

## Zitierhinweis

Lubian, Francesco: Rezension über: Giampiero Scafoglio / Fabrice Wendling (eds.), Romaniser la foi chrétienne? La poésie latine de l'Antiquité Tardive entre tradition classique et inspiration chrétienne, Turnhout: Brepols, 2022, in: Plekos. Elektronische Zeitschrift für Rezensionen und Berichte zur Erforschung der Spätantike, 25 (2023), S. 253-270, heruntergeladen über Website



## copyright

Dieser Beitrag kann vom Nutzer zu eigenen nicht-kommerziellen Zwecken heruntergeladen und/oder ausgedruckt werden. Darüber hinausgehende Nutzungen sind ohne weitere Genehmigung der Rechteinhaber nur im Rahmen der gesetzlichen Schrankenbestimmungen (§§ 44a-63a UrhG) zulässig.

Giampiero Scafoglio/Fabrice Wendling (eds.): *Romaniser la foi chrétienne? La poésie latine de l'Antiquité Tardive entre tradition classique et inspiration chrétienne*. Turnhout: Brepols 2022 (Collection d'études médiévales de Nice 20). 256 p. € 60.00. ISBN: 978-2-503-60087-1.

A più di quarant'anni da quando Jacques Fontaine rivendicò, nel titolo di uno dei suoi più celebri lavori, l'appartenenza pleno iure della letteratura latina cristiana all'antichità classica<sup>1</sup>, resta più che mai vivo l'interesse i differenti orientamenti in cui si può esprimere il rapporto dei letterati cristiani con la tradizione culturale pagana. A dimostrarlo concorre oggi il presente volume, in cui si trovano raccolti dieci contributi presentati da altrettanti studiosi francesi nell'ambito di un seminario organizzato, negli anni fra il 2016 e il 2018, dall'équipe « Images, Textes et Monuments » del laboratorio C.E.P.A.M. (« Cultures et Environnements: Préhistoire, Antiquité, Moyen Âge ») dell'Università di Nizza. Come spiegano i curatori Giampiero Scafoglio e Fabrice Wendling nella premessa (« Introduction: tradition classique et inspiration chrétienne », pp. 9–14), il volume intende approfondire, attraverso l'esame della poesia latina di IV–VI secolo d.C., un fenomeno complementare e simmetrico rispetto alla conversione cristiana della *Romanitas*, quello cioè della romanizzazione della fede cristiana: l'ipotesi di lavoro che guida le indagini vede insomma nella produzione poetica tardolatina non tanto l'esito della sedimentazione dei nuovi contenuti biblico-semitici nelle forme letterarie ereditate dalla tradizione classica, ma un campo discorsivo complesso, capace di sviluppare, sotto l'influenza dell'« inculturation romaine du christianisme » (p. 9), una rimodulazione degli stessi contenuti di fede.

In un saggio che funge da opportuno viatico all'intero volume (« Le passé romain chez les poètes latins de l'Antiquité tardive », pp. 15–34), Vincent Zarini propone una mappatura generale delle funzioni ricoperte dai riferimenti al passato romano nella poesia latina tardoantica. Fra le costanti della produzione di contenuto profano, e in special modo del genere panegiristico, vi è innanzitutto l'attualizzazione della storia di Roma, che – da Claudiano a Sidonio Apollinare – si coagula in un repertorio fortemente tipizzato di *exempla*, cui fa da corollario l'orrore per la *novitas* incarnata dai barbari e dalla

1 J. Fontaine: Christentum ist auch Antike. Einige Überlegungen zu Bildung und Literatur in der lateinischen Spätantike. In: *JbAC* 25, 1982, pp. 5–21.

stessa corte ‘orientalizzante’ di Costantinopoli. L’etnocentrismo culturale dei poeti latini presenta tuttavia gradazioni diverse a seconda dei contesti (Rutilio Namaziano ribalta sul *proditor* semibarbaro Stilicone le accuse rivolte dal suo protetto Claudiano al prefetto d’Oriente Flavio Rufino<sup>2</sup>, così come Sidonio, nel panegirico per Antemio, converte in elogio la polemica claudiana contro Costantinopoli<sup>3</sup>) e non si traduce automaticamente in una difesa militante del paganesimo: in epoca post-teodosiana l’oltranzismo di Rutilio, che professa apertamente l’adesione ai culti aviti e condanna i monaci *lucifugae* (Rut. Nam. 1.440), è anzi un caso isolato, e l’atteggiamento più tipico è quello improntato a un tradizionalismo culturale fortemente legato alle convenzioni di genere, a cui non può dirsi estraneo neppure un cristiano come Sidonio, nella cui poesia « la mythologie s’assimile à la culture » (p. 23). Fra i poeti cristiani, è Prudenzio a respingere con particolare forza le *ueteres* [...] *nugae* (Prud. c. Symm. 1.433) del paganesimo, operando una rifondazione in chiave apostolica e martiriale della romanità che trova un parallelo nella cristianizzazione della memoria topografica dell’Urbe già avviata da papa Damaso. Nell’epoca successiva al sacco di Roma del 410 d.C. – e al *De ciuitate dei* agostiniano –, e dopo la stessa caduta dell’impero d’Occidente, l’« eusébianisme vulgarisé » (p. 26) di età teodosiana e onoriana subisce naturali contraccolpi e riletture a seconda dei differenti contesti politici: se Corippo, alla corte bizantina di Giustino II, può ancora rivendicare la sostanziale omologia fra la monarchia imperiale e quella divina, i poeti dell’Africa vandalica e della Gallia merovingia non dimenticano il passato romano, ma radicano più direttamente la propria identità cristiana alla Scrittura. In conclusione, i tratti principali della ricezione della cultura pagana nella poesia latina tardoantica sono persuasivamente individuati da Zarini nel forte filtro esercitato della retorica, che fa da propulsore all’evoluzione dei quadri generici ereditati dalla tradizione classica, nel peso esercitato dalla memoria poetica (in specie virgiliana), patrimonio comune della scuola che si presta a diversi tipi di riletture ideologiche, e infine nella persistente centralità del mito, che spesso funge da filtro per interpretare i conflitti del presente. Se rimane così possibile, al di là

- 2 B. Bureau: Rutilius, lecteur critique de Claudien poète politique. In: Ch. Filoche (ed.): L’intertexte virgilien et sa réception. Écriture, réécriture et réflexivité chez Virgile et Rutilius Namatianus. Dijon 2007, pp. 158–183.
- 3 G. Kelly: Sidonius and Claudian. In: J. A. van Waarden/Id. (eds.): New Approaches to Sidonius Apollinaris. With Indices on Helga Köhler, C. Sollius Apollinaris Sidonius: Briefe Buch I. Leuven/Paris/Walpole, MA 2013 (Late Antique History and Religion 7), pp. 171–193.

delle codificazioni imposte dai generi, distinguere fra poesia profana e cristiana, anche quest'ultima continua in realtà a dimostrare un « attachement passionné à une romanité culturelle » (p. 32).

Diversamente da tutti gli altri contributi raccolti nel volume, il saggio di Charles Guittard (« Au confluent des traditions: regards sur la poésie dans l'œuvre de Macrobie et la cercle de Symmaque », pp. 35–50) prende in esame un autore della prosa, Macrobio, con l'intento di indagare il ruolo della tradizione pagana e cristiana all'interno dei *Saturnalia*, prodotto di un milieu culturale situato « au confluent de deux traditions, tradition classique et tradition chrétienne » (p. 37). Pur senza rimettere in discussione l'appartenenza di Macrobio al cristianesimo – ma la questione, anche dopo l'ultima messa a punto di Alan Cameron<sup>4</sup>, rimane tuttora aperta, come dimostrato da un recente intervento di Enrico Schiavo-Lena<sup>5</sup> –, l'autore rileva come la religione cristiana brilli per la sua assenza dai *Saturnalia* (particolarmente emblematica, nel contesto di un'opera che cita oltre settecento volte Virgilio, l'omissione di ogni riferimento all'interpretazione messianica di Verg. ecl. 4.4–8), sottolineando il radicamento di Macrobio e dei suoi personaggi in una tradizione grammaticale, filosofica e poetica in senso lato 'pagana', e che trova il suo baricentro nel *sacrum poema* virgiliano. Macrobio è tuttavia giudicato capace di uno scarto dalla tradizione almeno per quanto riguarda la nota espositiva, da parte del retore greco Eusebio, della dottrina dei quattro *genera dicendi* (*copiosum, breue, siccum, pingue et floridum*) e del *pulcherrimum temperamentum* di Virgilio (Macr. Sat. 5.1.7), presentata come un'innovazione<sup>6</sup> che, insieme

- 4 A. Cameron: *The Last Pagans of Rome*. Oxford/New York 2011, pp. 231–272. Il *magnum opus* di Cameron è peraltro singolarmente assente dalla bibliografia del saggio.
- 5 E. Schiavo-Lena: È possibile identificare la religione di Macrobio? Considerazioni sulla prospettiva enunciata da Alan Cameron in *The Last Pagans of Rome*. In: SMSR 84, 2018, pp. 610–634.
- 6 Occorre però ricordare che J. Flamant: *Macrobie et le néo-platonisme latin, à la fin du IVe siècle*. Leiden 1977 (*Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* 58), pp. 261–271 riteneva che questa distinzione fosse nata fra i discepoli di Frontone con lo scopo di caratterizzare « le maniérisme pointilliste » del maestro – in Macrobio emblema dello stile *siccum* – rispetto a quello di Sallustio, tradizionale esempio di *brenitas*. Come ricorda lo stesso Guittard, P. Galand-Hallyn: *Le reflet des fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*. Genève 1994 (*Travaux d'Humanisme et Renaissance* 283), pp. 376–384 ha visto una corrispondenza fra i cinque stili macrobiani e le *laudes Mosellae* di Auson. Mos. 31–32, dove il fiume è detto inglobare le qualità di fonte, ruscello, fiume, lago e mare, e le

alla teoria della funzionalità degli stili del *De doctrina christiana* di Agostino, lascerebbe intravedere « un processus de définition d'une esthétique tardo-antique » (p. 47).

Nel capitolo successivo, Giampiero Scafoglio (« La poésie d'Ausone entre la tradition classique et la religion chrétienne », pp. 51–94) si dedica a un ampio e rigoroso riesame dell'intreccio fra cultura pagana e fede cristiana nella poesia di Ausonio. Dopo aver riepilogato le principali posizioni della critica sull'appartenenza religiosa del bordolese – « a knowledgeable Christian<sup>7</sup> », nelle parole di Roger P. H. Green –, ma rifiutando saggiamente di misurare il grado di sincerità della sua adesione al culto cristiano, l'autore concentra l'analisi su alcuni testi rappresentativi dell'atteggiamento di Ausonio verso la religione. L'indagine prende le mosse da una lettura ravvicinata della *parechasis* e dell'*oratio matutina* dell'*Ephemeris* (Auson. eph. 2 e 3), che costituiscono rispettivamente la più antica testimonianza dell'esistenza di un *sacrarium* privato consacrato al culto cristiano e il primo esempio di preghiera cristiana latina di carattere non liturgico. L'*oratio*, che rispecchia un'articolazione bipartita ereditata dall'innografia classica, dimostra una conoscenza non superficiale della dottrina nicena e un alto tasso di citazioni scritturistiche, ma si segnala anche per la presenza di « expressions d'une religiosité plus personnelle et intime » (p. 59) e per almeno una scena, quella dell'ascesa dell'anima dal carcere del corpo alla Via Lattea, rivelatrice dell'avvenuta cristianizzazione dell'imagerie escatologica di tradizione pitagorico-platonica. Non pare tuttavia secondario, per il tema trattato, tenere presente che le indagini di Anne-Marie Turcan-Verkerk<sup>8</sup> e Franz Dolveck<sup>9</sup> hanno mostrato

cinque classi di pesci del catalogo di Auson. Mos. 77–149, mentre B. Goldlust: Rhétorique de l'éloge dans le livre 1 de la Correspondance de Symmaque: à propos de Symm., *Epist.*, 1,3,2 et de Aus., *ap. Symm., Epist.*, 1,32,3. In: REAug 55, 2009, pp. 215–224 ha sottolineato la vicinanza della teoria macrobiana dello « style englobant » alla *collecta perfectio* di Symm. epist. 1.3.2.

- 7 R. P. H. Green: The Christianity of Ausonius. In: *Studia Patristica* 28, 1993, pp. 39–48, p. 47.
- 8 A.-M. Turcan-Verkerk: L'Ausone de Iacopo Sannazaro: Un ancien témoin passé inaperçu. In: *IMU* 43, 2002, pp. 231–312.
- 9 Oltre ai saggi citati da Scafoglio (F. Dolveck: Les *Orationes* « d'Ausone » et « de Paulin »: examen des problèmes liés à leur attribution. In: *RBen* 125, 2015, pp. 5–44 e 355–408), converrà ora fare riferimento anche a Paulinus Nolanus: *Carmina*. Ed. F. Dolveck. Turnhout 2015 (Corpus Christianorum. Series Latina 21), pp. 179–219.

come l'inserimento dell'*oratio matutina* al terzo posto dell'*Ephemeris* non rimonti all'archetipo della famiglia Y, ma sia un'innovazione del cod. Leid. UB Voss. F<sup>o</sup> 111 (IX secolo): tale circostanza va tenuta in debita considerazione anche qualora si decida di non seguire Dolveck nel ritenere che il terzo posto dell'*Ephemeris* fosse in origine occupato dalla cosiddetta *Oratio Paulini*, tradizionalmente attribuita a Paolino di Nola e prima ancora a Paolino di Pella (Paul. Nol. carm. 4 Hartel = eph. 3 Dolveck), e nel ricondurre l'intera *Ephemeris* alla collaborazione a quattro mani di maestro e allievo. In diversi componimenti, fra i quali la *Precatio consulis designati* e la *Gratiarum actio*, composte a distanza di pochi mesi e rivolte rispettivamente a Giano e al *piissimus imperator* Graziano, è la combinazione di tradizione letteraria, rito sociale e cornice politica a prevalere sull'espressione del personale orientamento religioso del poeta. Nemmeno i *Versus Paschales* sfuggono all'impressione di subordinare le istanze di fede a quelle politico-celebrative, proiettando su Valentiniano I, Graziano e Valentiniano II i tratti di una vera e propria trinità terrestre e legittimando così l'ipotesi che il carme sia stato composto in occasione dell'amnistia proclamata dai tre Augusti nella Pasqua del 367 d. C.; l'incipit del componimento, dove il poeta definisce i catecumeni impegnati nel digiuno pre-battesimale *pīi [...] mystae* (Auson. V. p. 2), può tuttavia implicare – anche attraverso la memoria intertestuale dell'eziologia del digiuno rituale di Eleusi in Ov. fast. 4.536 (*tempus habent mystae sidera uisa cibi*) – « une analogie assez importante et non purement superficielle entre les religions mystériques et le christianisme » (p. 71). Meno persuasivo, a giudizio di chi scrive, sembra l'allargamento del confronto al *Gryphus ternarii numeri*, dove la *mystica lex* menzionata nel primo verso può rappresentare piuttosto una «dictio oscura e insieme scherzosa<sup>10</sup>», e il riferimento finale alla Trinità va probabilmente inteso come il frutto della «broad-minded urbanity<sup>11</sup>» del

10 Così M. Venuti: *Latebat inter nugas meas libellus ignobilis*. Il rompicapo enciclopedico del *Gryphus* di Ausonio. In: V. Veronesi (ed.): *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*. Raccolta delle relazioni discusse nell'VIII incontro internazionale di Venezia, Palazzo Malcantone Marcorà, 24–26 ottobre 2018. Trieste 2019 (Polymnia 24), pp. 101–124, p. 113; a sostenere l'esistenza di un rapporto intertestuale fra la *mystica lex* del *Gryphus* e i *pīi [...] mystae* dei *Versus Paschales* era già J. Hernández Lobato: Ausonio ante el enigma del número tres: política y poética en el «Gryphus». In: G. Hinojo Andrés/J. C. Fernández Corte (eds.): *Munus quaesitum meritis. Homenaje a Carmen Codoñer*. Salamanca 2007 (Acta salmanticensia. Estudios filológicos 316), pp. 455–462, pp. 461–462.

11 R. P. H. Green (ed.): *The Works of Ausonius*. Oxford 1991, S. 445.

poeta<sup>12</sup>. Decisamente maggiore è riserbo nei confronti delle tematiche cristiane che caratterizza la poesia ausoniana a tematica funebre, fortemente legata alle tradizioni romane delle *imagines maiorum* e del culto domestico dei defunti. Scafoglio lo mette bene in luce analizzando i *Parentalia* e l'*Epicedion in patrem*, che contengono solo sporadici e talvolta ambigui riferimenti all'escatologia e al culto cristiani: emblematica in questo senso la vaghezza del referente dell'espressione *numine adorato* di Auson. epic. 54, tanto più significativa se messa in relazione con la tessera *nomine adorato*<sup>13</sup>, presente in identica posizione metrica in Auson. Mos. 468 e riferita in quel caso all'adorazione prestata alla *dominae* [...] *Mosellae*. Questo atteggiamento trova il suo apice nell'*Ordo urbium nobilium*: se i riferimenti alle memorie del culto pagano confermano che Ausonio concepisce « la religion des ancêtres comme une

- 12 Sull'affettato ricorso alla topica dell'*obscuritas* nell'epistola di dedica del *Gryphus* cf. anche G. Piras: 'Ludus' e cultura letteraria: la prefazione al 'Gryphus ternarii numeri' di Ausonio. In: Id. (ed.): *Labor in studiis. Scritti di filologia in onore di Piergiorgio Parroni*. Roma 2014 (Studi e saggi fuori collana 14), pp. 111–141. Che Ausonio fosse capace di giocare con il simbolismo misterico è del resto dimostrato anche dalla lettera ad Assio Paolo che funge da prefazione alla *Bissula* (Auson. Biss. praef.: *Peruincis tandem et operta musarum mearum, quae initiorum uelabat obscuritas, quamquam non profanus irrumpis, Paule carissime. Quamuis enim te non eius uulgi existimem quod Horatius arceat ingressu, tamen sua cuique sacra, neque idem Cereri quod Libero, etiam sub iisdem cultoribus. Poematia quae in alumnam meam luseram rudia et incobata ad domesticae solacium cantilenae, cum sine metu <laterent> et arcana securitate fruereantur, proferri ad lucem caligantia coegisti. Verecundiae meae scilicet spoliū concupisti aut quantum tibi in me iuris esset ab inuito indicari. Ne tu Alexandri Macedonis perniciam supergressus, qui fatalis iugi lora cum soluere non posset abscidit et Pythiae specum quo die fas non erat patere penetravit. Utere igitur ut tuis, pari iure, sed fiducia dispari; quippe tua possunt populum non timere, meis etiam intra me erubescere. Vale*), su cui cf. almeno S. Mattiacci: Le prefazioni della *Bissula* di Ausonio: nuove strategie difensive per una raccolta di versi leggeri (ed erotici). In: J. Martos/R. Moreno Soldevila (eds.): *La tradición erótica en la poesía latina tardía*. Nordhausen 2017 (Studia classica et mediaevalia 17), pp. 37–60, pp. 40–46.
- 13 L'emendazione congetturale *numine* di Giuseppe Giusto Scaligero, difesa a suo tempo proprio da Scafoglio in quanto «più adatta all'immagine contigua della Mosella divinizzata» e alla struttura innologica «che informa tutta la parte finale dell'opera» (G. Scafoglio: *La Mosella* di Ausonio: tradizione manoscritta e revisione critico-esegetica. In: *Vichiana* ser. IV, 4, 2002, p. 211–238, pp. 218–219), è a sua volta meritevole di attenzione, benché non abbia trovato fortuna nelle più recenti edizioni commentate del poema (Green: *Works* [n. 11], p. 513; Decimo Magno Ausonio: *Mosella*. Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di A. Cavarzere. Con una appendice di L. Mondin su La data di pubblicazione della *Mosella*. Amsterdam 2003 [Supplementi di Lexis 24], p. 182; D. Magnus Ausonius: *Mosella*. Kritische Ausgabe, Übersetzung, Kommentar von J. Gruber. Berlin/Boston 2013 [Texte und Kommentare 42], p. 75).

partie importante dans l'histoire des villes et dans leur patrimoine culturel » (p. 80), resta eclatante il suo silenzio sul paesaggio urbano ormai ampiamente cristianizzato di città come Roma, Cartagine, Milano o Aquileia, a cui, come ha suggerito di recente Kurt Smolak<sup>14</sup>, può aver risposto dopo circa un decennio la mappa delle *urbes illustres Christianorum* tracciata da Prudenzio nel *Peristephanon*. Persuasivamente, Scafoglio interpreta la crescente reticenza di Ausonio verso il cristianesimo come un'obliqua traccia della scarsa compatibilità dell'anziano poeta e del suo « approche équilibrée et modérée » (p. 88) con l'aggressiva politica antipagana di Graziano e Teodosio, che si rispecchia anche nel celebre scambio epistolare con l'antico allievo Paolino.

Due sono i contributi dedicati a Prudenzio. Nel primo, dedicato all'intreccio di poesia e teologia nei due libri del *Contra Symmachum* (« Poésie et théologie dans le *Contre Symmaque* de Prudence », pp. 95–120), Fabrice Wendling prende in esame innanzitutto alcuni passi direttamente teologici del poema, al fine di evidenziare i tratti del filtro latinizzante e romanizzante attraverso cui Prudenzio ricrea, interpretandolo, il dato scritturale. Così la *praefatio* al primo libro, dove il poeta riprende il naufragio di Paolo a Malta narrato in Act. 28.1–5, è vista come un caso di « romanisation littéraire et idéologique du récit des Actes » (p. 103) che sancisce, in termini ortodossi e filo-teodosiani, « une opposition radicale entre Rome–Église–humains–sauvés, et barbares–païens–non humains–perdus » (p. 106). Particolarmente indicativa dell'atteggiamento prudenziano appare l'inedita definizione di Cristo come *Saluator generis Romulei* (Prud. c. Symm. 1, praef. 80), che non solo sovrappone il piano della *civitas* a quello della comunità dei fedeli, ma – si può aggiungere – appare significativamente collegata, per il comune utilizzo dell'epiteto *Romuleus*<sup>15</sup>, alla prosopopea di Roma del secondo libro, in cui è la città stessa a chiedere che sia il solo Cristo a regnare sulla 'città di Romolo' (Prud. c. Symm. 2.767–768: *Ne quis Romuleas daemon iam nouerit arces, | sed soli pacis domino mea seruiat aula*). Wendling si sofferma quindi sulla spiegazione divina dell'economia della caduta e della redenzione di Prud. c. Symm. 2.260–269, interpretando il passo come un esempio di « théologie poétique » (p. 108) in cui il poeta rileggerebbe il racconto genesiaco sulla base del filtro ovidiano

14 K. Smolak: „Vom Zentrum an die Peripherie – und umgekehrt“. Zu Ausonius, *Ordo Urbium Nobilium*, und Prudentius, *Peristephanon*. In: *Lexis* 39, 2021, S. 511–543.

15 Sulla «imperial theology» sottesa a questo passo e sui riferimenti a Romolo in Prudenzio cf. M. Mastrangelo: *The Roman Self in Late Antiquity. Prudentius and the Poetics of the Soul*. Baltimore, MD 2008, p. 204.

del mito delle età (Ov. met. 1.76–150), facendo della brama di *dimitiae* la causa dell'allontanamento di Dio dal cuore dell'uomo. L'argomentazione, che a suo tempo è stata già sviluppata da Maria Liguori Ewald<sup>16</sup>, non tiene tuttavia conto delle rilevanti differenze fra i due passi, e in particolare del fatto che Prudenzio non delinea alcun declino progressivo dell'umanità dall'età dell'oro a quella del ferro: piuttosto, nella rilettura del racconto genesiaco alla luce del topos dello *status rectus*, andrà rilevata l'implicita assimilazione della caduta « à la perte de l'oeil spirituel<sup>17</sup> », in un'ottica spiritualizzante e allegorizzante. Dopo aver sottolineato che il *Contra Symmachum* sancisce la piena cristianizzazione dell'universale missione civilizzatrice di Roma, nel segno di « un eusébianisme vulgarisé et même [...] virgilianisé » (p. 110), Wendling si chiede se nell'opera si possa determinare l'esistenza di una vera e propria teologia politica. Benché Prudenzio non sviluppi all'interno del poema un'esplicita riflessione sui rapporti fra Chiesa e impero, lo studioso riconosce nell'ambivalenza di alcune metafore poetiche come quella della *catholicam* [...] | *puppem* (c. Symm. 1, praef. 59–60) gli indizi di una « fusion des plans temporel et spirituel » (p. 113) che fa sistema con aspetti più macroscopici e da tempo rilevati dalla critica, come la trasvalutazione cristiana delle virtù civiche romane – *concordia* e *fides*, innanzitutto – e il ritratto di Teodosio quale idealtipo del *princeps Christianus*.

Sul *Peristephanon* si sofferma invece il saggio di Joëlle Soler (« Les 'lieux saints' dans le *Peristephanon* de Prudence: une *interpretatio Romana* du culte des martyrs? », pp. 121–132). Dopo aver tratteggiato la complessa evoluzione della nozione di 'luogo santo' nel cristianesimo tardoantico e aver messo in luce il ruolo rivestito dalle pratiche devozionali nella sua progressiva elaborazione concettuale, la studiosa mostra come, all'interno della sua raccolta di corone, Prudenzio si serva di « plusieurs types d'images et de figures » (p. 127) per illustrare il rapporto fra la memoria dei martiri e la consacrazione dei *loca sancta*. In un'esposizione globalmente persuasiva, ma che non tiene conto di diversi studi dedicati all'intreccio fra memoria culturale e strategie

16 M. Liguori Ewald: *Ovid in the Contra orationem Symmachi of Prudence*. Washington, D.C. 1942 (The Catholic University of America Patristic Studies 66), pp. 180–181.

17 J.-M. Fontanier: *La création et le Christ créateur dans l'œuvre de Prudence*. In: *RecAug* 22, 1987, pp. 109–128, p. 124.

di cristianizzazione dello spazio nel *Peristephanon*<sup>18</sup>, la studiosa passa quindi in rassegna alcuni degli inni di ambientazione spagnola (Prud. perist. 1, 3, 4, 5) e il cosiddetto ‘trittico di viaggio’ (Prud. perist. 9.11.12) per sottolineare il legame fra il sangue e le reliquie dei martiri e la santificazione dei luoghi che ne ospitano le sepolture: gli inni di Prudenzio non descrivono soltanto i *loca sancta*, ma « participant aussi à leur sacralisation » (p. 130), intersecando le pratiche culturali che, fra IV e V secolo d.C., operano una complessiva sovrascrittura del passato pagano della *pars Occidentis* dell’impero.

Nel suo contributo dedicato a Claudiano (« Contribution de trois *carmina minora* rendus à Claudien à la connaissance de sa religion », pp. 133–144), Jean-Louis Charlet decide con piena ragione di non rivangare l’annosissima diatriba relativa all’effettiva appartenenza religiosa del poeta alessandrino<sup>19</sup>, concentrandosi piuttosto su tre *carmina minora* di ispirazione pagana di cui, nella sua recente edizione<sup>20</sup>, egli ha difeso l’attribuzione claudiana: si tratta del *De Isidis nauigio* (carm. min. 57 Charlet = carm. min. app. 11 Hall = Anth. Lat. 743 Riese<sup>2</sup>), trådito soltanto dalle *schedae Peiresciana*e del cod. Vat. lat. 9135 (XVII secolo), e di due carmi inclusi anche nelle *schedae Diuionenses* del

- 18 Oltre a C. O’Hogan: Prudentius and the Landscapes of Late Antiquity. Oxford 2016 si vedano fra gli altri K. Smolak: *Poeta peregrinus*. Der Peristephanonzyklus des Prudentius als Pilgerpoesie und die Stellung des Gedichtes auf Petrus und Paulus (*per. 12*) im Werkganzen. In: Pietro e Paolo: il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX Incontro di studiosi dell’antichità cristiana (Roma, 4–6 maggio 2000). Roma 2001 (Studia ephemeridis Augustinianum 74), pp. 351–372; P. Kuhlmann: Cultural Memory and Roman Identity in the Hymns of Prudentius. In: M. Bommas/J. Harrisson/Ph. Roy (eds.): Memory and Urban Religion in the Ancient World. London/New York 2012 (Cultural Memory and History in Antiquity), pp. 237–256; H. Krasser: Pilgerreisen im Text. Das *Peristephanon* des Prudentius als religiös-performativer Erfahrungsraum. In: Millennium 7, 2010, pp. 205–222; F. Lubian: Sovrascrivere le geografie: figure del movimento e intertestualità nel *Peristephanon* di Prudenzio. In: G. Iacoli/D. Papotti/G. Peterle/L. Quaquarelli (eds.): Culture della mobilità. Immaginazioni, rotture, riappropriazioni del movimento. Firenze 2021 (Sagittario. Discorsi di teoria e geografia della letteratura, serie geoletteraria 3), pp. 101–115; Smolak: Zentrum (n. 14).
- 19 Alla bibliografia citata converrà aggiungere almeno C. Moreschini: *Paganus pernicissimus*. Religione e ‘filosofia’ in Claudiano. In: W.-W. Ehlers/F. Felgentreu/S. M. Wheeler (eds.): *Aetas Claudiana*. Eine Tagung an der Freien Universität Berlin vom 28. bis 30. Juni 2002. München/Leipzig 2004, pp. 57–77.
- 20 J.-L. Charlet (ed.): Claudien, *Œuvres*. Tome IV: Petits poèmes. Paris 2018 (Collection des universités de France. Série latine. Collection Budé 420), pp. 195–199.

cod. Heid. UB 358. 44<sup>c</sup> (XVII secolo), cioè il *De Cythera* (carm. min. 59 Charlet = carm. min. app. 14 Hall = Anth. Lat. 746 Riese<sup>2</sup>) e il *De cereo* (carm. min. 60 Charlet = carm. min. app. 15 Hall = Anth. Lat. 747 Riese<sup>2</sup>), tutti appartenenti alla cosiddetta series F del Claudiano minore. Com'è naturale nel caso della tradizione aperta dei *Carmina minora*, la questione della paternità va affrontata caso per caso. Pressoché indiscutibile, perché corroborata da numerosi paralleli di carattere testuale e tematico con le opere sicuramente autentiche, appare l'attribuzione a Claudiano del *De nauigio Isidis*. Come suggerito da Charlet, Claudiano potrebbe aver effettivamente composto questo carme di tre distici elegiaci in giovane età, prima cioè del suo trasferimento a Roma nel 395 d.C., anche se forse nel poemetto è possibile vedere qualcosa di più di « un poème en tout état de cause privé » (p. 136). Le annuali celebrazioni del *nauigium Isidis* dovevano infatti possedere, ancora alla fine del IV secolo, un'importante natura pubblica e festiva – lo attesta fra l'altro l'*Epitoma rei militaris* di Vegezio, il quale fa riferimento a un *publico* [...] *spectaculo multarum gentium* (Veg. mil. 4.39.8)<sup>21</sup> –, circostanza che potrebbe far ipotizzare una sorta di commissione civica o di cerchia per il breve inno, caratterizzato da un attaccamento più culturale che strettamente religioso alle tradizioni patrie. Molto probabile, al netto di alcune obiezioni non dirimenti di carattere linguistico, anche la paternità claudiana del *De Cythera*, tredici esametri che descrivono un'apparizione di Venere al poeta, in cui è forse possibile – come recentemente suggerito da Alessia Prontera sulla base della valorizzazione dei riferimenti metaletterari del carme – intravedere la silhouette di un epigramma prefatorio<sup>22</sup>. Non tutti, compreso chi scrive, saranno invece inclini ad accogliere l'attribuzione a Claudiano dei quattro distici elegiaci del *De cereo*, sorta di pastiche ovidiano forse legato alla processione dei *Floralia*, per il quale l'analisi metrico-stilistica rivela caratteristiche

21 Sul tema cf. oggi Ch. J. Goddard: *Le paganisme des cérémonies publice depuis le règne de Théodose, une simple question de point de vue?* In: X. Dupuis/V. Fauvnet-Ranson/Ch. J. Goddard/H. Inglebert (eds.): *L'automne de l'Afrique romaine. Hommages à Claude Lepelley*. Paris 2021 (Collection Histoire et Archéologie), pp. 349–378, ma si veda anche il classico A. Alföldi: *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*. Budapest 1937 (Dissertationes Pannonicae ex Instituto numismatico et archaeologico Universitatis de Petro Pazmany nominatae Budapestinensis provenientes 2.7).

22 A. Prontera: *Gli epigrammi di Claudio Claudiano. Traduzione e commento di una selezione dei Carmina Minora e della Appendix*. Diss. Università Ca' Foscari, Venezia 2021, pp. 529–530.

«prevalentemente incompatibili<sup>23</sup>» con la versificazione di Claudiano, a partire dall'alta concentrazione di sinalefi. Al di là di questo caso specifico, le conclusioni a cui arriva Charlet sono in ogni caso del tutto condivisibili: i riferimenti pagani della poesia di Claudiano sono indizio più di un « patriotisme culturel » coerente con l'attaccamento del poeta all'idea di *Roma aeterna*<sup>24</sup>, che di un « mysticisme profond » (p. 140) in fondo estraneo all'intera produzione del poeta.

In un contributo in qualche modo speculare a quello di Charlet (« Les poèmes de l'*Anthologie Latine* entre tradition classique et émergence chrétienne », pp. 145–156), Étienne Wolff concentra la sua analisi sui pochi componenti cristiani dell'antologia Salmasiana, il celebre florilegio poetico approntato a Cartagine alla fine dell'età romano-vandalica. Lo studioso passa quindi in rassegna, oltre al centone adespoto *De ecclesia* (Anth. Lat. 16 Riese<sup>2</sup>), cinque epigrammi della cosiddetta *Unius poetae sylloge* (Anth. Lat. 91–95 Riese<sup>2</sup> = 79–84 Shackleton Bailey = 2–6 Zurlì) di carattere iscrizionale e/o ecfastico, la *Postulatio honoris*, sorta di epistola poetica indirizzata dal *uir clarissimus* Flavio Felice al *primiscrinarius* Vittoriniano perché propizi l'ottenimento di un incarico ecclesiastico (Anth. Lat. 254 Riese<sup>2</sup> = 248 Shackleton Bailey), e infine i tre epigrammi conclusivi della silloge. Particolarmente interessante proprio il caso di quest'ultima triade, per la quale Wolff si dimostra propenso ad accettare l'interpretazione di Luca Mondin e Lucio Cristante, secondo cui i tre carmi – nell'ordine Anth. Lat. 378–380–379 Riese<sup>2</sup> = 373–375–374 Shackleton Bailey – rappresentano « un trittico di epigrammi sacri che suggella il discorso e l'intero corpus nel segno della musa cristiana<sup>25</sup> ». Wolff riconduce la « grande discrétion sur le plan de la religion » (p. 153) della silloge Salmasiana da un lato al forte radicamento culturale agli *auctores* della cerchia dei dotti cartaginesi responsabili dell'allestimento della raccolta, dall'altro alla cautela imposta dai conflitti fra Ariani e Niceni imperversanti nell'Africa di età vandalica. È però forse possibile rimarcare alcune differenze individuali fra i poeti inclusi nella raccolta. Anche a voler escludere dalla disamina il centone *De ecclesia* – che non può essere di Mavorzio, come hanno dimo-

23 Prontera (n. 22), p. 538.

24 J.-L. Charlet: Claudien chantre païen de *Roma aeterna*. In: *Koinonia* 37, 2013, pp. 255–269.

25 L. Mondin/L. Cristante: Per la storia antica dell'Antologia Salmasiana. In: *AL. Rivista di studi di Anthologia Latina* 1, 2010, pp. 303–345, p. 317.

strato Alessia Fassina<sup>26</sup> e Martin Bažil<sup>27</sup> –, caratterizzato da una sensibilità attenta anche agli aspetti teologici e liturgici<sup>28</sup> e probabilmente incluso per errore nella silloge dei centoni<sup>29</sup>, sembra possibile distinguere l'atteggiamento di Flavio Felice, probabilmente identificabile con il Felice autore dei cinque epigrammi sulle *thermae Alianae* (Anth. Lat. 210–214 Riese<sup>2</sup> = 201–205 Shackleton Bailey), le cui aspirazioni paiono assai « peu spiritualisées » (p. 152)<sup>30</sup>, e quello dell'anonimo autore dell'*Unius poetae sylloge*, che invece colloca in posizione di rilievo all'inizio della sua raccolta cinque epigrammi a tema religioso e si mostra « prossimo alla spiritualità (e all'ortodossia) cristiana<sup>31</sup> », come rivela in particolare il riferimento alla salvezza oltremondana del dedicatario dell'epigramma *De christiano infante mortuo* (Anth. Lat. 92 Riese<sup>2</sup> = 81 Shackleton Bailey = 3 Zurli, 6: *qui sine peccato raptus ad astra uiget*), forse non estraneo alla controversia fra Pelagio e Agostino intorno al battesimo degli infanti<sup>32</sup>.

Il denso studio di Gaëlle Herbert de la Portbarré-Viard (« Épigraphe et spiritualité dans la poésie latine tardive de Damase de Rome à Ennode de Pavie: monumentaliser le lien entre terre et ciel », pp. 157–197) si interroga sui riflessi della spiritualità cristiana nella poesia epigrafica, abbracciando un

- 26 A. Fassina: Ipotesi sul centone cristiano *De ecclesia*: problemi testuali, paternità e datazione. In: *Paideia* 62, 2007, pp. 1–16.
- 27 M. Bažil: *Centones Christiani*. Métamorphoses d'une forme intertextuelle dans la poésie latine chrétienne de l'Antiquité tardive. Paris 2009 (Collection des Études augustinienes. Série Moyen Âge et temps modernes 47), pp. 227–230.
- 28 S. Audano: Testo e liturgia nel centone *De ecclesia*. In: O. Cirillo/M. Lentano (eds.): *L'esegeta appassionato*. Studi in onore di Crescenzo Formicola. Milano/Udine 2019 (*Filosofie* 264), pp. 23–37.
- 29 Mondin/Cristante (n. 25), p. 318.
- 30 M. F. Buffa Giolito: Un poeta cristiano nell'Africa degli albori del sec. VI: Flavio Felice. In: *CCC* 12, 1991, pp. 213–232 riteneva che Felice, deluso nelle sue aspirazioni mondane riposte nel re Trasamondo, avesse tentato di ottenere una carica ecclesiastica sotto Ilderico.
- 31 L. Zurli: *Unius poetae sylloge*. Verso un'edizione di *Anthologia Latina*, cc. 90–197 Riese<sup>2</sup> = 78–188 Shackleton Bailey. Hildesheim/Zürich/New York 2005 (*Spudasmata* 105), p. 114; L. Zurli (ed.)/N. Scivoletto (trad.): *Unius poetae sylloge* (*Anthologia Latina*, cc. 90–197 Riese = 78–188 Shackleton Bailey), Hildesheim/Zürich/New York 2007 (*Bibliotheca Weidmanniana* 11), p. 118.
- 32 Così P. Paolucci: *Pentadius Ovidian Poet. Music, Myth and Love*. Hildesheim 2016 (*Anthologiarum Latinarum Parerga* 5), p. 14.

arco cronologico ampio che va dal IV al VI secolo d.C. Nella prima parte del contributo, la studiosa traccia un quadro dei rapporti che l'« épigramme monumentale potentiellement épigraphe » (p. 159) intrattiene con la struttura formale e semantica ereditata dal discorso epigrafico classico, soffermandosi in particolare sulle sue strategie enunciative e le sue potenzialità visuali. Pur senza approdare a una vera e propria tassonomia delle forme del 'dialogo epigrafico' del Tardoantico latino, che avrebbe potuto giovare di alcuni recenti contributi di Paolo Liverani<sup>33</sup>, la studiosa rimarca la progressiva spiritualizzazione delle forme di interazione fra enunciatore e destinatario inscenate negli epigrammi cristiani da Damaso alla silloge del Martinellus, mettendo in luce il ruolo giocato dagli indici di enunciazione e dai marcatori spazio-temporali nel sollecitare i destinatari a rinnovare e attualizzare, a ogni lettura, la sacralizzazione dello spazio monumentale. Particolarmente originale e stimolante è l'indagine delle potenzialità visuali del discorso epigrafico cristiano: la contestualizzazione delle epigrafi all'interno dei rispettivi orizzonti monumentali e la valorizzazione dello stesso potenziale semantico della materialità dei supporti<sup>34</sup> contribuiscono a definire il profilo di « une esthétique poétique fondée sur les effets visuels » (p. 175) funzionale alla fondazione spirituale dei monumenta. La poesia epigrafica, che spesso si giova della « utilisation visuelle de la répétition » (p. 178), può allora essere caratterizzata da una dominante ecfastica (si pensi al carme in endecasillabi faleci citato in Sidon. epist. 2.10.4, composto da Sidonio per la cattedrale di Lione), ma anche implicare vere e proprie forme di intermedialità sintetica,

- 33 P. Liverani: Chi parla a chi? Epigrafia monumentale e immagine pubblica in epoca tardoantica. In: S. Birk/T. M. Kristensen/B. Poulsen (eds.): *Using Images in Late Antiquity*. Oxford/Philadelphia, PA 2014, pp. 3–32; Id.: *Figurato e scritto. Discorso delle immagini, discorso con le immagini*. In: C. Michel d'Annonville/Y. Rivière (eds.): *Faire parler et faire taire les statues. De l'invention de l'écriture à l'usage de l'explosif*. Rome 2016 (Collection de l'École française de Rome 520), pp. 353–371; Id.: *Il monumento e la voce*. In: O. Brandt/G. Castiglia (eds.): *Costantino e i Costantinidi. L'innovazione costantiniana, le sue radici e i suoi sviluppi*. Acta XVI Congressus internationalis archaeologiae christianae, Romae (22–28/9/2013). Vol. 2. Città del Vaticano 2016 (Studi di antichità cristiana 66), pp. 1393–1405.
- 34 Il tema è oggi al centro di numerose ricerche: cf. fra gli altri K. Bolle: *Materialität und Präsenz spätantiker Inschriften. Eine Studie zum Wandel der Inschriftenkultur in den italienischen Provinzen*. Berlin/Boston 2019 (Materiale Textkulturen 25); C. Ritter-Schmalz/R. Schwitter (eds.): *Antike Texte und ihre Materialität. Alltägliche Präsenz, mediale Semantik, literarische Reflexion*. Berlin/Boston 2019 (Materiale Textkulturen 27).

come nel caso dei *tituli* destinati ad accompagnare iconografie bibliche<sup>35</sup>. Nella seconda parte del suo studio, dedicato alla ricezione cristiana dell'epigramma di dedica, Herbert de la Portbarré-Viard mostra come il *Weiepigramm* cristiano, pur conservando gli ingredienti distintivi di questo sottogenere poetico (menzione della divinità, indicazione del dedicatario, presenza di un formulario di dedica), implichi una tendenza alla spiritualizzazione e alla dematerializzazione dell'atto di fondazione che si manifesta sin dalla celebre iscrizione costantiniana dell'arco trionfale della basilica vaticana (ICVR n.s. II, 4092 = ILCV 1752), non a caso destinata ad assumere ben presto lo status di modello sia nella tradizione letteraria (Prud. c. Symm. 2.758–759) che in quella strettamente epigrafica (CIL XI, 4765.2 = ICI 6, 45, 9–10). La studiosa giunge così a identificare, nella poesia epigrafica di « évêques bâtisseurs » (p. 191) quali Ambrogio, Paolino di Nola ed Ennodio, un discorso esegetico su pietra capace di interagire con l'omelia e la preghiera, oltre che, naturalmente, con l'apparato iconografico e decorativo dei luoghi di culto. In questa convincente evoluzione del ruolo del vescovo-committente non andrà sottovalutato il ruolo di Damaso, che, se nei suoi carmi si accontenta spesso di ricordare il proprio « nom » o la propria « fonction » (p. 185), in un caso come quello del *titulus archiuorum* di san Lorenzo in Damaso<sup>36</sup> rivendica con forza la gloria imperitura garantita dalla sua attività edificatoria, anche attraverso il decisivo richiamo a Verg. Aen. 6.235 (*dicitur aeternumque tenet per saecula nomen*).

I due contributi finali hanno per protagonista una figura per molti versi emblematica della produzione letteraria cristiana fra V e VI secolo d.C., quella di Magno Felice Ennodio. Nel primo saggio [« *Omnibus in rebus sermonum purpura regnat* (carm. 2.44.7): place et enjeux de l'idéal aristocratique de l'orator dans les poèmes religieux d'Ennode de Pavie », pp. 199–234], Céline Urlacher-Becht indaga il ruolo giocato dall'eloquenza all'interno della poesia religiosa ennodiana, mostrando come il culto dell'*eloquium* caratterizzi non soltanto epistole e *dictiones*, più direttamente legate alla formazione retorica,

35 Per una sintesi cf. oggi F. Lubian/É. Prioux/S. Kuttner-Homs: Bildertituli. In: C. Urlacher-Becht (ed.): Dictionnaire de l'Épigramme littéraire dans l'Antiquité grecque et romaine. Tome I: A–H. Turnhout 2022, pp. 235–249.

36 Damas. carm. 57 Ferrua = 57 Ihm: *Hinc pater exceptor, lector, lenita, sacerdos, | creuerat hinc meritis quoniam melioribus actis, | hinc mihi prouecto Christus, cui summa potestas, | sedis apostolicae uoluit concedere honorem. | Archiuus, fateor, uolui noua condere tecta, | addere praeter ea dextra laeuaque columnas, | quae Damasi teneant proprium per saecula nomen.*

ma anche inni ed epigrammi. È in particolare un'innovativa analisi metapoe-  
tica dell'inno per la Pentecoste (carm. 1.13 Hartel = 344 Vogel) a mostrare  
come il racconto di Act. 2 sia riletto alla luce di un interesse « purement lan-  
gagier » (p. 205) per un canto capace di celebrare il dono delle lingue da parte  
del Verbo divino; ma l'attenzione per il tema della parola caratterizza anche  
la galleria dei tredici ritratti dei vescovi di Milano (carm. 2.77–89 Hartel =  
195–207 Vogel) – che si potrebbero per questo aspetto confrontare con il  
*titulus* di VI secolo d. C. che accompagnava il ritratto di Agostino nella bi-  
blioteca del Patriarcato lateranense (CLE 2045 = ILCV 1595: *Diuersi diuersa  
patres, s[ed hic] omnia dixit | Romano eloqu[io] mystica sensa tonans*) –, e l'inno per  
Cipriano di Cartagine (carm. 1.12 Hartel = 343 Vogel), quest'ultimo già da  
tempo assunto, nella tradizione agiografica e letteraria, a modello di elo-  
quenza cristiana. La « conception très aristocratique de la parole » (p. 211)  
che caratterizza la poetica ennodiana trova riscontro anche in epigrammi de-  
stinati a essere iscritti negli ambienti dell'episcopio milanese, come il carm.  
2.16 Hartel = 105 Vogel, da cui emerge quella « equation of gold and elo-  
quence<sup>37</sup> » che è traccia precipua del legame fra ideale aristocratico e cultura  
delle élites ecclesiastiche, e soprattutto il carm. 2.44 Hartel = 163 Vogel, dove  
la descrizione dell'*hortus* vescovile offre il pretesto per una celebrazione in  
chiave metaletteraria del potere dell'eloquenza, che sembra gareggiare non  
solo con il *locus amoenus* naturale, ma anche con la stessa potenza creatrice  
divina. Specialmente nelle *dictiones* e nelle altre opere legate all'orizzonte delle  
recitazioni pubbliche, sono numerose le occasioni in cui Ennodio prende  
parola in difesa del ricorso all'eloquenza da parte di un chierico. Acutamente,  
Urlacher-Becht distingue due diverse linee argomentative, la prima di carat-  
tere prettamente affettivo, la seconda invece più precisamente religiosa: in  
ogni caso, in Ennodio la parola ornata trova una sua legittimazione etero-  
noma nella celebrazione della gloria di Dio e nella difesa dell'ortodossia, e  
riconosce i suoi modelli non solo in Damaso e Ambrogio, archegeti rispetti-  
vamente dell'epigramma e dell'inno cristiani, ma anche nei martiri e vescovi  
– innanzitutto il già citato Cipriano – che hanno convertito l'eloquenza al  
servizio della fede. Resta naturalmente fuori dal ricco quadro tratteggiato da  
Urlacher-Becht la produzione più strettamente profana, che rivela un Enno-  
dio disponibile ad adattarsi alle convenzioni dei differenti generi e contesti  
comunicativi: lo dimostra ad esempio l'*innuocatio* dell'epitalamio per Massimo

37 S. A. H. Kennell: *Magnus Felix Ennodius. A Gentleman of the Church*. Ann Arbor,  
MI 2000 (Recentiores. Later Latin Texts and Contexts Series), p. 53.

*uir spectabilis* (Ennod. carm. 1.4 Hartel = 388 Vogel), dove fra le fonti d'ispirazione poetica convergono le doti naturali e la dottrina retorica, ma anche la Musa e Apollo (Ennod. carm. 1, 4 Hartel = 388 Vogel, 25–26: *Adsit, oro, fons loquelae mente uoce pectine | ars natura Musa Phoebus qua tumet facundia*).

Proprio sull'epitalamio ennodiano (Ennod. carm. 1.4 Hartel = 388 Vogel), caso di studio particolarmente adatto a indagare i contraccolpi ideologici e le porosità della cristianizzazione delle forme letterarie pagane, si sofferma il saggio di Benjamin Goldlust « Une critique de la virginité chez un poète chrétien? Retour sur l'*Épithalame pour Maximus* d'Ennode de Pavie (388 V = 1,4 H) et mise en perspective littéraire d'une problème doctrinal », pp. 235–254]. Lo studioso si concentra soprattutto sull'invettiva pronunciata da Cupido (Ennod. carm. 1.4 Hartel = 388 Vogel, 54–72) all'inizio della sezione mitologico-narrativa che occupa il centro del componimento, in cui trova espressione una recisa condanna della *frigida* [...] | *uirginitas* (Ennod. carm. 1.4 Hartel = 388 Vogel, 57–58) caratteristica della morale cristiana. Solo parzialmente convinto dall'ipotesi che Ennodio stia qui reagendo alla diffusione di un ideale ascetico estremistico o dia voce all'allarme per il depopolamento dell'Italia settentrionale fra V e VI secolo d.C.<sup>38</sup>, Goldlust chiarisce il posizionamento enunciativo del discorso di Cupido anche facendolo interagire con un altro luogo di sorprendente scarto rispetto ai dettami del cristianesimo, cioè l'autoelogio 'sofistico' del potere della Retorica della Paraenesis didascalica (Ennod. opusc. 6 Hartel = 452 Vogel)<sup>39</sup>: Ennodio sfrutterebbe la libertà poetica concessa dal genere epitalamico per esprimere un'autentica rivendicazione di libertà letteraria che, cedendo a quella che Goldlust definisce « tentation de l'écriture » (p. 251), condurrebbe il poeta a travalicare momentaneamente i quadri dottrinali « qui auraient nécessairement restreint l'ambition de sa muse » (p. 252). Dal punto di vista funzionale – ma non del genere letterario e nemmeno dello sfondo di riferimento politico, che in quel caso avrà più precisamente a che vedere con la critica al puritanesimo di età

38 M. Neri (ed.): Magno Felice Ennodio, Epitalamio per Massimo *uir spectabilis*. Milano 2020 (Saturnalia 52), pp. 131–132.

39 Si ricordi tuttavia che i discorsi di *Grammatica* e *Rhetorica* seguono quelli di *Verecundia*, *Castitas* e *Fides*, i quali tracciano per così dire il perimetro morale del lecito esercizio delle arti liberali. Sulla struttura della *Paraenesis didascalica* cf. ora L. Mondin: Sullo scrittoio di Ennodio: la trama allusiva della *Paraenesis didascalica* (opusc. 6 = 452 Vogel). In: L. Cristante/V. Veronesi (eds.): Il calamo della memoria VII. Raccolta delle relazioni discusse nell'incontro internazionale di Trieste, Biblioteca statale, 29–30 settembre 2016. Trieste 2017 (Polymnia 22), pp. 147–182.

giustiniana<sup>40</sup> –, il discorso di Cupido può essere così produttivamente accostato all'elogio della mentula pronunciato dalla Graia puella nella quinta elegia massimiana (Maxim. 5.109–152), in un confronto che contribuisce a chiarire come l'epitalamio ennodiano s'inscriva in « un sillage littéraire et idéologique qui pourrait dépasser les cadres coercitifs de toute doctrine » (p. 250).

Come si è tentato di illustrare, gli studi raccolti nel volume – opera di specialisti dei diversi autori e in diversi casi approfondimenti, messe a punto o corollari di ricerche più ampie – compongono nel loro insieme un mosaico complesso e, al netto dell'assenza di vere e proprie conclusioni e di talune omissioni nell'aggiornamento bibliografico, certo capace di stimolare ulteriore dibattito fra storici, filologi e studiosi della letteratura latina tardoantica. Al di là delle singole proposte interpretative, capaci in più di un caso di illuminare aspetti significativi del filtro romanizzante applicato dai poeti ai contenuti culturali e teologici del cristianesimo, quel che emerge con più forza dalla raccolta è una rinnovata attenzione per le modalità di interazione fra linguaggio poetico e riflessione teologica, che si accompagna alla crescente insoddisfazione per la dicotomia pagano-cristiano, basata su un «framework of religious identity that is too simplistic<sup>41</sup>» e in molti casi incapace di fungere da produttiva griglia ermeneutica per comprendere la produzione poetica tardolatina. Anche nel caso di autori non trattati nel presente volume, quali Sidonio Apollinare e Draconzio, sarà piuttosto la riflessione sull'orizzonte dei destinatari e sui quadri comunicativi e di genere in cui s'inscrivono le diverse opere a orientare una nuova interpretazione dei rapporti valoriali e semiologici fra *fides* e *Romanitas*.

40 Sulla cornice politica dell'elegia cf. oggi V. Pappas: Maximianus' 'Elegies'. *Love Elegy* Grew Old. Berlin/Boston 2023 (Beiträge zur Altertumskunde 406), pp. 140–152.

41 Così A. Pelttari: Unity and Diversity in Jacques Fontaine's Late Antiquity. In: C. Ando/M. Formisano (eds.): *The New Late Antiquity: A Collection of Intellectual Portraits*. Heidelberg 2021 (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. 2. Reihe N. F. 162), p. 365–386, p. 379.

---

Francesco Lubian, Università degli Studi di Padova  
Dipartimento di Scienze storiche, geografiche e dell'Antichità  
Professore associato di Lingua e letteratura latina  
francesco.lubian@unipd.it

**www.plekos.de**

Empfohlene Zitierweise

Francesco Lubian: Rezension zu: Giampiero Scafoglio/Fabrice Wendling (eds.): *Romaniser la foi chrétienne? La poésie latine de l'Antiquité Tardive entre tradition classique et inspiration chrétienne*. Turnhout: Brepols 2022 (Collection d'études médiévales de Nice 20). In: *Plekos* 25, 2023, S. 253–270 (URL: [https://www.plekos.uni-muenchen.de/2023/r-scafoglio\\_wendling.pdf](https://www.plekos.uni-muenchen.de/2023/r-scafoglio_wendling.pdf)).

Lizenz: Creative Commons BY-NC-ND

---