

LA QUARTA EGLOGA
NELLA «LAUS SANCTI IOHANNIS»
DI PAOLINO DI NOLA
E UNA POSSIBILE MEDIAZIONE GERONIMIANA *

ABSTRACT – The article is divided into two parts. The first one analyses the sixth poem by Paulinus of Nola through the intertextual comparison with the fourth Eglogue by Virgil. The observed connection should not be considered among the Christian interpretations of *Ecl.* 4, even if the references to it do not seem simple accidental confluences, but clear allusions: Paulinus, although conscious of them, seemingly uses Virgil only as a literary model (§ 1). The second part confirms this hypothesis through a comparison between Paulinus' text and two letters by Jerome: *Ep.* 53, written as an introduction to the exegesis of the Scriptures, in which the use of Virgil as an authority should be avoided; *Ep.* 58, dedicated mainly to some advices about ascetic life, but containing also an exhortation to compose poetry of Christian subject (§ 2.2). This comparison led me to suggest a new date for the *Laus Iohannis* (§ 2.1), which might be collocated after the summer of 395. Besides, the poem allows to understand that Paulinus follows some Jerome's advices in writing it, both distancing itself from the *centones* – which Jerome opposes –, and adhering to an idea of poet modelled on the psalmist David. The reuse of Virgil is therefore pertaining to a Christianization of the literary genres (in this case the panegyric), as a proof of that conversion of Christianity to the ancient culture which supposes that Christians belong to the same tradition of their pagan interlocutors (§ 2.3).

Nella prima parte del presente contributo vorrei richiamare l'attenzione su alcune possibili allusioni alla quarta Egloga virgiliana rilevate nel carme VI di Paolino di Nola, 330 esametri dedicati alla figura di Giovanni

*) Alla prof.ssa Isabella Gualandri e alla prof.ssa Paola Francesca Moretti vanno i miei ringraziamenti per i copiosi e sempre necessari consigli con cui hanno saputo accompagnarmi nella stesura di questo articolo.

Battista¹; nella seconda parte, dopo aver affrontato problemi di datazione relativi al carne, mi propongo di mostrare come il significato di tali allusioni emerga a partire da un confronto con due lettere che Gerolamo indirizzò a Paolino: secondo la mia ipotesi, al momento della composizione del carne questi avrebbe tenuto in considerazione alcune indicazioni di Gerolamo riguardanti la scelta dei modelli da seguire, anche in ambito letterario.

1. *La funzione dell'intertesto virgiliano*

Gli studi sull'arte allusiva e sull'intertestualità hanno aperto il nuovo fronte dei rapporti tra l'opera di Paolino e i classici, in particolare Virgilio²; gli studiosi tuttavia hanno preso in esame soltanto alcuni carmi paoliniani, soprattutto alcuni *Natalicia* o comunque testi poetici appartenenti all'età matura³, o hanno utilizzato gli strumenti offerti dall'intertestualità per la *constitutio textus*⁴. In ciò si possono individuare diverse ragioni: forse si è avuta l'impressione di trovarsi di fronte a un autore non ancora sufficientemente maturo per rischiare di porsi in un rapporto dialettico con gli emblemi del mondo pagano⁵; oppure si è voluto dare più peso agli intertesti biblici ai fini della comprensione del carne; o anche, più semplicemente, non si è dato rilievo a richiami tematici e verbali presenti nel testo, catalogandoli come semplici reminiscenze⁶.

Di seguito vorrei mettere in luce alcuni fatti intertestuali di carattere tematico, narrativo, ideologico e linguistico-lessicale attraverso i quali la

¹) L'edizione critica di riferimento dei *Carmina* di Paolino è ancora Hartel 1894, di cui è stato pubblicato un supplemento (Kamptner 1999) che non ha modificato il testo e l'apparato critico.

²) Tema sul quale sono tuttora valide monografie di più ampia portata, su tutte Fontaine 1981, secondo cui uno studio della poesia cristiana antica è possibile soltanto nella prospettiva delle riletture cristiane di Virgilio (p. 21), e Id. 1978, pp. 50-75; cfr. anche Ruggiero 1996, p. 51, che descrive due modalità attraverso cui in Paolino di Nola la poesia pagana arricchisce quella cristiana.

³) Cfr. Nazzaro 1993.

⁴) Cfr. Nazzaro 1995; Grillo 1998.

⁵) Cfr. Nazzaro 1999, p. 61, per il quale Paolino rimanda la trattazione di temi teologicamente elevati – come una parafrasi evangelica in versi – a causa della propria «inadeguatezza» dottrinale, non poetica.

⁶) Così facendo si rimarrebbe ancorati alle analisi tipiche della *Quellenforschung* ottocentesca, ben esemplificata da Fletcher 1933-1934. Da questo punto di vista è necessario cogliere uno spunto in Nazzaro 1993, p. 549, il quale rileva che un'analisi approfondita del carne in rapporto al modello virgiliano porterebbe ad una comprensione maggiore della poesia di Paolino.

quarta Egloga virgiliana si rivela un vero e proprio «testo-modello»⁷ in alcuni passaggi del carme paoliniano. L'ipotesi trova diversi elementi a suo favore sia in generale nel contesto culturale del quarto secolo⁸, sia in particolare se si considerano alcuni aspetti del rapporto tra scrittori cristiani e poesia pagana in quel periodo.

Dell'esegesi cristiana della quarta Egloga non si trovano vestigia fino all'epoca del rinnovamento costantiniano, quando il retore cristiano Lattanzio inaugura una nuova stagione per la letteratura cristiana, aprendo le porte a un atteggiamento valorizzatore della cultura pagana e antica. Tale orientamento ebbe conseguenze durature e fece strada alla maturazione che fa riconoscere nell'arte poetica di età teodosiana l'apogeo della letteratura latina tarda in generale⁹. A partire dalla prima metà del secolo IV, infatti, essa conosce una ascesa assai significativa, sia in termini di padronanza stilistica dei mezzi letterari sia dal punto di vista della resa artistica e concettuale, in particolare grazie all'opera di Prudenzio e Paolino di Nola¹⁰. È in ambito poetico, d'altra parte, che si rivela la seria impresa di cristianizzazione dei generi, nel compiere la quale i due grandi poeti cristiani – Paolino *in primis* – raccolsero i frutti della semina dei loro predecessori.¹¹ In tal senso, l'interpretazione in chiave cristiana di *Ecl.* IV diventa una delle eredità più proficue della letteratura costantiniana.

Che ci sia qualche legame tra il carme VI di Paolino e la quarta Egloga è già stato notato dai commentatori. A. Ruggiero e M. Kamptner segnalano nei rispettivi commenti¹² i vv. 89-90, che riportano i pensieri dell'incredulo Zaccaria in seguito all'annuncio dell'angelo Gabriele a sua moglie Elisabetta: *Ut summi sit cura dei, dimissus ut alto / nuntius e caelo famulo tam clara referret*, dove riecheggia un'espressione di *Ecl.* IV.7 (*Iam nova progenies caelo demittitur alto*)¹³. Confrontando i due testi si nota che, mentre nell'ottica di una rivisitazione in chiave cristiana del passo virgiliano ci si aspetterebbe un riferimento alla nascita del Messia, come il sintagma *nova progenies* ha suggerito a molti autori cristiani¹⁴, qui il soggetto è l'angelo Gabriele. I medesimi commenti indicano che anche nel finale del carme (*Haec de te ille refert, qui*

⁷) Cfr. Conte - Barchiesi 1989, pp. 94-96; Barchiesi 1984; Hinds 1998.

⁸) Cfr. p. es. Fontaine 1978, pp. 52-53.

⁹) Cfr. Herzog 1993, pp. 21-22.

¹⁰) Cfr. Fontaine 1981, pp. 143-160.

¹¹) Cfr. Herzog 1993, p. 32.

¹²) Cfr. Ruggiero 1996, pp. 130-131; Kamptner 1999, p. 525.

¹³) Si tratta di un verso che, a partire dalla *Oratio ad Sanctorum Coetum* attribuita a Costantino, è stato protagonista del dibattito sulle interpretazioni cristiane della quarta Egloga (cfr. Courcelle 1957; Benko 1980), dibattito del quale una delle testimonianze più importanti è l'epistola 53 di Gerolamo indirizzata allo stesso Paolino nel 394 (cfr. Trout 1999).

¹⁴) Cfr. Courcelle 1957, pp. 298-300.

quaelibet intima cordis / humani et cunctos saeculorum ex ordine tractus / pervidet, ut quae sunt oculis subiecta videmus) si può facilmente notare come il v. 329 contenga una allusione al v. 5 del testo virgiliano (*Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*). In questo caso la differenza data dal contesto annuncia a mio parere una voluta presa di distanza da parte del Nolano: se in Virgilio l'espressione fa genericamente riferimento a una palingenesi che ciclicamente riporta sulla terra un'età aurea, in Paolino essa non ha nemmeno un'ombra di indeterminatezza.

Vi è poi un termine la cui discendenza dalla quarta Egloga è rilevata da Green¹⁵: si tratta di *suboles*, che in Virgilio compare al v. 49 (*Cara deum suboles*). In Paolino esso ricorre due volte, la prima al v. 35, nella medesima sede metrica (*Spemque omnem subolis transacta excluserat aetas*)¹⁶, in riferimento alla sterilità di Elisabetta; la seconda al v. 139 (*Interea gravidam suboles quamquam edita necdum / instigat Mariam sanctam*), riferito a Gesù non ancora nato e ancora una volta seguito, nei versi successivi, da espressioni riconducibili alla quarta Egloga¹⁷.

Tra i passi nei quali i commentatori hanno rilevato una relazione con la quarta Egloga virgiliana se ne trova uno per il quale tale legame è stato colto – o esplicitato – soltanto indirettamente, attraverso un riferimento generico agli autori di età augustea che hanno parlato dell'età dell'oro¹⁸. Io credo che Paolino, descrivendo il ritiro del Battista nel deserto, non avesse in mente un modello qualsiasi di età dell'oro, bensì – insieme, beninteso, con altri – quello della quarta Egloga virgiliana.

Dopo aver dedicato diciannove versi all'infanzia e alla maturazione del protagonista, al v. 224 Paolino apre una digressione dedicata al tempo passato da Giovanni nel deserto, che si conclude al v. 246¹⁹. Innanzitutto

¹⁵ Cfr. Green 1973, pp. 80-82.

¹⁶ Si noti che il bisillabo *aetas* compare qui in fine verso e con significato analogo a *Ecl.* IV.37.

¹⁷ Tra *Ecl.* IV e Paul. *Carm.* VI.139-142 (*Interea gravidam suboles quamquam edita necdum / instigat Mariam sanctam, ut progressa revisat / Elisabeth, longo quae iam venerabilis aevo / dilectum domino puerum paritura gerebat*), oltre ad esistere qualche richiamo magari puramente verbale (cfr. *longa*, *Ecl.* IV.61; *puer*, vv. 18, 60 e 62), si trovano evidenti riscontri tematici, quali da una parte la lunga attesa della madre per il parto (*Ecl.* IV.61), che Paolino sa calare nella dimensione storica propria degli avvenimenti narrati sostituendo all'indeterminato *matri* il nome proprio *Elisabeth* (entrambi in posizione incipitaria), dall'altra la preferenza divina per il nascituro: quando si accosta l'emistichio paoliniano *dilectum domino puerum*, si direbbe di essere di fronte ad una riscrittura del primo emistichio di *Ecl.* IV.49.

¹⁸ Cfr. Ruggiero 1996, p. 141; Prete 1974, p. 628. Che io sappia, l'unico commentatore che fa esplicito riferimento alla quarta Egloga è Walsh 1975, p. 362.

¹⁹ *Tecta igitur sancti quamquam immaculata parentis / (225) deserit ac turbas hominum coetusque nocentes / effugit ac solas loca tendit ad invia terras, / in quis se tantum mens impolluta videret / liberaque a curis sacra ad praecepta vacaret. / Vestis erat curvi saetis conserta cameli, / (230) contra luxuriam molles duraret ut artus / arceretque graves*

viene narrata la decisione che ha condotto il figlio del sacerdote Zaccaria a lasciare la pur priva di colpa casa paterna per dedicarsi soltanto alla sua anima e ai precetti divini (vv. 224-228)²⁰; vengono poi descritti l'abbigliamento povero con cui Giovanni si veste e le vivande semplici con cui egli placa la fame e la sete (vv. 229-235)²¹; seguono una serie di frasi interrogative incentrate sulla totale assenza di male che pervade luoghi di tal fatta (vv. 236-239); è a questo punto che Paolino introduce il tema tipico dei primi uomini che abitarono la terra e ai quali fu concesso di vivere in tale innocenza primigenia, finché si introdusse una brama fraudolenta che portò con sé il lusso e ogni tipo di male²².

Le consonanze non si limitano a poche scelte lessicali: osservando più attentamente il testo paoliniano si possono infatti scorgere alcune affinità tematiche la cui ripresa letteraria da parte di Paolino svela un più ampio e consapevole riutilizzo del testo virgiliano. Sono soprattutto due i tratti che mostrano tale consapevolezza.

Il primo esempio²³ si mostra ai vv. 233-234 (*Praebebant victum facilem silvestria mella / pomaque et incultis enatae cautibus herbae*), i quali ripropongono, alterandola, la dinamica della natura che dona al *puer* i suoi frutti spontaneamente: la terra e le piante offrono i loro doni

compuncto corpore somnos. / Hunc vilis rigidos ad lumbos zona ligabat. / Praebebant victum facilem silvestria mella / pomaque et incultis enatae cautibus herbae / (235) arentemque sitim decurrens unda levabat. / Quis locus hic vitium? Aditum quem prava cupido / invenit haec inter sacrae ad penetralia mentis? / Quo peccet qui nil cupiat? Quo tendat iniqui / in latebras sensus quisquis non indiget ullo? / (240) Sic primi vixere homines, mundoque recenti / hos auctor dederat ventura in saecula mores, / inseruit donec sese malesuada voluptas / ac secum luxus et amorem invexit habendi. / Hinc odia, hinc lites, hinc fraus, hinc livor et irae, / (245) caedes arma cruor conflictus proelia mortes, / hinc offensa dei, quam tartara saeva piabunt.

²⁰ Si notano qui due richiami verbali, in analoga sede metrica, alla quarta Egloga: *parentis* del v. 26 e *terras* del v. 14.

²¹ Allo stesso modo, si presentano due termini utilizzati anche nell'intertesto virgiliano preso in esame (*mella*, v. 30, e *incultis*, v. 29), dei quali il primo in clausola per entrambi i testi.

²² Di nuovo si ritrovano precisi richiami verbali, ai vv. 31 (*venturo; saeclo*) e 52 (*fraudis*) di Virgilio.

²³ Sono coscienti che gli studiosi hanno già messo in evidenza intertesti piuttosto convincenti per spiegare il brano. Ad esempio Duval 1989, pp. 182-185, mette a confronto i vv. I.130-132 e 321-326 di Giovenco con i vv. 229-246 di Paolino. In particolare egli sostiene che il v. 233 di Paolino sia costruito sulla base di Iuv. I.325 (*et tenuem victum praebent silvestria mella*) e di *Georg.* 2.460 (*victus facilis*) e che il *topos* classico dell'età dell'oro sia modificato da Paolino nell'ottica della condanna del piacere di mangiare cui Giovanni Battista ha rinunciato. A p. 184, citando Flury 1973, Duval sostiene che l'immagine di età dell'oro rielaborata da Paolino è sì quella proposta in Verg. *Aen.* 8.325 ss., ma che vi interviene una modifica essenziale tale da non permettere di esaurire l'esegesi del passo paoliniano con la semplice menzione di un verso dell'*Eneide*. È proprio in questo margine interpretativo che si vuole collocare la presente analisi.

senza aver bisogno di essere coltivate²⁴. A Giovanni, tuttavia, non viene offerto qualcosa di sontuoso: non è l'idea di abbondanza che viene sottolineata, bensì il fatto che le sue virtù sono tali da poter godere pienamente anche del poco che una natura normalmente inospitale può offrire.

Il secondo esempio riguarda i vv. 242-246, dove viene operata una vera e propria «amplificazione»²⁵ – in chiave cristiana – di un concetto ritrovabile anche in Virgilio: si tratta della colpa antica che grava sulla condizione umana (*Pauca tamen suberunt priscae vestigia fraudis*, v. 31). Se Virgilio si sofferma soltanto brevemente sulla realtà della *prisca fraus*, volendo sottolineare l'atmosfera di rinnovamento che domina dopo la venuta del *puer*, Paolino – facendo leva sulla corrispettiva tradizione cristiana del peccato originale²⁶ – aggiunge per accumulo ulteriori formulazioni che esprimono la condizione di peccatore dell'uomo. Tutto ciò con lo scopo, ancora una volta, di mettere in luce da un lato l'eccezionalità degli avvenimenti che si accinge a rievocare, dall'altro la dimensione storica, già presente in Virgilio pur se avvolta in un'aura di mistero, di cui tali avvenimenti sono rivestiti.

Paradossalmente, dunque, proprio in quella età dell'oro rappresentata per Giovanni dal deserto si trova il punto nel quale Paolino si distanzia maggiormente dal modello virgiliano²⁷.

A ben guardare esistono altri passi nel carme VI nei quali un lettore attento potrebbe cogliere ulteriori conferme di quanto affermato finora. Si tratta di passi dove l'allusività è suggerita da quella che S. Hinds chiama «collective security»²⁸, criterio applicabile in casi in cui vi è un certo accumulo di riferimenti al testo-modello. Ne sono esempio tre brani dove vengono affrontate tematiche parallele a quella virgiliana: la nascita e la crescita di un *puer* grazie alla venuta del quale avranno luogo avvenimenti prodigiosi.

Il primo passo si trova all'interno dell'annuncio dell'angelo Gabriele al vecchio sacerdote Zaccaria, mentre quest'ultimo si trova nel tempio a svolgere i riti dell'offerta. Vedendo il sacerdote dubbioso, il *nuntius* rivolge a lui alcune affermazioni di carattere profetico connotate – ed è questo il primo tratto comune a Virgilio – dall'uso del futuro e, ancora una volta, da qualche richiamo verbale alla quarta Egloga²⁹:

²⁴) Cfr. *Ecl.* IV.18-20: *tibi prima ... nullo munuscula cultu ... tellus fundet*; 29-30: *Incultisque rubens pendebit sentibus uva, / et durae quercus sudabunt roscida mella*; 39: *omnis feret omnia tellus*.

²⁵) Sulla modalità con cui Paolino agisce a partire dai suoi testi di riferimento vd. p. es. Consolino 2005, p. 474.

²⁶) Cfr. Walsh 1975, p. 362.

²⁷) Cfr. le conclusioni cui giunge Nazzaro 1993, p. 499.

²⁸) Hinds 1998, pp. 28-29.

²⁹) *Nascetur* del v. 52 di Paolino trova corrispondenza ai vv. 5 (*nascitur*) e 25 (*nascetur*) di Virgilio; il v. 53 paoliniano riecheggia da un lato *perpetua* del v. 14 virgiliano,

*Nascetur dignus tanto sponsore beatus
perpetuusque puer, qui primo protinus aevo
te maior sacras invicto in pectore vires
auctoris dono plus quam genitoris habebit.* 55

Ai vv. 54-55, inoltre, al nascituro è attribuita una certa superiorità nei confronti del padre, una «forza sacra» dovuta ad un «dono del creatore più che del padre terreno» (trad. di A. Ruggiero): a mio parere Paolino ha voluto qui sfruttare un tema appartenente anche alla quarta Egloga e riscontrabile in almeno due passi, nei quali si parla delle virtù paterne del protagonista. Se infatti ai vv. 52-53 il lettore nota una consonanza apporata semplicemente dalla nascita eccezionale di un *beatus puer* destinato a manifestare precocemente la sua grandezza, proseguendo si accorge che Paolino intende andare oltre Virgilio. Quest'ultimo si era limitato ad affermare il legame tra le imprese del *puer* e le virtù paterne (v. 17) o, viceversa, il nesso tra la *virtus* del figlio e le imprese del padre (vv. 26-27), mentre la vicenda narrata da Paolino è qualcosa di indubbiamente superiore a quella che qualunque poeta terreno si sarebbe potuto immaginare, tant'è vero che l'annuncio di tale avvenimento è espresso soltanto per bocca di un messaggero divino³⁰. È anzi il poeta stesso a dichiarare l'impossibilità, per chi non è santo, a comprendere un mistero di tale portata, come si evince dai vv. 170-172 (recanti peraltro qualche riferimento lessicale alla quarta Egloga virgiliana): *Quis, precor, hunc docuit quem casto viscere virgo / contineat, quantus maneat nova saecula partus? / Sed sanctis abstrusa patent nec visa profanis*³¹.

Poco oltre ci si imbatte in una seconda serie di versi composti attraverso una sapiente e attenta ripresa di termini e tematiche che evocano *Ecl.* IV³²:

dall'altro – e qui è presente anche il sostegno della stessa sede di verso – i primi emistichi dei vv. 18 (*At tibi prima, puer*), 60 e 62 (*Incipe, parve puer*) di *Ecl.* IV; la chiusa in *vires* del v. 54 di Paolino ricorda – forse variata per l'influsso della citazione virgiliana (*Aen.* I.664: *Nate, meae vires, mea magna potentia solus*) che in Gerolamo (*Ep.* 53.7) segue l'accenno a *Ecl.* IV – quella del v. 27 virgiliano (*iam legere et quae sit poteris cognoscere virtus*). La ripresa di *Ecl.* IV.18 avviene a mio parere anche in altri due luoghi paoliniani, che rafforzano il parallelismo presente nel passo in questione: il primo si trova nei versi riguardanti la crescita del Battista (*Inde ubi prima puer stabili vestigia nisu*, v. 210; per il termine *vestigia*, nella medesima sede metrica, cfr. i vv. 13 e 31 di *Ecl.* IV), il secondo è rintracciabile nei versi immediatamente precedenti la lode che Cristo rivolge a Giovanni e che conclude l'intero carme (VI.319-320: *Per te prima Dei sese clementia profert / prima tibi dandae veniae permissa potestas*; cfr. *Ecl.* IV.23: *Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores*).

³⁰) Con altre parole il concetto è ben espresso dallo stesso Paolino ai vv. 177-178: *mortalia dicat / pagina mortalis, dominum divina loquantur*.

³¹) Cfr. *Ecl.* IV vv. 6 (*Virgo*), 53 (*maneat*), 7 (*nova*), 46 e 52 (*saecula; saeclo*).

³²) Anche attraverso richiami lessicali: *totus ... laetabitur orbis* del v. 65 riprende *laetantur ... omnia* (v. 52) e, in analoga sede metrica, *orbem* (v. 17) di Virgilio; *ducens* del v. 67 potrebbe ricordare l'espressione *te duce* di *Ecl.* IV.13.

Totus prole tua tecum laetabitur orbis. 65
Quid mirum? Cuncta vitiorum faece carebit,
caelestem ducens sine labe et crimine vitam
 ...

Si ha qui un'anticipazione degli effetti benefici che la missione di Giovanni porterà agli uomini: una nuova felicità, capace di coinvolgere tutto il mondo, viene raggiunta attraverso la cancellazione dei precedenti vizi e la possibilità di condurre una vita celestiale senza peccato. Si tratta, ancora una volta, di passi che ricalcano tematiche già virgiliane, come si può notare accostando l'espressione paoliniana *cuncta vitiorum faece carebit* (v. 66) ai vv. 13-14 e 31 di *Ecl.* IV, oppure mettendo a confronto il successivo v. 67 *caelestem ducens sine labe et crimine vitam* con *Ecl.* IV.15, doppio parallelo da cui emerge significativamente la descrizione di una vita divina come condizione priva di colpa³³.

Al fine di comprendere più a fondo quanto sto cercando di motivare, prima di proporre la terza sequenza, vorrei attirare l'attenzione su una caratteristica del carme VI che parte della critica ha rilevato essere la sua migliore chiave interpretativa. Tra gli studiosi più recenti, è Franca Ela Consolino a sostenere nella maniera forse più convincente che il testo paoliniano non sia un epos, bensì un panegirico, «perché del panegirico sono propri i punti in cui si articola»³⁴.

Essendo numerose le tematiche condivise da Paolino e Virgilio, si sosterrà forse che, dal momento che anche la quarta Egloga è un encomio³⁵, le affinità riscontrate siano da ascrivere in realtà unicamente alla comune appartenenza al genere, quindi più ad una coincidenza che ad una volontà precisa. È possibile, allora, isolare parti del testo paoliniano che riconducano chiaramente alla quarta Egloga come preciso modello da seguire nella composizione della *Laus sancti Iohannis*³⁶?

A tale quesito credo che proprio dalla terza serie di versi paoliniani, che non casualmente rientra, recuperando la scansione della Consolino,

³³) L'espressione di *Ecl.* IV.15: *Ille deum vitam accipiet* (affine al già citato *Cara deum suboles* del v. 49) è utilizzata da alcuni critici moderni per dimostrare l'insostenibilità di una lettura profetica della quarta Egloga virgiliana: cfr. Carcopino 1930, p. 25; Stégen 1955, p. 41; Gioseffi 2005, p. 97. Si potrebbe forse pensare che Paolino abbia colto e riproposto qui la medesima sfumatura riferendosi a un *puer* destinato ad una vita celestiale, non al Dio incarnato.

³⁴) Cfr. Consolino 2005, pp. 476-477, cui rimando anche per la discussione riguardante la parafrasi biblica come genere letterario.

³⁵) Cfr. p. es. Piccirillo 1984, p. 557.

³⁶) Un buon parallelo si può ritrovare confrontando il componimento con un carme quasi contemporaneo – databile al 398 – di Claudiano, ossia il *Panegirico per il quarto consolato di Onorio* (cfr. Monteleone 1975, pp. 50 e 86).

nelle categorie «ἀνατροφή» e παιδεία» ed «ἐπιτεδύματα e πράξεις dell'elogiato»³⁷, possa giungere una risposta affermativa.

Dopo alcuni versi in cui sono narrati la scelta del nome per il figlio di Zaccaria ed Elisabetta (*Carm.* VI.179-193) e l'avvenimento del perdono in seguito al quale è ridata la favella al sacerdote (*Carm.* VI.194-204), i vv. 205-223 ospitano il racconto dell'infanzia e dell'ingresso nell'età matura del protagonista:

Labitur interea cun arum tempus; in ipsis 205
extat divini species manifesta vigoris.
Blanditiae risusque silent incertaque cessant
murmura; serietas lascivi praevia sensus
iam tenera informat venturis moribus ora.
Inde ubi prima puer stabili vestigia nisu 210
fixerat et certam signarant verba loquelam,
mos erat aut sancti dicta auscultare parentis
aut antiquorum praeclara ediscere facta
vel quas ipse deus leges interprete Moyse
condiderat, sacri quas servat pagina saxi. 215
Haec et quae teneram firmarent cetera mentem
tractabat recolens; neque enim ignorasse priora
credendus, dederat dominus cui nosse futura.
At postquam robur membris accessit ab aevo
(nam mens plena deo tardos praevenerat annos), 220
illa sibi iam tum statuit discenda, docere
quae nequeunt homines, simul effugienda ciborum
et potus sanctae contagia noxia vitae.

Oltre a una lunga serie di richiami verbali³⁸, si può notare che la comune sottolineatura della rapidità con cui il *puer* accede all'età matura, in Paolino si sviluppa tratteggiando la figura di Giovanni come avvolta, fin da bambino, da una serietà che non è propria del *puer* virgiliano, il quale si distingue, al contrario, per il sorriso rivolto alla madre³⁹. È comune a entrambi, invece, la descrizione del consolidarsi delle forze e dell'intelligenza, a cui si accompagneranno differenti manifestazioni prodigiose.

³⁷) Consolino 2005, p. 477.

³⁸) *Cunarum* (*Carm.* VI.205) rievoca il virgiliano *cunabula* (v. 23); *blanditiae risusque silent* (*Carm.* VI.207) fa pensare a *risu* (v. 60) e all'espressione *qui non risere parenti* (v. 62) di *Ecl.* IV, così come *venturis* (*Carm.* VI.209) a *venturo* (v. 18); i richiami presenti al v. 210 di Paolino sono già stati segnalati; *parentis* in fine verso (*Carm.* VI.212, come nel già citato v. 224) e il successivo *facta* (v. 213) riprendono la clausola virgiliana *facta parentis* del v. 26; *firmarent* (v. 216) riecheggia l'uso che Virgilio fa del medesimo verbo al v. 37 (*Hinc, ubi iam firmata virum te fecerit aetas*).

³⁹) Tra gli editori recenti, Coleman 1977 e Clausen 1995 concordano nel proporre *qui non risere parenti* (*Ecl.* IV.62).

Infine, il luogo dove a mio avviso occorre concentrare maggiormente l'attenzione è quello che ospita il rapporto tra le virtù del *puer* e le imprese paterne. I vv. 212-215 paoliniani sembrano presentarsi come l'espansione di alcuni versi virgiliani: *At simul heroum laudes et facta parentis / iam legere et quae sit poteris cognoscere virtus* (*Ecl.* IV.26-27). A riprova di ciò è utile tenere in considerazione altri due passi paoliniani. Uno si trova a conclusione dell'annuncio dell'angelo a Zaccaria, il cui figlio eguaglierà il profeta Elia per i meriti e riceverà pari gloria e virtù: *hunc [Elia] tuus aequabit meritorum stemmate natus / tantundem et laudis simul et virtutis habebit* (*Carm.* VI.79-80); l'altro è contenuto nell'annuncio che Gabriele rivolge a Maria, rassicurata dall'esortazione a pensare alla ricompensa di lodi così grandi e al fatto che Gesù stesso le darà la forza e la fede: *Imperturbatos tantarum in praemia laudum / tolle animos, dabit ille tibi viresque fidemque* (*Carm.* VI.128-129). Si tratta dunque di un aspetto – presente in particolare nella vita del Battista, meno evidente per il figlio di Maria – cui Paolino presta non poca attenzione. È interessante, a questo punto, mettere in luce la dinamica allusiva attraverso la quale l'autore arricchisce di significato e porta su un piano di superiorità il suo protagonista, operando, come già accennato, un'amplificazione del testo virgiliano. Infatti, come del *puer* virgiliano si scopre che è ormai abilitato a «leggere le lodi degli eroi e le imprese del padre», attraverso le quali potrà conoscere la *virtus*, così Giovanni è già avvezzo ad «ascoltare gli insegnamenti del padre santo» e già usa «apprendere i famosi avvenimenti degli antichi» (trad. di A. Ruggiero), ma soprattutto la sua formazione si colloca nel solco di una tradizione che prende le mosse dall'iniziativa divina attraverso il dono della legge a Mosè: *mos erat ... / ... ediscere facta / vel quas ipse deus leges interprete Moyse / condiderat, sacri quas servat pagina saxi* (*Carm.* VI.214-215). Inoltre, considerando anche i vv. 79-80, sembra che l'espansione paoliniana intenda specificare, distanziandosi nettamente da Virgilio, quali siano i veri *heroes* da cui è giusto prendere esempio: non più quelli tratti dai miti pagani, ma figure – come Elia e come Mosè – appartenenti alla grande storia della salvezza cui tutti possono attingere leggendo le Scritture⁴⁰. Come sottolinea Green, infatti, Paolino ha ben chiaro quale sia l'unico proposito valido per la poesia: pur seguendo l'arte dei poeti, la sua opera non è finzione, ma parla con la veridicità di uno storico e senza l'inganno e le bugie che lusingano con idoli, secondo quanto dirà esplicitamente nel carme XX (vv. 28-30)⁴¹.

⁴⁰) Credo che Paolino segua, qui e in altri luoghi, l'esortazione di Gerolamo in *Ep.* 58.8 a cambiare la propria fonte d'ispirazione. Sull'argomento torno *infra*.

⁴¹) *Non adficta canam, licet arte poematis utar. / Historica narrabo fide sine fraude poetae; / absit enim famulo Christi mentita profari.* Cfr. Green 1971, p. 17.

È dunque possibile affermare che Paolino non abbia genericamente presente la quarta Egloga (come in una sorta di “deposito mnemonico”) nel comporre la *Laus Iohannis*, ma che essa sia uno dei testi-modello cui fa riferimento. Al termine dell’analisi, mi pare che l’alto numero di passi paralleli, la stretta affinità dei contesti e l’ampliamento semantico cui porta il presupposto di un’operazione intertestuale cosciente, facciano propendere per l’ipotesi che le corrispondenze individuate non siano semplici «confluenze accidentali»⁴² del linguaggio, ma allusioni veramente significative. Diviene allora lecito chiedersi qualche cosa in più: è possibile riconoscere nella serie di richiami alla quarta Egloga presenti nel carme VI di Paolino una interpretazione precisa in chiave cristiana del testo virgiliano? Oppure il riuso di esso, pur consapevole dell’esistenza di una sua cristianizzazione, percorre una strada differente? È a questo punto che si mostra decisivo il raffronto con le due epistole geronimiane cui già ho accennato.

2. *L’incidenza delle Lettere 53 e 58 di Gerolamo su Paolino di Nola*

2.1. *Possibilità di una datazione posteriore*

La datazione esatta per il carme VI di Paolino rimane un problema di difficile soluzione: quasi che l’unica certezza fosse l’assenza di elementi per datarlo con precisione. Non sembrano del tutto convincenti neppure le motivazioni addotte alla proposta di datazione e l’ampiezza del periodo indicato come probabile per la composizione del carme contenute nella edizione italiana di Andrea Ruggiero: in sostanza egli si rifà al contrasto tra la vita penitente del Battista e la presunta moderazione della regola monastica seguita a Nola per «ipotizzare che il carme sia stato composto in un periodo precedente»⁴³. L’ipotesi è profondamente influenzata dallo studio di Pierre Fabre sulla cronologia dell’opera di Paolino, dove, sulla scorta di Lebrun⁴⁴, si propone addirittura il 390 come anno di composizione del carme, poiché si tratta di una data vicina al battesimo di Paolino (389) e non ancora appartenente alla fase moderata – nonostante Cardamas, uno dei latori di Paolino, avesse probabilmente un giudizio di segno

⁴²) Cfr. Hinds 1998, p. 19.

⁴³) Ruggiero 1996, p. 123.

⁴⁴) Cfr. Migne, *P.L.* 61, coll. 441 e 755.

opposto⁴⁵ – dell’ascetismo da lui messo in pratica a Nola⁴⁶. Tuttavia, sebbene tali consonanze tematiche non siano sufficienti al conseguimento di un risultato certo, la quasi totalità degli studiosi successivi ha accettato le conclusioni di Fabre⁴⁷: persino Dennis E. Trout, in un testo ricco di considerazioni definitive sulla datazione paoliniana⁴⁸, si limita a riproporre i cinque anni del periodo spagnolo (389-394) come collocazione cronologica del carne VI. Soltanto un autore, tra quelli da me presi in considerazione, ha avanzato un’ipotesi che sembra poter precisare ulteriormente, almeno indicando un sicuro *terminus post quem*, il lasso di tempo in cui Paolino avrebbe scritto la *Laus sancti Iohannis*: mi riferisco all’articolo di Yves-Marie Duval sui primi rapporti tra Paolino di Nola e Gerolamo. Egli dimostra che il Nolano aveva presente l’*Adversus Iovinianum* di Gerolamo al momento della stesura del carne VI; di conseguenza, non può averlo scritto prima della metà del 393⁴⁹. A sostegno dell’ipotesi di una datazione più bassa del componimento è significativo il contributo di Salvatore Pricoco, il quale, analizzando la tipologia di monachesimo seguita da Paolino, smentisce che egli ne abbia vissuta una fase più rigida ed una fase più «temperata» (Fabre), chiarendo la particolare impronta sociale dell’asceti del Nolano: alla sua comunità monastica andrebbero attribuite «maggiori aspettative e minore distacco dalla società civile ed ecclesiastica, anche – e, forse, soprattutto – nel periodo nel quale viene progettato e poi realizzato il ritiro a Nola»⁵⁰. Inoltre, uno studio attento delle epistole 53 e 58 di Gerolamo porta alla conclusione che la decisione radicale di Paolino – grazie alla quale egli godeva, già nel periodo spagnolo, di una certa notorietà – ha raggiunto i suoi termini definitivi soltanto dopo l’ordinazione sacerdotale (394)⁵¹.

⁴⁵) Nel senso che, come racconta Paolino in una lettera a Delfino, dopo aver frequentato la tavola di Nola, Cardamas era costretto a rifocillarsi durante il ritorno per evitare di rimanere debilitato a causa della povertà del pasto. Cfr. Paul. *Ep.* 19.4: *Nam adsiduus mensulae nostrae particeps ita se ad mensuram nostri gutturis artavit, ut nec holscula nec pocula nostra vitaverit, quod poterit adtenuatione sui corporis et oris pallore testari, nisi se forte, dum remeat, per iter laboriosum retractata suorum quondam calicum familiaritate reparaverit.*

⁴⁶) Cfr. Fabre 1948, p. 113. Che le abitudini di Cardamas possano essere d’aiuto per capire il grado di austerità della vita nel cenobio nolano, è confermato dall’ironia con cui egli viene trattato dai monaci proprio a causa della sua difficoltà a seguire una regola così restrittiva (cfr. Conybeare 2000, p. 37).

⁴⁷) Cfr. p. es. Prete 1974, p. 627; Walsh 1975, p. 361; Vinchesi 1995, p. 302; Nazzaro 1999, p. 46; Filosini 2008, p. 17.

⁴⁸) Cfr. Trout 1999, pp. 289-292 (*Appendix C*), dove sono schematicamente raccolti anche i risultati conseguiti in un precedente articolo (Trout 1991, pp. 259-260).

⁴⁹) Cfr. Duval 1989, pp. 206-208.

⁵⁰) Pricoco 1998a, pp. 76-77.

⁵¹) Cfr. Trout 1991, pp. 256-257, il quale fa notare come nessun elemento dell’*Ep.* 53 suggerisca che Paolino abbia parlato prima della sua ordinazione; dal momento che soltanto

Ancora Pricoco⁵², rifacendosi a Rauschen⁵³, ha tentato di datare il carme VI mettendolo in relazione al *Panegirico di Teodosio* composto da Paolino nel 394; ma utilizzare in tal senso un'opera perduta è impresa non certo facile. Ben più feconda ritengo essere una strada, in parte intrapresa da Duval, che cerchi di stabilire delle connessioni sicure con testi cui Paolino si rifà: come ad esempio le prime due lettere di Gerolamo, le quali, come diversi studi più o meno recenti hanno mostrato, trovano non pochi riscontri nell'opera del Nolano⁵⁴.

Prima di procedere a un confronto volto a stabilire se in generale i temi comuni e in particolare la "messa in guardia" di Gerolamo a Paolino in *Ep.* 53.7⁵⁵ contro la pratica della poesia centonaria che tratta Virgilio al pari delle Scritture (seguita dall'esortazione di *Ep.* 58.8-9⁵⁶ ad abbandonare le Muse pagane in favore di argomenti biblici) siano collegabili al carme VI⁵⁷, è necessario compiere un'ulteriore verifica della possibile posteriorità della *Laus sancti Iohannis* rispetto alle due lettere geronimiane. A questo punto occorrono infatti due osservazioni, entrambe volte a cogliere se Gerolamo dimostri o meno di conoscere parte della produzione poetica di Paolino nel redigere le due lettere in questione⁵⁸.

L'*Ep.* 58 indica che Paolino è ormai un sacerdote, Trout conclude che Paolino dev'essere diventato monaco e sacerdote nel periodo compreso tra le due lettere a Gerolamo.

⁵²) Cfr. Pricoco 1998a, pp. 77-78.

⁵³) Cfr. Rauschen 1897, pp. 352, 428, 547-552.

⁵⁴) Cfr. Prete 1974, p. 630; Guttilla 1992 e 2005-2006.

⁵⁵) *Hanc garrula anus, hanc delirus senex, hanc soloecista verbosus, hanc universi praesumunt, lacerant, docent, antequam discant. ... Quasi non legerimus homerocentonas et vergiliocentonas ac non sic etiam Maronem sine Christo possimus dicere christianum, quia scripserit: «Iam redit et Virgo, redeunt saturnia regna, iam nova progenies caelo demittitur alto», et Patrem loquentem ad Filium: «Nate, meae vires, mea magna potentia solus», et post verba Salvatoris in cruce: «Talia perstabat memorans fixusque manebat». Puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia, docere, quod ignores, immo, et cum Clitomacho loquar, nec hoc quidem scire, quod nescias.*

⁵⁶) *Macte virtute: qui talia habes rudimenta, qualis exercitatus miles eris! O si mihi liceret istius modi ingenium non per Aonios montes et Heliconis vertices, ut poetae canunt, sed per Sion et Itabyrium et Sinai et excelsa ducere scripturarum, si contingeret docere, quae didici, et quasi per manus mysteria tradere prophetarum, nasceretur nobis aliquid, quod docta Graecia non haberet. ... Nisi aperta fuerint universa, quae scripta sunt, ab eo, qui habet clavem David, qui aperit et nemo cludit, cludit et nemo aperit, nullo alio reserante pendentur. Si haberes hoc fundamentum, immo quasi extrema manus in tuo opere duceretur, nihil pulchrius, nihil doctius nihilque latinius tuis haberemus voluminibus.*

⁵⁷) Il duplice richiamo verte sulla poesia centonaria e sulla considerazione di Virgilio come profeta di Cristo. Paolino sembra evitare abilmente entrambi i rischi: è perciò legittimo chiedersi se sia il carme VI a precedere l'epistola 53 o viceversa. Come mostrerò più avanti, la seconda ipotesi sembra più probabile.

⁵⁸) Per esemplificare la complessità del tema rimando ad alcune righe dell'articolo di Duval, che tenta di rispondere all'interrogativo appena posto a partire dall'esortazione di *Ep.* 58.9, dove Gerolamo esprime la sua certezza che, se Paolino seguirà la guida

La prima prende le mosse da alcune considerazioni di Pricoco sull'interpretazione di Hier. *Ep.* 58.8-9. Egli ritiene che Gerolamo scriverebbe a Paolino per «distoglierlo dalla pratica della poesia e condurlo [...] allo studio e all'interpretazione della Bibbia»⁵⁹. Tale posizione presuppone che Gerolamo – al contrario di quanto afferma H. Sivan⁶⁰ – sia a conoscenza della produzione poetica cristiana di Paolino e che si riferisca ad essa nel momento in cui gli scrive per esortarlo ad assumere un nuovo *habitus* letterario. In realtà, Gerolamo potrebbe non riferirsi alla poesia di argomento cristiano. Il carme III di Paolino – conservato in una lettera di Ausonio all'allievo – documenta infatti l'esistenza di una produzione poetica non cristiana che precede il carme VI paoliniano, essendo una sintesi in versi del *De regibus* di Svetonio⁶¹ che potrebbe benissimo essere collocata sotto l'egida delle Muse dell'Elicona⁶² (*Ep.* 58.8: *Heliconis vertices*), insieme ai primi due *Carmina* paoliniani. Il mio parere è che Gerolamo si riferisca a un tipo di poesia ancora ispirato alle Muse pagane – e non alla pratica della poesia *tout court* –, come mostra anche la stima nei confronti di David, prototipo del poeta cristiano⁶³, non a caso scelto da Paolino come modello⁶⁴: non ci sono prove, infatti, che

da lui indicata, *nihil doctius nihilque Latinius tuis haberemus voluminibus*. Lo studioso francese insiste sull'idea che Gerolamo conosca Paolino e le sue prime opere poetiche e ritiene che esse siano il vero obiettivo polemico del Betlemita, intenzionato a far cessare l'attività poetica di Paolino in favore di quella esegetica (cfr. Duval 1989, pp. 199-200). Diversamente, sulla scorta di Nautin 1973, p. 219, sono convinto che *Ep.* 53.11 suggerisca in modo decisivo che, prima che Eusebio di Cremona gli parlasse di lui, Paolino era per Gerolamo uno sconosciuto (*Habes hic amantissimum tui fratrem Eusebium, qui litterarum tuarum mihi gratiam duplicavit referens honestatem morum tuorum, contemptum saeculi, fidem amicitiae, amorem Christi*).

⁵⁹) Pricoco 1998b, pp. 229-230.

⁶⁰) Secondo il quale Gerolamo in *Ep.* 58.8 non avrebbe parlato di *rudimenta*, se il *Panegirico* non fosse stato il primo o uno dei primi scritti di Paolino; di conseguenza la *Laus sancti Iohannis* e le parafrasi salmiche dei carmi 7-9 andrebbero attribuite a un periodo posteriore al *Panegirico*. Cfr. Sivan 1994, pp. 581-582.

⁶¹) Si tratta dell'*Ep.* 17 (cfr. Green 1991, pp. 215-216), nella quale il maestro loda l'*elegantia* e la *brevitas* dell'opera dell'antico allievo, giudicandolo il miglior poeta della gioventù romana (p. 216): *His longe incundissimum poema subdideras, quod de tribus Svetonii libris, quos ille de regibus dedit, in epitomen coegisti tanta elegantia, solus ut mihi videre assecutus, quod contra rerum naturam est, brevitatis ut obscura non esset. ... Haec tu quam perite et concinne, quam modulate et dulciter, ita iuxta naturam Romanorum accentuum enunciasti ut tamen veris et primigeniis vocibus sua fastigia non perirent! Iam quid de eloquentia dicam? Liquido adiurare possum nullum tibi ad poeticam facundiam Romanae iuventutis aequari.*

⁶²) Devo il riferimento al carme III di Paolino e all'*Ep.* 17 di Ausonio a un'intuizione di Isabella Gualandri, cui sono debitore anche di altri suggerimenti per la stesura del presente articolo.

⁶³) Cfr. Meloni 1982, p. 261.

⁶⁴) Cfr. *Carm.* VI.22-24: *Inspirante Deo quicquid dixere priores / aptavit citharis nomen venerabile David, / consona caelesti pangens modulamina plectro.*

confermino l'interpretazione secondo la quale «Gerolamo invita Paolino a lasciare la poesia per la prosa del commentario» allettandolo con promesse di «successo e gloria in un campo nel quale nessuno dei grandi prosatori cristiani [...] si è impegnato proficuamente»⁶⁵. Tralasciando un approfondimento sul motivo per cui ad un uomo capace di lasciare una immensa fortuna debbano interessare «successo e gloria» proposti da Gerolamo, viene ora da chiedersi: per quale motivo non si dovrebbe trattare di un semplice invito a cambiare tema, cioè fonte di ispirazione?

La seconda osservazione vuole analogamente porre in questione alcune affermazioni di Duval. In sostanza egli, riferendosi a *Ep.* 53.7, per rendere ragione della critica alla poesia centonaria in una lettera incentrata principalmente sullo studio delle Scritture, sostiene che Gerolamo intenda, in modo velato, mettere in guardia lo stesso Paolino da un simile uso della poesia e in particolare di Virgilio. Duval ritiene infatti che per andare oltre l'una o l'altra allusione e insieme comprendere alcuni silenzi, non è vietato pensare che Gerolamo sapesse molto più di quanto dica apertamente. Ad un uomo intelligente basta poco per capire: Paolino è stato capace di comprendere una «mezza parola»⁶⁶. Ormai entrato in quest'ottica allusiva, Duval si domanda se la *garrula anus* di *Ep.* 53.7, menzionata per prima, non sia «l'innominato» delle righe successive, poiché Gerolamo rimprovera a coloro che passano dalla letteratura profana allo studio della Scrittura di accostarsi ad essa senza conoscerne il senso; di qui l'accusa al genere del centone e a chi tratta Virgilio come un cristiano. Non importa – dice ancora Duval – se la conclusione della lettera sia dedicata ai misteri della Bibbia, dalla *Genesi* all'*Apocalisse*, e che alla poesia siano riservate soltanto poche allusioni: pur essendo in numero esiguo, esse non impediscono di essere lette tenendo a mente l'attacco contro i centoni virgiliani, al punto da far sorgere il sospetto che Gerolamo inviti Paolino a non seguire le tracce di Proba. Stupisce che Duval, pur essendo consapevole che la sua «lettura tra le righe» della corrispondenza di Gerolamo sia una «operazione divinatoria» che comporta non poche «incertezze», giunga a una conclusione così netta: dal momento che l'attacco contro la poesia di Proba non può non avere un senso per Paolino, egli deve dedurne l'invito a non proseguire su questa via e non scegliere come modello né Proba né Giovenco⁶⁷. Tali premesse portano ad una conclusione ormai inevitabile: la messa in guardia diventa

⁶⁵) Pricoco 1998b, p. 232.

⁶⁶) Cfr. Duval 1989, p. 194, che cita *Ep.* 58.6: il riferimento, volto a dimostrare la capacità di Paolino di capire tutto (quindi anche le parole non dette o le mezze parole), è in realtà fuori contesto, in quanto si trova in un paragrafo nel quale Gerolamo sta fornendo a Paolino consigli strettamente attinenti la vita consacrata.

⁶⁷) Cfr. *ivi*, pp. 195-198.

così chiara per Paolino – ed egli la prende così sul serio – da fargli interrompere la sua attività poetica, paragonabile a quella dei centonari⁶⁸.

Brevemente, vorrei anche notare come non sia affatto sicuro il significato attribuito da Duval all'espressione *Habes adversus Iovinianum libros* di *Ep.* 58.6⁶⁹. L'argomentazione si basa sul fatto che l'*habes* iniziale, confrontato con frasi analoghe di Gerolamo, ha un senso preciso e significa che l'opera di Gerolamo è *in possesso* di Paolino: ciò impone di chiarire un dubbio legittimo sulla modalità con cui il testo sia pervenuto a Paolino⁷⁰. Per Duval, è improbabile che Gerolamo l'abbia allegata alla lettera⁷¹, né si può pensare che Paolino l'abbia scoperta in Italia nel 394, mentre sarebbe più verisimile che Paolino avesse letto il trattato alla sua apparizione nel 393⁷².

Anche qui, l'impressione è quella di una eccessiva intricatezza, che lascia irrisolti interrogativi più sostanziali: come fa Gerolamo a sapere che Paolino è in possesso del trattato? Come ha materialmente potuto leggere un carme composto – con grande rapidità! – «dopo la metà del 393» e scriverne da Betlemme una critica velata (che Paolino riceve già nell'estate-autunno del 394⁷³) senza che l'autore stesso gliel'abbia spedito, cosa che avviene, al contrario, con il *Panegirico*, sul quale Gerolamo (*Ep.* 58.11) esprime giudizi espliciti?

Direi insomma che il saggio di Duval, del quale non condivido tutte le conclusioni, ha senza dubbio il merito di ipotizzare l'esistenza di un nesso fra le epistole geronimiane e il carme paoliniano; di conseguenza apre la strada all'ipotesi che esistano influenze esercitate su Paolino nella composizione della *Laus sancti Iohannis*, tenendo presente – dal momento che non vi sono elementi evidentemente contrari – la possibilità di una datazione del carme posteriore all'*Ep.* 58 (metà 395⁷⁴).

⁶⁸) Cfr. *ivi*, p. 205 e la sintesi al termine dell'articolo (p. 214). Penso che accettare l'ipotesi che le lettere di Gerolamo abbiano causato una interruzione nella produzione poetica di Paolino sia difficile per tre ragioni: innanzitutto Paolino non ha mai cessato di scrivere testi poetici; in secondo luogo è quantomeno contraddittorio il fatto che Gerolamo, tessendo le lodi dell'eloquenza di Paolino ed esortandolo a cantare le verità della Scrittura, ottenga dal suo destinatario il risultato opposto; terzo, anche il carme VI è un esempio della cristianizzazione di generi letterari operata da Paolino, nella fattispecie il panegirico. Sul tema torno *infra*.

⁶⁹) *Habes adversus Iovinianum libros de contemptu ventris et gutturis plenius disserentes. Semper in manu tua sacra sit lectio, frequenter orandum et flexo corpore mens erigenda ad Dominum.*

⁷⁰) *Habes* potrebbe indicare sia che Paolino sia già in possesso dell'opera sia che la riceva insieme alla lettera.

⁷¹) È la soluzione proposta da Courcelle 1947, p. 252.

⁷²) Cfr. Duval 1989, pp. 211-212.

⁷³) Cfr. Trout 1991, pp. 259-260.

⁷⁴) Cfr. Trout 1999, p. 290.

2.2. «*Habet unumquodque propositum principes suos*» (*Hier. Ep. 58.5*)

La presenza di considerazioni riguardanti la poesia è soltanto uno degli elementi che fanno pensare a un legame tra il carme VI e le epistole 53 e 58.

Lo studio delle analogie tra i carmi di Paolino e l'epistolario di Gerolamo ha avuto inizio con un articolo di Serafino Prete sulla «parafrasi biblica della *laus Iohannis*». Qui il confronto è volto a dimostrare l'affinità del carme VI con la letteratura monastica del tempo e a individuare motivi che diverranno tipici, come «la precoce virtù del bimbo [...] e le sue eccezionali manifestazioni di pietà e di penitenza in contrasto colle abitudini dell'età infantile». In particolare, Prete pone in evidenza due tematiche nelle quali «le analogie si fanno evidenti, accostando alcuni versi di Paolino con le corrispondenti espressioni di Girolamo»⁷⁵: da un lato la Scrittura⁷⁶, dall'altro l'abito, i cibi e le bevande⁷⁷.

Le analogie di cui parla Prete, tuttavia, inducono a pensare che tra l'opera del Nolano e quella di Gerolamo non ci sia una relazione effettiva, ma sia soltanto possibile individuare alcune risonanze tematiche, che emergono a distanza di diversi anni. Ma i medesimi temi tornano nelle prime due epistole di Gerolamo a Paolino: infatti, l'epistola 53 è incentrata soprattutto sullo studio delle Scritture⁷⁸ e l'epistola 58 contiene diversi accenni alla vita monastica, anche in relazione all'abito, ai cibi e alle bevande⁷⁹. Sarà ora una lettura approfondita a mostrare quali affinità intertestuali leghino la *Laus sancti Iohannis* ai due testi geronimiani.

L'epistola 53 è una sorta di introduzione all'attività esegetica, cui un uomo dedito a Dio deve concedere la massima attenzione. Su di essa, infatti, si fonda ogni rapporto di «autentica amicizia» – come quello che intercorre tra i due (*Ep. 53.1*) – ed essa è l'oggetto del «desiderio di imparare» che, probabilmente⁸⁰, ha spinto Paolino a rivolgersi a un'auto-

⁷⁵) Cfr. Prete 1974, pp. 630-631.

⁷⁶) Cfr. Paul. *Carm.* VI.210-215 e Hier. *Ep.* 128.4, 107.4.

⁷⁷) Cfr. Paul. *Carm.* VI.232-235 e Hier. *Ep.* 108.15 e 21, 107.3, 102.8-10.

⁷⁸) La preponderanza dell'argomento in *Ep.* 53 è evidente: i capp. 3-6 riguardano il dovere, per un uomo di Dio, di possedere a fondo le Scritture; esse non possono essere studiate senza un maestro (capp. 6-7); i capp. 7-8 analizzano in breve il contenuto del Vecchio e del Nuovo Testamento (cfr. Labourt 1953, p. 8). A consigli su come leggere la Scrittura e i Padri sono dedicati anche i capp. 9-10 di *Ep.* 58 (cfr. *ivi*, p. 73).

⁷⁹) Cfr. in particolare i capp. 6-7 di *Ep.* 58 recanti alcuni precetti di ascetismo. Sul tema specifico del cibo e delle bevande, esiste anche un parallelo sicuro tra il carme VI e l'*Adversus Iovinianum*, per il quale rimando al già citato articolo di Duval.

⁸⁰) Del carteggio, com'è noto, ci sono pervenute soltanto le risposte di Gerolamo, dalle quali è possibile ipotizzare in qualche caso il contenuto delle lettere di Paolino. È la via tentata da Courcelle, il quale formula un giudizio che mi sembra corretto a prescindere dalla sua convinzione sulla datazione relativa delle due epistole di Gerolamo: Paolino, dopo aver dichiarato la propria fedeltà all'amicizia con Gerolamo, gli deve aver

rità come Gerolamo (*Ep.* 53.3). Dopo due capitoli introduttivi, ha inizio un'esposizione, lunga quattro capitoli, riguardante la particolare sapienza di cui dispone «l'uomo giusto», del quale – come recita il *Salmo 1*⁸¹ – si dice che *in lege Domini fuit voluntas eius et in lege eius meditabitur die ac nocte*. Tale sapienza può essere infusa direttamente dallo Spirito anche a uomini che non abbiano studiato la legge, come agli apostoli Pietro e Giovanni, chiamati perciò θεοδιδάκτοι, o come al fanciullo Gesù, che a dodici anni interrogava gli anziani nel Tempio (*Ep.* 53.3). Come può essere che l'evangelista Giovanni sia *rusticus, piscator, indoctus* se l'*incipit* del suo Vangelo contiene il senso di tutto, qualcosa che nemmeno Platone o Demostene potevano immaginare? Se, dunque, Cristo è la sapienza di Dio, è vero anche che essa *in mysterio abscondita est*, e non a tutti è dato di conoscerla: non è forse per tale ragione – si domanda Gerolamo – che i profeti si chiamavano *videntes* (*Ep.* 53.4)?

A questo punto si aprono tre paralleli incentrati su alcuni versi del carme VI vicini ai passi geronimiani appena citati.

Il primo prende spunto da un richiamo lessicale: il sostantivo *indoctus* è presente tre volte nell'epistola 53, con il significato di «uomo senza istruzione» (cap. 4, riferito a Giovanni Evangelista; cap. 7, in una citazione di Orazio⁸²) e di «uomo privo di cultura» (cap. 10). Nell'ultimo dei tre passi indicati, Gerolamo, dopo aver paragonato la meditazione delle Scritture alla vita nel regno dei cieli, ne difende la «semplicità delle parole», affermando che esse possono derivare dall'intenzione di facilitare la comprensione, in modo tale che uomini istruiti o privi di cultura siano ugualmente abilitati a coglierne il senso, indipendentemente dalle capacità di ciascuno (*Ep.* 53.10). Attraverso il termine *indoctus*, quindi, Gerolamo esprime da due punti di vista differenti (l'autore di un Vangelo e un lettore generico) il paradosso tutto cristiano grazie al quale la Sapienza infinita diventa accessibile agli uomini.

comunicato il suo desiderio di progredire nella conoscenza delle Scritture (cfr. Courcelle 1947, p. 259).

⁸¹) Del quale Paolino ha composto una parafrasi, il carme VII, i cui vv. 5-7 ripropongono il versetto citato da Gerolamo.

⁸²) Cfr. Hor. *Epist.* II.1.117: *Scribimus indocti doctique poemata passim*. Lo scopo della citazione è quello di dare rilievo all'affermazione precedente: *Sola scripturarum ars est, quam sibi omnes passim vindicent* (Hier. *Ep.* 53.7). Essa apre il capitolo dove, secondo Duval, Gerolamo mette in guardia Paolino dal comporre poesia di argomento biblico attraverso espressioni da cogliere «tra le righe». Ribadendo quanto sostenuto in precedenza, vorrei sottolineare qui che, se Gerolamo si stesse riferendo direttamente alla poesia di Paolino, non lo farebbe con un tono così netto – e così poco amichevole, visto che lo paragonerebbe a una *garrula anus* –, dal momento che in tutto il resto della lettera lo tratta da autentico amico (cap. 1) e gli assicura di poterlo avere sempre come compagno (cap. 10).

A mio avviso il medesimo paradosso è reso da Paolino all'interno della dichiarazione di poetica dei vv. 20-24: *Sic (nam magna licet parvis, antiqua novellis, / perfecta indoctis conferre, aeterna caducis) / inspirante Deo quicquid dixere priores / aptavit citharis nomen venerabile David*. La doppia allusione virgiliana subisce qui un'amplificazione comprensibile soltanto in un'ottica cristiana come quella testimoniata da Gerolamo, e di nuovo Paolino dimostra di saper calare gli stilemi classici in una dimensione storica eccezionale. Ciò avviene non per l'abilità del poeta, ma grazie all'ispirazione divina: si comprende allora per quale motivo, a conclusione della *praefatio* (*Carm.* VI.25-26), Paolino chieda di potersi ricordare di Dio e di essere degno degli «argomenti celesti» che si accinge a narrare nonostante il suo cuore sia oppresso da molti peccati⁸³. È infatti consapevole che l'ispirazione divina si coniuga con la libertà dell'artista soltanto laddove quest'ultima sia permeata da un profondo sentimento di umiltà⁸⁴.

Il secondo parallelo riguarda il tema della conoscenza dei misteri divini, che è concessa solo ai profeti, agli apostoli o a colui cui viene rivelata da Dio. Spesso nella *Laus sancti Iohannis* vengono messe in risalto le doti profetiche di cui il protagonista è dotato ancora prima di nascere (*Carm.* VI.146-147). In particolare, ai vv. 170-172 viene espresso un concetto molto vicino alla posizione geronimiana⁸⁵. Verso la fine del cap. 4, infatti, Gerolamo afferma che Cristo *in mysterio absconditus, praedestinatus est ante saecula, praedestinatus autem et praefiguratus in lege et prophetis*, ed è per tale ragione che i profeti vengono chiamati *videntes, quia videbant eum quem ceteri non videbant*.

Qualcosa di simile si può rilevare in due passi paoliniani dai quali si evince la consapevolezza di non poter trattare una materia come quella biblica allo stesso modo della letteratura profana. Ai vv. 14-16 Paolino sa esporre con chiarezza la dipendenza della sua opera da quanto i profeti hanno già autorevolmente affermato⁸⁶; analogamente, dai vv. 177-178 emerge una distinzione netta tra gli scritti degli uomini e i libri sacri⁸⁷. Un suggerimento in tale direzione si trova nel cap. 7 della epistola 53 di Gerolamo. Egli rivolge qui una critica accorata ai religiosi che in passato si dilettaevano con la letteratura profana e che ora considerano legge di-

⁸³) *Nos quoque fas meminisse Dei et quamquam obruta multis / pectora criminibus caelestem admittere sensum.*

⁸⁴) Cfr. Nazzaro 1999, pp. 58-60.

⁸⁵) *Quis, precor, hunc docuit quem casto viscere virgo / contineat, quantus maneat nova saecula partus? / Sed sanctis abstrusa patent nec visa profanis.*

⁸⁶) *... nec nova aut nostra canam; dixere prophetae / cuncta prius sanctique viri sermone soluto / promissum exortum, vitam mortemque sacravit.* Cfr. Junod-Ammerbauer 1975, p. 14.

⁸⁷) *... mortalia dicat / pagina mortalis, Dominum divina loquantur.*

vina ciò che affermano nei loro bei discorsi, incuranti del pensiero degli apostoli e dei profeti e modificando i testi in base alle proprie idee⁸⁸.

Il terzo parallelo è incentrato sulla formazione spirituale di Giovanni. Ancora fanciullo, egli riceve gli insegnamenti del padre, apprendendo le gesta celebri degli antichi e le leggi che Dio stesso aveva donato: tutte queste cose divengono oggetto di una meditazione che porta l'uomo «cui il Signore aveva dato di conoscere il futuro» ad essere esperto anche del passato (*Carm.* VI.212-218). Rafforzatosi nel corpo, il giovane – precocemente saggio⁸⁹ grazie alla sua *mens plena Deo*⁹⁰ – decide di abbandonare la casa paterna per imparare ciò che non può essere insegnato dagli uomini (*Carm.* VI.219-222), ma soltanto da Dio, come del resto il messaggero divino aveva già annunciato a Zaccaria (*Carm.* VI.53-55).

L'argomento viene sviluppato con tocchi simili da Gerolamo in *Ep.* 53.3. Da una parte, infatti, egli afferma l'importanza che la conoscenza e lo studio della Scrittura hanno nell'educazione di un uomo santo; dall'altra parte, la conclusione del capitolo fa trasparire la consapevolezza che la vera conoscenza della dottrina è quella infusa direttamente da Dio, da cui lo stupore dei farisei di fronte a Gesù, Pietro e Giovanni, poiché conoscono a fondo la Legge pur non avendo studiato. Essi sono infatti θεοδιδάκτοι, «istruiti da Dio», e tale sapienza si può manifestare fin dalla tenera età, come dimostra il fatto che Gesù, a dodici anni, insegnava agli anziani nel Tempio *de quaestionibus legis interrogans*.

L'epistola 58 presenta la relazione tra Paolino e Gerolamo in una fase più matura rispetto alle nozioni preliminari del primo scambio epistolare⁹¹. Da alcuni elementi si può notare anche che si è accresciuta una certa libertà nel chiedere o nel rispondere: Paolino, ad esempio, ha fatto recapitare il suo *Panegirico di Teodosio* a Gerolamo per averne un parere, e quest'ultimo è ora abilitato a dare all'amico risposte su questioni personali come la scelta tra vita sacerdotale e monastica (*Ep.* 58.5). È proprio per far fronte a tali interrogativi che Gerolamo offre al suo corrispon-

⁸⁸) Cfr. *Ep.* 53.7: *Taceo de meis similibus, qui si forte ad scripturas sanctas post saeculares litteras venerint et sermone composito aurem populi mulserint, quicquid dixerint, hoc legem Dei putant, nec scire dignantur quid prophetae, quid apostoli senserint, sed ad sensum suum incongrua aptant testimonia, quasi grande sit et non vitiosissimum dicendi genus depravare sententias, et ad voluntatem suam scripturam trahere repugnantem.*

⁸⁹) Sulla precocità caratteristica del saggio, Paolino potrebbe aver preso spunto anche da Hier. *Ep.* 58.1.

⁹⁰) Cfr. Hier. *Ep.* 58.7: *Verum Christi templum anima credentis est.*

⁹¹) Cfr. Nautin 1973, pp. 218-220, secondo il quale uno degli elementi decisivi per stabilire la cronologia relativa delle due lettere è il fatto che in *Ep.* 53.11 Gerolamo si rivolge a Paolino come a una persona che sta per rinunciare al mondo, ma non l'ha ancora fatto (*renuntiaturus saeculo*), mentre in *Ep.* 58.4 ciò si è ormai compiuto (*saeculo renuntiasti*). Ne conferma la validità Trout 1991, p. 253.

dente una serie di indicazioni relative alla vita ascetica, approfondendo tematiche già parzialmente affrontate nella precedente missiva.

Alcuni degli argomenti geronimiani sono ripresi nel carme VI di Paolino, in particolare dai passi che descrivono i tratti fisici, morali e spirituali del Battista⁹². In diversi luoghi è presentata la sua «vita celeste», senza macchia e senza desideri superflui. Tra essi, sono significativi due passi che costituiscono una sorta di commento al ritiro nel deserto⁹³. In Gerolamo una domanda di *Ep.* 53.10⁹⁴ e un'affermazione di *Ep.* 58.2⁹⁵ contengono un accenno ai medesimi tratti: vivere nella meditazione, senza cercare altro, vantandosi solo della purezza di una tale vita, è un anticipo sulla terra (*hic*) del regno celeste.

Lo stile di vita di Giovanni rispecchia, senza seguire una *regula* monastica definita⁹⁶, il disprezzo di cibi e bevande e l'umiltà nel vestire di cui parla anche Gerolamo. In Paolino, infatti, la decisione del Battista in tal senso è chiara quando egli stabilisce di tenersi lontano dalle azioni contagiose di cibi e bevande, nocive ad una vita santa (vv. 221-223)⁹⁷, così come è esplicita la descrizione del suo abbigliamento ai vv. 229-232⁹⁸ e di come placa la fame ai vv. 233-235⁹⁹.

Gerolamo fornisce un'espressione sintetica dello stile di vita monastico in *Ep.* 53.8 (*Non fa m e m panis neque s i t i m aquae, sed audienti verbum Domini*), approfondisce il tema della *paupertas*¹⁰⁰ richiesta

⁹²) Il quale è indicato dallo stesso Gerolamo (*Ep.* 22.36) come il *princeps* degli anacoreti.

⁹³) Cfr. vv. 236-239: *Quis locus hic vitiiis? Aditum quem prava cupido / invenit haec inter sacrae ad penetralia mentis? / Quo peccet qui nil cupiat? Quo tendat iniqui / in latebras sensus quisquis non indiget ullus?* e vv. 249-254: *mirabimur immo / rectius invictum nullique imitabile prisci / exemplum saeculi transgressum humana labore / semideumque virum, qui labe immunis ab omni, / cum sua tam saevis cruciarit corpora poenis, / praescripsit quid nos vel post peccata deceret.*

⁹⁴) *Oro te, frater carissime, inter haec vivere, ista meditari, nihil aliud nosse, nihil quaerere, nonne tibi videtur iam hic in terris regni caelestis habitaculum?*

⁹⁵) *Tunicam mutas cum animo nec pleno marsuppio gloriosas sordes adpetis, sed puris manibus et candido pectore pauperem te et spiritu et opibus gloriaris.*

⁹⁶) Proprio come nel cenobio di Paolino a Nola: forse non si tratta di una semplice coincidenza.

⁹⁷) *... illa sibi iam tum statuit ... / ... effugienda ciborum / et potus sanctae contagia noxia vitae.*

⁹⁸) *Vestis erat curvi saetis conserta cameli, / contra luxuriam molles duraret ut arsus / arceretque graves conpuncto corpore somnos. / Hunc vilis rigidus ad lumbos zona ligabat.*

⁹⁹) *Praebabant victum facilem silvestria mella / pomaque et incultis enbatae cautibus herbae / arentemque sitim decurrens unda levabat.* Nell'epistolario di Gerolamo sono frequenti le descrizioni del Battista simili a quella paoliniana; due di esse, databili al 384, sono sicuramente anteriori al carme VI: cfr. *Ep.* 22.11, 38.3.

¹⁰⁰) Tema tra i prediletti dello stesso Paolino, su cui segnalò Prete 1985.

all'uomo religioso in *Ep.* 53.11 (*Victus atque vestitus divitiae christianorum*) e indica i cibi per rispettare tale regola – con riferimento alla già menzionata opera del 393, l'*Adversus Iovinianum*¹⁰¹ – in *Ep.* 58.6.

Infine, anche il ritiro dal mondo in luoghi solitari per dedicarsi alla preghiera, che si potrebbe identificare come il *proprium* della vita monastica secondo Gerolamo, è un motivo che si ritrova nella *Laus sancti Iohannis*. Ai vv. 224-228 il Nolano mostra diverse fasi di tale ritiro: l'abbandono della casa paterna (*Tecta igitur sancti quamquam immaculata parentis / deserit*), la fuga dagli uomini (*turbas hominum coetusque nocentes / effugit*), la ricerca di terre solitarie e di luoghi lontani (*solas loca tendit ad invia terras*) dove potersi dedicare soltanto a se stesso e alle cose divine (*in quis se tantum mens inpolluta videret / liberaque a curis sacra ad praecepta vacaret*).

Il tema è affrontato in modo simile da Gerolamo, il quale sostiene la necessità del ritiro solitario in *Ep.* 58.4¹⁰² e in 58.6, capitolo dove si trova anche un monito alla preghiera come attività precipua del *monachus*¹⁰³.

In Paolino, tuttavia, la decisione di abbracciare la vita religiosa non coincide con un monachesimo cenobitico di stampo orientale, bensì si riflette in una modalità più attiva, ma non per questo meno austera e rigorosa¹⁰⁴. Ciò si ritrova, come in uno specchio, anche nella figura del Battista. Infatti, benché Gerolamo stesso lo avesse definito il *princeps* degli anacoreti, il carme VI presenta lo stile di vita ascetico di Giovanni soltanto come premessa, come parte della preparazione a una missione definitiva di altro tipo, il cui inizio è sancito da una *vox edita caelo* (v. 257). Tale missione, a mio avviso, ha un'impronta che si potrebbe definire "pastorale": l'annuncio del regno di Dio e la somministrazione dei Sacramenti. Si tratta, in sintesi, dei due tratti essenziali del sacerdozio, la via che lo stesso Paolino – nell'alternativa posta da Gerolamo (*Ep.* 58.5) – ha scelto per sé e che lo porterà a diventare vescovo di Nola. Seguendo la definizione geronimiana dell'*officium presbyteri* in *Ep.* 58.5 (*aliorum salutem fac lucrum animae tuae*), è possibile identifi-

¹⁰¹) Cfr. Lupieri 1984, p. 60.

¹⁰²) *Revera, ut simpliciter motum mentis meae fatear, considerans et propositum tuum et ardorem, quo saeculo renuntiasti, differentias in locis arbitror, si urbibus et frequentia urbium derelicta in agello habites et Christum quaeras in solitudine et ores solus in monte cum Iesu sanctorumque tantum locorum vicinitatibus perfruaris, id est, ut et urbe careas et propositum monachi non amittas. Nunc vero summae stultitiae est renuntiare saeculo, dimittere patriam, urbes deserere, monachum profiteri et inter maiores populos peregre vivere, quam eras victurus in patria.*

¹⁰³) *Obsecro itaque te, ut ... sive hic sive ibi multitudines hominum et officia et salutationes et convivias veluti quasdam catenas fugias voluptatum. ... Semper in manu tua sacra sit lectio, frequenter orandum et flexo corpore mens erigenda ad Dominum. ... Rumusculos et gloriolas et palpantes adulatores quasi hostes fuge.*

¹⁰⁴) Cfr. Pricoco 1998a, pp. 71-75.

care nel carme VI alcuni esempi di tale prospettiva. Già nell'annuncio dell'angelo a Zaccaria, la vita di Giovanni è presentata come un percorso orientato, che attraversa i tratti fin qui evidenziati e che si compie nel ministero a lui affidato (vv. 66-73)¹⁰⁵. Verso la conclusione del carme, dopo che una voce dal cielo lo esorta a cominciare la sua missione, si rende esplicita la duplice dimensione – predicazione e battesimo¹⁰⁶ – del compito del Precursore (vv. 268-271)¹⁰⁷.

Il carme VI, dunque, potrebbe rivelare una consonanza con la scelta di vita operata da Paolino intorno al 395, l'anno del suo trasferimento a Nola¹⁰⁸, dal momento che – come afferma Pricoco – dopo aver ricevuto le due lettere «dimosterrà subito di non volere seguire la via “geronimiana”». Ciò dipende dalla sua convinzione che la vocazione monastica non implica necessariamente «isolamento assoluto e rifiuto totale della società»¹⁰⁹.

La scelta, d'altra parte, non priva Paolino dell'opportunità di trarre comunque molti insegnamenti dall'esperienza di un religioso più preparato di lui. Ne rileva un esempio, riferendosi ad alcune *Vitae* scritte da Gerolamo, Giuseppe Guttilla¹¹⁰, secondo il quale fu la lettura di esse a far nascere in Paolino l'idea dei *Natalicia*. Accorgendosi dunque che nel biennio 397-399 Paolino «ha imitato e riproposto» Gerolamo, Guttilla individua una «dipendenza geronimiana [...] in un momento ben preciso della produzione poetica di Paolino», dalla quale è possibile comprendere la «grande importanza che Paolino attribuiva a Girolamo e ai suoi scritti nel momento in cui si accingeva a vivere la propria vita secondo gli ideali propri del monachesimo»¹¹¹.

Prendendo di nuovo in considerazione il filone di studi che, a partire da Fabre, ha collocato il carme VI negli anni intorno al battesimo, se ne può cogliere come giusta l'istanza di mettere in relazione l'opera di Paolino e la sua vita. Alla luce di quanto affermato finora, tuttavia, non è solo il periodo spagnolo a ospitare entusiasmo per la vita monastica – di là dalla forma concreta che verrà assumendo –, ma anche il primo periodo nola-

¹⁰⁵) *Quid mirum? Cuncta vitiorum faece carebit, / caelestem ducens sine labe et crimine vitam, / vesano servans abstemia pectora vino / omniaque vitans male-suadi pocula suci, / cumque hominum generi vel post errata salutem / spondeat, ab sancta quisquis renovabitur unda, / ipse in se nihilum quo purificetur habebit.*

¹⁰⁶) Il tema del battesimo rientra perfettamente nell'ottica sacerdotale, per cui si vedano anche i vv. 262-267 e i vv. 272-275 del carme. Gerolamo ne parla solo in un contesto dove è a tema la comprensione delle Scritture (*Ep.* 53.5).

¹⁰⁷) *Paruit auditis famulanti mente Iohannes / protinus et ripas iussi descendit ad amnis. / Praedicat hic praecepta Dei sermone verendo / infunditque novam credendum in corda salutem.*

¹⁰⁸) Cfr. Trout 1991, pp. 259-260.

¹⁰⁹) Pricoco 1998a, p. 81.

¹¹⁰) Guttilla 1992, pp. 279-280.

¹¹¹) *Ivi*, pp. 292-294.

no¹¹², dove anzi l'importanza dell'imitazione di una figura come il Battista aumenta, dal momento che la decisione definitiva è ormai stata presa.

Si potrebbe forse dire, a questo punto, che Paolino colga perfettamente e sotto diverse prospettive l'appunto metodologico che Gerolamo gli rivolge nell'epistola 58: *Habet unumquodque propositum principes suos* (Ep. 58.5). Se infatti «ogni ideale ha i suoi esempi da seguire», un uomo fresco di conversione e di grandi ideali come Paolino ha bisogno di trovare modelli validi, e in ciò dimostra tutto il suo spessore intellettuale e tutta la forza autonoma della sua personalità.

In tal senso, è ora possibile riprendere il discorso in un orizzonte più ampio. La scelta di Giovanni è chiara, come modello monastico-ascetico, ma anche di missione sacerdotale nell'esercizio del suo ministero. Allo stesso modo, anche per quanto riguarda il *labor* poetico Paolino ha bisogno di fissare dei punti di riferimento sicuri¹¹³: si comprende allora perché, in qualità di poeta cristiano, scelga come guida la poesia ispirata di David (vv. 20-24), non certo quella di Virgilio (vv. 7-8 e 14-15), il quale, tuttavia, rimane con Orazio – entrambi mai abbandonati, neppure nei *Natalicia* – un modello letterario, soprattutto per quanto riguarda la lingua, lo stile, il genere¹¹⁴.

È decisivo, quindi, un interrogativo: che ruolo gioca l'esortazione di Gerolamo a separarsi dalle Muse pagane per trattare temi biblici (Ep. 58.8) e in che misura esercita un influsso l'invettiva contro la poesia centonaria e contro chi fa di Virgilio un profeta (Ep. 53.7) nell'opera del Nolano? Per rispondere occorre affrontare, come anticipato, i nodi della concezione del poeta in Paolino e della portata che il modello virgiliano assume all'interno dell'opera.

2.3. *La funzione delle epistole di Gerolamo nel carme paoliniano*

Come ho anticipato, se Pricoco considera il consiglio di Gerolamo in Ep. 58.8 una sorta di ammonimento ad abbandonare la poesia in

¹¹² Si tratta del periodo a cui risale l'epistola 58 di Gerolamo, scritta quando Paolino stava per cominciare o aveva appena cominciato la sua vita monastica a Nola (cfr. Lienhard 1977, p. 101).

¹¹³ È quanto sostiene, in merito alla composizione dei *Natalicia*, Guttilla 1992: per narrare la persecuzione subita da Felice, anche Paolino necessita di un modello e lo individua in alcuni scritti di Gerolamo (p. 293). Per studi più approfonditi sul filone geronimiano della produzione letteraria di Paolino, cfr. Canellis 1999; Guttilla 2005-2006.

¹¹⁴ Ho già citato alcuni lavori sull'argomento. Qui ricordo soltanto Green 1971, in particolare i capp. 2 e 3; Id. 1973, incentrato sul lessico poetico di Paolino; Walsh 1984, che tenta di affrontare il tema dei richiami virgiliani; Evenepoel 1991, uno studio della sintassi paoliniana a confronto con quella virgiliana e lucreziana.

favore dell'attività esegetica¹¹⁵, io sarei invece propenso ad interpretare le parole del Betlemita come un'esortazione a trattare temi biblici, non necessariamente lasciando da parte la poesia *tout court*, ma solo rinunciando alle Muse pagane¹¹⁶. In relazione a ciò, mi preme sottolineare che Gerolamo in *Ep.* 53.7 non sta condannando l'uso dei classici nelle opere di argomento biblico – di qualunque genere esse siano –, bensì *un certo modo di concepire* Virgilio. Lo dimostra l'epistola 70 a Magno del 397, che raccoglie, pochissimi anni dopo l'epistola 53, una serie di autori cristiani famosi per la loro cultura ed erudizione, tutti accomunati dallo studio e dalla ripresa dei classici nella loro opera¹¹⁷. Non è secondario che tra essi figurino il retore Lattanzio e – senza alcuna critica – il poeta e sacerdote Giovenco (*Ep.* 70.5), i quali, come Gerolamo, non disdegnarono affatto la poesia virgiliana.

Il problema è, dunque, quale uso venga fatto dei classici e di Virgilio, a partire da quale giudizio su di lui e, soprattutto, in quale ordine gerarchico si ponga nei confronti della Scrittura¹¹⁸. Nella concezione cristiana – per

¹¹⁵) Cfr. Pricoco 1998b, p. 239. Sulla stessa linea Duval 1989, pp. 199-200.

¹¹⁶) Cfr. Guttilla 2005-2006, p. 85. Secondo Jacques Fontaine questo cambiamento di contenuto è all'origine del carme VI paoliniano (cfr. Fontaine 1981, p. 150).

¹¹⁷) In una precedente lettera l'oratore romano si era rivolto a Gerolamo sottolineando provocatoriamente l'assenza di spessore culturale negli scritti cristiani (*Ep.* 70.2). La breve risposta si declina in una carrellata di esempi per confutare l'insinuazione (cfr. Hagendahl 1958, pp. 208-209, secondo il quale l'*Ep.* 70 indica che l'autore «has changed his attitude towards the classics»). A conferma della posizione che emerge da tale lettera – di poco posteriore alle due indirizzate a Paolino – è interessante Messina 2003, il quale dimostra la grande importanza che Gerolamo attribuisce a Virgilio anche nell'affrontare temi strettamente legati all'esegesi biblica.

¹¹⁸) È quanto si può rilevare leggendo i capp. 29-30 dell'epistola 22 di Gerolamo a Eustochio, che affrontano il tema dell'uso dei classici e della loro pericolosità. La posizione di Gerolamo è interessante: se da un lato è indubbio il suo amore per i classici e in particolare per Virgilio (cfr. Hagendahl 1958, p. 101), dall'altro egli viene considerato un uomo di limitata capacità intellettuali (che userebbe i classici perché ansioso di impressionare il pubblico malgrado la propria inadeguatezza o perché manca di originalità: cfr. Adkin 2003, pp. 2-5) oppure una figura controversa, che «oscilla» tra due atteggiamenti opposti (cfr. Hagendahl 1958, pp. 91-97), soprattutto in relazione al sogno di *Ep.* 22.30 (*Ciceronianus es, non Christianus* – una visione sulla quale sono state avanzate varie interpretazioni: cfr. Gamberale 2008). In realtà ritengo che ci siano dati che smentiscono tale immagine di Gerolamo, e che si possa collocare nell'ottica della «conversione alla cultura antica» (Brown) che caratterizza il suo tempo e da cui egli stesso è permeato (che Virgilio fosse proprietà comune di pagani e cristiani, è simboleggiato dal fatto che Gerolamo fu, insieme con Servio, studente del commentatore Donato: cfr. Tarrant 1997, p. 70). Tutto ciò non è in contraddizione con il fatto che il Betlemita coglie alcuni rischi nella fruizione della letteratura profana: è da essi che, nelle sue lettere, mette in guardia di volta in volta (adattandosi al destinatario, che nella fattispecie è una donna, figura debole per natura, cfr. Hagendahl 1958, p. 98) sull'uso che dei classici può fare un cristiano. Sarebbe altrimenti troppo contraddittorio e non si spiegherebbe, se non come incoerenza, il fatto che egli è spesso in prima fila nel citare i classici e nel far tesoro della propria cultura (con la

come viene esposta da Gerolamo – essa è l'unica fonte valida per poter parlare della Rivelazione, quindi solo chi ha familiarità con essa potrà comporre un'opera di argomento biblico. Mi sembra che la *praefatio* della *Laus sancti Iohannis* mostri chiaramente tale consapevolezza, in particolare nel rifarsi all'autorità di David, come mette in luce il Fontaine¹¹⁹. Si tratta certamente di un riferimento frequente nella riflessione cristiana, specialmente a partire dal IV secolo¹²⁰, come testimonia anche Gerolamo in *Ep.* 58.8.

È interessante, allora, esplicitare la concezione della poesia che emerge dalla *praefatio* paoliniana, concentrandosi specialmente sui vv. 14-26¹²¹. Come ha affermato Charles Witke, nei vv. 14-15 Paolino attribuisce all'ispirazione divina il merito della creazione poetica e nei vv. 18-24 fa intendere che la funzione dell'arte sia aprire una strada per la dottrina¹²². Che ciò abbia dei risvolti significativi anche in rapporto all'uso dei classici, è stato giustamente sottolineato da Maria Assunta Vinchesi:

Funzione della poesia è pertanto di essere veicolo della dottrina: solo così la storia di Dio, il *sensum caeleste* può entrare nelle menti degli uomini. Questa particolare concezione dell'arte rende ragione dei non pochi richiami, nei carmi di Paolino, agli autori classici [...], come pure del riutilizzo di generi letterari propri della tradizione antica, di cui si accolgono gli schemi per dare espressione ad un contenuto rinnovato. Paolino ebbe viva coscienza della necessità di creare una nuova poesia cristiana, che fosse lontana, ovviamente, dalle soluzioni epicizzanti e pagniristiche di un Claudiano, ma anche dai tentativi centonari di Proba; in questa ricerca di una diversa risultanza egli ci appare vicino piuttosto ad Ambrogio o a Prudenzio. Pertanto, se la Bibbia assolve la funzione di unica fonte d'ispirazione per il letterato cristiano [...], l'esposizione dottrinarica deve possedere anche piena dignità artistica.¹²³

consapevolezza di quale sia il vero tesoro per un cristiano, come gli ricorda il Giudice celeste alla fine del sogno di *Ep.* 22.30: *Ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum*). Genialmente Fontaine 1974, p. 337, coglie l'espressione di Gerolamo di *Ep.* 22.29 (*Quid facit cum Psalterio Horatius? cum Evangelii Maro? cum apostolo Cicero?*) come un invito a cercare più in profondità e più finemente le allusioni ai classici, andando così oltre i criteri della *Quellenforschung* di fine '800 (cfr. anche Fontaine 1998, p. 215).

¹¹⁹⁾ Cfr. Fontaine 1981, pp. 150-151. Lo studioso francese è ripreso nel medesimo senso da Nazzaro 1999, pp. 58 e 60.

¹²⁰⁾ Cfr. Meloni 1982; Vinchesi 1995, p. 307.

¹²¹⁾ *Nec nova nunc aut nostra canam; dixere prophetae / cuncta prius sanctique viri sermone soluto / promissum exortum, vitam mortemque sacrarunt, / si mors illa fuit, meruit quae sanguine caelum. / Nos tantum modulis evolvere dicta canoris / vovimus et versu mentes laxare legentum. / Sic (nam magna licet parvis, antiqua novellis, / perfecta inductis conferre, aeterna caducis) / inspirante deo quicquid dixere priores / aptavit citbaris nomen venerabile David, / consona caelesti pangens modulamina plectro. / Nos quoque fas meminisse dei et quamquam obruta multis / pectora criminibus caelestemmittere sensum.*

¹²²⁾ Cfr. Witke 1971, p. 77.

¹²³⁾ Vinchesi 1995, p. 303.

La citazione mi permette di mettere a fuoco due aspetti decisivi. Il primo riguarda il rapporto tra il carme VI e la poesia centonaria, specialmente il centone virgiliano di Faltonia Betitia Proba. A tal proposito, Duval sostiene che l'operazione svolta da Paolino sia sostanzialmente analoga a quella di Proba¹²⁴ e accosta loro la parafrasi evangelica in quattro libri di Giovenco. Tralasciando di affrontare nel dettaglio la tecnica compositiva del poeta di età costantiniana¹²⁵, vorrei soffermarmi sulle differenze profonde tra Paolino e Proba, prestando particolare attenzione alle motivazioni e al modo con cui viene operato il riuso virgiliano, che a mio avviso è il vero obiettivo della critica geronimiana di *Ep.* 53.7.

Come ha mostrato Paola Moretti, Virgilio in Proba ha un ruolo importante non solo dal punto di vista stilistico, ma anche come mediatore con la Scrittura. Di conseguenza, se il poeta non può aggiungere nulla alle parole di Virgilio, si realizza una dipendenza – o una vera subordinazione – della Scrittura dal testo virgiliano. La critica di Gerolamo è rivolta precisamente a chi concepisce come necessaria la conoscenza di Virgilio per essere introdotti alla comprensione delle Scritture, sancendone così l'inferiorità rispetto all'opera di un poeta eccelso, ma pur sempre pagano¹²⁶.

Il problema, dunque, non è tanto la presenza o meno di Virgilio in opere di argomento biblico, ma che sia chiara una distinzione tra il piano della poesia e quello della dottrina: essi hanno fonti differenti, e Paolino ne è consapevole¹²⁷. Mentre Proba, infatti, dichiara esplicitamente che la sua opera prende le mosse da un Virgilio cristianizzato (*Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi*, v. 23) che diviene così anche un profeta¹²⁸, Paolino, al contrario, si tiene saldamente ancorato alla tradizione biblica, che costituisce – sull'esempio di David – l'unico bacino cui attinge per dare linfa vitale al suo canto in lode di Giovanni Battista.

¹²⁴) Cfr. Duval 1989, pp. 203-204.

¹²⁵) Non è oggetto del presente lavoro tentare di capire quale sia la lettura più convincente di Giovenco tra le due tipologie finora più accreditate (anche se non è assodato che una escluda l'altra). Da una parte Borrel Vidal 1991, seguita in diversi articoli da Nazzaro (cfr. p. es. Nazzaro 2001), sostiene che gli *Evangeliorum libri* intrattengano un rapporto "quasi centonario" con Virgilio; dall'altra studi più recenti, come Consolino 2009, hanno mostrato la possibilità di cogliere allusioni più significative nei richiami intertestuali giovenchiani. Mi limito qui ad escludere Giovenco dalle accuse di Gerolamo in *Ep.* 53.7 dal momento che, come si è visto, ne parla positivamente nell'epistola 70 a Magno, senza fare invece alcuna menzione di Proba.

¹²⁶) Cfr. Moretti 2008a, pp. 646-648. Per una bibliografia recente sul genere centonario, cfr. Ead. 2008b.

¹²⁷) In sintesi, Paolino si mostra come *vates* sul piano religioso e come *poeta doctus* sul piano letterario (cfr. Junod-Ammerbauer 1975, p. 54).

¹²⁸) Cfr. Moretti 2008a, pp. 648-649. Rimando allo stesso luogo per una bibliografia sulla cristianizzazione di Virgilio in Proba. Qui segnalo soltanto che anche l'autore della *praefatio* dedicatoria (successiva al 406) ha colto l'intima natura virgiliana del centone: *dignare Maronem / mutatum in melius divino agnoscere sensu, / scribendum famulo qui iusseras*.

La seconda messa a fuoco riguarda l'imitazione di Virgilio, il cui scopo, nel binomio delineatosi tra piano dottrinale e piano poetico, è quello di dare «piena dignità artistica» (Vinchesi) a un'opera che ha come unica fonte d'ispirazione la Bibbia. È dunque legittimo chiedersi in che senso si possa comunque annoverare il poeta mantovano tra i modelli del carme VI.

Un esempio si può cogliere considerando i tratti comuni tra la *Laus sancti Iohannis* e la quarta Egloga virgiliana. Quest'ultima è considerata da Servio (*In Verg. Buc.* IV.1) un *genethliacon*¹²⁹, e la critica è unanime nell'ascrivere anche il carme VI al genere panegiristico¹³⁰. Gli studi moderni sui generi delle opere di Paolino sono incentrati principalmente sulla cristianizzazione che egli ha operato di molti generi letterari antichi¹³¹: è allora lecito che i frequenti riferimenti intertestuali ad *Ecl.* IV rilevati nella prima parte dell'articolo facciano pensare immediatamente alla scelta del testo virgiliano come punto di riferimento da imitare nella composizione dell'encomio per il Battista.

Si torna così alla dinamica descritta nella celebre espressione coniata da Brown e acutamente ripresa da Fontaine: avviene una «conversione del cristianesimo alla cultura antica»¹³² che presuppone l'appartenenza dei cristiani «alla stessa cultura e alla stessa tradizione» dei loro interlocutori pagani¹³³.

Forse già nel carme VI è presente quell'intento educativo – legato da sempre al riuso dei classici in ambito cristiano¹³⁴ – che a partire da quegli stessi anni caratterizzerà i *Natalicia*. Anche nella poesia di Paolino, infatti, si instaura una dialettica tra cultura pagana e interpretazione cristiana¹³⁵ finalizzata a un progetto didattico ben preciso, riscontrabile a più riprese nella sua opera letteraria¹³⁶.

Tale preoccupazione è costante in tutta l'opera poetica di Paolino; anzi essa è destinata a crescere, come si può cogliere nell'esortazione

¹²⁹) Cfr. MacCormack 1998, p. 24; Della Corte 1985, p. 70.

¹³⁰) Sia che esso sia l'unico genere appropriato al carme (cfr. p. es. Consolino 2005, pp. 476-477; Fontaine 1981, p. 150), sia che esso sia uno dei generi che vi appaiono (cfr. p. es. Nazzaro 1999, pp. 47-48), in ogni caso tutti gli interpreti ne hanno colto la natura encomiastica, a cominciare dal cod. *Par. Lat.* 7558 (sec. IX), che lo intitola *Laus sancti Iohannis*.

¹³¹) Per uno sguardo panoramico sulla cristianizzazione dei generi letterari antichi in Paolino, cfr. Green 1971, cap. II, e Costanza 1974; studi specifici sui generi sono ad esempio Consolino 1997 (epitalamio); Vinchesi 1995 (*propemptikon*); Quacquarelli 1983 (*consolatio*).

¹³²) Cfr. Fontaine 1978, pp. 50-51.

¹³³) Cfr. Gualandri 1995, pp. 248-249.

¹³⁴) Cfr. Filosini 2008, p. 25.

¹³⁵) Cfr. Junod-Ammerbauer 1975, p. 53.

¹³⁶) Cfr. Evenepoel 1991, p. 107; Witke 1971, p. 75.

poetica – che si può definire a buon diritto programmatica – del carme a Giovio (Paul. *Carm.* XXII). Vinchesi ha ravvisato in esso l'esempio di un atteggiamento verso i classici che si fa via via più «conciliante», pur riconoscendo che il carme VI anticipava la medesima concezione¹³⁷. Proprio in quest'ultimo Fontaine riconosce l'incontro tra progetto poetico e progetto ascetico che è un tratto caratteristico di Paolino. Egli considera il lavoro della creazione poetica come prolungamento della *lectio divina* delle Scritture, facendone così l'«esercizio spirituale per eccellenza»¹³⁸.

Il carme a Giovio (databile intorno al 400) fornisce un altro elemento interessante che riporta l'attenzione su quanto affermato in precedenza: sulla scia di ciò che Gerolamo aveva fatto pochi anni prima nei confronti di Paolino, esortandolo ad occuparsi di temi biblici, ora il Nolano rivolge al ricco parente un *protreptikon* con le medesime finalità, che si trasforma in «un vero trattato di arte poetica cristiana»¹³⁹. Non stupisce qui la congerie di riferimenti a Virgilio¹⁴⁰, anche alla luce di quanto emerso in merito alle convinzioni geronimiane sull'argomento.

In conclusione, mi sembra che ci siano buone ragioni per pensare che Paolino abbia composto il carme VI dopo aver ricevuto le prime due lettere di Gerolamo e seguendo alcune indicazioni ivi contenute. Esse riguardano da una parte l'esortazione a scrivere poesia di argomento biblico (*Ep.* 58.8); dall'altra l'attenzione da avere nei confronti dei propri modelli (*Ep.* 58.5). Quest'ultimo tema si sviluppa secondo aspetti differenti, che riguardano sia le scelte esistenziali che il Nolano è chiamato ad affrontare sia la concezione di poesia che un letterato cristiano è tenuto ad esprimere. Di fatto, l'atteggiamento nei confronti della quarta Egloga virgiliana – presente soltanto in contesti che non fanno pensare a un'interpretazione cristiana di essa – induce a considerare importante l'influsso di Gerolamo (*Ep.* 53.7) su Paolino, il quale si tiene lontano dal proporre Virgilio come profeta di Cristo e cerca la propria autorizzazione nell'alveo della tradizione biblica.

GIOVANNI CERATI
giovanni.cerati@gmail.com

¹³⁷) Cfr. Vinchesi 1995, p. 302.

¹³⁸) Cfr. Fontaine 1981, pp. 151-152.

¹³⁹) Ruggiero 1996, II, p. 75.

¹⁴⁰) Un esempio interessante ai vv. 9-11 (*Heia age tende chelym, fecundum concute pectus, / magna movens; abeat solitis impensa facultas / carminibus, maior rerum tibi nascitur ordo*), dove si concentrano tre luoghi virgiliani tra cui *Ecl.* IV.5. I passi dell'opera di Paolino di Nola che si potrebbero menzionare non si esauriscono qui, se è vero quanto segnala Benko 1980 a proposito della citazione di *Ecl.* IV.32 contenuta nel carme XVII (p. 668).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Adkin 2003 N. Adkin, *Jerome on Virginité. A Commentary on the «Libellus de virginitate servanda»* (Letter 22), Cambridge 2003.
- Barchiesi 1984 A. Barchiesi, *La traccia del modello. Effetti omerici nella narrazione virgiliana*, Pisa 1984.
- Benko 1980 S. Benko, *Virgil's Fourth Eclogue in Christian Interpretation*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 31, I, Berlin - New York 1980, pp. 646-705.
- Borrel Vidal 1991 E. Borrel Vidal, *Las palabras de Virgilio en Juvenco*, Barcelona 1991.
- Canellis 1999 A. Canellis, *Les rapports de Paulin de Nole avec Jérôme au-delà de 400. La «Lettre» 39 de Paulin et le «Commentaire sur Joël» 1,4 de Jérôme*, «Augustinianum» 39 (1999), pp. 311-335.
- Carcopino 1930 J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV^e églogue*, Paris 1930.
- Consolino 1997 F.E. Consolino, *Cristianizzare l'epitalamio. Il carme 25 di Paolino di Nola*, «Cassiodorus» 3 (1997), pp. 199-213.
- Consolino 2005 F.E. Consolino, *Il senso del passato: generi letterari e rapporti con la tradizione nella «parafrasi biblica» latina*, in I. Gualandri - F. Conca - R. Passarella (a cura di), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, Milano 2005, pp. 447-526.
- Consolino 2009 F.E. Consolino, *Priamo, Pompeo e Giovanni Battista. Caratteri e limiti dell'allusività in Giovenco 3,33-72*, in H. Harich-Schwarzbauer - P. Schierl (Hrsg.), *Lateinische Poesie der Spätantike: Internationale Tagung* (Augst, 11-13 Oktober 2007), Basel 2009, pp. 159-177.
- Conte - Barchiesi 1989 G.B. Conte - A. Barchiesi, *Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell'intertestualità*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, I, Roma - Salerno 1989, pp. 81-114.
- Conybeare 2000 C. Conybeare, *«Paulinus Noster»: Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola*, Oxford 2000.
- Costanza 1974 S. Costanza, *I generi letterari nell'opera poetica di Paolino di Nola*, «Augustinianum» 14 (1974), pp. 637-650.
- Courcelle 1947 P. Courcelle, *Pauline de Nole et saint Jérôme*, «Revue des Études Latines» 25 (1947), pp. 250-280.

- Courcelle 1957 P. Courcelle, *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue*, «Revue des Études anciennes» 59 (1957), pp. 294-319.
- Della Corte 1985 F. Della Corte, *Le Bucoliche di Virgilio. Commentate e tradotte*, Genova 1985.
- Duval 1989 Y.-M. Duval, *Les premiers rapports de Paulin de Nole avec Jérôme: moine et philosophe? Poète ou exégète?*, in «*Polyanthema*». *Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza*, Messina 1989, pp. 177-216.
- Evenepoel 1991 W. Evenepoel, *La phrase et le vers dans les Carmina de Paulin de Nole*, in G.J.M. Bartelink - A. Hilhorst - C.H. Kneepkens (éds.), «*Eulogia*»: *mélanges offerts à Antoon A.R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge 1991, pp. 95-108.
- Fabre 1948 P. Fabre, *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de Saint Paulin de Nole*, Paris 1948.
- Filosini 2008 S. Filosini, *Paolino di Nola. Carmi 10 e 11. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Roma 2008.
- Fletcher 1933-1934 G.B.A. Fletcher, *Imitationes vel loci similes in poetis latinis. Paulinus Nolanus*, «*Mnemosyne*» 1 (1933-1934), pp. 208-210.
- Flury 1973 P. Flury, *Das sechste Gedicht des Paulinus von Nola*, «*Vigiliae Christianae*» 27 (1973), pp. 129-145.
- Fontaine 1974 J. Fontaine, *L'apport de la tradition poétique romaine à la formation de l'hymnodie latine chrétienne*, «*Revue des Études Latines*» 52 (1974), pp. 318-355.
- Fontaine 1978 J. Fontaine, *La conversion du christianisme à la culture antique. La lecture chrétienne de l'univers bucolique de Virgile*, «*Bulletin de l'Association Guillaume Budé*» (1978), pp. 50-75.
- Fontaine 1981 J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris 1981.
- Fontaine 1998 J. Fontaine, *La figura del principe nella poesia latina cristiana da Lattanzio a Prudenzio*, in C. Moreschini (a cura di), *J. Fontaine, Letteratura tardoantica. Figure e percorsi*, Brescia 1998, pp. 153-174.
- Gamberale 2008 L. Gamberale, *Virgilio nel sogno di Gerolamo. Spunti per la costruzione di una biografia intellettuale*, «*Rivista di Filologia e Istruzione Classica*» 136 (2008), pp. 171-197.

- Gioseffi 2005 M. Gioseffi (a cura di), Publio Virgilio Marone, *Bucoliche*, Note esegetiche e grammaticali, Milano 2005².
- Green 1971 R.P.H. Green, *The Poetry of Paulinus of Nola. A Study of his Latinity*, Bruxelles 1971.
- Green 1973 R.P.H. Green, *Paulinus of Nola and the Diction of Christian Latin Poetry*, «Latomus» 32 (1973), pp. 79-85.
- Green 1991 *The Works of Ausonius*, edited with introduction and commentary by R.P.H Green, Oxford 1991.
- Grillo 1998 A. Grillo, *Intertestualità, anastrofe e critica del testo (da Hor., c. 1,22,1 a Paul. Nol. c. 10,213)*, «Cassiodorus» 4 (1998), pp. 199-210.
- Gualandri 1995 I. Gualandri, *La risposta di Ambrogio a Simmaco. Destinatari pagani e destinatari cristiani*, in F.E. Consolino (a cura di), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Atti del Convegno internazionale di studi (Rende, 12-13 novembre 1993), Soveria Mannelli 1995, pp. 241-256.
- Guttilla 1992 G. Guttilla, *Paolino di Nola e Girolamo*, «Orpheus» 13 (1992), pp. 278-294.
- Guttilla 2005-2006 G. Guttilla, *L'epist. 58 di Girolamo negli scritti di Paolino di Nola (Carmm. 24, 19, 21 ed epist. 31)*, «Scia» 10-11 (2005-2006), pp. 67-88.
- Hagendahl 1958 H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers*, Göteborg 1958.
- Hartel 1894 Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani *Carmina*, recensuit et commentario critico instruxit Guilelmus de Hartel, Vindobonae 1894 (CSEL 30).
- Herzog 1993 R. Herzog, *Restauration et renouveau. La littérature latine de 284 à 374 après J.-C.*, in G. Nauroy (éd.), *Nouvelle histoire de la littérature latine*, V, Turnhout 1993.
- Hinds 1998 S. Hinds, *Allusion and Intertext. Dynamics of Appropriation in Roman Poetry*, Cambridge 1998.
- Junod-Ammerbauer 1975 H. Junod-Ammerbauer, *Le poète chrétien selon Paulin de Nole. L'adaptation des thèmes classiques dans les Natalicia*, «Revue des Études Augustiniennes» 21 (1975), pp. 13-54.
- Kamptner 1999 M. Kamptner, *S. Pontii Meropii Paulini Nolani Opera. 2, Carmina, indices et addenda*, ed. G. de Hartel altera supplementis aucta, Wien 1999 (CSEL 30).

- Labourt 1953 Saint Jérôme, *Lettres*, texte établi et traduit par J. Labourt, III, Paris 1953.
- Lienhard 1977 J.T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, Köln - Bonn 1977.
- Lupieri 1984 E. Lupieri, «*Felices sunt qui imitantur Iohannem*» (*Hier.*, «*Hom in Io.*»). *La figura di S. Giovanni Battista come modello di santità*, «*Augustinianum*» 24 (1984), pp. 33-71.
- MacCormack 1998 S. MacCormack, *The Shadows of Poetry. Vergil in the Mind of Augustine*, Berkeley - Los Angeles - London 1998.
- Meloni 1982 P. Meloni, *La chitarra di David*, «*Sandalion*» 5 (1982), pp. 233-261.
- Messina 2003 M.T. Messina, *L'autorità delle citazioni virgiliane nelle opere esegetiche di San Girolamo*, «*Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Memorie*», s. IX, 16 (2003), pp. 540-662.
- Monteleone 1975 C. Monteleone, *L'egloga quarta da Virgilio a Costantino. Critica del testo e ideologia*, Manduria 1975.
- Moretti 2008a P.F. Moretti, *Versi didoniani nel centone di Proba*, in *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica*, XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 3-5 maggio 2007), Roma 2008, pp. 643-659.
- Moretti 2008b P.F. Moretti, *Proba e il «Cento nuptialis» di Ausonio*, in P.F. Moretti - C. Torre - G. Zanetto (a cura di), «*Debita dona*». *Studi in onore di Isabella Gualandri*, Napoli 2008, pp. 317-347.
- Nautin 1973 P. Nautin, *Études de chronologie hiéronimienne (393-397) – III*, «*Revue des Études Augustinennes*» 19 (1973), pp. 213-239.
- Nazzaro 1993 A.V. Nazzaro, *Intertestualità biblica e classica in testi cristiani antichi*, in B. Amata (a cura di), *Cultura e lingue classiche*, Terzo Convegno di aggiornamento e di didattica (Palermo, 29 ottobre - 1 novembre 1989), Roma 1993, pp. 489-514.
- Nazzaro 1995 A.V. Nazzaro, *Intertestualità e critica del testo (Hor. Carm. 1,22,1 – Paul. Nol. Carm. 10,213)*, «*Cassiodorus*» 1 (1995), pp. 41-49.
- Nazzaro 1999 A.V. Nazzaro, *Il proemio della «Laus Sancti Iohannis» (Carm. VI) di Paolino di Nola*, «*Vichiana*» 1 (1999), pp. 45-61.

- Nazzaro 2001 A.V. Nazzaro, *Poesia biblica come espressione teologica. Fra tardoantico e alto medioevo*, in F. Stella (a cura di), *La scrittura infinita: Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, Atti del Convegno (Firenze, 26-28 giugno 1997), Firenze 2001, pp. 130-152.
- Piccirillo 1984 F. Piccirillo, *Bucoliche*, in *Enciclopedia virgiliana*, I, Roma 1984, pp. 540-582.
- Prete 1974 S. Prete, *Paolino di Nola: la parafrasi biblica della «laus Iohannis» (carm. 6)*, «Augustinianum» 14 (1974), pp. 625-635.
- Prete 1985 S. Prete, *La povertà in Paolino. Estetismo letterario o sincerità di convertito?*, in S. Prete - T. Piscitelli Carpino - A. Ruggiero (a cura di), «Disce Paulinum». *Ricerche e studi paoliniani*, XVI, Nola 1985, pp. 5-22.
- Pricoco 1998a S. Pricoco, *Paolino Nolano e il monachesimo del suo tempo*, in G. Luongo (a cura di), *Anchora vitae*, Atti del II Convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola - Cimitile, 18-20 maggio 1995), Napoli - Roma 1998, pp. 59-91.
- Pricoco 1998b S. Pricoco, *Ancora sul Panegirico di Paolino di Nola per Teodosio e il nuovo concetto cristiano del potere imperiale*, «Cassiodorus» 4 (1998), pp. 225-246.
- Quacquarelli 1983 A. Quacquarelli, *Una «consolatio» cristiana (Paul. Nol., Carm. 31)*, in *Atti del convegno per il XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981)* (Nola, 20-21 marzo 1982), Roma 1983, pp. 121-142.
- Rauschen 1897 G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen. Versuch einer Erneuerung der Annales Ecclesiastici des Baronius für die Jahre 378-395*, Freiburg im Breisgau 1897.
- Ruggiero 1996 A. Ruggiero, *Paolino di Nola. I Carmi*, I-II, Napoli 1996.
- Sivan 1994 H. Sivan, *The Last Gallic Prose Panegyric: Paulinus of Nola on Theodosius I*, in *Studies in Latin Literature and Roman History*, VII, Bruxelles 1994, pp. 577-594.
- Stégen 1955 G. Stégen, *Étude sur cinq Bucoliques de Virgile. 1, 2, 4, 5, 7*, Namur 1955.
- Tarrant 1997 R.J. Tarrant, *Aspects of Virgil's Reception in Antiquity*, in C. Martindale (ed.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge 1997, pp. 56-72.

- Trout 1991 D.E. Trout, *The Dates of the Ordination of Paulinus of Bordeaux and of his Departure for Nola*, «Revue des Études Augustinennes» 37 (1991), pp. 237-260.
- Trout 1999 D.E. Trout, *Paulinus of Nola. Life, Letters and Poems*, Berkeley 1999.
- Vinchesi 1995 M.A. Vinchesi, *Il rapporto tra cristianesimo e cultura pagana in Paolino di Nola (con un'analisi tematica del «propemptikon» per Niceta, «carm.» 17)*, in F.E. Consolino (a cura di), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Atti del Convegno internazionale di studi (Rende, 12-13 novembre 1993), Soveria Mannelli 1995, pp. 299-310.
- Walsh 1975 P.G. Walsh, *The Poems of St. Paulinus of Nola*, translated and annotated by P.G. Walsh, New York 1975.
- Walsh 1984 P.G. Walsh, *Paulinus of Nola and Virgil*, in E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, XV, Berlin 1984, pp. 117-121.
- Witke 1971 C. Witke, *Numen litterarum. The Old and the New in Latin Poetry from Constantine to Gregory the Great*, Leiden 1971.