980, p. 332). *Si confidentiam ulla-  
m fidei geritis || apud senatum ipsius urbis ... fidem profiteamur, etiam ipsos trac-  
tatos nostros auditoribus obla-  
turi tam eidem urbi publica recitatione pandendos quam etiam | ad totius orbis  
Ecclesias auditorum relatione per imperiale pre-  
ceptum mittendus. Pandere carminibus o car-  
mine ha anche riscontro in Manil. 1, 12: *per carmina pandere*, oltre che, naturalmente, in  
Lucr. 5, 54: *rerum naturam pandere dictis*, come fa notare Cutino, *Per una interpretazione cit.*,  
p. 98 nt. 97.*

<sup>64</sup> Sono dunque d'accordo con R. Palla (Ps. Paolino Nolano, *Poema ultimum cit.*,  
p. 96) nel difendere il testo tradito, *pandere*, e nel non accogliere l'emendazione di Hartel  
*pango*; ma non mi pare che ci si debba riferire a modelli quali Stat. *Silo.* I 5, 28-29: *... vestra  
est, quam carmine molli / pando, domus*; e intenderei *pandere* come relativo all'idea di divul-  
gazione piuttosto che al tema della «rivelazione», come pensa R. Palla, *Rivisitando il Po-  
ema ultimum: l'editio princeps di Ludovico Antonio Muratori*, in AA.VV., *Anchora vitae*,  
Atti del II Convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola, a cura di  
G. Luongo (Nola - Cimitile, 18-20 maggio 1995), Napoli 1998, pp. 407-429, in part. p. 427  
nt. 79.

5. «*Leni describere versu*». *Certezza e tolleranza*

*Lenitas*, come sottolinea il Fontaine, è la parola chiave del carme<sup>65</sup>. *Lenis* non è solamente un sinonimo di *dulcis*, che alluderebbe alla *suavitas* della poesia (vecchio *topos* per cui basta citare Lucrezio, l'*auctor* del nostro poeta)<sup>66</sup>. L'espressione è illuminata dai vv. 7-9. Dà fiducia all'autore l'esempio di David, di fronte alle possibili critiche di chi rifiuta l'idea di utilizzare la poesia come veicolo di un insegnamento di fede. *Lenitas* è non solo il mezzo; è il modo, l'atteggiamento intimo e profondo del poeta. Ciò spiega lo scarto formale con l'espressione modello di Lucrezio, nella quale il poeta-filosofo invocava da Venere il *lepos*; marca però anche una profondissima consonanza con l'*ethos* lucreziano. Come *lepos* era la grazia della poesia, in totale coerenza con il principio del piacere che costituisce il fondamento filosofico della dottrina epicurea, *lenitas* è l'atteggiamento del cristiano consapevole come David del suo passato di peccatore, fiducioso come il re biblico nel perdono di Dio; e dunque disposto ad un atteggiamento di apertura verso gli uomini che ancora sono nel peccato e nell'errore del paganesimo. *Lenitas*, insomma, è ad un tempo cifra poetica, atteggiamento religioso del poeta che assume come proprio l'*animus* stesso di Dio<sup>67</sup>, e caratteristica del filosofo. Non a caso, il vocabolo è adoperato dagli autori del IV secolo (ad esempio Ammiano Marcellino e la *Historia Augusta*) per definire la *clementia* degli imperatori filosofi come M. Aurelio e Giuliano<sup>68</sup>. C'è, perciò, nella scelta del termine, anche una valenza politica? Nell'ambiente dei *litterati* del IV secolo, affermare con decisione la necessità di un determinato atteggiamento, di tolleranza o di intolleranza, di persuasione o di repressione, nei rapporti fra pagani e cristiani è anche, inevitabilmente, una presa di posizione politica. Ma non affrontiamo ora questo problema.

<sup>65</sup> Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident Chrétien* cit., p. 218: «cette *lenitas* est comme la clé musicale du poème: douceur du caractère et de la plume».

<sup>66</sup> Come in *Rhet. ad Herenn.* I 7, 11; Cic. *De off.* 1, 134; Quint. *Inst. Or.* XI 1, 4; Liv. XCII 9, 6. Il fascino persuasivo della poesia è espresso invece in Lucr. 1, 28 con il termine *lepos*: *quo magis aeternum da dictis, diva, leporem*. Seguendo tale linea interpretativa, Fontaine (*Naissance de la poésie dans l'Occident Chrétien* cit., p. 217) traduce: «voilà ce que j'ai résolu d'exposer en des vers séduisants».

<sup>67</sup> Cutino, *Per una interpretazione* cit., p. 97 nt. 94, ricorda Lact. *De ira dei*, V 5 (Lactance, *La colère de dieu*, introd., texte et trad. par Ch. Ingremeau, SCh 289, Paris 1982, p. 104, l. 25), dove Dio è detto *lenis et tranquillus propitius beneficus conservator*. Molto interessante è anche il riscontro con Cyprian. *De bono patientiae*, 5 (in *De bono patientiae*, rec. C. Moreschini, CCl 3 cit. p. 400, l. 10 ss.): *patientia Dei res est et quisquis lenis patiens et mitis est Dei patris imitator est*.

<sup>68</sup> Aurelio Vict. *Caes.* 16, 9, attribuisce questa virtù a Marco Aurelio; Amm. Marcell. XVI 5, 3, a Giuliano. In *Cod. Theod.* XIV 18, 1, la *lenitas* connota un altro imperatore *litteratus*, Graziano.

Occorre tornare sull'esempio di David per comprendere realmente le intenzioni del poeta. Si è visto nella scelta della figura biblica soprattutto quella dell'*inventor*, per così dire, della poesia cristiana. In questa prospettiva suscita perplessità a M. Cutino il testo *quod talia carmina pando*. Perché mai *talia*? si chiede lo studioso: non si può individuare nel salmista David il modello del genere apologetico, giacché i salmi rappresentano piuttosto la matrice della poesia lirica. Perciò Cutino propone di correggere in *talia carmine pando*. Questo, ritengo, non è necessario, se si pone mente ad un elemento molto importante della rappresentazione di David nel nostro poemetto, il v. 6: *David ipse Deum modulata voce rogavit*. Il verbo che l'autore sceglie è *rogavit*, non *cecinit* o simili. Il Davide a cui il nostro poeta sta pensando non è l'autore dei salmi di lode. È il peccatore che invoca il perdono di Dio nel *Miserere*: nel salmo ritroviamo un modello concettuale della struttura del nostro carme, che si può definire come sintesi di *confessio* ed apologia. Il poemetto può essere detto simile al canto di Davide proprio per questo motivo.

Davide, infatti, non nega di aver peccato (vv. 5-6: *quoniam iniquitatem meam ego cognosco et peccatum meum contra me est semper. / Tibi soli peccavi et malum coram te feci ut iustificeris in sermonibus tuis et vincas cum iudicaris*); ma la colpa sarà cancellata dal perdono di Dio (vv. 9-12: *Asperges me hyssopo et mundabor, lavabis me et super nivem dealbabor. / Auditui meo dabis gaudium et laetitiam exultabunt ossa humiliata. / Averte faciem tuam a peccatis meis et omnes iniquitates meas dele / cor mundum crea in me Deus et spiritum rectum innova in visceribus meis*); ottenuto il quale, promette il salmista, egli insegnerà agli erranti le vie del Signore (vv. 14-17: *Redde mihi laetitiam salutaris tui et spiritu principali confirma me. / Docebo iniquos vias tuas et impii ad te convertentur. / Libera me de sanguinibus Deus, Deus salutis meae. Exultabit lingua mea iustitiam tuam. / Domine, labia mea aperies et os meum adnuntiabit laudem tuam*).

Anche il nostro poeta non nega di aver errato, essendo stato attratto dalle dottrine dei pagani; non sappiamo se solo intellettualmente, o se abbia effettivamente praticato i riti che ora gli suscitano indignazione, pena e disgusto<sup>69</sup> (il v. 152: *haec ego cuncta prius* è forse volutamente reticente); lieto di aver ricevuto il perdono di Dio, al termine del suo itinerario di ricerca (v. 156: *detersa nube malorum*; v. 3: *sed nihil inveni melius quam credere Christo*) insegnerà ai pagani la verità di Cristo (vv. 8-9: *parva canemus / dicentes quae sunt fugienda, sequenda, colenda*).

Significativamente, il verbo *rogare* di cui nel proemio era soggetto Davide ritorna nella sezione finale, in cui si parla della misericordia di Dio verso tutti gli uomini: la bontà del Signore fa sì che *rata sint venturae mu-*

<sup>69</sup>) Il tema è ricorrente nella *pars destruens* del poemetto: vv. 62-63: *nefandos ... / amplexus*; v. 64: *dedecus*; v. 88: *mysteria turpia*; v. 89: *contagia*; v. 124 *turpes ... locos*.

*nera vitae / et quod culpa tulit rursus indulgentia reddat. / Quae si non fuerit plebi concessa roganti / tunc prope nullus erit delicto liber ab omni* (vv. 227-229). La preghiera con cui chiedono perdono dei loro errori accomuna così il personaggio biblico, il poeta, e tutti coloro che sono consapevoli del peccato. Ancora una volta, è chiaro che l'interazione fra la rappresentazione dell'esperienza autobiografica e la trattazione apologetica tramata dai temi della poesia didascalico/filosofica è la vera chiave di interpretazione del poemetto.

## 6. Ipotesi di datazione.

### *Il poeta nel mondo della cultura contemporanea*

La maggior parte degli interpreti ha datato il poemetto dopo il 380, considerandolo documento di una fase ormai avanzata del "conflitto fra paganesimo e cristianesimo".

La cronologia deve essere meglio determinata da un esame dei dati relativi al nostro autore.

Egli sembra un personaggio che conosce bene il mondo dei *litterati*: in un passo rimprovera ai cultori del platonismo di *describere* – cioè far eseguire copie – del trattato che il filosofo greco scrisse sull'immortalità dell'anima (assai probabilmente il *Fedone*) senza rendersi conto che esso *nihil certi continet intus*<sup>70</sup>: attraverso la sua polemica abbiamo un'ennesima testimonianza di un costume largamente diffuso fra le élites tardoantiche<sup>71</sup>. Partecipe egli stesso di tale costume (il che spiega come versi del suo poema siano rielaborati nell'anonimo poemetto di ICUR 13355)<sup>72</sup>, se ne fa anche critico. Come ogni persona istruita, egli conosce Virgilio, testo di scuola e *sacrum poema* per l'uomo di cultura di età imperiale; in più di un passo ne riecheggia i versi<sup>73</sup>, e si avvale della sua *auctoritas* per met-

<sup>70</sup>) Vv. 35-39: *sunt et sectantes incerti dogma Platonis, / quos quaesita diu animae substantia turbat, / tractantes semper nec definire valentes, / unde Platonis amant de anima describere librum, / qui praeter titulum nil certi continet intus.*

<sup>71</sup>) Una sintesi su questi ambienti in Matilde Caltabiano, *Litterarum lumen. Ambienti culturali e libri tra il IV e il V secolo*, Roma 1996: in particolare sullo scambio di libri e sull'uso di inviare agli amici copie dei propri scritti, pp. 114-121.

<sup>72</sup>) Vd. *infra*, nt. 124.

<sup>73</sup>) Un intero emistichio virgiliano, *tot tempestatibus actum*, da *Aen.* 3, 708: *tot tempestatibus actus*, rappresenta nel v. 152 la situazione del poeta ancora lontano dal porto della salvezza (cfr. Kornprobst, *Das Carmen XXXII* cit, p. 139 nt. 1); il sorgere del sole nella prima alba del mondo creato da Dio è descritto con i colori della VI ecloga (v. 173: *Ast ubi cuncta novum stupuerunt surgere solem*, cfr. Verg. *Buc.* 6, 37); e più oltre – v. 216: *placatoque patri pereuntem reddidit orbem* –, la rappresentazione di Cristo, figlio di Dio e redentore dell'umanità, si modella sull'immagine del *puer* della IV Ecloga cfr. *Buc.* 4, 17: *pacatum-*



tere in evidenza l'immoralità dei miti pagani<sup>74</sup>. Ancora, l'autore del poemetto sembra partecipe – o almeno avvertito – di un altro interesse molto vivo fra i *litterati* del IV secolo, lo studio delle *antiquitates*, che gli offre la possibilità di polemizzare con il paganesimo; e come si è detto cita Igino, che forse conosce di prima mano, per avvalorare una tradizione evemeristica su Vesta<sup>75</sup>.

Il nostro poeta si dice giunto al cristianesimo dopo esser passato attraverso molteplici *sectae*<sup>76</sup>. M. Corsano pensa ad una finzione letteraria, facendo notare che in diverse “autobiografie” tardoantiche si ricorre al *topos* del viaggio intellettuale dell'autore fra diverse esperienze religiose<sup>77</sup>. Dal momento che non possiamo identificare con certezza l'autore, non mi sembra opportuno dal punto di vista metodologico svalutare una testimonianza diretta, considerandola solamente un motivo letterario convenzionale. Ma quali sono le sette di cui il poeta sarebbe stato adepto? M. Cutino, precisando una intuizione di L. Cracco Ruggini, mette in evidenza l'importanza dei vv. 19-31: qui il poeta attacca in particolare i *Physici*, piuttosto i seguaci nel neopitagorismo mistico che non gli Stoici, come a-

*que reget patriis virtutibus orbem*; ancora, «a suggello della caratterizzazione del dio misericordioso si noti il ricordo classico del sorriso di Giove a Venere Verg. *Aen.* 1, 255: *vultu quo ...*» (Cutino, *Sui rapporti* cit., p. 61).

<sup>74</sup> Virgilio, osserva il poeta, chiamando Giunone *soror et uxor* di Giove (*Aen.* 1, 47), svela la turpitudine di una religione il cui massimo dio è contaminato addirittura da un incesto (vv. 54-56: *his deus <est> uxorque dei, ipsamque sororem / esse volunt, quam Vergilius notat auctor eorum / dicendo “et soror et coniunx”*). Difficile dire se il *notat* del testo implichi che Virgilio intendesse sottilmente criticare le credenze tradizionali, e dedurne che, come altri cristiani del IV secolo, il nostro autore lo consideri in qualche misura profeta del Dio venturo; oppure intendere che le bollasse d'infamia involontariamente, per il solo fatto di evidenziarne la sconcertante immoralità. Il verbo *notare* ricorre, sempre per indicare il giudizio morale di biasimo, nei vv. 140-141: *utque notent Venerem, tunc et portatur Adonis; / stercora tunc mittunt, ipsum pro stercore ictant*.

<sup>75</sup> Vv. 132-139: *Ista quidem mulier, sicut commendat Hyginus, / stamine prima novo vestem contexuit olim / nomine de proprio dictam, quam tradidit ipsa / Vulcano, qui tunc illi monstrarat opertos / custodire focos; hic rursus munere laetus / obtulit hanc Soli, per quem deprenderat ante / Martis adulterium; nunc omnis credula turba / suspendunt Soli per Vulcanalia vestes*. Secondo C. Bursian, *Das sogennante poema ultimum des Paulinus Nolanus*, «Bursian Jahresberichte» 1, 1 (1880), pp. 3-23, in part. p. 22, ripreso da Kornprobst, *Das Carmen XXXII* cit., p. 40, si tratta degli Stoici.

<sup>76</sup> I vv. 1-3 presentano il poeta alla ricerca della verità. Gli aggettivi esprimono la varietà (*omnes, plurima*) e la serietà di tale ricerca, che ogni volta (*singula*) sembrava giunta al fine: *Discussi, fateor, sectas Antonius omnes; / plurima quaeisivi, per singula quaeque cucurri / sed nihil inveni melius quam credere Christo*; anche nei vv. 152-154 l'autore sottolinea la molteplicità delle sue esperienze religiose attraverso la scelta degli aggettivi (*cuncta, tot*): *Haec ego cuncta prius, clarum quam lumen adeptus, / meque diu incertum et tot tempestatibus actum / sancta salutari suscepit ecclesia portu / ...*

<sup>77</sup> Corsano, *Un incontro problematico* cit., pp. 37-38.

vevano pensato altri studiosi; secondo A. Bartalucci, in particolare l'autore sarebbe stato interessato a motivi di una "vulgata" orfico-pitagorica<sup>78</sup>.

Osserviamo poi che la teologia cristiana del nostro autore non sembra particolarmente aggiornata alla situazione del dibattito ecclesiale della seconda metà del IV secolo: notiamo che, mentre nel v. 165 (*Unus enim deus est, substantia filius una*) riprende con programmatica evidenza il termine niceno *substantia* per proclamare l'eguaglianza di Cristo e del Padre, nel contesto di tale *confessio* non presenta lo Spirito Santo (di cui pure parla a proposito della creazione<sup>79</sup>). È semplice ignoranza? È volontà di tener conto della sensibilità degli interlocutori pagani, evitando di addentrarsi in questioni che molti di loro consideravano con disdegnosa indifferenza<sup>80</sup>? Forse meglio dobbiamo spiegare questo silenzio come prudente posizione di un intellettuale consapevole che il dibattito sullo Spirito Santo suscitava all'interno della comunità cristiana stessa tali e tante controversie che non pareva opportuno porre in evidenza il problema nel momento in cui si affrontava una controversia ad extra, vale a dire con i pagani<sup>81</sup>.

E, oltre alla filosofia, quali dati possiamo ricavare dal poemetto sulla cultura del suo autore?

Alcuni passi, nel *Poema ultimum*, fanno pensare che il poeta abbia familiarità con il mondo della giurisprudenza. Metodologicamente non è facile istituire confronti fra testi poetici e testi giuridici. Si pensi che un riscontro fra le costituzioni redatte all'epoca in cui era *quaestor sacri palatii* Ausonio e la poesia dello stesso poeta ha dato risultati molto scarsi. Si tratta, in effetti, di testi assai lontani per genere e contenuto; ma qualche dato può essere interessante<sup>82</sup>.

<sup>78</sup>) L. Cracco Ruggini, *Un cinquantennio di polemica antipagana a Roma*, in *Paradoxos Politeia. Studi patristici in onore di G. Lazzati*, Milano 1979, pp. 119-144, specie p. 136 nt. 51; Bartalucci, *Alcune considerazioni* cit., pp. 137 e 139-140: particolarmente elaborato dagli orfici è il mito dell'unione di Kore e Zeus, da cui nacque Dioniso Zagreo (cfr. *poema ultimum*, vv. 56-57: *plus de Iove fertur / et natam stuprasset suam fratrique dedisse*); può far pensare ad ambienti orfico-pitagorici anche l'interesse per le speculazioni cosmogoniche e numerologiche.

<sup>79</sup>) Cfr. v. 190: *Omnia sic constant, dum spiritus omnia cingit*.

<sup>80</sup>) Si consideri ad esempio l'atteggiamento di Ammiano Marcellino circa le controversie fra ariani e cattolici alimentate da Costanzo II (XXI 16, 18: *Christianam religionem absolutam et simplicem anili superstitione confundens, in qua scrutanda perplexius quam componenda excitavit discidia plurima, quae progressa fusius aluit concertatione verborum ...*).

<sup>81</sup>) Il culmine delle controversie sulla terza persona della Trinità è rappresentato dai concili di Costantinopoli e di Aquileia, svoltisi nel 381. Dato il forte coinvolgimento dell'autorità imperiale nel dibattito teologico, il silenzio del nostro autore può avere molte ragioni, non esclusa quella della prudenza politica, se il nostro poemetto fu composto (come credo non si debba escludere) proprio nei primi anni del regno di Graziano.

<sup>82</sup>) Secondo T. Honoré, *The Making of the Theodosian Code*, «ZSS» 103 (1986), pp. 133-222, in part. 147-150, alcuni motivi contenutistici dei carmi di Ausonio (la tortura di Cupido, la deformità di Priapo, la vergogna di Venere) riecheggerebbero nel trattamento di motivi analoghi nelle costituzioni imperiali attribuibili ad Ausonio. Un'analisi stilistica

La prima parola del poemetto, *discussi*, appartiene tanto al vocabolario della filosofia che a quello della giurisprudenza, dove indica l'esame della causa da parte del giudice <sup>83</sup>.

Ancora, quando nel proemio il poeta vuole esprimere l'intendimento e quasi il metodo con cui esporrà le ragioni della fede cristiana contro quelle del paganesimo, egli utilizza un'espressione che indica il compito dell'avvocato e del giudice (v. 9: *et res et causa probetur*) <sup>84</sup>: egli, filosofo e al tempo stesso quasi avvocato della sua fede, ne dimostrerà la giustezza (di qui la scelta, sul piano letterario, delle strutture dell'apologia); ma l'uso della forma impersonale fa pensare che stia considerando il problema anche dal punto di vista dell'altra parte, quella dei pagani. Essi, sulla base delle sue argomentazioni, saranno indotti a sottoporre a giudizio le loro stesse credenze (e non potranno che condannarle).

Infine, quando nella conclusione del poema l'autore ritorna sul tema della misericordia divina, elabora una sorta di paradosso: Dio, afferma con grande evidenza, tornando a parlare in prima persona (v. 223: *remque novam dicam nec me dixisse pigebit*) è più buono che giusto, dal momento che perdona i peccati dell'umanità, concedendo totale *indulgentia* a chi si pente dei suoi delitti <sup>85</sup>. *Indulgentia*, nel linguaggio delle costituzioni tardoantiche, indica il condono fiscale o l'amnistia di reati anche molti gravi. Qui l'*indulgentia* di Dio verso i *crimina* dell'umanità peccatrice si configura quasi come la *restitutio in integrum* nei privilegi perduti a seguito di una

sarebbe poi rappresentata dal ricorrere di *ut* posposto al verbo – sei casi sui dodici di tutto il *Codex Theodosianus* – che caratterizzerebbe la prosa di Ausonio *quaestor sacri palatii*. Green, *The Works of Ausonius* cit., p. 695 ss., ribatte che una sola somiglianza verbale (*esse munificos*) in *Cod. Theod.* XIII 4, 4 cfr. *Aus. Grat. Act.* 1, e i dati indicati da Honoré non gli sembrano sufficienti a provare l'attribuzione.

<sup>83</sup> *Discussio* «esaminare razionalmente» in Mart. *Capella*, 2, 107; 5, 469 e 5, 474; «prendere in esame» (del giudice) in Papin. *Digest.* II 14, 4, 1; *Cod. Theod.* IX 6, 2.

<sup>84</sup> *Causam probare* è ovviamente frequente nel linguaggio giudiziario: in Cic. *Verr.* 5, 28; *De Domo sua*, 57; *Pro Font.* 2; *Pro Sext.* 37; *ad Att.* I 1, 4; *Sen. Contr.* X 1, 1; Gaius, *Inst.* 2, 143; Liv. III 69, 7. Il nesso *res et causa* si trova ad esempio in Cic. *Pro Cluent.* 139: *quae ex re ipsa causaque ducatur*. Penso si debba dare del verso una interpretazione differente da quella di M. Cutino (*Per una interpretazione* cit., p. 98: «[...] il poeta si guarda bene dal ritenersi un altro Davide ... visto che nel trattare essi – cioè i contenuti della sua poesia NDR – l'autore non dice nulla di nuovo o di particolarmente “ispirato”»), la quale implica che il v. 9 sia tradotto: «benché su tutti i punti la controversa questione sia già da ritenersi decisa». Credo invece che il senso dei vv. 5-9 sia: «e perché non dispiaccia che io componga tali versi, anche Davide pregò Dio con voce di canto; sul suo esempio io intonerò un carne modesto per la grandezza dell'argomento, dicendo ciò che deve essere fuggito, seguito e venerato; comunque, su ogni punto l'oggetto della controversia e la causa saranno sottoposti a prova».

<sup>85</sup> Vv. 224-228: *plusque pius quam iustus erit. Si denique iustus / esse velit, nullus fugiet sine crimine poenam; / iustus enim mala condemnat, pius omnia donat. / Hoc facit, ut rata sint venturae munera vitae / et quod culpa tulit rursus indulgentia reddat.*

condanna: *Hoc facit, ut rata sint venturae munera vitae / et quod culpa tulit rursum indulgentia reddat* (vv. 227-228)<sup>86</sup>. Nel v. 244: *iudicat inquirat castigat parcit honorat*, Dio appare ancora come il giudice che istruisce l'inchiesta e che condanna il reo e nello stesso tempo come il sovrano che concede grazia ed addirittura restituisce l'onore al colpevole: il cumulo dei verbi in asindeto sottolinea il paradosso della sua *pietas aeterna*, che verrà celebrata nella sezione finale del poemetto<sup>87</sup>. Tutta l'ultima parte del carme, perciò, è tramata di traslati ispirati al linguaggio giudiziario (ad esempio nei vv. 240 ss.: *Quippe satis poena est, cum sit sua culpa dolori, / supplicium proprium timor <est>; tormenta reatus / tam veluti patitur qui se meruisse fatetur*), alcuni dei quali, come sottolinea J.M. Poinssotte, sono attestati per la prima volta nel linguaggio poetico<sup>88</sup>.

Oltre all'uso della terminologia, forse anche qualche altro tratto del carme rivela la sensibilità dell'uomo che ha pratica di leggi: narrando il mito di Cibele ed Attis, il poeta biasima la lussuria e la crudeltà della dea<sup>89</sup>;

<sup>86</sup>) CJ 2.52.5pr.: *Imperator Constantinus: Ea, quae de temporibus in integrum restitutionum legibus cauta sunt, custodiri convenit, et si forte quis beneficio nostro aetatis veniam fuerit consecutus, ex eo die, quo indulgentia nostra in iudicio competenti fuerit intimata eique administratio rei propriae permessa, ut ad perseguendas in integrum restitutionum finiendasque causas iure tempus habeat praestitutum, ita tamen, ut numquam minoribus viginti quinque annis constitutis de his, quae ante impetratam veniam aetatis gesserunt, auxilium in integrum restitutionis denegetur.*

<sup>87</sup>) Cfr. v. 255: *aeternique dei pietas aeterna manebit.*

<sup>88</sup>) Poinssotte, *Le consul* cit., p. 304: è il caso di *reatus* (v. 241) nel senso di "peccato". Altri termini nuovi nella lingua poetica sono *ecclesia* (v. 154), *paganus* (v. 204), *diabolus* (v. 145).

<sup>89</sup>) Vv. 80-87: *Hic [scil. Iuppiter] habet et matrem captam pastoris amore / (nam prior est pastor quam Iuppiter haut Iovis ipse) / sed melius pastor, castum servare pudorem / qui voluit sprevitque deam, cui saeva viriles / abscedit partes, ne quando tangeret ille / alterius thalamum, qui noluit eius adire. / Hoc tamen, hoc egit sententia iusta deorum: / ne fieret coniunx qui non est factus adulter!* La versione del mito di Cibele ed Attis presentata nel poemetto differisce sostanzialmente da quella seguita da Giuliano (*Orat.* 8 = V 165c, in L'empereur Julien, *Oeuvres complètes*, t. II, 1, texte établi et traduit par G. Rochefort, Paris 1963, pp. 111-112), e conosciuta già da Ovidio (*Fast.* 4, 223 ss.), secondo la quale la dea evirò Attis perché il giovane le era stato infedele unendosi ad una ninfa del Sangario. La variante preferita dai cristiani, tra cui Firmico Materno III, 1 (in Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, texte, trad. et comm. par J. Turcan, Paris 1982, p. 81) è quella secondo cui Cibele, respinta da Attis, si vendicò privandolo della virilità. In nessun autore sembra però presente lo spunto che caratterizza la versione del *Poema ultimum*: nei versi in cui si parla della vendetta di Cibele si allude anche ad una *sententia deorum* che fa pensare ad una contaminazione con storie simili a quelle classiche di Fedra ed Ippolito, o di Bellerofonte con la moglie di Preto (*Il.* 6, 155 ss.), oppure a quella biblica di Giuseppe (*Genes.* 39, 7-20). L'elemento comune in queste tre vicende è infatti che la donna respinta da un giovane casto fa intervenire un'autorità che lo condanna ingiustamente (il marito, re nel caso di Teseo e Preto, visir in quello di Putifarre). Noterei proprio l'uso dell'aggettivo *melior* riferito ad Attis, determinato a conservare *castum pudorem*: questo aggettivo (come osserva Cutino, *Per una interpretazione* cit., p. 88) esprime per il nostro autore il giudizio di merito sulla *via*

ma più ancora l'ingiustizia della *sententia* con cui Cibele, e tutti gli dei, puniscono l'innocente Attis (vv. 86-87): *Hoc tamen, hoc egit sententia iusta deorum: / ne fieret coniunx qui non est factus adulter!* Il ricorso a questo tipo di terminologia e di argomentazioni simili nell'ambito della letteratura apologetica, nel IV secolo fa ormai parte dei *topoi* del genere: ma non è un caso che sia particolarmente avvertibile negli autori, come Tertulliano<sup>90</sup>, che hanno una formazione di avvocati o *iurisperiti*.

Notiamo a questo punto che certi aspetti del testo sembrano ricondurre la formazione dell'autore al clima culturale dell'età costantiniana: tra gli *auctores* del nostro poeta si riconoscono Arnobio e Lattanzio; e aggiungiamo che il poemetto nella struttura e nei motivi dominanti, ha interessanti analogie con un testo databile proprio a quest'epoca: l'anonimo *Laudes Domini*, che l'editore più recente, Aniello Salzano, e Jacques Fontaine<sup>91</sup> attribuiscono ad un personaggio di alta condizione sociale (probabilmente un ricco proprietario terriero che grazie alla formazione retorica

cristiana, come evidenziato nel v. 3: *nihil inveni melius quam credere Christo* e nel v. 162 dove Dio *meliore via* apre al fedele le porte del paradiso: è significativo che sia applicato ad una figura del mito in cui si vuol vedere un modello di castità. Il nostro autore sembra condividere l'alta stima di questa virtù, comune a pagani e cristiani. Questa sensibilità nella rappresentazione di Cibele ed Attis si fonde con il senso rigoroso delle gerarchie sociali di un uomo di alta condizione. *Dedecus* (v. 64) è per il nostro autore la parola che sintetizza le intemperanze, anzi, le depravazioni di Giove, e l'altrettanto scandalosa idea che il dio sovrano si degradi mutando forma per inseguire amori adulterini o addirittura omosessuali. Ancor più censurabile è la condotta di sua madre Cibele, che si è offerta a un pastore, cioè ad un essere a lei di molto inferiore per *dignitas*. L'attenzione al *gradus dignitatis* si coglie anche nell'argomentazione dei vv. 30-31, in cui l'aneddoto del *rusticus* che insegna al filosofo come si possa fare a meno di ciò che è per natura superfluo è finalizzato a dimostrare l'inconsistenza della sapienza pagana, i cui maestri hanno da imparare da un rozzo contadino (Kornprobst, *Das Carmen XXXII* cit., p. 54, fa notare che in Diogen. Laert. 6, 31 chi mostra a Diogene come si possa bere nel cavo delle mani è un bambino; qui, un *rusticus*); nei vv. 66 ss. ancora uno spunto evidenzia l'attenzione del poeta per le questioni di precedenza di cui gli *honestiores* sono assai preoccupati (e che sono regolate con precisione proprio nella seconda metà del IV secolo dalla legislazione di Valentiniano I e Graziano): *sacra Iovi faciunt et "Iuppiter optime" dicunt / huncque rogant et "Iane pater" primo ordine ponunt. / Rex fuit hic Ianus ...; vv. 78-79: De Iove quid sperant, qui est a rege secundus / quique sacrificiis apponitur ore precantum?*

<sup>90</sup>) Vd. ad esempio Tertulliano, *De Execr. Gentium* dis. 5 (in *Tertulliani Opera Monastica*, rec. R. Williams, CCL 2 cit., p. 1414, l. 20 ss.): *De quibus ergo actibus eorum primum tractabimus? De nativitate, de latitatione, de ignorantia, de parricidio, de adulteriis, de obscenis actibus, de rebus non a deo, sed ab hominibus immundissimis et truculentissimis commissis? Qui si essent in his temporibus, omnibus legibus rei subiacerent, quae multo iustiores et severiores quam actus illorum. Patrem armis pulsavit, lex Falcidia et Sempronia parricidam in culleo cum feris ligaret. Et sorores corrupit: lex Papinia omnibus poenis per singula membra probrum puniret. Connubia aliena invasit: lex Iulia adulterum suum capite afficeret. Pueros ingenuos attaminavit: lex Cornelia transgressi foederis amissam, novis exemplis, novi coitus sacrilegum damnaret.*

<sup>91</sup>) Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident Chrétien* cit., p. 209.

ed alla competenza giuridica ricopriva un ruolo di grande dignitario presso la corte imperiale)<sup>92</sup>. Il poemetto ha notevoli e stretti punti di contatto con il nostro testo. Il poeta si propone di cantare i doni di Dio<sup>93</sup>: dopo lo spunto iniziale (la narrazione di un miracolo<sup>94</sup>) l'autore celebra l'onnipotenza divina e ripercorre in toni lucreziani la vicenda della creazione da parte di Dio Padre e della redenzione, opera di Cristo. La sezione centrale si chiude con un inno alla misericordia di Dio che, giudice e sovrano del mondo, abita nella luce celeste e mandò Cristo come maestro e salvatore<sup>95</sup>; questi, che comanda alle tempeste, non si mostra inflessibile di fronte agli errori degli uomini, ma concede loro volentieri il perdono, derogando alle sue stesse leggi<sup>96</sup>. Bastano questi cenni per evidenziare che la formazione dell'autore del *poema ultimum* probabilmente risale a quest'epoca, e porta traccia di una sensibilità non lontana da quella dell'anonimo poemetto di età costantiniana; inoltre riconduce ad un ambiente (la cancelleria imperiale) in cui forse operarono entrambi i *litterati*.

## 7. *Un letterato alla corte di Treviri?*

Tutti questi dati concorrono a rendere plausibile per il *poema ultimum* l'ipotesi di una datazione all'età dei Valentiniani, formulata da M. Cutino. Gli stessi aspetti della polemica antipagana del nostro carne che hanno indotto a collocarlo più tardi potrebbero essere ricondotti a quest'epoca. I culti pagani che l'autore del carne critica con ironia di tono diatribico sono quelli cari all'aristocrazia romana: Giove Capitolino, Giove Laziale, Attis e Cibele, Vesta. Il riferimento a Cibele ed Attis e a Sol-Mithra può far pensare ad una battaglia che era certo di attualità attorno al 384, e che dovè essere rinnovata (anche con provvedimenti legislativi)

<sup>92</sup>) Anche nelle *Laudes Domini* ricorrono frequentemente metafore giudiziarie (vv. 3-4: *iudicis ... / perpetui ...*; v. 11: *lex divina*; v. 14: *... prior ... decreti pagina*; v. 94 ss.: *Tu casti rectique tenax, et flectere leges / post crimen facilis, si quem vecordia praeceps / dispulit a vobis praescripto limite vitae*).

<sup>93</sup>) Vv. 86-88: *Non ego, ferrato tegerer si viscera muro, / ferrea vox linguaque forent mihi mille canenti, / munera cuncta queam vestrae pietati obire*.

<sup>94</sup>) Il fatto è narrato nei vv. 8-35. Una donna, da tempo sepolta, tende la mano al marito che viene depresso accanto a lei: prova della potenza di Dio, manifestatasi nella creazione e nella resurrezione di Cristo. Salzano, *Laudes Domini* cit., pp. 33-34.

<sup>95</sup>) V. 89 ss.: *Sed Pater ille tuus, secreta in sede locatus, / nec cuiquam facilis visu cunctisque tremendus, / te misit dominum terris vitaeque magistrum*.

<sup>96</sup>) Cfr. *supra*, nt. 93; vv. 99-104: *quis temptaret enim fragiles attollere visus / si talis trepidis voluisses sistere terris / qualis es ingenti cum torques fulmina dextra, / paesentemque iubes delicta pavescere poenam / vel cum placatus campis sitientibus imbres / dividis, et dubias sulcis producis aristas?*

fin nell'avanzato V secolo <sup>97</sup>; ma notiamo che essi sono anche gli dei cari a Giuliano; scrivendo sotto Valentiniano I, un cristiano avrebbe validissime ragioni per attaccare particolarmente il culto di queste divinità <sup>98</sup>.

Anche la conoscenza che il nostro poeta sembra avere di letture o perfino di cerchie orfico-pitagoriche non deve necessariamente far pensare ad una collocazione cronologica “bassa”: una figura come quella di Macrobio è un termine di riferimento solamente indicativo. Basta ricordare come sia diffusa l'attenzione per Pitagora anche fra gli intellettuali della corte di Treviri, fra cui Ausonio, che dedica al filosofo di Samo più di un carme <sup>99</sup>. Ancora, l'interesse per l'arcaismo che anima certi passi del poemetto trova riscontro nella ricerca antiquaria a cui si dedicano parecchi *litterati* della corte di Treviri <sup>100</sup>.

È però soprattutto un altro il dato che induce M. Cutino ad ipotizzare questa collocazione cronologica: lo spirito di tolleranza che anima il

<sup>97</sup>) Cfr. Corsano, *Un incontro problematico* cit., pp. 36-37.

<sup>98</sup>) Molto opportunamente Kornprobst, *Das Carmen XXXII* cit., p. 8, cita la *Expositio totius mundi*, scritta forse alla metà del IV secolo, che menziona Vesta, Giove, Mitra e la *Magna Mater* fra gli dei particolarmente venerati dai Romani; anche nelle iscrizioni del decennio 370-380 risulta che alcuni aristocratici romani coltivavano particolarmente il culto di Cibele e Mitra; come non è facile distinguere tra le fasi di una lunga continuità nella venerazione di tali dei nella Roma del IV secolo, non è facile tracciare una linea di netta demarcazione fra quanti sono dediti ai culti propriamente romani e quelli orientali, come fa notare J. Matthews, *Symmachus and the oriental Cults*, «JRS» 63 (1973), pp. 175-195, soprattutto perché la devozione a questi ultimi si evidenzia in iniziative private. Si direbbe che proprio i cristiani enfatizzino in funzione polemica la diffusione tra gli aristocratici di Roma di riti e culti che possono essere presentati come contrastanti con la *dignitas* e la *gravitas* del *mos maiorum*. Cracco Ruggini, *Il paganesimo romano* cit., p. 20 ss., evidenzia come un certo numero di aristocratici romani fosse iniziato ai misteri di Cibele, Attis, Mitra ed Iside; diverse iscrizioni sono databili fra 370 e 390. Notevoli, fra l'altro, quelle di alcuni personaggi che ebbero importanti cariche pubbliche, ad esempio il prefetto di Roma del 365-366, L. Caeionius Rufius Volusianus signo Lampadius (cfr. *PLRE* I, pp. 978-979); Clodius Hermogenianus Caesarius (cfr. *PLRE* I, pp. 171-172), che ebbe la medesima carica nel 374. Dello stesso anno è la dedica di Alfenius Caeionius Iulianus signo Kamenius (cfr. *PLRE* I, pp. 474-475); del 376 quella dell'ex *magister memoriae* Sextilius Agesilaus Aesdesius (cfr. *PLRE* I, pp. 15-16) ad Attis, Cibele e Mitra.

<sup>99</sup>) L'interesse per il pitagorismo è vivacemente testimoniato alla corte di Treviri da Ausonio (vd. in proposito Green, *The Works of Ausonius* cit., p. 435), la cui *Ecl.* 19 (pp. 104-105 Green) sviluppa un motivo dei *χρυσῶν ἔπη* attribuiti a Pitagora. Green nota anche che i versi ai quali Ausonio si ispira in questo carme sono gli stessi citati da Temistio (175A) nell'orazione 13 per Graziano. Anche l'*Ecl.* 21 (pp. 106-107 Green) *ναὶ καὶ οὐ Πιθαγορικόν* è esplicita. Riguardo all'orfismo, H. Wagenwoort (*De Ausonio poeta doctrina Orphica imbuta*, in *Studi classici in onore di Q. Cataudella*, Catania 1972, III, pp. 587-591) osserva che si tratta di interessi piuttosto superficiali per una *vulgata* filosofica in cui motivi orfici e pitagorici confluiscono con temi stoici di origine letteraria, soprattutto oraziana.

<sup>100</sup>) Sull'arcaismo negli ambienti culturali del IV secolo L. Cracco Ruggini, *Arcaismo e conservatorismo, innovazione e rinnovamento (IV-V sec.)*, in M. Mazza - C. Giuffrida (a cura di), *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, Roma 1985, pp. 133-156.

poemetto è a suo parere tipico dell'epoca di Valentiniano I<sup>101</sup>. Ricordiamo che, scomparso Giuliano, alla nuova dinastia dei Valentiniani la tolleranza si era imposta come una necessità, nel momento in cui si dovevano affrontare i difficili problemi esterni ed interni che la successione di Giuliano aveva lasciato in eredità ai due ex ufficiali di Cibalis. Rinfocolare i conflitti religiosi non sarebbe stato opportuno, e specialmente in Occidente la scelta dell'imperatore fu chiara: anche autorevoli pagani, Ammiano Marcellino e Simmaco<sup>102</sup>, riconoscono al maggiore dei due fratelli pannonici il merito di aver mantenuto una posizione di equidistanza sul piano politico fra pagani e cristiani; tutto ciò, pur chiarendo che l'esperienza giuliana doveva considerarsi definitivamente chiusa, e che il cristianesimo, avendo la personale adesione del principe, era anche ormai base irrinunciabile per la legittimazione del potere imperiale<sup>103</sup>. Alla chiarezza con cui tale punto fermo della politica imperiale veniva affermato fece riscontro alla corte di Treviri lo spirito di tolleranza verso tutte le religioni che caratterizzò fin

<sup>101</sup>) Soprattutto per quanto riguarda la religione, Valentiniano rifiutò decisamente di assumersi il ruolo di maestro che Costantino ἐπίσκοπος τῶν ἔκτός ed anche Costanzo e Giuliano avevano rivestito con tanta convinzione; cfr. R. Soraci, *L'imperatore Valentiniano I*, Catania 1971<sup>2</sup>, pp. 174-175. Cfr. J. Straub, *Constantine as Koinos episcopus. Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty*, «DOP» 21 (1967), pp. 37-55.

<sup>102</sup>) Amm. Marcell. XXX 9, 5: *postremo hoc moderamine principatus inclaruit, quod inter religionum diversitates medius stetit*; Symm. *Relat.* 3, 19-20 (p. 283 Seeck): *eum religionum statum petimus, qui divo parenti numinis vestri servavit imperium ... spectat senior ille divus lacrimas sacerdotum*.

<sup>103</sup>) Il piatto d'argento del museo di Ginevra rappresenta bene a questo proposito la consapevolezza della dinastia pannonica riguardo alle basi, al programma, ed alle giustificazioni ideologiche del suo potere: Valentiniano I vi è rappresentato fra i soldati, lui stesso in abito militare, ma in proporzioni maggiori degli altri personaggi; tiene il labaro nella sinistra, mentre nella destra regge il globo sormontato da una Vittoria che gli porge la corona e un ramo di palma; ai suoi piedi vi sono delle armi, «tokens of the conquered enemy» (S. Mc.Cormack, *Art and Ceremony in Late antiquity*, Berkeley - Los Angeles - London 1981, pp. 204-205, trad. it. *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino 1995, pp. 301-302); nel nimbo che circonda la testa dell'imperatore è iscritto chiaramente il *Chrismon* accompagnato da alfa e omega (cfr. AA.VV., *Milano capitale dell'impero*, Milano 1990, p. 44). Per il *missorium* di Ginevra non si può escludere un'altra datazione (all'epoca di Valentiniano II, nel quadro del conflitto tra Ambrogio e la corte milanese), cfr. A. Arbeiter, *Der Kaiser mit dem Christogrammnimbus zur silbernen Largitionsschale Valentinians in Genf*, «AT» 5 (1997), pp. 153-167: l'ipotesi è fondata sul confronto del *Chrismon* nel nimbo attorno alla testa dell'imperatore con quello iscritto nell'aureola attorno a capo di Cristo nei mosaici della cappella S. Aquilino, nella basilica di S. Lorenzo a Milano. L'autore pensa che la cappella fosse destinata ad essere mausoleo dello stesso Valentiniano II; ma la datazione di S. Lorenzo e dei suoi mosaici è molto discussa, e spostata da alcuni autori al V secolo. Resta il fatto che una rivendicazione dell'origine del potere imperiale da parte del Dio cristiano, unita alla sottolienatura della lealtà dell'esercito, sarebbe coerente con la situazione e con la politica della corte milanese di Giustina e Valentiniano II.



dall'inizio la politica di Valentiniano I. In tale ambiente, per i *litterati* come Ausonio o Simmaco il richiamarsi ad una tradizione comune, l'essere partecipi di un linguaggio culturale comune al di là delle differenti scelte religiose costituiva un motivo di intesa in un momento in cui le forze politiche civili faticavano a mantenere un ruolo che non fosse puramente subordinato di fronte al crescente potere dei militari.

In relazione alla lettura delle sezioni autobiografiche del poemetto, qui vorrei sottolineare come la tolleranza che caratterizzava l'indirizzo politico-culturale della corte di Treviri venne talvolta scambiata per ambiguità da quanti avrebbero voluto da parte di un imperatore cristiano (e dai suoi dignitari cristiani) prese di posizione più aperte nei confronti dei conflitti che continuavano a percorrere la chiesa al suo interno e, nella società, i due opposti fronti pagano e cristiano. In qualche caso furono chiaramente i vescovi che cercarono di orientare in senso di minore tolleranza l'atteggiamento dell'imperatore: ma sappiamo che il tentativo di Eusebio ed Ilario di far destituire Ausenzio I di Milano si concluse con un nulla di fatto<sup>104</sup>. Purtroppo non sappiamo se le richieste che un altro vescovo, Martino di Tours, desiderava presentare a Valentiniano poco dopo la sua elezione episcopale, avessero precisamente a che fare con i conflitti religiosi<sup>105</sup>. Certo è, a quanto riferisce Sulpicio Severo, che l'impera-

<sup>104</sup>) Nel 364, cioè subito dopo l'ascesa al trono di Valentiniano I, Ilario di Poitiers ed Eusebio di Vercelli si rivolsero direttamente all'imperatore per fare in modo che fosse allontanato dalla sua sede l'ariano Ausenzio, vescovo di Milano. La loro richiesta fu presa in considerazione, e l'imperatore designò due alti dignitari per dirimere la questione: ma alla fine i due vescovi cattolici non furono esauditi, anzi, furono persino diffidati dal rimanere a Milano. L'episodio sembra indicare un tentativo, da parte dei vescovi occidentali, di perpetuare un modello di rapporti fra corte imperiale ed episcopato cattolico di cui essi conservavano memoria non troppo lontana: vale a dire la stretta collaborazione che si era realizzata fra imperatore e vescovi cattolici sotto il regno di Costante, il quale si era fatto paladino di Atanasio contro i suoi avversari sostenuti dall'ariano Costanzo. Il termine di riferimento nei rapporti con la corte restava dunque per loro il comportamento del figlio minore di Costantino. Cfr. Ch. Pietri, *Les dernières résistances du subordinationisme et le triomphe de l'ortodoxie nicéenne (361-385)*, in J.M. Mayeur - Ch. et L. Pietri - A. Vauchez - M. Venard (éds.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, t. II. *Naissance d'une Chrétienté (250-430)*, Paris 1995, p. 366: «[...] una bonne fraction de l'épiscopat conservait les réflexes acquis au temps de Constance».

<sup>105</sup>) Non è facile comprendere la natura delle richieste di Martino e delle resistenze di Valentiniano. Non è escluso la tensione fra imperatore e vescovo avesse a che fare con la questione ariana, dal momento che Sulpicio Severo sottolinea l'influenza di Giustina presso il marito. Poco dopo il 371 fra i vescovi orientali capeggiati da Atanasio e quelli occidentali, con alla testa Damaso, si era svolta una corrispondenza attraverso la quale gli ortodossi avevano cercato di ottenere la condanna di Ursacio e Valente ed, ancora una volta, quella di Ausenzio di Milano. La richiesta che Valentiniano non voleva esaudire era forse la convocazione di un sinodo che avrebbe dovuto sancire la condanna degli ariani? Su questo episodio, Pietri, *Les dernières résistances* cit., p. 372.

tore era determinato a non soddisfarle. Non ammesso a palazzo <sup>106</sup>, Martino vi sarebbe entrato miracolosamente, per intervento degli angeli: il che probabilmente significa che tra i dignitari di Treviri non tutti erano d'accordo con l'imperatore in una questione che stava molto a cuore ad un potente vescovo. Anche alcuni epigrammi satirici di Ausonio sono stati letti come testimonianza di un contrasto fra un esponente della gerarchia cattolica, il vescovo di Treviri, ed un personaggio importante a corte, e si è voluto credere che la causa di tale attrito fosse proprio l'atteggiamento di tolleranza religiosa che caratterizzava la corte nel decennio di Valentiniano I: in verità, è dubbio che gli epigrammi fossero veramente rivolti contro l'ecclesiastico <sup>107</sup>.

Ma in altre testimonianze le tracce di tensioni si colgono inequivocabilmente, così che non è possibile dubitare che di fronte alla posizione volutamente equidistante di Valentiniano I in fatto di religione, né tutti i pagani né tutti i cristiani fossero soddisfatti. Intorno al 370, forse approfittando del clima di sospetto creato dal conflitto fra l'imperatore e l'aristocrazia romana, alcuni esponenti cristiani del senato evidentemente premevano perché l'aruspina, e forse più in generale il paganesimo, fosse considerata un *crimen*; ed ottennero in risposta l'unico rescritto del *Codex Theodosianus* in cui un imperatore esordisca con un perentorio *ego* <sup>108</sup>: una legge in cui, manifestando inequivocabilmente la propria opinione, il sovrano pare voler tacitare definitivamente degli interlocutori che dovevano infastidirlo non poco. A loro volta, alcuni pagani nel rispetto di Valentiniano I per il *mos maiorum* coglievano l'occasione per gesti che esplicitamente offendevano i sentimenti dei cristiani, suscitando la reazione non meno risentita dell'imperatore: nel 365 Valentiniano aveva duramente

<sup>106</sup> Sulp. Sev. *Dial.* II 5, 5 (in *Sulpicii Severi Libri qui supersunt*, rec. C. Halm, CSEL 1, Vindobonae 1866, p. 186, l. 16 ss.): *Valentinianus tum maior rerum potiebatur. Hic cum Martinum ea petere cognovisset, quae praestare nolebat, iussit eum platii foribus arceri: etenim ad animum illius immitem et superbum uxor accesserat Arriana, quae totum illum a sancto viro, ne ei debitam reverentiam praestaret, averterat.*

<sup>107</sup> Un gruppo di epigrammi satirici di Ausonio (106-121, pp. 95-96 Green) sono diretti contro un certo *Silvius Bonus*, indicato anche come *Brito*. Peiper ha suggerito che si tratti del vescovo di Treviri, di nome *Britto* o *Brittonius*, che ricevette Itacio e gli antipriscillianisti nel 383 (cfr. H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976, pp. 197 e 42 nt. 1) e morì poco dopo. Green, *The works of Ausonius* cit, p. 419, osserva che per quanto sia possibile che qualche poesia di Ausonio dispicasse ad un vescovo, resta il fatto che il nome del personaggio (vero o fittizio che sia) è *Silvius Bonus*. Ultimamente Ausonius *Epigrams*, text with introd. and comm. by N.M. Kay, London 2001, pp. 289-292, torna ad escludere questa ipotesi.

<sup>108</sup> *Cod. Theod.* IX 16, 9 (29 maggio 371): *Haruspicinam ego nullum cum malefactorum causis habere consortium iudico neque ipsam aut aliquam praeterea concessam a maioribus religionem genus esse arbitror criminis. testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo inbibisset, colendi libera facultas tributa est. nec haruspicinam reprehendimus, sed nocenter exerceri vetamus.*

censurato Simmaco padre per aver fatto eseguire sentenze di morte contro dei cristiani destinando i condannati ai *munera gladiatoria*; in un'altra occasione il senatore fu rimproverato per aver permesso che i suoi sottoposti utilizzassero dei cristiani come guardiani di templi pagani<sup>109</sup>.

In tale contesto politico-culturale, non doveva essere certo facile per gli intellettuali cristiani trovare un equilibrio fra una chiara affermazione della loro identità religiosa e la necessità anche politica di difendere un principio di tolleranza imposto con forza dall'autorità imperiale stessa: il rischio era quello di esporsi, così facendo, ad accuse di ambiguità da parte dei cristiani intransigenti.

Se è corretta la lettura che abbiamo dato delle sezioni autobiografiche del *poema ultimum* come autodifesa di un *litteratus* cristiano accusato di essere troppo condiscendente con i pagani, non avremmo difficoltà ad inquadrarla in questo momento. Infatti l'autore del nostro poemetto, dopo la conversione al cristianesimo sente la necessità di rispondere ai suoi critici – evidentemente cristiani – ribadendo che la certezza di avere finalmente trovato la *melior via* può, anzi deve, convivere con la *lenitas* verso i pagani; e questa disposizione gli viene dall'aver condiviso con i pagani per buona parte della sua vita un atteggiamento di ricerca intellettuale e uno scambio di interessi culturali, insomma di tolleranza, simile a quello che anima i *litterati* della corte di Treviri, quali Ausonio e i suoi amici. La proposta di datare il testo al periodo fra 370 e 380 non sembra perciò incontrare dunque serie obiezioni dal punto di vista dell'inquadramento generale: i dati culturali e storici non sono in contraddizione, anzi, appaiono coerenti con essa; però non bastano neppure a sostenerla positivamente.

#### 8. *Una difesa della tolleranza religiosa all'inizio del regno di Graziano?*

Aggiungerei che non si può escludere una datazione di poco più tarda. Credo che M. Cutino abbia ragione di individuare una doppia valenza, sia politica che religiosa, nella scelta dell'inconsueto termine *moderatio* per indicare l'attitudine di Dio alla misericordia. Lo studioso indica un parallelo interessante nel passo di Ammiano Marcellino che sintetizza la politica di Valentiniano I: «[...] l'argomentazione pacata contro i pagani, ben lontana dalla politicizzazione degli altri componimenti poetici po-

<sup>109</sup>) *Cod. Theod.* IX 40, 8 (15 gennaio 368): *Quicumque christianus sit in quolibet crimine deprehensus, ludo non adiudicetur. quod si quisquam iudicium fecerit, et ipse graviter notabitur et officium eius multae maximae subiacebit*; *Cod. Theod.* XVI 1, 1 (17 novembre 365): *Quisquis seu iudex seu apparitor ad custodiam templorum homines christianae religionis adposuerit sciat non saluti suae, non fortunae esse parcendum.*

trebbero fare il paio con il *moderamen* in materia religiosa per cui fu lodato Valentiniano I» e cita Ammian. Marcell. XXX 9, 5: *postremo hoc moderamine principatus inclaruit, quod inter religionum diversitates medius stetit*. Farei notare che un parallelismo interessante si riscontra anche come Ammian. Marcell. XXXI 18, 1, in cui Graziano appena salito al trono viene così ritratto: *praeclarae indolis adulescens, facundus et moderatus et bellicosus et clemens* e che *moderatio* e *clementia*, e significativamente, *lenitas*<sup>110</sup>, sono celebrate da Ausonio e Simmaco quali virtù caratteristiche di Graziano. Anch'egli infatti inaugurò il suo regno ribadendo il principio della tolleranza: ma assai presto i due opposti gruppi di pressione tornarono a farsi sentire.

Il giovane imperatore nei primi anni di regno aveva suscitato le speranze del senato; i senatori pagani in particolare sembrarono voler cogliere l'occasione per proporre un programma politico di tolleranza di cui fu portavoce fra gli altri Temistio; a Valentiniano I fu forse decretata l'apoteosi<sup>111</sup>. L'orazione 13 di Temistio, in onore appunto di Graziano, propose un programma politico in cui al senato si accordava un ruolo importante quale custode della tradizione romana. Sul piano religioso, il richiamo alla figura di Numa, contrapposta a quelle di Pitagora ed Empedocle rappresentava bene il pensiero del filosofo: il paganesimo a cui Temistio si richiama era quello della tradizione più antica, radicata nelle istituzioni politiche romane, che proprio in quanto tale a suo parere non poteva essere ignorato (e, sperava Temistio, neppure combattuto) dagli imperatori cristiani; e che nello stesso tempo costituiva per la cultura pagana un'estrema linea di difesa più realistica di quella chiaramente ormai impraticabile rappresentata dal paganesimo mistico e teurgico di Giuliano e dei suoi amici, simbolizzato da Pitagora ed Empedocle<sup>112</sup>. Nello stesso periodo furono diffuse medaglie e monete raffiguranti divinità pagane. Se la presenza di Iside ed Anubi sui contornati conati a Roma<sup>113</sup> si spiega come concessione al senato, in maggioranza pagano, come un fenomeno tollerato più che incoraggiato, è meno facile interpretare semplicemente in questi termini la raffigurazione dell'imperatore su una moneta conata a Treviri in cui appare con le sembianze di *Apollo crinitus*, proprio negli an-

<sup>110</sup> In *Cod. Theod.* XIV 18, 1 (cfr. *supra*, nt. 70).

<sup>111</sup> Sull'apoteosi di Valentiniano I le opinioni degli studiosi sono in verità discordi. Una rassegna delle varie posizioni è in Ammien Marcellin, *Histoire*, t. VI (livres XXXIX-XXXI) introd., texte et trad. par G. Sabbah, Paris 1995, p. 239 nt. 341.

<sup>112</sup> Temistio sembra, in questo, anticipare l'indirizzo che l'aristocrazia romana si diede soprattutto dopo la morte di Pretestato (cfr. L. Cracco Ruggini, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo*, in AA.VV., *Studi in onore di Ottorino Bartolini*, I, Pisa 1972, pp. 177-300).

<sup>113</sup> H. Cohen, *Description historique des monnaies frappées sous l'empire Romain*, VII, Graz 1955: nn. 58 e 59 (Iside); n. 60 (Anubi); n. 61 (Ercole).

ni in cui Ausonio si compiace di rappresentarlo come arciere dalla divina abilità<sup>114</sup>. È notevole però che, se Graziano assume certi aspetti del dio pagano, d'altra parte non viene raffigurato in modo che possa urtare decisamente la sensibilità di un cristiano: i tratti solari del sovrano si possono, ambigualmente, interpretare in modo simbolico, come personificazione di quella “luce” che coincide con l'ascesa al trono del giovane sovrano in una epistola di Simmaco<sup>115</sup>. Un'altra moneta di Graziano, anch'essa coniate in occasione dei *vota publica*, raffigura una divinità pagana: Ercole con la clava. Di nuovo, una immagine che può essere letta in modo diverso da pagani e cristiani: Ercole, evemeristicamente ridotto alla dimensione umana, può essere considerato anche dai cristiani simbolo della scelta morale per il bene, della forza giusta e liberatrice<sup>116</sup>. Forse la comparsa della figura del semidio sulle monete coniate in occasione di *vota publica* che sembrano essere i decennali del 377 fu influenzata proprio dall'elaborazione concettuale che Temistio, qualche mese prima, intesseva sulla figura di Eracle<sup>117</sup>: Graziano, come Eracle, sa dominare la sua gioventù e la sua po-

<sup>114</sup>) Aus. *Epigr.* 2, p. 66 Green: *Cedere quae lato nescit fera saucia ferro / armatique urget tela cruenta viri, / quam grandis parvo patitur sub vulnere mortem / et solam leti vim probat esse manum! / miranturque casusque novos subitasque ruinas: / ... / nec contenta ictos lethaliter ire per artus, / coniungit mortes una sagitta duas. / plurima communi pereunt sic fulminis ictu; / haec quoque de caelo vulnere missa putes*; *Epigr.* 6, p. 67 Green: *Quod leo tam tenui patitur sub harundine letum, / non vires ferri, sed ferientis agunt*. I titoli che alcuni codici attribuiscono agli epigrammi (*De fera a Caesare interfecta*; *Picturae subditi ubi leo una sagitta a Gratiano occisus est*) indicano che si tratta di elogi dell'imperatore; del resto, l'espressione *de caelo* fa chiaramente pensare all'uso di *caelestis* nel senso di “imperiale” (cfr. Green, *The works of Ausonius* cit., p. 379). L'identificazione con Apollo sembra riallacciarsi alla celebrazione dell'imperatore come iniziatore di un *novum saeculum*, che già nella IV ecloga virgiliana è messo sotto la protezione di Apollo; ma la ripresa del tema propagandistico utilizzato all'epoca dell'elezione di Graziano (ad esempio in *Symm. Orat.* 3), acquista, a distanza di dieci anni, valenze diverse: l'imperatore, più che il *puer* la cui nascita coincide con l'avvento dell'*aurea aetas*, è ora l'immagine stessa della luce che coi suoi dardi infallibili mette in fuga le tenebre, sotto la sembianza del giovane dio Apollo; cfr. H. Doignon, *Le titre de nobilissimus puer porté par Gratien et la mystique litteraire des origines de Rome à l'avenement des Valentiniens*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire offert à A. Piganiol*, t. III, Paris 1966, pp. 1693-1709; Ph. Bruggisser, *Gloria novi saeculi. Symmaque et le siècle de Gratien (epist. I,13)*, «MH» 40 (1987), pp. 134-139; Id. *Gratien nouveau Romulus*, in M. Piérart - O. Curty (éds.), *Historia testis. Mélanges d'épigraphie, d'histoire ancienne et de philologie offerts à T. Zawadzski*, Fribourg 1989, pp. 189-205.

<sup>115</sup>) *Symm. Epist.* I 13, 2 (in *Symmaque, Lettres*, t. I, texte établi par J.P. Callu, Paris 1982, p. 31): *luminibus accensis novi saeculi fata recitantur. Quid multa? Lucem, quem opperiebamur, accepimus*.

<sup>116</sup>) L'interpretazione allegorica dell'immagine di Ercole era del resto familiare ai Cristiani, che nelle catacombe avevano rappresentato il figlio di Alcmena come figura di Cristo, cfr. voce *Herakles*, «RAC» 14 (1988), pp. 558-583, specie p. 574 Abraham J. Malherbe.

<sup>117</sup>) *Themist. Orat.* 13 169B, p. 507 Maisano: *ῥομένου ἀνθρώπου ἐκ θανάτου καὶ ἐκ τῶν τοῦ Ἄιδου πυλῶν εἰς τὴν γῆν ἐπαναγόντος καὶ ἀνακομίζοντος τὰς πατρώας ἐστίας καὶ ἀπολυμένου αἰφρῆνας. Φέρε οὖν ἴδομεν τὸν νεανίαν τοῦτον, ἢ καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ, εἰ μὴ*

tenza, recando salvezza e libertà al genere umano. Temistio interpreta allegoricamente le imprese dell'eroe, facendo di lui il simbolo di virtù etiche e politiche tali che i cristiani avrebbero potuto sottoscrivere le sue parole. Questo uso del mito da parte della corte non da tutti i cristiani era accettato senza problemi<sup>118</sup>: quasi emblematicamente, uno degli amici di Ausonio ai quali sembrava aprirsi nel 378 una promettente carriera politica, Paolino, trovò proprio nel ricorso al mito motivo di distacco dall'antico maestro. Anche figure mitologiche, come le Muse, che potrebbero essere interpretate come semplici personificazioni della creazione poetica, ribadisce Paolino<sup>119</sup>, devono essere bandite dagli scritti di un cristiano. Nella crisi di coscienza dell'ex dignitario c'è forse la rivolta contro un modo di sentire che alla corte di Graziano Paolino deve aver conosciuto bene. Il simbolo stesso è bandito: l'uso ambiguo di esso, che l'ideologia di corte sfruttava abilmente, è sottoposto a critica radicale dall'allievo di Ausonio.

Interessante per l'interpretazione del nostro poemetto è il fatto che il nostro poeta, pur nella ferma presa di distanza dal paganesimo, in certi passi dia dei miti relativi agli dei pagani una interpretazione che sembra seguire la stessa logica che aveva ispirato le aperture della corte di Treviri: Giano è assurdamente adorato come dio; ma fu in realtà un *prudens homo*; il mito di Cibele ed Attis evidenzia l'immoralità del paganesimo, dal momento che Giove, sommo dio dei pagani, è figlio di una madre *capta pastoris amore*; ma Attis si dimostrò casto, rifiutando l'amore della dea. È assurdo il mito di Vesta: come può la fiamma essere maschio o femmina? in verità Vesta fu una donna industriosa, colei che tessé la prima veste e imparò a conservare il fuoco. L'autore del poemetto ricorre alla interpretazione evemeristica, a proposito di Giove, di Vesta, di Giano. Spogliati gli dei pagani della loro falsa divinità, non di rado trova nel mito il nucleo di

θειοτέρων ὑποφαίνει γονίην. Νέος μὲν ὁ παῖς καὶ αὐτοκρατῆς οὐχ ἑαυτοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ σχεδὸν τὴν ἀπάσης γῆς καὶ θαλάσσης, ὄσης τε αὐτὸς ἄρχει καὶ ὄσης συνάρχει τῷ πατραδελφῷ ὑπὲράνω δέ ἐστιν ἄμφοιν νεότητος ἀλλὰ καὶ ἐξουσίας ... A proposito dei rapporti di Temistio con i dignitari di corte, ho suggerito (in B. Moroni, *L'imperatore come allievo e come maestro, in alcuni autori tardoantichi*, in I. Gualandri [a cura di], *Tra IV e V secolo. Studi sulla cultura latina tardoantica*, Milano 2002, pp. 1-31, in part. p. 4 nt. 6) che uno dei "due Nestori" che Temistio (*Orat.* 13 173A, p. 514 Maisano) pone accanto a Graziano nel 376 possa essere identificato proprio con Flavio Claudio Antonio.

<sup>118</sup>) Soprattutto considerando che dai pagani poteva essere sopravvalutato, ed interpretato come un segnale di aperture più larghe di quanto potesse realmente permettere la politica imperiale: quegli dei che Graziano ed Ausonio rappresentavano senza adorarli, Simmaco li adorava, e poté credere che vi fosse spazio perfino per la restaurazione dei loro culti.

<sup>119</sup>) *Paulin. Nol. Carm. X*, vv. 1-4 (in *Sancti Meropii Paulini Nolani Carmina*, CSEL 30 cit, p. 25): *Quid abdicatas in meam curam, pater, / redire Musas praecipis? / negant Camenis nec patent Apollini / dicata Christo pectora*. Dio vieta, ricorda Paolino al maestro, *vacare vanis, otio aut negotio, / et fabulosis litteris* (*ivi*, vv. 32-33).

un valore morale, l'*exemplum* di una virtù che potrebbe non essere estranea ad un cristiano: una logica non troppo diversa da quella con cui un cristiano avrebbe potuto accettare la rappresentazione di Graziano quale Apollo-Sole o la sua assimilazione ad Ercole.

Sembra convinzione del poeta che l'*auctoritas* di scrittori come Igino, e la stessa attitudine alla ricerca filosofica, comuni a pagani e cristiani, potrebbero indurre i pagani a riconoscere, al di là dell'irrazionalità e dell'immoralità del culto e del mito pagano, una comune base razionalmente accettabile nelle tradizioni degli antichi. Ripudiare il paganesimo non significherebbe così ripudiare interamente la tradizione culturale che in esso si esprime, bensì sceverare l'errore dalla verità e mantenere aperti i canali della comunicazione attraverso il linguaggio comune della filosofia (Lucrezio), della poesia (Virgilio e Ovidio) e della ricerca sulle *antiquitates* (Igino). Sulla base di queste convinzioni è possibile anche la convivenza e la tolleranza (*lenitas*), pur senza rinunciare ad una affermazione della propria fede tanto chiara da assumere la forma di una esortazione alla conversione. Tale è il messaggio fondamentale del poemetto, che esprime la posizione di un intellettuale cristiano deciso a difendere, sul piano religioso e culturale, quello che nell'età di Valentiniano I era stato innanzi tutto un principio politico; ma su di lui sembrano anche avere effetto le pressioni degli ambienti cristiani, sempre più preoccupati di affermare decisamente la propria identità religiosa – e la propria superiorità sugli antagonisti pagani.

In effetti, la corte di Graziano cominciò a cedere alle pressioni degli intransigenti. L'editto di tolleranza dato a Sirmio da Graziano probabilmente nel 378 venne abrogato nel 379 <sup>120</sup>.

<sup>120</sup> Di un editto di tolleranza di Graziano parlano gli storici ecclesiastici, Socrate (in *Socratis Historia Ecclesiastica*, rec. G. Hansen, GCS NF 1, 1, Berlin 1995, V, 2, 1, p. 275, l. 10 ss.: Γρατιανὸς καταγνὸς τοῦ θείου Οὐάλεντος τῆς περὶ τοὺς Χριστιανούς ὁμότητος, τοὺς μὲν δ' ὑπ' ἐκείνου ἐξορισθέντας διὰ ταχέως ἀνεκαλεῖτο, νόμῳ τε ἐθέσπισεν μετὰ ἀδείας ἐκάστην τῶν θρησκευτῶν ἀδιόριστος ἐν τοῖς εὐκτηρίοις συνάγεσθαι, μόνους δὲ τῶν ἐκκλησιῶν εἶργεσθαι Εὐνομιανούς, Φοτενιανούς καὶ Μανιχαιοὺς <τοὺς τε ἄλλους ἅπαντας> θρησκεύειν ὡς βούλονται) e Sozomeno (in *Sozomeni Hist. Eccl.*, rec. C. Bidez - G. Hansen, VII, 1, 1, GCS NF IV, Berlin 1995, p. 302, l. 10 ss.). Dell'abrogazione di un editto di tolleranza, avvenuta l'anno seguente, si parla in *Cod. Theod.* XVI 5, 4 (3 agosto 379): *Ommes vetitae legibus et divinis et imperialibus haereses perpetuo conquiescant ... Omnesque perversae istius superstitionis magistri pariter et ministri ... hi conciliabulis damnatae dudum opinionis abstineant. Denique antiquato rescripto, quod apud Sirmium nuper emersit, ea tantum super catholica observatione permaneant, quae perennis recordationis pater noster et nos ipsi victura in aeternum aequae numerosa iussione mandavimus.* Ci sfugge, comunque, il preciso contenuto della legge abrogata. Consentiva certo libertà agli eretici, con alcune eccezioni già considerate tali sotto Valentiniano I. Probabilmente l'editto di Graziano ricalcava quello di suo padre in *Cod. Theod.* IX 16, 9: *testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo inbibisset, colendi libera facultas tributa est.* Il testo di Socrate μετὰ ἀδείας ἐκάστην τῶν θρησκευτῶν ἀδιόριστος ἐν τοῖς εὐκτηρίοις συνάγεσθαι fa pensare a formulazioni simili a quelle di altre leggi sulle questioni religiose (ἐκάστην richiama l'*unicuique* della costi-

9. *Flavio Claudio Antonio*

A questo punto si può dire qualcosa di più preciso a proposito dell'attribuzione e della datazione.

Vorrei mettere in luce a questo proposito un altro elemento noto ma non del tutto valorizzato: già in un articolo pubblicato qualche anno prima del commento da poco uscito, Marinella Corsano<sup>121</sup> riportava all'attenzione degli studiosi un dato molto importante: un'iscrizione romana (ICUR V, 13355), databile con precisione al 389, contiene inequivocabilmente due versi identici a quelli del nostro carme<sup>122</sup>. L'epigrafe celebra la defunta vergine Massimilla, originaria della Pannonia, la cui sepoltura fu curata da Luceia, figlia di Vivenzio, *praefectus urbi* e *praefectus praetorio* sotto Valentiniano I. La somiglianza con il nostro carme potrebbe spiegarsi con l'impiego di una fonte comune. Ma è proprio un caso che risulti noto ai membri della famiglia di Viventius, ex *praefectus urbi*<sup>123</sup>, contemporaneo e con tutta probabilità predecessore nell'esercizio della carica di *quaestor sacri palatii* di quel Flavius Claudius Antonius a cui il poemetto è stato attribuito? *Integer et prudens Pannonius*, come lo ricorda Ammiano Marcellino, Vivenzio era un uomo di fiducia di Valentiniano I, e all'inizio del suo regno condusse i processi contro alcuni ex dignitari di Giuliano. Perfetto interprete della posizione del suo sovrano, nel 365, egli era probabilmente il *quaestor* che aveva respinto il tentativo di Eusebio ed Ilario di destituire Ausenzio di Milano<sup>124</sup>. Il suo nome potrebbe indicare che

tuzione di Valentiniano I); l'uso di un termine generico quale εὐκτηρίους «luoghi di preghiera» distinto da ἐκκλησιῶν «chiese» può far ipotizzare che la legge ribadisse il principio della tolleranza religiosa non solo verso tutte o quasi le confessioni cristiane, ma in termini generali, comprendendo anche i pagani. Sulla politica religiosa sotto il regno di Graziano, V. Messina, *La politica religiosa di Graziano*, Roma 1999, pp. 42-43.

<sup>121</sup>) Corsano, *Un incontro problematico* cit., pp. 27-43.

<sup>122</sup>) Come fa osservare Corsano, *Un incontro problematico* cit., p. 39, si tratta del v. 222: *veniam dabit omnibus unam*, e dei vv. 233-234: *tunc poterit mors ipsa mori, cum tempore toto / vita perennis erit*, combinati quasi in un centone nei vv. 5-6 dell'iscrizione romana: *tunc poterit mors ipsa mori, cum tempore toto / vita perennis erit, veniam d[a]bit omnibus unam*.

<sup>123</sup>) *PLRE* I, p. 972, s.v. *Viventius*: nativo di Siscia in Pannonia, *quaestor sacri palatii* di Valentiniano I nel 364-365; prefetto di Roma nel 366-368; infine prefetto delle Gallie nel 368-371. Non si può identificare questo personaggio con il Rufius Viventius Gallus 3 (come pensa Corsano, *Un incontro problematico* cit., p. 41 nt. 64 sulla scorta di A. Ferrua, *Dalla Pannonia a Roma. Storia della fine del IV secolo*, «CC» 88, 5 (1937), pp. 129-140, in part. p. 129) anche lui prefetto di Roma; quest'ultimo è sicuramente un cristiano, dato che lasciò due iscrizioni votive nella basilica di S. Pietro (De Rossi II 54 = ILCU 94 e De Rossi II 148 = ILCU 1759). Figlio di una Anastasia moglie di Fl. Avito Mariniano, egli dovrebbe essere fratello di Rufio Pretestato Postumiano (cfr. in J.R. Martindale, *The Prosopography of the Late Roman Empire*, II, Cambridge - New York - La Rochelle 1971, p. 49), e potrebbe aver detenuto la carica di prefetto alla metà del V secolo.

<sup>124</sup>) Ammian. Marcell. XXVII 3, 1: *Advenit successor eius ex quaesitore palatii, Viventius, integer et prudens Pannonius, cuius administratio quieta fuit et placida*; Ammian. Marcell. XXVI



proveniva da una famiglia già cristiana<sup>125</sup>; cristiana è comunque sicuramente sua figlia. Nelle costituzioni da lui redatte nel periodo in cui fu *quaestor sacri palatii* non cogliamo espressioni che possano confermare chiaramente l'ipotesi che lo sia anch'egli. Ma alcuni dati sembrano far propendere per questa soluzione<sup>126</sup>. Contatti fra Antonius ed il suo predecessore (e probabilmente amico) Vivenzio spiegherebbero bene perché la figlia di questi, legata da amicizia alla vergine Massimilla, conoscesse il testo di un carme composto da Antonius.

Coerente con l'ipotesi di attribuzione a Fl. Claudio Antonio risulterebbe a questo punto anche il fatto che il nostro autore ha competenza in campo legale. E se il ricorso a vocaboli quali *crimen* e *reatus* per indicare il peccato non è certo raro tra i cristiani, mi sembra degno di nota che si trovi in una costituzione del 371 – attribuibile forse proprio ad Antonius – una riflessione sulla natura paradossale di un istituto come l'*indulgentia*, la quale concedendo il perdono ribadisce la condizione di rei di coloro che la chiedono<sup>127</sup>. E forse non è caso che un abbiano un posto rilevante nella

4, 4: ... *constricti rapidis febribus, imperatores ambo diu spe vivendi firmata, ut erant in inquirendis rebus graviores quam in componendis, suspectas mororum causas investigandas acerrime, Ursatio magistrorum officio, Delmatae crudo, et Viventio Sisciano, quaestori tunc commiserunt* ... Riguardo al suo ruolo nei conflitti religiosi del tempo, penso che i due dignitari di cui parla Ilario nel libello contro Aussenzio fossero proprio il *magister officiorum* Ursacio (PLRE I, pp. 984-985, s.v. *Ursacius* 3) ed il *quaestor sacri palatii* Vivenzio, i quali già all'inizio del regno di Valentiniano avevano svolto inchieste particolarmente delicate anche se in Hilarius Pict., *Liber contra Auxentium*, 7 (in PL 10 613C-614A) non sono precisati i loro nomi: *audiri nos a Quaestore et Magistro praecepit, considentibus una nobiscum episcopis fere decem*. Il *terminus ante quem* della sua morte è fissato da Symm. *Relat.* 30, 4 (p. 304 Seeck): *Viventi clarissimi et inlustris memoriae viri tunc praefecti urbis* ...

<sup>125</sup>) Come ricorda J. Kajanto, *The emergence of the late single name system*, in O. Solomies (ed.), *Repertorium nominum gentilium et cognominum latinorum*, Hildesheim 1988, pp. 421-435, in part. 433-434, i nomi augurali come Felix, Victor, Vitalis, Viventius, diffusi già precedentemente per il loro valore etimologico, potevano assumere valore particolare per i cristiani, alludendo alla vittoria ed alla vita spirituale, o alla felicità eterna. R. von Haehling, *Die Religionszugehörigkeit* cit., p. 298 nt. 20 e pp. 338-339 nt. 15, s.v. *Viventius* non si pronuncia decisamente sulla religione professata dal dignitario pannonico, pur avanzando l'ipotesi che fosse cristiano.

<sup>126</sup>) Difficilmente, infatti, Valentiniano e Valente avrebbero affidato a dei pagani l'indagine sugli amici di Giuliano, proprio mentre gli imperatori erano preda dell'irrazionale sospetto di essere stati oggetto di pratiche magiche per attentare alla loro vita (cfr. Ammian. Marcell. XXVI 4, 4, vd. nt. 125). Forse proprio confidando nelle sue doti di equilibrio, l'imperatore lo incaricò anche di risolvere la controversia fra Ursino e Damaso; ma in questa Vivenzio si dimostrò non sufficientemente energico, tanto che Valentiniano lo sostituì col pagano Pretestato: perché quest'ultimo avrebbe avuto meno remore ad agire con durezza, se necessario, contro dei cristiani?

<sup>127</sup>) *Cod. Theod.* IX 38, 5 (19 maggio 371): *Indulgentia, patres conscripti, quos liberat notat nec infamiam criminis tollit, sed poenae gratiam facit. in uno hoc aut in duobus reis ratum sit: qui indulgentiam senatui dat, damnat senatum.*

trattazione della religione pagana da parte del nostro autore le questioni dell'aruspicina e dei riti segreti<sup>128</sup>.

Sullo sfondo delle tensioni fra pagani e cristiani che non mancarono durante il regno di Valentiniano I mi pare assai probabile che un autorevole esponente della corte – Fl. Claudio Antonio, appunto – si sia sentito chiamare in causa, accusato di essere *nomine Christianus*, dato il suo passato di “filosofo”, ed abbia sentito il bisogno di rispondere agli attacchi degli integralisti, con una apologia che è al tempo stesso autodifesa nei confronti dei cristiani e invito alla conversione nei confronti dei pagani.

Il contenuto e il tono del *poema ultimum*, se accettiamo l'attribuzione ad *Antonius*, sarebbero coerenti anche con l'ipotesi di datazione nei primi anni di Graziano: in questo periodo *Antonius* aveva una posizione di notevole prestigio a corte, retaggio del ruolo svolto già ai tempi di Valentiniano I. Egli infatti era accanto al giovane imperatore come prefetto del pretorio delle Gallie nel 376-377 e si trovava in Italia come prefetto nel 378-379, in un momento in cui, dopo la grave crisi della battaglia di Adrianopoli, si presentava a Graziano la necessità politica di placare il più possibile i conflitti religiosi; notiamo anche che in questi anni sono particolarmente intense anche le relazioni fra gli ambienti romani, in particolare Simmaco, e il gruppo degli amici di Ausonio<sup>129</sup>. Notiamo però altresì che alcuni settori dell'aristocrazia cristiana romana tenevano nei confronti dei

<sup>128</sup>) Vv. 24-27: *Hinc miseris mactat pecudes mentesque deorum, / quos putat irasci, calido in pulmone requirit / atque hominis vitam pecoris de morte precatur. / quid petit ignosci veniam qui sanguine poscit?*; vv. 113-116: *Quid quod et Invictum spelaea sub atra reconduunt / quemque tegunt tenebris audent hunc dicere Solem? / Quis colat occulte lucem sidusque supernum / celet in infernis nisi rerum causa malarum?* La legislazione romana colpiva l'uso dell'aruspicina per scopi malefici; l'esercizio notturno della divinazione era severamente proibito, e l'interdizione dei riti segreti e notturni fu rinnovata proprio all'inizio del regno di Valentiniano e Valente. Su questo aspetto F. Martroye, *La repression de la magie*, «Nouvelle revue historique de droit françois et étranger» 9 (1930), pp. 669-701; F. Massonneau, *La magie dans l'antiquité romaine*, Paris 1934; A.A. Barb, *La sopravvivenza delle arti magiche*, in *The conflict between paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford 1963, pp. 100-125, trad. it. *Il conflitto fra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, a cura di A. Momigliano, 1968, pp. 113-137.

<sup>129</sup>) Una fitta rete di scambi epistolari e favori reciproci si tesse in quegli anni fra Simmaco e gli amici di Ausonio: Proculus Gregorius, amico di Simmaco ed Ausonio, (in *PLRE I*, p. 404, s.v. *Proculus Gregorius* 9) era a Roma nel 377 come *praefectus annonae*; Nicomaco Flaviano Senior era nel 376-377 con Esperio, figlio di Ausonio, in Africa (cfr. *PLRE I*, p. 347, s.v. *Virius Nicomachus Flavianus* 15), dove ricoprivano rispettivamente le cariche di *vicarius* e *proconsul*. Dennis E. Trout, *Paulinus of Nola. Life, Letters and Poems*, Berkeley - Los Angeles - London 1999, p. 34 ss. osserva che probabilmente grazie alle relazioni con questi personaggi Paolino ottenne le sue cariche “romane”, la *dignitas* di *consul suffectus* nel 378 e qualche anno dopo (381) la nomina a *consularis Campaniae*, solitamente riservata agli esponenti della nobiltà romana (per la carriera di Paolino, *PLRE I*, pp. 681-682, s.v. *Meropius Pontius Paulinus* 21 of Nola).

culti pagani un atteggiamento aggressivo che li poneva implicitamente in contrasto con la tolleranza della corte: proprio nel 376-377 ebbe la prefettura di Roma un Gracchus, parente della Laeta corrispondente di Gerolamo, il quale lo elogia per aver fatto distruggere un santuario di Mitra durante il suo mandato<sup>130</sup>. Un intervento da parte di qualche gruppo di senatori cristiani che non gradiva né le concessioni della corte ai pagani come Simmaco e Temistio né – forse – l’alleanza fra il gruppo gallico di Ausonio ed autorevoli esponenti della nobiltà senatoria romana pagana può aver preso la forma di un attacco, sul piano religioso, ad un amico comune di essi: appunto Antonius. Se egli è l’autore del carme, in questo preciso momento poté essere stato bersaglio di critiche da parte dei cristiani, ed accusato di concedere troppo ai pagani, tra cui il suo corrispondente Simmaco: in risposta all’attacco avrebbe fatto circolare il suo carme.

In conclusione, vorrei riprendere il giudizio di J.M. Fontaine sull’autore del poemetto: «C’est en tout cas un lettré d’une certaine qualité, croyant sincère, poète plus estimable que d’aucuns ne le jugent»; e, aggiungerei, uomo che affronta con notevole equilibrio una delle più gravi problematiche culturali del suo tempo, quella della tolleranza religiosa.

BRUNELLA MORONI  
brunella\_moroni@libero.it

<sup>130</sup>) Hieron. *Epist.* CVII 2 (Saint Jérôme, *Lettres*, teste établis par J. Labourt, t. V, Paris 1955, p. 146) e Prud. *Contra Symm.* I 561-565 (Prudentius, *Contra Symmachum*, testo e trad. a cura di G. Garuti, Roma 1996, p. 61). Su Gracchus, *PLRE* I, p. 399. Secondo S. Mazarino (in *Il basso impero, Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I, Bari 1974, pp. 398-459), avremmo un documento di questo clima anche nel *carmen contra Paganos*, che sarebbe un violento attacco a Simmaco padre, morto appunto nel 377.