

*Clavigero nostro*, per Antonio V. Nazzaro, a cura di Roberto Palla, Maria Grazia Moroni, Carmelo Crimi, Antonino Dessì, ...*et alia*. Studi di filologia classica e tardoantica, 4, Collana diretta da R. Palla, Pisa, Edizioni ETS, 2014, pp. 334, ISBN 9788846741639.

Il volume è un omaggio al Prof. Antonio Vincenzo Nazzaro, emerito di Letteratura Cristiana Antica presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, nonché Socio di prestigiose Accademie e Associazioni quali – solo per citarne alcune – l'Accademia Pontaniana, l'Accademia Ambrosiana, l'Accademia Nazionale dei Lincei. Si tratta di una raccolta di studi scaturiti da seminari svoltisi, spesso anche con la partecipazione dello stesso Nazzaro, nell'ambito Dottorato di ricerca in *Poesia e cultura greca e latina in età tardoantica e medievale* presso l'Università di Macerata e a Lui offerti in occasione del Suo settantacinquesimo compleanno. Nella breve ma efficace prolusione (p. 7) il direttore della collana che ospita il volume, il Prof. Roberto Palla, al tempo stesso curatore della pubblicazione insieme ai Proff. Moroni, Crimi, Dessì, rievoca con gratitudine le lezioni tenute dal Nazzaro nell'ambito del suddetto dottorato ed esprime all'omaggiato parole di affettuosa stima e amicizia, corredandole di eleganti versi in latino da lui stesso composti.

Dei diciannove contributi che compongono il testo uno è a firma di A. V. Nazzaro (pp. 221-236); gli altri diciotto appartengono tutti alla stessa provincia di studi cristianistici di interesse del dedicatario, che nel corso della sua lunghissima carriera ha spaziato nelle tematiche più disparate della produzione cristiana antica e oltre.

Approfondiscono l'opera e la tradizione manoscritta di Gregorio Nazianzeno i contributi di M. G. Bianco, C. Crimi e M. G. Moroni. Il primo saggio dedicato all'argomento (e anche il primo del volume) è quello di M. G. Bianco, *Gregorio Nazianzeno* *carm. II, I, 1: Bibbia, autobiografia, annuncio del messaggio cristiano*, pp. 11-43, che esamina la presenza e l'impiego dei testi scriturali nel *carme autobiografico Περὶ τῶν καθ' ἑαυτὸν* di Gregorio Nazianzeno. In questa narrazione in versi si coglie il riferimento strettissimo degli episodi della vita di Gregorio a pagine della Sacra Scrittura inerenti alla preghiera, intesa come chiave d'interpretazione dell'esistenza del vero cristiano. Segue l'esposizione dettagliata dell'articolazione del *carme*, in cui si evidenziano in maniera perspicua riferimenti a personaggi e situazioni sia dell'Antico Testamento, sia del Nuovo. Dall'analisi emerge l'idea che informa tutto il componimento: nel ripercorrere gli eventi personali (anche i più luttuosi e penosi) e scoprirne il senso profondo, non sia l'Autore a leggere la Scrittura, ma la Scrittura stessa a prolungarsi nel tempo e 'leggere' la sua stessa vita. Gregorio nell'intento, insomma, di collegare Sacra Scrittura, vita, fede e preghiera, si sforza di attualizzare la preghiera biblica quale rimedio e risposta di vera speranza all'infelicità e all'inadeguatezza dell'uomo di fronte al negativo ango-

sciante della sua condizione. Oggetto del lavoro di C. Crimi, Nazianzenica XXI. *L'edizione postuma di Stefano Antonio Morcelli del Carme I, 2, 33*, pp. 73-83, è l'edizione postuma di S. A. Morcelli (1826) del *Tirocinium graecarum litterarum sive Gregorii Nazianzeni Tetrasticha et interpretationes scholiastae veteris*, che offre al lettore un'edizione del carme I, 2, 33 di Gregorio Nazianzeno (si tratta di *Tetrasticha* gnomici corredati dalle rispettive *interpretazioni*). Nella parte introduttiva l'Autore traccia la genesi e le complesse vicende editoriali del volume, che dipende da un codicetto autografo del Morcelli, denominato *Clarensis* da Chiari, sua città natale (si tratta in effetti della bella copia del testo destinato alla pubblicazione, completa in tutte le sue parti, con un'introduzione, la traduzione latina dei testi greci e ampie note a piè di pagina). Segue una breve biografia di Morcelli (1737-1821), gesuita e professore di lingue classiche, ma anche bibliotecario e custode, dopo lo scioglimento della Compagnia di Gesù nel 1773, delle collezioni romane del cardinale Albani, con particolare riferimento ai suoi grandi meriti di antiquario, epigrafista, filologo e collezionista di testi antichi. Dopo aver sottolineato il valore e l'ampiezza dei lavori del Morcelli, a dispetto del carattere prevalentemente antiquario delle sue ricerche, il Crimi presenta un'attenta analisi filologica dei codici testimoni del carme 1,2,33, e, tra questi, ipotizza l'individuazione del *codex Albanus* quale modello studiato e utilizzato dal Morcelli per l'*editio* manoscritta. Ancora sull'opera del Cappadoce è il lavoro di M. G. Moroni, *Contro chi denigra gli asceti* (*Greg. Naz. epigr. 21-23*), pp. 207-219. Sullo sfondo delle forti critiche rivolte al monachesimo tra fine IV e inizi V secolo, sia da parte pagana che cristiana, seppure con motivazioni diverse, l'Autrice intende esaminare la posizione di Gregorio Nazianzeno, che nella sua significativa adesione all'ascetismo non fu esente da simili censure. Negli epigrammi 21-23, più che a rispondere a quelli che vengono ritenuti poco più che pettegolezzi, il Teologo cappadoce è interessato a difendere le pratiche di vita ascetica non rinunciando, tuttavia, a stigmatizzare quei comportamenti che tali dicerie alimentavano. Al di là di ogni esercizio letterario, Gregorio mira a una concreta pedagogia 'pastorale', fatta di ammonimenti di morale pratica volti a creare un differente modo di concepire il monachesimo. L'attenta analisi dei vari componenti condotta dall'A. pone particolare attenzione alle motivazioni esegetiche e scritturali cui Gregorio ricorre per difendere da accuse ingiuste coloro che, nel suo tempo, aspiravano alla purezza e alla perfezione.

La produzione letteraria in lingua greca costituisce ancora l'oggetto dei prossimi due contributi che qui presentiamo. C. Burini De Lorenzi, «*In principio*»: *la menzogna di Esiodo, la verità di Mosè* (*Theophil. Ant. Autol. 2, 4-10*), pp. 23-43, concentra l'attenzione sui capitoli 4-10 del II libro dell'*Ad Autolyicum* del vescovo di Antiochia Teofilo, per il particolare contributo che essi forniscono alla disputa apologetica di II secolo, relativa al tema dell'origine del mondo e della falsità delle dottrine pagane. L'aspetto messo a fuoco dalla

Studiosa è, in questo caso, la puntuale confutazione, non priva di distorsioni e forzature interpretative, che Teofilo opera del racconto cosmogonico di Esiodo nella *Teogonia* (vv. 116-133). Teofilo, infatti, andando ben oltre la lettera del testo esiodico, accusa il poeta di Ascra di aver teorizzato una materia primordiale, senza saper identificare un principio creatore della stessa e ammettere che questo sia Dio. La discussione di Teofilo procede a illustrare i principi costitutivi della sua visione protologica: la creazione dal nulla e la teorizzazione (di origine presumibilmente giudeo-cristiana siriana) del Logos come ἀρχή. Ancor più della dimostrazione che Dio crea dal nulla, appare interessante all'Autrice il postulato 'teo-logico' che, per la prima volta, definisce il Logos divino come 'immanente', innato e inseparabile da Dio stesso che lo ha generato ed emanato prima di ogni altra cosa; non principio temporale, quanto diretto esecutore della volontà creatrice. In forte polemica con la mentalità pagana del destinatario del suo scritto, Teofilo, con il costante richiamo alla verità della Scrittura e la recisa negazione del Caos come principio, smaschera e ridicolizza gli autori profani, che avendo creduto nel nulla come origine della realtà, nulla raccontano. Il lavoro di M. P. Ciccarese, *Didimo e i cedri del Libano. Ambivalenza simbolica di una pianta biblica*, pp. 45-63, è incentrato sull'analisi di un passo di un singolare documento papiraceo, rinvenuto a Tura (presso Alessandria d'Egitto) negli anni '40, che conserva la trascrizione di alcuni cicli di lezioni di esegesi biblica tenute da Didimo il Cieco, corredate da annotazioni che riportano le domande, da parte di allievi forse particolarmente interessati o zelanti, di spiegazione e chiarimento su alcuni passi scriturali esaminati. L'Autrice a proposito del Salmo 36 (vv. 35-36a, secondo il testo dei *Settanta*) si sofferma sulla curiosità interpretativa che in un anonimo discepolo suscita il riferimento ai 'cedri del Libano', cui il Salmista paragona gli empi e i superbi che Dio promette di punire, a dispetto della loro prosperità. La risposta di Didimo, apparentemente semplice (i cedri, data la loro straordinaria altezza, sono evidente allegoria della superbia umana), suscita il bisogno di maggiori riflessioni a causa di una postilla: «ci sono cedri da lodare», a cui il Maestro non fa seguire ulteriore discussione. Questo importante elemento fa supporre un chiaro rimando, seppure per preterizione, da parte di Didimo, al principio dell'ambivalenza simbolica antitetica (possibilità di attribuire al simbolo un doppio senso, sia positivo che negativo), stabilmente acquisito dalla scuola alessandrina da Origene in poi. Ed è sul chiarimento di tale principio che si snoda l'analisi della Ciccarese, volta a dimostrare come per impulso metodologico tutto origeniano si sviluppi sempre più coscientemente un'interpretazione spirituale dei testi biblici, mediante l'allegoria; il cedro (come e più di molti altri elementi vegetali e animali dell'immaginario biblico) risulta, pertanto, uno dei principali termini-chiave su cui, alla luce delle numerosissime citazioni riportate, si esercita il criterio esegetico delle *oppositae qualitates*, punto nodale, questo, di una tradizione di lettura, analisi

e commento dei testi sacri (ormai consolidatasi nel IV secolo) fin troppo chiara per Didimo e i suoi allievi, ma ancora oscura e lacunosa per noi contemporanei.

Particolarmente interessante è la serie di contributi (tre) dedicati alla poesia cristiana in lingua latina.

I lavori di M. Corsano, *Un maestro ed i suoi allievi: l'inno IX del Peristephanon di Prudenzio*, pp. 65-71 e G. Flammini, *La Praefatio esametrica dell'Apotheosis di Prudenzio*, pp. 85-109, indagano le tematiche e i caratteri della poesia prudenziana. Il primo (di M. Corsano) mira a una più approfondita interpretazione del racconto prudenziano del martirio di Cassiano di Imola, argomento dell'Inno IX del *Peristephanon*. La cornice narrativa (il pellegrinaggio di Prudenzio, durante un viaggio dalle circostanze non note, alla tomba del Martire presso Imola, e la visione di una pittura che ne illustra il martirio) introduce alla raccapricciante visione di un maestro cristiano ucciso dai suoi stessi alunni, con sadica perfidia, a colpi di stilo. Poiché la reazione alla severità e alla durezza del docente - peraltro ammessa dalla mentalità del tempo - accolta dalla narrazione di Prudenzio come unico movente al gesto delittuoso degli alunni appare all'Autrice insufficiente, si impone la necessità di analizzare più a fondo le modalità del martirio. Dopo un'attenta individuazione delle fonti storiche latine (Livio, Seneca, Svetonio), che, opportunamente risemantizzate in senso cristiano, possono aver costituito il modello per la vicenda riportata dal poeta spagnolo, l'A. pone in evidenza il complesso tema del conflitto ideologico tra sistema educativo romano (e in generale della cultura pagana) e contenuti cristiani veicolati nelle scuole romane da maestri e studenti della nuova fede, fino all'aperta persecuzione. Il martirio di Cassiano va letto, pertanto, come esplicito rifiuto della sua cultura cristiana e degli insegnamenti probabilmente veicolati ai suoi alunni. A conclusione del suo intervento l'Autrice formula delle ipotesi sulla costituzione e sull'evoluzione degli elementi distintivi del racconto martiriale recepito e valorizzato da Prudenzio. Il secondo (di G. Flammini) prende in esame il breve carme esametrico intitolato *Hymnus de Trinitate*, che costituisce uno dei due componimenti prefatori all'*Apotheosis*. Nell'introduzione al lavoro, Flammini rimarca la presenza, nella disposizione degli scritti poetici prudenziani curata dal Poeta stesso attorno al 407, di un preciso disegno evolutivo: dalla *Praefatio* all'*Epilogus*, accanto a una continua sperimentazione metrica, si nota, secondo un'opinione largamente condivisa dagli specialisti, un vero e proprio mutamento nella concezione della poesia epico-didascalica. Dopo aver ricordato i principî di rigorosa simmetria interna che regolano i poemi esametrici prudenziani, Flammini riassume la questione dell'autenticità sollevata, a volte ipercriticamente, da alcuni editori (antichi o recenti) e riafferma nettamente, su basi codicologiche, ma soprattutto stilistiche e di contenuto, la paternità prudenziana. Segue, infine, il puntualissimo commento del carme, che si con-

figura come la prima importante riduzione in esametri delle formule trinitarie espresse dal Concilio di Nicea, fondamentale testimonianza delle posizioni teologiche maturate in Occidente negli ultimi decenni del IV secolo.

L'accurato articolo di P. Santorelli, *Erode e Pilato nella riscrittura esametrica di Giovenco* (3, 33-69 e 4, 588-625), pp. 299-319, analizza, attraverso due esempi rappresentativi, le modalità della parafrasi esametrica del testo evangelico operata da Giovenco. All'aderenza rigorosa al testo sacro nelle parti teologiche si contrappone una maggiore libertà nelle parti descrittive; la tendenza ad amplificazioni, aggiunte, semplificazioni e omissioni si rivela il tratto distintivo della scrittura del Poeta. Il primo dei brani presi in considerazione dall'Autrice è il celebre episodio della morte del Battista, vittima delle torbide vicende passionali che coinvolgono Erode, Erodiade e Salomè (Iuenc. 3,33-69 ~ *Matth.* 14,1-12). Oltre alle informazioni essenziali alla storia, si nota l'aggiunta di particolari finalizzati a un approfondimento psicologico dei personaggi che ne renda più forte la caratterizzazione. L'effetto degli espedienti retorici utilizzati è quello di evidenziare la netta contrapposizione fra la virtù/innocenza incarnata da Giovanni, e la bestialità/scelleratezza dei suoi antagonisti. V'è, inoltre, l'indulgere a particolari patetici o cruenti, che attestano una costante ricerca di *color* da parte dell'autore. Particolarmente presente risulta, infine, la raffinata *imitatio* degli autori classici (Ovidio e Virgilio in prevalenza). Il secondo episodio, poi, è quello della consegna del Cristo a Pilato e la sofferta decisione di quest'ultimo (Iuenc. 4,588-625 ~ *Matth.* 27,2 e 27,11-26). Pilato è un personaggio controverso e non omogeneamente descritto dagli altri evangelisti: a differenza degli altri, Matteo introduce il ruolo della moglie del governatore (che consiglia il marito a non avere a che fare con 'quel giusto') e della lavanda delle mani, a sottolineare le inquietudini e l'ambiguità che accompagnano Pilato nel rendersi responsabile della condanna di Gesù. Il trattamento retorico assai particolare del personaggio Pilato in Giovenco, che sembrerebbe riabilitare la figura o, quanto meno, attenuarne le responsabilità, solleva la questione del presunto antiguidaismo militante (sostenuto in modo alquanto forzato dal Poinssotte) quale tratto dominante dell'attività letteraria del poeta. Pur rifiutando posizioni estremiste, l'Autrice non nega la presenza, nel IV secolo, di un diffuso sentimento antisemita cristiano che, nei suoi stereotipi, prolunga e porta a compimento quello pagano. Inoltre l'inequivocabile atteggiamento assolutorio nei confronti non solo di Pilato, ma anche dei soldati romani evidenzia, per contrasto, il ruolo perverso dei *proceres* (sommi sacerdoti e anziani) nell'aizzare l'odio del tumultuoso popolo ebraico, vero protagonista di tutto l'episodio; l'accumulazione di termini, assieme all'utilizzo di molti altri mezzi espressivi, non lascia dubbi sulla valutazione finale di questa folla, vero colpevole della condanna di Gesù, manovrata inconsapevolmente, eppure cosciente, addirittura orgogliosa, del proprio errore. In conclusione, la narrazione di Giovenco, fedele al testo

evangelico e trasparente nelle sue tecniche di parafrasi, non può essere degradata a forma di versificazione pedissequa, ma costituisce una rielaborazione attenta ai particolari storici e dottrinali, con elaborato e approfondito ricorso ai modelli classici.

Indaga la tradizione manoscritta della *Vita Fulgentii* il saggio di A. Isola, *Parisinus Latinus 3788 (saec. XII): un testimone problematico della Vita Fulgentii*, pp. 111-120. L'Autore evidenzia, nei cinquantadue codici che ci hanno tramandato la *Vita Fulgentii*, le peculiarità del *Parisinus Latinus 3788* (sec. XII). Dall'interessante e dettagliato esame filologico di numerosi passi emerge la singolare presenza di omissioni e alterazioni testuali rispetto alle copie più complete; emerge, pertanto l'attività di un revisore che mira fondamentalmente a due scopi: 1) decantare il racconto da particolari che distraggano il lettore dai momenti ritenuti edificanti ed esemplari della vita del santo; 2) semplificare l'aspetto linguistico, con non poche vistose deroghe alle 'regole' della sintassi latina, per andare incontro alle esigenze di un certo numero di lettori non abituati ai testi scritti.

L'esegesi patristica di un episodio biblico è oggetto del lavoro di C. Magazzù, *La parabola della dracma perduta (Luc. 15, 8-10) nell'esegesi patristica: da Ireneo di Lione a Verecondo di Junca*, pp. 121-129: nell'ambito delle cosiddette 'parabole della misericordia' del Vangelo di Luca (15,3-32), quella della dracma perduta non è stata oggetto di studi specifici dal punto di vista della storia dell'esegesi patristica, in quanto spesso collegata a quella della pecorella smarrita e del figliuol prodigo, così come emerge da un saggio di P. Siniscalco (1972). Ed è proprio sulla scorta di questo studio che il Magazzù ripercorre in breve l'interpretazione della parabola dei primi tre secoli della cristianità estendendola alla Tarda Antichità. Partendo dai Valentiniani, l'Autore passa a Ireneo e a Tertulliano, che nel *De paenitentia* sostiene che le tre parabole siano testimonianza dell'azione misericordiosa di Dio nei riguardi del peccatore convertito; prosegue esaminando l'esegesi del passo evangelico nel trattato anonimo *De pudicitia* e nelle *Homeliae in Genesim* di Origene, nelle quali la dracma diviene simbolo dell'immagine di Dio indelebilmente impressa nell'interiorità dell'uomo. Nello stringato commento di Ambrogio (*in Luc. 15,1-32*) la parabola alluderebbe al 'triplice rimedio' offerto all'uomo per riscattarsi dal peccato e ottenere il perdono misericordioso: Dio Padre (la misericordia), Cristo (assunzione su di sé dei peccati del mondo), la Chiesa (l'intercessione che porta alla riconciliazione definitiva col Padre); Girolamo, invece, in diversi luoghi si sofferma soltanto sul significato della gioia con cui le vicine condividono con la donna il ritrovamento della moneta, chiara allusione alla contentezza che non solo Dio, ma anche gli uomini provano per la salvezza di un'anima che si credeva oramai perduta. In Agostino (*Enarrationes in Psalmos*) compare l'interpretazione più particolareggiata: la parabola è messa in parallelo con il *Salmo* 138, in cui il contrasto allegorico fra la tenebra

e la luce è allusione al buio della perdizione che viene illuminato dall'incarnazione del Cristo. Conclude la rassegna l'interpretazione in chiave cristologica che Verecondo di Junca (fine V- inizi VI secolo) ripropone (nei *Commentarii super Cantica Ecclesiastica*) nella scia di Agostino. Il filo conduttore di tutte le esegesi (da Origene in poi) appare, pertanto, la cruciale vicenda del rapporto uomo/Cristo, il primo creato a immagine e somiglianza di Dio, il Secondo che lo salva nel momento in cui egli (con la caduta del peccato) si allontana dal suo Creatore.

L'esegesi di figure bibliche nel Nolano costituisce l'oggetto dell'approfondito lavoro di T. Piscitelli, *La donna peccatrice (Luc. 7, 37-50) e la Maddalena (Ioh. 20, 17): due modelli in Paolino di Nola di conoscenza del Cristo nella fede*, pp. 279-297. Le riflessioni proposte dalla Studiosa affrontano un tema fondamentale nell'esegesi di Paolino di Nola: la conoscenza del Cristo, dal contatto fisico col Cristo-uomo a quello per fede col Cristo-Dio. La speculazione teologica presente nell'epistola 23 (rivolta a Sulpicio Severo), accuratamente analizzata nel presente contributo, è incentrata sugli episodi evangelici assai speculari della donna peccatrice (*Luc. 7,37-50*) e della Maddalena (*Ioh. 20,17*). L'ampio *excursus* esegetico muove dalla metafora del Cristo 'rasoio' spirituale che libera gli animi dalle brutture del peccato come da una superflua e orribile chioma; uniche eccezioni, in un complesso gioco di richiami biblici, sono la chioma dei Nazirei (laddove i folti capelli sono simbolo di consacrazione a Dio) e delle donne in stato di grazia (per le quali essi simboleggiano i vari atti di pietà). Segue l'esortazione al suo destinatario a essere, quindi, 'chioma di Cristo', vivendo una vita di santità in vista del giudizio finale (in cui i capelli sono metaforicamente i meriti acquisiti agli occhi di Dio). Successivamente l'immagine dei meriti-capelli è connessa da Paolino al personaggio femminile del racconto evangelico (ora anonimo, ora identificato con Maria di Magdala) che con le sue lunghe chiome asciuga dalle lacrime versate e unge con olio profumato, ora i piedi, ora il capo del Cristo, e che viene interpretata quale esempio di fede e simbolo della Chiesa. Riprendendo un'esegesi già presente in Ambrogio (*in Luc.*) e, ancora prima in Origene e Agostino, Paolino fonde volutamente i diversi racconti e intravede, nelle varianti dello stesso episodio, l'allusione ai due successivi stadi di perfezionamento della Chiesa e dell'anima, nel loro progressivo allontanarsi dal peccato e unirsi finalmente a Dio (secondo la valenza simbolica dell'essere la protagonista più o meno vicina al capo o ai piedi del Signore). Nella parte conclusiva dell'articolo viene analizzata, nelle sue molteplici implicazioni e connessioni intertestuali, l'interesse del Nolano per la questione esegetica (e assai cara alla tradizione patristica) della pluralità delle Maddalene nella narrazione evangelica. In sostanziale accordo con le posizioni degli altri teologi, risulta evidente la tendenza di Paolino a interpretare il ruolo delle diverse figure femminili e del loro rapporto col Cristo nel senso di un avvicinamento del credente, sia

come individuo sia come comunità ecclesiale, alla verità divina, in un progressivo distacco dal livello fisico, imperfetto perché condizionato da una conoscenza terrena e carnale, per attingere a quello spirituale, perfetto e reso possibile dal dono della fede.

Affronta la tematica dei Vangeli apocrifi G. Marconi, *Gioacchino, ovvero l'aura biblica della tradizione giudeo-cristiana nel Protovangelo di Giacomo*, pp. 131-146. Il *Protovangelo di Giacomo* costituisce, nell'assunto di G. Marconi, un evidente tentativo di mediazione, in un rapporto di suggestiva continuità, che il cristianesimo giudaico opera con le sue antiche radici. Per questi motivi l'Autore mostra particolare interesse nel ricercare, in special modo nel primo capitolo, la fitta serie di rinvii, echi, allusioni, citazioni che vanno a costituire, nel continuo riferimento veterotestamentario, la trama e l'intreccio in cui si articola questo vangelo apocrifo. Segue, quindi, l'approfondita analisi dei principali elementi narratologici: il personaggio di Gioacchino, la cui fisionomia e l'agire rituale lo accostano, nella sua particolare condizione, alle figure più significative degli antichi patriarchi; la vicenda, che rimanda il lettore attento a questa doppia lettura (storia di Gioacchino/storia salvifica del popolo di Israele) ai prodromi di eventi manifestatisi già altre volte nel racconto biblico e lo prepara all'inevitabile conclusione del giusto premiato per la sua bontà dalla benevolenza divina; i trascorsi che motivano, con palesi riferimenti ad Abramo e agli altri 'grandi' condottieri ebrei, il riscatto del protagonista dalla sua umiliazione, dalla solitudine e dal dolore; l'esperienza 'topica' del deserto che diventa per Gioacchino (come già per i suoi 'archetipi' scritturali, ma anche per i giudeo-cristiani) il terreno privilegiato dell'incontro con Dio. Nel congedo finale la storia di Gioacchino (e con lui quella di Anna) appare, in definitiva, una 'pagina' di transizione di tutto il libro di Israele, che (nel pieno riutilizzo della sua 'grammatica' tradizionale) amplia il racconto salvifico dell'Antico Testamento, non anticipando troppo quello del Nuovo.

Attento alla presenza degli autori classici in Agostino e all'originale esito del connubio tra classico e cristiano è l'interessante lavoro di M. Marin, *Agostino lettore di Virgilio: memoria, riuso e contestazione*, pp. 147-179. Considerata la profonda influenza di Virgilio nella formazione umana e culturale di Agostino, Marin ripercorre le più significative testimonianze virgiliane nell'opera dell'Ipponense, il quale evidenzia il suo perenne oscillare fra comportamenti ora di venerazione incondizionata per le idee e i valori espressi dal Mantovano, ora di aperta contestazione. Nel primo libro delle *Confessioni*, ad esempio, è rievocata dal Santo l'esperienza giovanile della lettura dell'*Eneide*: gratificante se messa a confronto con l'apprendimento dei primi rudimenti scolastici; angosciante per la consapevolezza di essersi distolto dall'amore per Dio per inseguire le passioni fittizie del poema. Nel *De doctrina christiana* e nel *De ordine*, per Agostino, in polemica con le vuote questioni grammaticali



(tutte inerenti al testo virgiliano) della scuola tradizionale, entra definitivamente in crisi il valore esemplare della letteratura antica, di cui appare sempre più manifesta la falsità e la lontananza dalla verità divina. Sempre a proposito del contrasto fra i due orientamenti (celebrativo e critico), nel *De civitate Dei* si registra la presenza ora di allusioni 'neutre' a Virgilio, ora di manifesti elogi al personaggio quale autentico maestro di poesia e, soprattutto, di lingua e stile. Ma ancora più diffuso appare l'utilizzo dei testi virgiliani nell'esegesi biblica e nell'omiletica agostiniane. In esse il ricorso alle citazioni virgiliane si esprime in analisi acute e dettagliate nelle quali, se a più riprese si apprezzano la tecnica poetica, la raffinatezza psicologica e la *doctrina* del Mantovano, si prendono tuttavia le distanze dai contenuti su cui Agostino esercita, più che in altri scritti, il suo impegno apologetico e polemico (dalla critica al politeismo idolatra e immorale dei romani, alla condanna dell'eccessiva fiducia nell'uomo). Non manca, però, di ammettere una certa capacità profetica di Virgilio, laddove l'interpretazione cristiana della IV *Bucolica* possa assumere maggiore forza di persuasione nei confronti dei suoi coltissimi interlocutori pagani.

Il contributo successivo di C. Micaelli, *Osservazioni sul De statu animae di Claudiano Mamerto*, pp. 181-206, approfondisce alcuni aspetti, apparentemente secondari, del trattato *De statu animae* di Claudiano Mamerto; per quanto non correlati al tema di fondo dell'incorporeità dell'anima, essi appaiono comunque importanti per chiarire la cultura filosofica e teologica dell'Autore. Dopo aver analizzato le modalità assai dure e tendenziose con le quali Mamerto confuta le tesi cristologiche di Fausto di Riez, lo Studioso si sofferma sugli aspetti non poco complessi con cui è elaborata e discussa la tesi della necessità della creazione della sostanza incorporea da parte di Dio. Noto è l'utilizzo di citazioni patristiche (Gregorio Nazianzeno, Ambrogio, Ilario di Poitiers, Eucherio di Lione e soprattutto Agostino) a supporto della tesi dell'incorporeità dell'anima. In particolare, l'Autore è interessato a sottolinearne le singolari divergenze dal pensiero agostiniano in materia ontologica: ad esempio, la puntigliosa discettazione di tipo grammaticale (sulla proprietà dei nomi) che occupa la parte conclusiva del trattato fa sentire la lontananza di Claudiano dalla duttilità del pensiero agostiniano. Infine, nonostante la 'diffidenza' di alcuni autori medievali per tali rigidità argomentative, è dimostrabile la fortuna del *De statu animae* nella Scolastica come in opere di diverso genere, fino a essere indicato come una delle fonti ispiratrici del pensiero di Cartesio. Tutti questi elementi, al di là di alcuni evidenti eccessi polemici o di capziosità, contribuiscono senz'altro a delineare l'originalità e la vitalità di un personaggio assai significativo del mondo tardoantico.

Di notevole spessore è il saggio di A. V. Nazzaro, dal titolo *I convicia di Giuliano d'Eclano ad Agostino nella controversia pelagiana*, pp. 221-236. Alla luce della definizione di 'controversia' suggerita da M. Dascal quale genere

della polemica con caratteristiche proprie e ben distinte dalla 'discussione' e dalla 'disputa', il contributo del Nazzaro mira a chiarire l'utilizzo significativo degli insulti rivolti da Giuliano, vescovo d'Eclano, contro Agostino. Il testo in questione è senza dubbio una controversia, - ricostruibile peraltro solo attraverso le citazioni agostiniane e di altri autori - sorta nell'ambito cristiano fra ortodossia ed eterodossia. Giuliano, che ha piena coscienza del valore retorico di questa contesa, non lesina violenza polemica nei *convicia* rivolti all'avversario. La causa è l'appassionata difesa d'appello (contro giudici ritenuti incompetenti) delle posizioni pelagiane (notoriamente contestate dall'Ipponense), e la sua strategia, a quanto si può dedurre dai vari testimoni, è incalzare il Vescovo di Ippona con l'uso più spietato delle armi della retorica per farlo cadere in contraddizione e svelarne la netta propensione al manicheismo. Dalla lettura dell'*Ad Turbantium* e dell'*Ad Florum* si delinea una galleria di offese piuttosto variegata: il feroce disprezzo delle origini 'puniche' o 'numidiche' di Agostino (con tutti i luoghi comuni sulla crudeltà, empietà e slealtà dei popoli nordafricani, ereditati dalla tradizione storiografica romana); il curioso paragone della dottrina agostiniana sul matrimonio prima del peccato a una cimice (fastidiosa da viva, puzzolente se schiacciata); l'esalare da Agostino di miasmi pestilenziali più della valle d'Ansanto e del lago d'Averno. Tuttavia l'insulto più enigmatico consiste nel paragonare l'avversario al farmacista che promette la bestia che divora se stessa (offensivo commento all'ambivalente affermazione agostiniana che il matrimonio è, nel contempo, un gran bene e un gran male). L'apparente oscurità dell'affermazione di Giuliano si spiega come dotto richiamo alla polemica contro i mezzi e i fini 'autodistruttivi' della dialettica nel perduto *Hortensius* ciceroniano, rappresentata in alcune testimonianze proprio come bestia autofaga; a parte il riferimento al farmacista (che manca nelle citazioni relative al trattato ciceroniano) sorgono problemi interpretativi circa l'identità dell'animale: escludendo il polpo, lo scorpione e la vipera, proposti da alcuni studiosi, Nazzaro propende, sulla base di una serie di acute e motivate ragioni ermeneutiche, per la sanguisuga, l'animale che, allevato, appunto, dal *pharmacopola* (sorta di guaritore, imbonitore e ciarlatano) a scopo terapeutico, finisce inevitabilmente per morire del sangue ingerito, dopo aver svolto la sua funzione. Agostino, nel giudizio di Giuliano, usa come tecnica argomentativa la dialettica, che, come una sanguisuga, è destinata a distruggere se stessa a causa delle contraddizioni di cui scientemente si alimenta.

Correlata al lavoro del Nazzaro è la *Postilla* di D. De Gianni, dal titolo *È la vipera la bestia che divora se stessa?*, pp. 237-241. Pur concordando con il Nazzaro nel mettere in stretta relazione, in base ai rapporti intertestuali tra i frammenti dell'*Hortensius* e quelli dell'*Ad Turbantium* di Giuliano, la figura del *pharmacopola* (quantunque assente nel modello) con la bestia autofaga, il De Gianni, nel suo intervento a margine, propende a identificare quest'ultima

con la vipera e non con la sanguisuga. Ammettendo la plausibilità del riferimento al *pharmacopola* quale ‘venditore / preparatore di farmaci’, ancora più credibile appare l’associazione con l’animale dal cui veleno si ricavava, già in passato, un antidoto naturale contro altri veleni e, in generale, un rimedio per numerose patologie (come risulta da Dioscoride, Plinio, Galeno, etc...); la vipera, inoltre, sembrerebbe soddisfare anche la caratteristica della bestia che “divora” se stessa, secondo alcune credenze popolari ma suffragate dalle fonti antiche (come la prole della vipera che viene al mondo dilaniando la madre o l’effetto del contatto dei serpenti con la saliva umana che provocherebbe nelle vipere un istinto autodistruttivo). Metaforicamente, quindi, la vipera che muore partorendo i suoi figli potrebbe rappresentare efficacemente le incongruenze del metodo dialettico rinfacciate da Giuliano ad Agostino: la dialettica tende a contraddirsi e, pertanto, ad autodistruggersi nei suoi circoli viziosi.

Lo studio di R. Palla, *Perché no? L’edizione di Jean de Gagny e il testo dell’Epigramma Paulini*, pp. 243-259, ripercorre con grande acume la storia dell’*editio princeps* del componimento etichettato, a partire dall’edizione dello Schenkl del 1888 (CSEL 16,1, 499-510), con il titolo di *Epigramma Paulini*, che fu pubblicata nel 1536 dal teologo parigino Jean de Gagny. Le tre sezioni in cui si articola il volume sono dedicate rispettivamente agli scritti di Alcimo Avito; a quelli di Claudio Mario Vittorio (veri o presunti tali); a epigrammi composti dallo stesso de Gagny (pp. 255-259). Sulla base di pertinenti rilievi sull’edizione del de Gagny, Palla ipotizza che a un certo punto della tradizione manoscritta sia caduto il libro quarto dell’*Alethia* (andato perduto) contenente forse i capitoli 21-25 della Genesi e che l’*inscriptio* o la *subscriptio* di esso si sia saldata con il componimento che seguiva, cioè con il testo dell’*Epigramma Paulini*, dal de Gagny attribuito allo stesso Vittorio. Dopo più di tre secoli l’edizione critica di Schenkl fonda il testo critico dell’*Alethia* e dell’*Epigramma Paulini* sull’unico testimone manoscritto che ci è pervenuto: il *Parisinus Latinus* 7558. Le difformità presenti tra l’*editio princeps* e il *Parisinus* 7558 inducono Palla a mettere in discussione l’ipotesi dello Schenkl secondo la quale il de Gagny avrebbe utilizzato lo stesso *Parisinus Latinus* e avrebbe inventato l’esistenza di un *codex Lugdunensis* in cattivo stato per giustificare le sue manipolazioni (aggiunte e correzioni) se non, come suggerisce il Fo, la sua imperizia nel decifrare il testo. Difficile credere che il de Gagny, uomo colto ed esperto nella sua attività di editore, abbia inventato la storia di un manoscritto corrotto e di difficile lettura, se così non fosse stato, e, soprattutto, difficile credere che non sia stato in grado di leggere il nitido testo del *Parisinus latinus*. Le affinità tra l’*editio princeps* e il testo manoscritto consentono al Palla di ipotizzare che i due testi derivino, indipendentemente l’uno dall’altro, da un esemplare perduto viziato da grossi problemi testuali dei quali è rimasta traccia in modo diverso nei testimoni giunti fino a noi.

A. M. Piredda, *Fidelis enim amicus medicamentum est vitae et immortalitatis gratia* (Ambr. off. 3, 129), pp. 261-278, si propone di approfondire la trasformazione in senso cristiano del tema dell'amicizia nel *De officiis* di Ambrogio, col suo netto distanziarsi dalle concezioni di Cicerone in materia e la sua delineazione dell'*amicus fidelis* come esempio di *sacerdos* cristiano. Rilevante è l'apporto scritturistico in modo particolare rappresentato dal testo del *Siracide* nella trasformazione del contenuto concettuale del dettato ciceroniano, in modo da costituire una personale visione cristiana dalle due matrici, classica e pagana. Emerge, così, la centralità della *fides*, che passa dall'accezione classica (di lealtà, costanza negli affetti, sincerità totale, etc...) a quella pienamente cristiana. Il contributo del testo biblico è pienamente rintracciabile nella concezione dell'amico come 'medicina di vita e grazia di immortalità', con forte slittamento dal piano etico a quello religioso: in piena continuità fra la scrittura sapienziale veterotestamentaria e la dottrina paolina, l'amore amicale è considerato viatico per l'immortalità. Il distanziarsi in maniera autonoma dal pensiero pagano, è dimostrato anche dal valore che assume la *caritas*: nella sua forma più sublime, la vera *caritas* è solo quella cristiana, essenza stessa dell'amicizia, vissuta come fedeltà, rispetto, abnegazione, sussidiarietà, rapporto paritetico e correzione reciproca. Ugual trattamento di rielaborazione cristiana è riservato ai concetti, di antica eredità pitagorica, dell'*unus ex duobus* e della *benivolentia*, che trovano preciso rispecchiamento nella definizione biblica dell'amico come 'altro te stesso'; così anche il ruolo indispensabile dell'*eusebeia* nel vincolo amicale. Ciò che unisce gli amici è, appunto, il timore e l'amore per Dio, è Dio stesso; ancora dalla mediazione del *Siracide* proviene la concezione dell'amicizia come 'farmaco'. La rivisitazione ambrosiana permette, poi, un agile passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento attraverso il collegamento del valore della *gratia* sapienziale ebraica con quello della *caritas* di impianto paolino: si chiarisce, così, il passaggio degli uomini da 'servi' ad 'amici' del Cristo, proclamata nell'istituzione dell'Eucaristia (nel racconto evangelico di Giovanni), e cementata dalla coscienza di avere con Lui un'anima sola e dal desiderio di obbedire ai comandamenti di Dio. In quanto amico di Dio, il cristiano non può macchiarsi di *perfidia*: la mancanza di *fides* non è solo tradimento in senso morale, ma aberrazione dal giusto credo e compromissione del rapporto salvifico; insomma il Cristo è l'*amicus fidelis*, farmaco nella vita e garanzia di immortalità; Egli è proposto da Ambrogio come modello di condotta per i sacerdoti e la sua amicizia testimonia un amore 'oblattivo' (che, cioè, supera i limiti della natura perché potenziato dalla carità). Il senso di tutto il *De officiis* è il progetto di rifondazione dell'amicizia su basi bibliche, riscattata dai limiti, benché nobili, dell'etica pagana, nel suo mostrarsi come dono totale di sé, nella sequela di Cristo.

Conclude la serie di contributi K. Smolak, *Osservazioni su uso ed abuso dei salmi cristologici nella letteratura latina attraverso i secoli*, pp. 321-331, che,

partendo dal *liber Apotheosis*, poema didascalico di Prudenzio scritto intorno al 400 d. C., si propone di dimostrare, attraverso un'attenta analisi lessicale e strutturale, come l'utilizzo e l'esegesi da parte del poeta spagnolo di alcune immagini ed espressioni-chiave dei *Salmi* 2,44 e 109 (ricombinati in vario modo e soprattutto in senso cristologico), arrivi a creare una sorta di 'modulo' persistente, tracciabile nella letteratura cristiana in lingua latina ben oltre il medioevo, fino alle soglie del '700. L'utilizzo della riflessione prudenziana, in modo particolare quella relativa alla contestazione dell'eresia cosiddetta patripassiana, è ipotizzata dallo Studioso in alcuni passi della *Cosmographia* di Bernardo Silvestre, teologo neoplatonizzante del XII secolo, massimo esponente della scuola di Chartres, e suffragata, del resto, dalle prove della conoscenza delle opere prudenziane da parte degli autori del tempo (dai poemi su Roma di Ildeberto di Lavardin all'epopea messianica sulla prima crociata di Eupolemio). Per quanto in un contesto fortemente dissacrante, la stessa combinazione di versi cristologici, è riscontrabile anche nell'anonimo carme 211, uno dei famosi *Carmina Burana* (testimonianza del fermento ideologico e culturale di rottura che matura in età tardomedievale nell'ambiente dei *clerici vagantes*), e, negli stessi anni, in un testo parodistico attribuito al poeta goliardico gallese Walter Map. Infine, gli echi più tardi di questo modulo (nel tardo '600) sarebbero ancora rintracciabili in alcuni versi del *Iudicium Phoebi* (un dramma satirico contro i poetucoli contemporanei) del benedettino salisburghese Simon Rettenbacher, benché condizionati ormai dalle restrizioni della Controriforma e, quindi, del tutto lontani dalla libertà e dalla *vis polemica* medievali.

Il volume, denso di contenuti, ricco di spunti e contraddistinto da una accurata veste tipografica, rappresenta una fonte preziosa per la conoscenza e l'approfondimento delle molteplici tematiche affrontate dai contributi.

ISABELLA D'AURIA  
isabella.dauria@unina.it