

# Il *signum crucis* nel *De mortibus boum* di Endelechio (vv. 97-132)

MARIA ROSARIA PETRINGA

## Premessa

Ringrazio la collega e amica Maria Antonietta Barbara per avermi invitata a partecipare a questa giornata di studio in memoria del Prof. Sandro Leanza, di cui serbo un commosso ricordo legato al Convegno su Paolino di Nola svoltosi nel 1995<sup>1</sup> e al seminario di studio sui libri sapienziali da lui tenuto nell'anno successivo a Trani per il Corso di perfezionamento sull'esegesi patristica, al quale ebbi la felice occasione di partecipare in qualità di vincitrice di una borsa di studio<sup>2</sup>. A lui e a tutta la sua scuola va la mia doverosa e sincera gratitudine per aver arricchito le ricerche sul Nolano con originali spunti di riflessione e feconde analisi ecdotiche ed esegetiche. In occasione di un precedente Congresso di studi paoliniani del 1982 il Prof. Leanza aveva rilevato pure l'opportunità di un'analisi approfondita degli aspetti esegetici nell'opera di Paolino, raccogliendo i risultati di tali indagini in un pregevole articolo<sup>3</sup>.

Nell'accingermi a pubblicare il presente contributo<sup>4</sup> mi è parso quanto mai proficuo tener conto degli stimoli forniti dal compianto studioso, che meritano a mio avviso di essere accolti anche in relazione all'analisi dell'opera di un

---

<sup>1</sup> Il Prof. Leanza tenne in tale occasione una magistrale relazione: cfr. Leanza 1998. Mi è gradito, inoltre, dedicare questo lavoro scientifico, in segno di viva riconoscenza, al mio Maestro, il Prof. Antonio V. Nazzaro (Università di Napoli "Federico II" - Accademia Nazionale dei Lincei), per aver saputo infondermi fin dagli anni giovanili la passione e il rigore metodologico nello studio dei testi poetici cristiani antichi; tra questi basti ricordare in tale contesto i carmi di Paolino di Nola – sui quali il Maestro federiciano ha pubblicato numerosi saggi, oltre ad averne con dedizione e dottrina diretto la pubblicazione integrale della traduzione italiana nella sua prestigiosa collana «Strenae Nolanae» (cfr. Ruggiero 1996) – e il poemetto di Endelechio, a cui ha dedicato due studi sostanziali per gli sviluppi delle ricerche successive (cfr. Nazzaro 2006 e 2010).

<sup>2</sup> Per un dettagliato resoconto sui contenuti delle relazioni e delle ricerche effettuate durante il IV incontro seminariale di studio sui libri sapienziali svoltosi a Trani dal 15 al 20 aprile 1996 e coordinato da Leanza con Giorgio Otranto cfr. Aulisa 1996.

<sup>3</sup> Cfr. Leanza 1983.

<sup>4</sup> Esso dà conto dei risultati delle ricerche da me effettuate nell'ambito del Progetto MIUR-PRIN 2009 sul tema «I cristiani e gli "altri"», coordinato a livello nazionale dal Prof. Marcello Marin (Università di Foggia).

amico di Paolino di Nola e a questi culturalmente molto vicino<sup>5</sup>, ossia il retore Severo Santo Endelechio, autore di un carme amebeo, tramandato con il titolo *De mortibus boum*<sup>6</sup>. Il poemetto comprende 132 versi suddivisi in 33 (numero sacro allusivo, non a caso, agli anni della vita di Cristo) strofe asclepiadee e, non meno dei carmi del Santo nolano, «trabocca ad ogni riga di spunti e motivi esegetici»<sup>7</sup>. Quanto al genere letterario, la critica concordemente ritiene che il carme debba essere inquadrato nella 'Kreuzung der Gattungen', dal momento che «le Bucoliche e le Georgiche si incontrano qui unite ad una forma lirico-oraziana, e allo stesso tempo sono interpretate in senso cristiano-allegorico»<sup>8</sup>.

La trattazione degli argomenti di questo contributo è suddivisa in tre parti. Nella prima si è ritenuto necessario analizzare la struttura retorica del car-

<sup>5</sup> Severo Santo Endelechio può essere probabilmente identificato con l'omonimo retore attivo a Roma nel 395 d. C., oriundo della Gallia e di cui parla Paolino di Nola nell'*epist.* 28,6. Da tale epistola si evince che Endelechio incoraggiò Paolino di Nola a scrivere l'ormai perduto panegirico per la morte Teodosio il Grande, di cui ci dà notizia anche Girolamo (*epist.* 58,8 a Paolino), lodandolo come *prudenter ornateque compositum*. Per il testo con traduzione italiana dell'epistola *epist.* 28,6 di Paolino cfr. Santaniello 1992, 2, 133-135. L'identificazione del poeta Endelechio con l'amico di Paolino di Nola fu sostenuta tra i primi da Moricca 1926 e fu pure in seguito ripresa da altri studiosi (cfr. *infra*, n. 6). Sul contesto storico e culturale del poemetto di Endelechio cfr. Corsaro 1975, 23, in cui si rinviene tra l'altro un esaustivo *status quaestionis* degli studi relativi ai problemi di datazione e attribuzione dell'opera.

<sup>6</sup> Come studi principali sul carme si vedano soprattutto Schmid 1953 (ed. riv. e accresciuta in Garber 1976, 44-121); Schmid 1962; Cock 1971 (il testo va stabilito sulla base del cod. Orléans, Bibl. Municipale 288 [242], XVI sec. e dell'*ed. princeps* di P. Pithou [Parisiis 1586], che si fondava su un ms. oggi perduto); Alfonsi 1975; Korzeniewski 1976 (testo critico [che sostituisce quello di Buecheler-Riese 1906, 334-339, che si basava solo sull'*ed. princ.* di Pithou], ricco apparato di *loci similes* e traduzione tedesca alle pp. 58-71); Alimonti 1976; Kettemann 1977; Fontaine 1978, spec. 69-70 (rist. in Fontaine 1980); van Leijenhorst 1979 (in olandese; la pestilenza non sarebbe reale, ma allegoria dell'invasione di Alarico del 402); Correa Rodríguez 1984, 205-215 (con traduzione spagnola); Alimonti 1985; Effe-Binder 1989, 160-166; Barton 2000 (con traduzione tedesca e commento); Comparelli 2002 (con traduzione italiana e commento); Green 2004 (con traduzione inglese); Nazzaro 2006; Ferraro 2008; Petringa 2009 (contributo dedicato ai contenuti di carattere veterinario del poemetto); Nazzaro 2010 (con traduzione inglese); Warburg 2015; Schierl 2016.

<sup>7</sup> Per caratterizzare in maniera immediata il poemetto mi avvalgo di questa felice espressione utilizzata da Leanza in merito alla produzione di Paolino di Nola. Cfr. Leanza 1983, 70: «E tuttavia l'opera di Paolino – i carmi non meno delle Epistole – trabocca ad ogni riga di spunti e motivi esegetici».

<sup>8</sup> Cfr. Smolak 2000, 32. Sul concetto di 'Kreuzung der Gattungen' in riferimento al carme di Endelechio cfr. anche Nazzaro 2008, 13 e Petringa 2009.

me attuata da Endelechio, il quale si mostra abile nella costruzione di giochi di corrispondenze al fine esprimere con piena efficacia le ragioni della conversione alla religione cristiana. Nella seconda, che riguarda l'analisi dei versi 97-132 del *De mortibus boum*, se ne evidenziano i modelli e i caratteri letterari. Nella terza, che contiene le linee conclusive, viene infine focalizzata l'attenzione sugli scopi e sui destinatari dell'opera<sup>9</sup>.

Nei versi 97-132 del *De mortibus boum* di Endelechio, che, a loro volta divisi in due sezioni, costituiscono la seconda parte del carme, il pastore cristiano Titiro, il cui bestiame, a differenza di quello dei pagani Bucolo ed Egone, miracolosamente non è stato contagiato dalla peste, pone la croce di Cristo al centro delle speranze di salvezza del gregge, che diviene simbolo e metafora di un'umanità dolente in cerca di risposte per la vita terrena e ultraterrena. Pertanto la descrizione dell'epidemia dei buoi, fino a questo punto condotta secondo l'ottica della produzione poetico-didascalica, ma anche scientifica, pagana<sup>10</sup>, lascia posto ad un'accurata riflessione teologica sulla fede cristiana, per evidenziare, pur attraverso la ripresa dei motivi georgici e bucolici, il simbolismo del nuovo credo. Endelechio, attraverso la sua *narratio* poetica retoricamente costruita, si serve dell'elemento miracoloso (il *signum crucis* che salva dalla morte pestilenziale il gregge del pastore cristiano Titiro) come mezzo esemplare più efficace per convertire i pagani e per esaltare il senso della vittoria cristiana sul paganesimo.

In questa ricerca si è scelto di approfondire quest'ultimo tema del *signum crucis* per due ordini di motivi: innanzitutto perché il materiale teologico e cristologico offertoci da Endelechio si presta, non tanto per la sua ampiezza, quanto piuttosto per il suo contenuto dottrinale, a trattazioni particolareggiate; in secondo luogo per il fatto che al moltiplicarsi delle indagini sulle modalità del riuso della produzione poetica pagana, in particolare virgiliana, nel carme di Endelechio, non è corrisposta una più accurata investigazione degli aspetti teologici in esso presenti. Si è lasciato altresì in ombra il fatto che l'opera di Endelechio, come del resto ogni espressione letteraria dell'antichità cristiana, muove da criteri 'funzionali' ed è asservita a scopi pratici, che – come sarà più avanti evidenziato – trovano una chiara enunciazione proprio nella resa poetica delle caratteristiche essenziali del *signum crucis* messe in luce nei versi 97-132.

Per esprimere questi concetti l'autore fa proprio un complesso bagaglio di reminiscenze di autori classici e cristiani, che abilmente trasfonde nella sua

---

<sup>9</sup> Per completezza espositiva relativamente all'autore, all'opera e ai suoi caratteri precipui rinvio all'analisi della prima parte del carme (vv. 1-96) da me effettuata in Petringa 2009.

<sup>10</sup> Cfr. Petringa 2009, spec. 258.

trama narrativa con uno spiccato intento apologetico e parenetico. Scopo del presente contributo sarà, pertanto, l'individuazione e l'analisi intertestuale di tali *loci similes* funzionali all'interpretazione del carme attraverso un'ulteriore messa a fuoco dei suoi caratteri letterari.

Relativamente proprio ai caratteri letterari del poemetto va ricordato che nel mio succitato contributo avevo già evidenziato che Endeleshio, trattando del morbo della peste che colpisce il gregge del pastore Bucolo, attinge temi ed espressioni da Lucrezio, Virgilio e Ovidio<sup>11</sup>, anche se il modello principale è costituito dal racconto virgiliano della peste del Norico (*georg.* 3,470-565), oltre naturalmente che dal testo delle *Bucoliche*, e in particolare della prima, da cui trae numerosi spunti, tanto che – come aveva ben evidenziato Nazzaro – il carme rappresenta «un momento importante nel processo di cristianizzazione della bucolica classica»<sup>12</sup>. Tali riusi virgiliani vengono abilmente fusi dal poeta, come in un mosaico, con temi ed espressioni tratti anche da altri autori classici e cristiani, che avevano utilizzato per lo più un lessico tecnico nella loro descrizione delle pestilenze, al fine di esprimere una visione unitaria e sostanzialmente nuova: la pratica veterinaria non può nulla di fronte alla malattia in quanto solo l'intervento di Dio riesce a porvi fine. Tra i motivi topici che Endeleshio nell'ultima parte del carme (vv. 97-132) mette in campo per fini apologetici si staglia il tema dell'apposizione del segno della croce sulla fronte dei buoi, immagine di una pratica di medicina popolare molto plausibilmente utilizzata alla sua epoca per la cura degli animali malati<sup>13</sup>. Dunque, facendo tesoro di questi risultati emersi dall'indagine svolta nel mio studio precedente sul *De mortibus boum*, procederò in questa sede a esaminare la seconda parte del poemetto, dopo averne ricostruita l'architettura complessi-

---

<sup>11</sup> Per gli studi principali sulla descrizione della peste in tali autori cfr. Petringa 2009, 246, n. 7. Inoltre per un sintetico quadro dei motivi topici della pestilenza ripresi dalla letteratura greco-latina e riadattati da Endeleshio nel nuovo contesto cfr. Petringa 2009, 258: «I motivi topici, che egli riprende dalle descrizioni sia letterarie che scientifiche di pestilenze, sono le cause della peste, l'enormità della strage, l'impotenza dell'arte medica, la rapidità del diffondersi della peste e sua implacabilità, l'assenza di segnali premonitori della malattia, la sintomatologia della peste nei vari animali, la propagazione del contagio tra gli animali attraverso il contatto diretto o indiretto (in Endeleshio attraverso il latte materno), le scene dei moribondi e dei cadaveri in disfacimento, il sentimento di orrore davanti allo spettacolo di morte. Inoltre appare evidente l'interesse di Endeleshio per le descrizioni di epidemie pestilenziali rinvenibili nella trattatistica veterinaria antica, con cui egli condivide il bagaglio dei termini tecnici impiegati con significati metaforici concernenti la sfera religiosa».

<sup>12</sup> Cfr. Nazzaro 2008, 13-14. Su questa interpretazione concorda pure il recente studio di Schierl 2016.

<sup>13</sup> Cfr. Petringa 2009, 257-258.

va, essenziale per la sua interpretazione, in quanto consente di seguire la dinamica delle scene suddivise in strofe e ad afferrarne il senso.

### 1. *Ringkomposition* del carme

Il carme, che si sviluppa sotto forma dialogica fra i tre pastori Egone, Bucolo e Titiro, per quanto riguarda l'argomento ha una struttura quadripartita:

1) vv. 1-28: costituiscono il prologo e contengono il discorso introduttivo del pastore Bucolo che, dopo un'iniziale reticenza, si lamenta per la moria del suo intero gregge rivolgendosi al pastore Egone, il quale a sua volta gli chiede perché non ha cercato di prevenire il contagio;

2) vv. 29-96: descrizione della peste epizootica da parte di Bucolo e suo dettagliato resoconto della morte dei singoli animali del suo gregge, interrotto da un intervento del pastore Egone (vv. 53-56);

3) vv. 97-120: arrivo del pastore cristiano Titiro con il suo bestiame miracolosamente illeso e suo discorso sul potere del *signum crucis*, unico rimedio contro la peste dei buoi e simbolo dell'azione salvifica di Cristo;

4) vv. 121-132: costituiscono l'epilogo, in cui viene portata a compimento la conversione al cristianesimo dei pastori Bucolo ed Egone.

Come ho altrove già messo in rilievo<sup>14</sup>, il carme presenta una ben definita struttura ad anello, che rivela una chiara costruzione retorica, resa evidente anche dalla divisione in strofe, dall'uso della simmetria e dei parallelismi, che rientravano nelle caratteristiche del genere bucolico.

Per un'analisi più approfondita ritengo tuttavia utile focalizzare qui di seguito l'attenzione su due giochi di corrispondenze retoricamente costruite, che, pur riguardando la struttura del carme, sono ugualmente funzionali a chiarirne in modo puntuale l'esegesi, oltre che a meglio comprenderne lo scopo. Tali aspetti non sono stati finora presi in considerazione dai critici precedenti<sup>15</sup>, che pur si sono occupati dell'analisi strutturale del carme.

Innanzitutto si può notare che il poeta attua una composizione ad anello tra il prologo e l'epilogo attraverso un raffinato gioco di corrispondenze e contrasti. L'*oppositio* tra le parti iniziale e finale del carme viene marcata in

<sup>14</sup> Cfr. Petringa 2009, 245: «il carme è caratterizzato da una perfetta struttura simmetrica e da un'accurata costruzione retorica, per cui il nucleo principale del componimento, suddiviso in due sezioni tra loro contrastanti – la narrazione di Bucolo della moria del suo bestiame (vv. 29-96) e il dialogo seguente dei tre pastori sulla sopravvivenza del gregge di Titiro (vv. 97-120) – è racchiuso in una cornice classica strutturata con prologo (vv. 1-28) ed epilogo (vv. 121-132) e pertanto è posto al centro del poema, per dare rilievo al messaggio gioioso della fede cristiana in contrasto con il racconto cupo e triste di Bucolo». Sull'architettura del carme cfr. pure Alimonti 1976, 9.

<sup>15</sup> Cfr. Barton 2000, 30-32.

particolare modo da due frasi interrogative. L'interrogativa retorica posta a chiusura del carme (vv. 130-132, str. 33)

AEG.        Nam cur addubitem, quin homini quoque        130  
                signum prosit idem perpete saeculo,  
                quo vis morbida vincitur?<sup>16</sup>

pronunziata dal pastore Egone – ormai persuaso che il segno della croce vittorioso sulla peste potrebbe essere utile per tutti gli uomini in eterno –, si oppone e al tempo stesso fornisce la risposta alla domanda che egli stesso, da pagano, aveva posto a Bucolo al termine del prologo del carme, sforzandosi di capire perché il suo amico, malgrado le sue conoscenze di medicina, non fosse riuscito a prevenire il contagio della terribile pestilenza con l'uso di rimedi terapeutici (vv. 25-26: *salubribus sucis*<sup>17</sup>):

vv. 25-28 (str. 7):

AEG.        Sed tu, qui solitus nosse salubribus  
                sucis perniciem pellere noxiam,  
                cur non anticipans, quae metuenda sunt,  
                admosti medicas manus?<sup>18</sup>

Proprio nei versi finali di tale strofa (vv. 27-28, str. 7) è introdotto in modo implicito, attraverso l'interrogativa (*cur non anticipans, quae metuenda sunt, / admosti medicas manus?*), il motivo dell'inutilità della medicina<sup>19</sup>, in questo caso applicata agli animali; esso deriva da Virgilio, *georg.* 3,454-456, dove si tratta proprio dei rimedi per proteggere il gregge di pecore dalla ma-

<sup>16</sup> Il testo latino è tratto dall'ultima edizione di Korzeniewski 1976. Il carme in questo studio è stato da me tradotto. Altre traduzioni del carme – come si è accennato – sono quelle in italiano di Comparelli 2002, in inglese di Green 2004 e Nazzaro 2010, in tedesco di M. Barton 2000. Per la mia traduzione di questi versi cfr. *infra*, n. 50.

<sup>17</sup> Ai vv. 25-26 il nesso *salubres suci* indica gli estratti d'erbe, di cui Bucolo, pur essendone a conoscenza, non si è servito per allontanare la pestilenza bovina. Dunque è probabile che qui Endeleshio, anche se non specifica gli ingredienti essenziali di tali antidoti, volesse comunque riferirsi agli estratti di piante medicinali.

<sup>18</sup> «AEG. Ma tu che sei solito conoscere il modo di scacciare con salutari decotti la peste nociva, perché non hai fatto ricorso con anticipo a interventi medici contro una situazione da temere?».

<sup>19</sup> Tale motivo in riferimento agli esseri umani risulta tipico in ambito letterario sia pagano che cristiano. Cfr. e. g. Verg. *Aen.* 12,402 ss., dove si rinviene lo stesso nesso *manu medica*, sul cui valore cfr. in particolare Biville 2003, 14-18; Ov. *met.* 7,561 ss., in cui si tratta dell'inutilità delle cure mediche nel contesto della peste; Paul. Nol. *carm.* 20,262 ss., dove alla *manus humana* dei medici sospetta e incerta si contrappone la *manus Christi* che salva.

lattia della scabbia: *...alitur vitium vivitque tegendo, / dum medicas adhibere manus ad volnera pastor / abnegat aut meliora deos sedet omina poscens*<sup>20</sup>.

Inoltre, in questa sede, è necessario sottolineare un ulteriore gioco di corrispondenze, che si può rilevare anche tra le due sezioni interne del carne, ossia il discorso triste del pastore pagano Bucolo sulla moria del suo gregge (vv. 29-96) e quello gioioso del pastore cristiano Titiro sulla salvezza del suo (vv. 105-120). Entrambi i personaggi utilizzano all'inizio del loro racconto la stessa parola-chiave: il sostantivo *signum*.

Infatti al v. 29, all'inizio della narrazione di Bucolo, si rinviene *signa* insieme all'aggettivo *praevia* con il significato di «segnali premonitori»:

vv. 29-32 (str. 8):

BUC.       Tanti nulla metus praevia signa sunt,  
              sed quod corripit, id morbus et opprimit:  
              nec languere sinit nec patitur moras.  
              Sic mors ante luum venit<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> «Qui Virgilio, mentre propone alcuni rimedi efficaci per guarire le pecore malate di scabbia, tra cui soprattutto quello dell'incisione con il ferro alla sommità della bocca dell'ulcera e quello di pungere una vena all'estremità del piede e farne sprizzare sangue, raffigura il pastore di pecore con tono di disapprovazione per il suo operato (lo stesso tono di disappunto che si rinviene nel carne di Endelechio quando Egone si rivolge a Bucolo), in quanto egli, anziché impiegare strategie mediche (*manus medicas*), si affida all'aiuto salvifico dei riti pagani. Dunque qui Endelechio riprende dal modello virgiliano il motivo dell'inefficacia e dell'inutilità dell'*ars veterinaria*, introducendo il tema dell'impotenza di Bucolo al cospetto della morte dei buoi: come in Virgilio le cure dei medici (o meglio dei pastori) non servono a niente nella lotta contro la scabbia che invade il gregge di pecore, così le conoscenze di medicina di Bucolo si dimostrano inefficaci per debellare la pestilenza bovina. Il pastore Bucolo, come quello virgiliano, con perplessità deve assistere alla morte atroce dell'intero gregge. Tuttavia attraverso la ripresa di tale *locus* virgiliano Endelechio vuole anche evidenziare un'opposizione tra i due personaggi e tra le rispettive pratiche religiose: la differenza consiste nel fatto che mentre il pastore virgiliano, che pur conosce il rimedio terapeutico, rilutta ad applicarlo, preferendo affidarsi a pratiche religiose pagane (v. 456: *meliora deos sedet omina poscens*), che risultano in ogni caso inutili e quindi inefficaci a proteggere il gregge dall'acuirsi della malattia, Bucolo, invece, che in questo momento del carne è presentato da Endelechio come prototipo del pastore pagano non ancora convertitosi alla fede cristiana, pur volendolo, non può applicare alcun rimedio terapeutico che risulti efficace per salvare il suo gregge dalla morte e solo in un secondo momento, grazie al sopraggiunto intervento di Titiro, prototipo del pastore cristiano, apprenderà e farà suo il consiglio che per evitare il contagio del bestiame valgono solo i benefici effetti della vera fede, ossia di quella cristiana (vv. 109-110: *Hoc signum mediis frontibus additum / cunctarum pecudum certa salus fuit*): Petringa 2009, 250-251; per una dettagliata analisi di tale *locus* virgiliano e dell'intera strofa 7 cfr. *ivi*, 248-251.

<sup>21</sup> «BUC. Non ci sono segnali anticipatori di una così grande paura, la malattia af-

Con tali versi, che introducono la seconda parte del carme, Endelechio, attraverso le parole di Bucolo, riassume in modo pregnante in una strofa le caratteristiche della terribile pestilenza, sottolineando l'insensatezza e la nullità di ogni misura preventiva dell'uomo per la protezione degli animali contro la peste: non si può sfuggire ad essa perché non ha dei segnali anticipatori (v. 29: *Tanti nulla metus praevia signa sunt*).

Qui il termine *signa* ha il significato di «sintomi» di una particolare malattia, come si trova attestato frequentemente nella letteratura medica e veterinaria<sup>22</sup>. Invece il sostantivo *signa*, ripreso due volte (v. 105 e v. 109: cfr. *infra*, p. 157) all'inizio del discorso di Titiro, sia pure nella forma singolare *signum*, è sottoposto a una *variatio* semantica per indicare il «segno della croce»; con quest'ultimo significato il termine sarà pure riutilizzato nella nuova *professio fidei* che Egone fa alla fine del carme (v. 131: cfr. *infra*, p. 165). La struttura del componimento è giocata, dunque, sul doppio livello di senso del termine *signum*, ossia il significato letterale, che descrive il *signum* come sintomo anticipatore della malattia, e quello simbolico, allusivo all'immagine del segno della croce di Cristo che opera il miracolo della guarigione/salvezza.

Tali espedienti retorici servono al poeta per sottolineare in modo pregnante e per contrasto il motivo centrale e il fine didattico del suo carme: per mettere a riparo la mandria di buoi dal contagio della peste non giova tener conto dei sintomi anticipatori della malattia ma è necessario solo imprimere sulla fronte degli animali – prima che si ammalino – il *signum crucis*, simbolo dell'azione salvifica di Cristo per tutta l'umanità.

Capire i *signa* è però solo il primo passo, in quanto si deve poi arrivare a comprendere le *res*: ossia le esigenze della fede cristiana che sono riassunte nell'anelito a un cuore purificato, nonché alla vita eterna. Il simbolo battesimale costituisce ovviamente solo lo sfondo di tale poema, fornendo il quadro per così dire storico<sup>23</sup>. D'altra parte colpisce il fatto che Endelechio, che tiene

---

ferra e nello stesso tempo distrugge: né permette che languisca, né tollera indugi. Così la morte arriva prima della peste».

<sup>22</sup> Cfr. Petringa 2009, 251 e inoltre 251-252 per l'analisi di tutta la strofa 8.

<sup>23</sup> Infatti questa confessione fondamentale della fede non viene espressa in senso strettamente dogmatico, non si considerano in primo luogo le affermazioni che definiscono le caratteristiche delle tre persone divine (*ex substantia Patris* o *consubstantialis Patri*), come avviene negli scritti polemico-dogmatici, che si basano in particolare sui simboli sinodali. Inoltre, si consideri che Trout 1995, 296-297, per Paolino di Nola, e Schierl 2016, 256, per Endelechio, ritengono che ciascuno dei due poeti inserisca nel proprio carme un elemento bucolico sotto forma di metafora: Paolino (carne 20), il bestiame sacrificato sulla tomba di S. Felice come forma di espiazione di una colpa commessa; Endelechio, il gregge dei buoi con impresso sulla fronte il sigillo della croce per indicare il popolo dei credenti purificato dal segno battesimale. In entrambi i casi



presente la fede battesimale, si avvale di un'esegesi teologica che in fondo risale alla Bibbia stessa. A questo proposito è bene ricordare che egli non si appoggia solo sull'interpretazione cristiana del messaggio poetico virgiliano, ma tiene ben presenti anche alcuni passi biblici<sup>24</sup>. Pertanto dopo una parte introduttiva, basata sulla descrizione drammatica della pestilenza bovina in chiave allegorica, il poeta nella parte finale del carme presenta le verità in cui credere e gli errori da evitare, traendo ispirazione dal testo biblico e riportandone in qualche caso alcune espressioni formulari.

## 2. Il racconto sul *signum crucis* (vv. 97-132)

A conclusione della catena di immagini, che descrive il propagarsi della pestilenza nel gregge, si aprono la terza (vv. 97-120) e quarta (vv. 121-132) sezione del carme, costituite dalle strofe 25-33, in cui il miracolo – ossia il *signum* che è causa di tale miracolo – è per Titiro un'occasione opportuna per narrare gli avvenimenti del mondo pastorale in maniera spirituale, per elogiare Dio e per esporre i contenuti essenziali della fede cristiana. La descrizione dell'epidemia dei buoi, che fino a questo punto era stata condotta secondo l'ottica della produzione poetico-didascalica, ma anche scientifica, pagana, lascia posto a un'accurata riflessione teologica sulla fede cristiana, per evidenziare, pur attraverso la ripresa dei motivi georgici e bucolici, il simbolismo del nuovo credo. Ciò naturalmente implica anche un cambiamento di registro linguistico, che diventa in modo evidente più astratto rispetto ai precedenti versi in cui, al fine di narrare gli avvenimenti concreti del mondo pastorale e della moria del bestiame, il linguaggio era molto più descrittivo e tecnico. L'analisi da me condotta terrà conto solo di alcuni dei *loci similes* utili all'esegesi dei motivi teologici del carme, prediligendo soprattutto gli intertesti finora non adeguatamente presi in considerazione dai critici ed estendendo l'indagine anche agli intertesti cristiani.

### 2.1 Arrivo di Titiro e domande di Egone e Bucolo (vv. 97-104, str. 25-26)

AEG.	Quidnam, quaeso, quid est, quod vario modo	97
	fatum triste necis transilit alteros	
	affligitque alios? En tibi Tityrus	
	salvo laetus agit grege!	100

---

è l'elemento della 'purificazione' il motivo che sta dietro al contesto della poesia bucolica e che ha la funzione di parlare al mondo rurale dei contadini nel tentativo di 'cristianizzare', consacrando, quelle loro stesse pratiche.

<sup>24</sup> Non va trascurata la ricezione nel carme di motivi biblici: cfr. Barton 2000, 177-182; Ferraro 2008.

BUC.        Ipsum contueor. Dic age, Tityre:  
               quis te subripuit cladibus his deus,  
               ut pestis pecudum, quae populata sit  
               vicinos, tibi nulla sit?<sup>25</sup>

104

Dopo che la tragedia dell'avvenimento ha raggiunto il suo culmine, il monologo del pastore cristiano Titiro viene introdotto come risposta a due interrogativi, postigli in precedenza da entrambi i pastori pagani. Il primo di questi due a porre la domanda è Egone, che, chiaramente esprimendo la sua incomprendimento sull'ineguaglianza del destino, si chiede per quale motivo è possibile che un triste fato abbia in diversa misura risparmiato alcuni e schiacciato altri<sup>26</sup>.

Segue la domanda molto concreta di Bucolo sul Dio Salvatore: essa viene rivolta a Titiro per sapere da lui quale Dio lo ha salvato dalla sciagura<sup>27</sup>. L'interrogativo posto dal pastore pagano Bucolo si giustifica per il fatto che ai suoi occhi solo un Dio può essere responsabile di un tale miracolo. Il *quis deus* richiama l'analoga domanda che Melibeo nella prima ecloga virgiliana pone a Titiro: Verg. *ecl.* 1,18: *Sed tamen, iste Deus qui sit, da, Tityre, nobis*.

Imprescindibile è dunque il riuso della prima ecloga virgiliana – già da tempo riconosciuta dai critici<sup>28</sup> – che serve a Endeleshio per sottolineare, in maniera chiaramente allusiva, il parallelo tra il Titiro pagano, riconoscente e pieno di gratitudine per il suo *deus* (identificato probabilmente con Ottaviano) che gli aveva conservato i possedimenti, e il Titiro cristiano, che rende grazie al sommo Dio per aver salvato il suo gregge dalla moria.

<sup>25</sup> «AEG. Cosa è mai, di grazia, cosa è questo doloroso destino di morte, che in circostanze diverse scavalca alcuni, e colpisce altri? Ecco davanti a te Titiro che avanza felice con la sua mandria salva. BUC. Lo vedo. Orsù, dimmi Titiro, quale dio ti ha sottratto a tali sciagure, in modo che sei stato risparmiato dall'epidemia del bestiame, che ha devastato i vicini?».

<sup>26</sup> Cfr. vv. 97-99: *Quidnam ... alios*. Da osservare al v. 97 l'allitterazione letteraria di *qu-* che attira l'attenzione del lettore su questo punto di separazione.

<sup>27</sup> Cfr. v. 102: *quis te subripuit cladibus his deus*.

<sup>28</sup> Cfr. Comparelli 2002, 129-130: «Dal Titiro riconoscente e pieno di gratitudine per il suo *deus* ... che gli aveva conservato i possedimenti e di fronte alla sventura che invece ha colpito il pur innocente Melibeo, Endeleshio trae spunto per il suo Titiro cristiano, facendo di Bucolo uno sfortunato fratello del pastore virgiliano, quasi corrispondente al Melibeo della prima ecloga virgiliana. Una fitta serie di precisi richiami allusivi orientati verso una prospettiva religiosa chiaramente antitetica rispetto a quella virgiliana, confermerebbe la volontà allusiva dell'operazione letteraria di Endeleshio».

2.2. Il monologo di Titiro: prima parte (vv. 105-114, str. 27-29)

La risposta di Titiro si estende per ben tre strofe e viene articolata dal poeta sotto forma di monologo, quasi a interrompere la precedente vivacità dialogica tra i personaggi per dare spazio allo sviluppo del tema apologetico nell'ultima parte del carme. Il discorso di Titiro di seguito analizzato è diviso in due parti per motivi di carattere espositivo. Si forniscono innanzitutto alcune note di commento relative ai versi della prima parte (vv. 105-114):

TIT.	Signum, quod perhibent esse crucis dei,	105
	magnis qui colitur solus in urbibus,	
	Christus, perpetui gloria numinis,	
	cuius filius unicus,	
	hoc signum mediis frontibus additum	
	cunctarum pecudum certa salus fuit.	110
	Sic vero deus hoc nomine praepotens	
	Salvator vocitatus est.	
	Fugit continuo saeva lues greges,	
	morbis nil licuit... <sup>29</sup>	

Qui il pastore cristiano spiega che tale *signum* è un segno del Dio che solo è venerato nelle grandi città e da cui è nato il figlio unico Gesù Cristo (vv. 105-108: *Signum ... unicus*).

Al v. 105 l'importanza del segno della croce, che è risultato fondamentale per la salvezza del gregge e che ha protetto Titiro dalla rovina, si evidenzia subito – come si è detto – attraverso la posizione del termine *signum* in rilievo, all'inizio del discorso del pastore cristiano (*signum...*, v. 105), e attraverso la sua duplice ripetizione all'inizio della strofe successiva (*hoc signum...*, v. 109) e nella strofe finale del carme (*signum prosit*, v. 131).

Nei vv. 106-107 (*magnis qui colitur solus in urbibus, Christus*) si sottolinea che il Cristianesimo era ancora una religione praticata prettamente nelle città, in quanto – come era stato ben messo a fuoco da Comparelli<sup>30</sup> – incontrava

---

<sup>29</sup> «TIT. Il segno che dicono essere della croce di Dio, che solo è onorato nelle grandi città, Cristo, gloria dell'eterno nume, di cui è unico figlio. Questo segno impresso in mezzo alla fronte è stata la sicura salvezza di tutte le bestie. Così il Dio molto potente con questo vero nome è stato chiamato Salvatore. Subito la crudele pestilenza abbandonò le greggi. Nulla poté il morbo».

<sup>30</sup> Cfr. Comparelli 2002, 131. Per lo studioso il ricorso alla taumaturgia, rappresentato da Endelechio, «dimostra la difficoltà della penetrazione (del Cristianesimo) nelle campagne, dove bisognava affrontare una popolazione incolta, in cui la quotidianità del paganesimo popolare si era radicata profondamente nelle abitudini. Per questa popolazione di certo a nulla servivano gli argomenti dell'apologetica sviluppata durante i secoli precedenti all'interno della cultura urbana». Non sono tuttavia d'accordo con

forti resistenze la conversione dei contadini nelle campagne. Pertanto è probabile che il poeta con l'espressione *qui colitur solus in urbibus* volesse sottolineare che la fede cristiana nella tarda antichità era ancora un fenomeno prevalentemente urbano da cui restavano escluse le zone rurali, saldamente ancorate al culto pagano<sup>31</sup>.

Come balza subito all'occhio questi versi richiamano quelli della prima ecloga virgiliana: *urbem quam dicunt Romam* (Verg. *eccl.* 1,19). Infatti, se si accoglie tale intertesto, si può notare che ricorrerebbe sia in Endeleshio che in Virgilio il tema dell'*urbis* (termine che in Endeleshio potrebbe indicare una delle grandi capitali di diffusione del Cristianesimo come Roma) come sede dove sono venerati i rispettivi salvatori del Tityrus cristiano e del Tityrus virgiliano, ossia Cristo e Ottaviano. È qui comunque innegabile che il messaggio teologico di salvezza presentato da Endeleshio si identifichi con la missione civilizzatrice di Roma, per cui le era stato assegnato un «impero senza fine»: quale dovrebbe essere l'ascesa dell'uomo verso una sempre più alta acquisizione della vera fede.

Degno di nota è che al v. 106 l'espressione *magnis ... in urbibus* si può mettere in correlazione con un'identica perifrasi utilizzata da Paolino di Nola *carm.* 19,77: (scil. *deus*) *sparsit ubique loci magnas sua membra per urbes*. Anche qui, come nel carme di Endeleshio, si fa riferimento a Dio che, distribuendo oltre che a Roma anche alle altre terre i suoi pii doni, sparse dovunque le sue membra attraverso le grandi città: il nesso *magnas ... urbes* è utilizzato, dunque, per designare le capitali dell'Oriente e dell'Occidente ove massima fu la diffusione del Cristianesimo, che attraverso il culto dei martiri si impose a danno delle divinità pagane<sup>32</sup>.

---

Comparelli nel ritenere che in questo verso Endeleshio voglia mettere in relazione *urbis* a un sottinteso *pagus* «giocando sull'etimologia che faceva derivare *paganus* (ormai scaduto semanticamente nel senso cristiano di infedele) da *pagus* 'villaggio', contrapponendo quindi quelli che vivevano nelle campagne appunto (pagani in tutti i sensi) ai cristiani 'cittadini'».

<sup>31</sup> Infatti sulla base, ad esempio, dei dati che ricaviamo dal Codice teodosiano, si ritiene che per tutto il quarto secolo il paganesimo era ancora molto radicato nelle campagne, tanto che con una legge del 1 novembre 342 (*CT* 16,10,3) gli imperatori Costanzo e Costante ordinavano di preservare l'integrità degli edifici templari posti fuori dalle mura delle città (con la 'debole' motivazione che alcuni di essi erano legati all'origine di giochi o di spettacoli) e che con una legge del 10 luglio 399 (*CT* 16,10,16) Arcadio e Onorio questa volta ingiungevano di distruggere i residui templi nelle campagne, benché *sine turba ac tumultu*. Su questi editti cfr. tra gli altri Barzanò 1996, 191-193; 263-264.

<sup>32</sup> Sull'interpretazione del carme 19 di Paolino di Nola cfr. Guttilla 2006 e Sanzi 2008.

Nei vv. 107-108, è sintetizzata la parte cristologica ed è introdotta la sezione che potremmo definire soteriologica (vv. 109-112): Cristo, proprio in quanto unico figlio (*filius unicus*) di Dio e partecipe della natura divina eterna (*perpetui gloria numinis*), è l'artefice della salvezza del gregge (v. 110: *pecudum certa salus fuit*), che rappresenta la comunità dei credenti. Da Lui dipende, dunque, la salvezza dell'umanità, per cui in quanto Dio onnipotente è chiamato con il nome di Salvatore (vv. 111-112: *sic vero deus nomine praepotens / Salvator vocitatus est*). Il termine *filius* accompagnato dalla qualificazione *unicus*, corrispondente al greco μονογενής θεός e a *unigenitus Filius* nella *Vulgata*<sup>33</sup>, in poesia si rinviene attestato anche in Prudenzio per designare la natura divina del Cristo<sup>34</sup>, secondo un uso frequente<sup>35</sup>.

Nei successivi vv. 109-110 (*hoc signum mediis frontibus additum / cunctarum pecudum certa salus fuit*<sup>36</sup>) Titiro descrive come un semplice segno di croce impresso nel mezzo della fronte dei buoi sia diventato per loro un simbolo di salvezza.

Al v. 109 con l'espressione *hoc signum mediis frontibus additum* si indica il gesto di apporre un segno di croce sulla fronte del gregge, che viene con esso protetto dal contagio, e quindi metaforicamente si fa riferimento al sigillo di Cristo impresso nell'anima durante il battesimo, segno di appartenenza alla Chiesa<sup>37</sup>. Infatti per quanto riguarda il significato simbolico il gregge non

<sup>33</sup> Cfr. Prologo del *Vangelo di Giovanni*, versetto 18.

<sup>34</sup> Si veda ad esempio *ham.* 39: *anterior numero est cui filius unicus uni est* (su cui si veda Palla 1981, 148). Tra gli altri attributi usati in questo senso ricordiamo *unus* (*ham.* 347) e *natus* (*perist.* 10,320); cfr. Padovese 1980, 20.

<sup>35</sup> Per motivi di sintesi tra i numerosi *loci* paralleli in cui si rinviene tale locuzione segnalano solo le ricorrenze più significative. In poesia oltre al succitato *locus* di Prudenzio cfr. anche Ps. Tert. *adv. Marc.* 1,39-41: *Ipse figurator, renovator corporis ipse, / gloria vera patris, dei filius, unicus auctor, / iudex et dominus venit, rex inclytus orbis*. Tra le citazioni in prosa si veda, oltre alle molte occorrenze nei trattati di carattere dogmatico (come ad es. i *Sermones* di Agostino), anche Sedul. *op. Pasch.* 3,25: *At postquam corporeum Dominus resumpsit aspectum carnisque velamine rursus aetheriam praetexit effigiem seque palam populis demonstravit, quidam repente vir humilis, genibus inclinat, maerore deiectus, supplicans sic orabat: unicus mihi, Domine, superest filius*.

<sup>36</sup> L'efficacia del segno della croce per curare gli animali malati si rinviene pure in Giovanni Crisostomo, da cui si evince che ciò riflette una pratica allora attuale e molto frequente: cfr. Chrys. *Iud. et gent.* p. 697B PG 48: ἐν σώμασιν ἀλόγων πολλὰ πεπονηκότων. In tempi moderni tale pratica è ancora attestata in Bretagna e nella Francia meridionale presso alcune comunità rurali colpite in passato da epidemie epizootiche ed è associata al culto dei santi locali, guaritori di bestiame: cfr. Millour 1984 e Brisebarre 1984.

<sup>37</sup> Cfr. Moreschini-Norelli 1996, 628; Smolak 2000, 31. Il motivo del Cristo medico è topico nella letteratura patristica e la relativa bibliografia è ormai di vaste proporzio-

contaminato simboleggia la comunità dei credenti, ossia di coloro che, aderendo alla Buona Novella del Regno di Dio, chiedevano col battesimo di essere inseriti nella famiglia dei figli di Dio, mentre il gregge colpito dalla peste simboleggia – come si è accennato – l'umanità peccatrice. Inoltre, secondo l'interpretazione allegorica del carne, i pastori rappresentano i vescovi, in quanto pastori della Chiesa; la peste è ancora una volta metafora del peccato ed è considerata quale flagello divino; il Signore raffigura l'unico e vero medico in grado di guarire.

Un'esaltazione poetica dell'efficacia del segno della croce si rinviene pure in Prud. *cath.* 6,131-132. Per entrare nel contesto, riporto anche i versi immediatamente precedenti e seguenti (*cath.* 6,125-136):

Cultor dei, memento  
te fontis et lavacri  
rorem subisse sanctum,  
te chrismate innotatum.  
Fac, cum vocante somno  
castum petis cubile,  
frontem locumque cordis  
crucis figura signet.  
Crux pellit omne crimen,  
fugiunt crucem tenebrae,  
tali dicata signo  
mens fluctuare nescit<sup>38</sup>.

Dal confronto con l'inno prudenziano si ricavano utili elementi per l'identificazione del *signum crucis* con entrambi i sacramenti del battesimo e della cresima. Nel carne di Endeleshio, lontano dal trattato di carattere dogmatico, non poteva trovare spazio però l'esposizione sistematica della teologia sacramentale, qui limitata esclusivamente al battesimo, anche se a esso si allude in maniera implicita. Altro dato rilevante è che in entrambi i carmi si sottolinea l'importanza del *signum crucis* per debellare il male: quest'ultimo

---

ni. Pertanto, tralasciando i lavori riguardanti tale tematica nei singoli autori, si segnalano qui solo alcuni dei contributi più recenti di carattere generale: Dumeige 1972; Fichtner 1982; Amundsen 1982; Sauser 1992; Amundsen 1996, 127-157; Schulze 2005; Ferngren 2009.

<sup>38</sup> Per la traduzione cfr. Spinelli 2009, *ad loc.*: «Tu che veneri Dio, ricordati: hai ricevuto la santa rugiada del lavacro battesimale, sei stato segnato con il crisma (*ndc*: «cioè con il sacramento della confermazione o cresima»). Quando il sonno ti invita al casto letto, fatti il segno della croce sulla fronte e sul cuore. La croce scaccia ogni peccato, le tenebre fuggono la croce: consacrata da questo segno la mente ritrova la calma». Nell'inno VI di Prudenzio però immediatamente prima di questi versi si accenna in modo esplicito ai sacramenti del battesimo e della cresima.

nel carme di Prudenzio prende le forme del diavolo<sup>39</sup>, mentre in Endelechio quelle della peste epizootica.

L'efficacia del segno della croce per curare gli animali malati doveva costituire ad ogni modo una pratica allora attuale e molto frequente<sup>40</sup>. A tale pratica accennerà in seguito pure Gregorio di Tours, *Mart.* 3,18, il quale ci descrive in modo dettagliato una miracolistica guarigione delle pecore dal morbo della peste, praticando un segno di croce sulla fronte e sul dorso di tali animali con il dito bagnato di un liquido misto di olio delle lucerne e di acqua benedetta.

Quodam vero tempore, dum saeva lues taliter desaeviret in pecora, ut nec ad recuperandum genus putaretur aliquis remanere, quidam de nostris ad basilicam sanctam adiit, oleumque lychnorum, qui camerae dependebant, suscepit cum ipsis aquis in vasculo, deportatumque domo, pecora quae adhuc hic morbus non attigerat, intinctum digitum in liquore, per frontes et dorsa cruce dominica signat, ipsisque animalibus terrae deiectis resupinatisque ex hoc unguine fide plenus infudit in ore. Mox dicto citius, clandestina peste propulsa, pecora liberata sunt.

Ciò che balza subito agli occhi, oltre alla similarità dei racconti, è l'uso di alcuni termini che trovano riscontro nel *De mortibus boum* quali *saeva lues* (v. 113), *morbus* (vv. 30 e 118), *frons* (vv. 82 e 109), *crux* (v. 105), *signare / signum* (vv. 29, 105, 109, 131), *fides* (v. 116), *pestis* (vv. 72 e 103). Anche in Gregorio, come in Endelechio, l'episodio si presta dunque a un'interpretazione metaforica, sia pure più articolata, in quanto il gregge simboleggia il popolo peccatore dei fedeli che dopo aver ricevuto i sacramenti del battesimo e della cresima si predispone ad accogliere la fede e a liberarsi dal peccato. Questo carattere taumaturgico della religione è – come è noto – una costante nell'opera dei *Miraculorum libri octo*, di cui i libri III e IV del *De virtutibus Sancti Martini* costituiscono il nucleo centrale: da essi emerge quella forma di cristianesimo superstizioso e popolare che caratterizza molte terre in età romano-barbarica<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Cfr. Prud. *cath.* 6,137-148: *Procul, o procul vagantum / portenta somniorum. / Procul esto pervicaci / praestigiator astu. / O tortuose serpens, / qui mille per meandros / fraudesque flexuosas / agitas quieti corda, / discede, Christus hic est. / Hic Christus est, liquesce. / Signum quod ipse nosti / damnat tuam catervam.* Trad. Spinelli 2009, *ad loc.*: «Via, via spettri dei sonni agitati. Sta' lontano da noi, [demonio] ostinato, astuto impostore. Contorto serpente, che turbi la pace dei cuori con mille raggiri e inganni tortuosi, vattene, Cristo è qui. Ecco il Cristo, sparisci. Il [suo] segno, che anche tu conosci, condanna la tua accozzaglia» (*ndc*: «si allude al potere esorcistico del segno della croce»).

<sup>40</sup> Per un accenno alla prassi in Giovanni Crisostomo cfr. *supra*, n. 36.

<sup>41</sup> Per pratiche simili in epoca moderna cfr. ancora *supra*, n. 36.

Nei versi 110-111 (*cunctarum pecudum certa salus fuit: / deus ... praepotens / Salvator vocitatus est*) il pastore cristiano Titiro, il cui bestiame, a differenza di quello dei pagani Bucolo ed Egone, non è stato miracolosamente contagiato dalla peste, pone la croce di Cristo al centro delle speranze di salvezza del gregge. In riferimento a *salus* si può osservare che nel latino cristiano il termine assume il significato di 'salvezza dell'anima'. Il concetto di salvezza riposta nella croce è un motivo biblico che si rinviene frequentemente nei poeti cristiani. Cito tra tutti Paolino di Nola *carm.* 28,122-126: *nostra salus etenim cruce Christi et nomine constat, / inde fides nobis et in hoc cruce nixa periclo / profuit, et nostram cognovit flamma salutem*<sup>42</sup>. Paolino tratta qui della reliquia della croce (cfr. *epist.* 32,11), portata a lui da Melania (cfr. *epist.* 31,1), con cui costrinse la fiamma (simbolo del demonio) a fermarsi in quello stesso luogo da cui si era sprigionata e ad estinguersi. Inoltre, sempre in Paolino, lo stesso tema della salvezza riposta in Cristo si rinviene nel *carme* 19, che si conclude con un inno alla croce (vv. 718-730). Si vedano in particolare i seguenti versi, in cui ricorre due volte il termine *salus* in riferimento alla croce:

<i>crux aeterna salus hominum</i>	v. 719
<i>O crux, / quae terris in carne deum servire salutis / ... dedisti</i>	vv. 720-722
<i>tu destruxisti credentibus eruta fana / gentibus</i> <sup>43</sup>	vv. 724-725

A seguire, sempre in *mort.* 111-112 (*sic vero deus hoc nomine praepotens / salvator vocitatus est*) Titiro attribuisce il miracolo dell'immunità dalla peste in maniera esplicita al potere della croce, cioè alla bontà di Dio, ed evidenzia che il miracolo non è un avvenimento casuale oppure un effetto del *Fatum*, come credono i pagani. Per questo il Dio a cui si deve la salvezza, con esiti nuovi rispetto al *deus* virgiliano della prima bucolica, è chiamato Salvatore, nome che indica non un falso nume ma il Dio molto potente. Si noti ai vv. 110-112 l'uso a breve distanza di due termini dalla medesima etimologia *salus* (v. 110) ...*Salvator* (v. 112): il richiamo semantico tra questi due vocaboli, sottolineato anche dall'allitterazione, serve a conferire maggior risalto al potere di Cristo, che, compiendo la Sua missione di *Salvator* unico, e donando la sa-

---

<sup>42</sup> Trad. Ruggiero 1996, *ad loc.*: «La nostra salvezza è riposta nella Croce e nel nome di Cristo, perciò la fede, poggiando anche in questo pericolo sulla croce, ci fu d'aiuto e la fiamma riconobbe la nostra salvezza».

<sup>43</sup> Trad. Ruggiero 1996, *ad loc.*: «O croce, eterna salvezza degli uomini ...O croce, che hai reso possibile al dio incarnato di giovare alla salvezza del mondo, ...tu hai distrutto i templi degli dèi abbattuti dai popoli credenti...». Per il commento cfr. Piscitelli 1998, 293-294.



*lus*, ha mostrato i legami indissolubili della salute e della salvezza, suscitando la professione di fede<sup>44</sup>.

In *mort.* 113-114 (*Fugit continuo saeva lues greges, / morbis nil licuit*) si ritorna sul motivo che tale segno ha potuto sbaragliare la peste.

Al v. 113 l'uso del nesso *saeva lues* per connotare la peste crudele come figura del peccato sembra richiamare Iuven. 3,40: *pestis saevissima*, in riferimento al demonio. Questo in Giovenco è definito *pestis saevissima* che, mosso dall'invidia, soggioga Erode spingendolo al delitto e all'empietà. Di *saeva pestis* Virgilio parla a proposito delle Arpie (*Aen.* 3,214 s.: *tristius haud illis monstrum, nec saevior ulla / pestis et ira deum Stygiis sese extulit undis*), mentre in Lucano 9,629-630 *saevae pestes* sono i rettili velenosi, così definiti all'inizio della lunga digressione sui serpenti che la secca terra d'Africa generò dal sangue di Medusa. Anche se non si può essere assolutamente certi dell'influenza virgiliana e di quella lucanea su Endelechio, esse potrebbero essere state propiziate dall'identificazione del demonio con le creature demoniache delle Arpie e con il serpente. In ogni caso se si accetta l'interferenza dei modelli classici e di quello cristiano, l'*imitatio* virgiliana o quella lucanea potrebbero considerarsi per così dire di 'secondo grado', in quanto inglobate nel verso di Giovenco e ivi connotate da uno spessore religioso.

### 2.3. Il monologo di Titiro: Il parte (vv. 114-120, str. 29-30)

TIT.	... Si tamen hunc deum exorare velis, credere sufficit: votum sola fides iuvat.	115
------	---	-----

---

<sup>44</sup> Tra i testi esegetici sull'interpretazione dei due termini basti citare tra tutti Aug. *serm.* 299,6 (testo e traduzione da *Nuova Biblioteca Agostiniana*, 33, 1986, *ad loc.*): *Christus*, inquit: *Iesus*, id est *Christus Salvator*. Hoc est enim latine *Iesus*. Nec quaerant grammatici quam sit latinum, sed *Christiani* quam verum. *Salus* enim latinum nomen est. *Salvare* et *salvator* non fuerunt haec latina antequam veniret *Salvator*: quando ad latinus venit, et haec latina fecit. Ergo *Christus Iesus*, *Christus Salvator*, venit in mundum. Et quasi quaereremus, Quare? Ait: *Peccatores salvos facere* (1 Tm 1,15). Ideo *Iesus* venit. Nam sic ipsum nomen etiam interpretatum et expositum quodam modo in Evangelio legimus: *Vocabunt nomen eius Iesum; ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum* (Mt 1,21)». Trad.: «Il Cristo – dice – Gesù, cioè Cristo Salvatore. Poiché questo è, in latino, il significato del nome 'Gesù'. Non ricerchino i grammatici quanto sia latino, ma i cristiani quanto sia corrispondente al vero; 'salvezza', infatti, è un termine latino. Questi termini: 'salvare' e 'salvatore' non furono in uso in latino prima della venuta del Salvatore: quando egli raggiunse i latini, latinizzò anche i termini. Dunque, *Cristo Gesù* – Cristo Salvatore – è venuto al mondo. E come se chiedessimo: Perché? Paolo afferma: *A salvare i peccatori* (1 Tm 1,15). Gesù è venuto per questo. Tale nome infatti è anche interpretato e presentato così come leggiamo nel Vangelo: *Lo chiameranno Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati* (Mt 1,21)».

Non ullis madida est ara cruoribus  
 nec morbus pecudum caede repellitur,  
 sed simplex animi purificatio  
 optatis fruitur bonis<sup>45</sup>.

120

Nella seconda parte del suo monologo Titiro spiega che non è stato soltanto l'uso dei segni esteriori, cioè del simbolo della croce, a permettere la salvezza del suo gregge. Fondamentale importanza nella richiesta e nell'ottenimento della grazia rivestono la preghiera e la fede (vv. 114-115: *si tamen hunc deum / exorare velis, credere sufficit*)<sup>46</sup>. La fede, dunque, è inscindibile dalla preghiera ed è funzionale a quest'ultima. Non si può pregare se non si crede in un Dio che ascolta e risponde, vivente e misericordioso, per cui solo la fede giova alla preghiera (v. 116: *Votum sola fides iuvat*). La preghiera, però, perché venga esaudita, implica essenzialmente il fatto che vi sia una sincera purificazione dell'anima, senza la quale l'uomo non può ottenere i beni desiderati (vv. 119-120: *Sed simplex animi purificatio / optatis fruitur bonis*). Pertanto il Dio cristiano rifiuta le vittime sacrificali dei culti pagani (vv. 117-118: *Non ullis madida est ara cruoribus / nec morbus pecudum caede repellitur*), ma richiede una relazione personale con l'uomo, che deve donare a Dio un cuore puro e sincero, un'anima purificata.

Nel v. 116 il nesso *sola fides* – come è stato già prima evidenziato – è utilizzato in un medesimo contesto da Paolino di Nola in *carminum* 20,267-268: *... solus mihi sermo precandi, / sola fides<sup>47</sup> medicina fuit<sup>48</sup>*. In questo verso Endelechio, come Paolino, sottolinea l'importanza fondamentale che nell'ottenimento della grazia rivestono la preghiera e la fede.

Per l'interpretazione dei vv. 117-119 *non ...cruoribus /... sed simplex animi purificatio* può risultare invece utile il confronto con Ambr. in *Psalm.* 40,5,2:

---

<sup>45</sup> «TIT. Se vuoi però pregare questo Dio, basta aver fede: la fede da sola giova alla preghiera. L'altare non è grondante di alcun sangue, né la pestilenza si scaccia con la strage di animali, ma una semplice purificazione dell'animo riceve in godimento i beni desiderati».

<sup>46</sup> Il potere della fede e della preghiera per la salute e la prosperità degli animali, e in particolar modo di bovini, ovini e caprini, è attestato già nelle grandi religioni del mondo pagano, che testimoniano una lunga tradizione dei culti pastorali: cfr. tra gli altri Bodson 1980. Sull'importanza che rivestiva questa tipologia di animali da allevamento per l'economia della società greco-romana cfr. Bodson 1977.

<sup>47</sup> Per la ricorrenza di *fides* nei poeti cristiani cfr. tra gli altri i *Versus ad gratiam domini* attribuiti a Pomponio (vv. 25, 26, 52, 54, 63, 83, 125).

<sup>48</sup> Trad. Ruggiero 1996, *ad loc.*: «Per me la sola parola della preghiera e la sola fede fu medicina».

non taurino quisquam perfunditur sanguine, ut sacra dicuntur habere gentilium, non hircorum atque arietum cruore peccator lavatur – neque enim purificatur; caro enim lavatur, non culpa diluitur –, sed: exiet, inquit, aqua cum delectatione de fontibus salutaris...

Questo *locus* ambrosiano, pur non potendosi considerare un intertesto per il nostro poeta, è significativo per la similarità dei contesti e dunque getta luce sulla corretta esegesi dell'intero carne amebeo. Ambrogio, così come Endelechio, contrappone i riti di purificazione pagani, basati sui sacrifici cruenti di animali, a quelli cristiani, che si avvalgono dell'acqua battesimale: solo questi ultimi sono quelli che consentono la vera salvezza.

Endelechio, pur non facendo riferimento in modo esplicito al battesimo, in un certo senso sembra alludere ad esso dal momento che sottolinea che non è necessario ricorrere alle stragi di animali, ma solo la purificazione<sup>49</sup> del proprio animo basta per ottenere da Dio ciò che si desidera, ossia il perdono e la salvezza eterna (*sed simplex animi purificatio / optatis fruitur bonis*).

#### 2.4. La conversione dei pastori Bucolo ed Egone (vv. 121-132, str. 31-33)

BUC.	Haec si certa probas, Tityre, nil moror, quin veris famuler religionibus. Errorem veterem diffugiam libens, nam fallax et inanis est.	121
TIT.	Atqui iam properat mens mea visere summi templa dei. Quin, age, Bucole, non longam pariter congregimur viam, Christi et numina noscimus?	125
AEG.	Et me consiliis iungite prosperis. Nam cur addubitem, quin homini quoque signum prosit idem perpete saeculo, quo vis morbida vincitur? <sup>50</sup>	130

---

<sup>49</sup> Non si può escludere che Endelechio con il nesso *animi purificatio* (v. 119) voglia alludere al battesimo. Sul termine *purificatio* usato in relazione al battesimo cfr. *ThL s. v.*, 10,2, 2693,76 - 2694,12. Sul rapporto tra battesimo e croce in Paolino di Nola cfr. Piscitelli 1998, 291 s., mentre sull'interpretazione del *signum crucis* inteso come *signum salutis* e quindi metafora del battesimo sempre in Paolino cfr. Smolak 2011, 200.

<sup>50</sup> «BUC. Se provi che ciò è certo, Titiro, non indugio a divenire seguace della vera religione. Fuggirò volentieri l'antico errore: è infatti fallace e vano. TIT. Orbene, il mio animo già anela a vedere il tempio del sommo Dio. Orsù Bucolo, perché non intraprendiamo insieme la non lunga strada e non conosciamo la potenza di Cristo? AEG. Unite anche me alle propizie decisioni. Perché infatti dovrei dubitare che il medesimo segno, dal quale è vinta la violenza del male, giovi anche all'uomo per la vita eterna?».

Nell'ultima sezione del carme Endelechio ci presenta la conversione dei pastori Bucolo ed Egone alla religione cristiana: essi si salvano proprio per effetto delle capacità miracolose del *signum cricis*.

Il miracolo, opera dell'onnipotenza di Dio, diviene esso stesso un segno per spingere alla conversione i pastori pagani Bucolo ed Egone (vv. 121-124: *Haec si certa probas ... inanis est*), e al contempo un *signum* di un incondizionato, personale e vivificante vincolo dell'uomo con Cristo e con il suo potere (v. 128: *Christi ... numina*).

Al v. 123 ricorre il nesso *errorem veterem*. Il termine *error* è attestato spesso nei Padri, soprattutto negli scritti di polemica antipagana, centrata sulla critica della mitologia, del politeismo, come dell'idolatria, in riferimento a sacrifici, riti e costumi antichi<sup>51</sup> (si veda tra tutti il *De errore profanarum religionum* di Firmico Materno, che riporta proprio nel titolo il termine *error*). Per quanto riguarda il significato di *error*, come mette bene in evidenza anche Marinella Corsano nella sua esaustiva nota di commento al v. 2 (*prisco ... errore*) dello pseudo-cipriano *Carmen ad senatorem*<sup>52</sup>, a tale termine «gli scrittori cristiani riconoscono il comune significato di 'peccato'<sup>53</sup>; inoltre esso è di uso frequente anche per indicare la religione politeistica, come in *Vulg. Ios. 23,12*<sup>54</sup>; *Cypr. epist. 63,1*<sup>55</sup>; *Comm. apol. 2*<sup>56</sup>; *Ps.-Paul. Nol. poema ult. 95*<sup>57</sup>; etc.»<sup>58</sup>. E con quest'ultimo significato il termine *error* ricorre altre due volte nel *Carmen ad senatorem*<sup>59</sup>. Per il sostantivo *error* in connessione con *priscus* e con *vetus* vengono riportati dalla Corsano altri esempi tratti da Prud. *Symm. 1,10 (pristinus error)*; *1,506 s. (errores veteres)*<sup>60</sup>. Inoltre significativa mi pare l'occorrenza del termine *error* nel centone cristiano *Versus ad gratiam domini*

<sup>51</sup> Tale polemica come è noto cresce gradualmente di intensità e quantità nelle opere poetiche tra fine del IV e inizio V secolo, in un contesto politico e religioso nuovo determinato dalla svolta costantiniana, che vede il trionfo della fede cristiana e la graduale scomparsa del paganesimo.

<sup>52</sup> Cfr. Corsano-Palla 2006, *ad loc.*

<sup>53</sup> Tra le attestazioni del termine nei testi poetici cristiani con il significato di peccato cfr. ad es. Iuven. 3,38: *erroris labem*.

<sup>54</sup> *Vulg. Ios. 23,12: Si volueritis gentium harum quae inter vos habitant erroribus adhaerere.*

<sup>55</sup> *Cypr. epist. 63,1: in isto errore adhuc tenebatur.*

<sup>56</sup> *Comm. apol. 2: nisi quem is tulerit ab errore nefando?*

<sup>57</sup> *Ps. Paul. Nol. poema ult. 95: ...nec ab errore recedunt.*

<sup>58</sup> Cfr. Corsano-Palla 2006, *ad loc.*, per le altre occorrenze del termine.

<sup>59</sup> Cfr. pure v. 42 (*in hoc errore maneres*) e v. 75 (*satiatum erroribus istis*). Tale poemetto anonimo è databile tra la metà del IV e l'inizio del V secolo.

<sup>60</sup> Prud. *Symm. 1,10: Nil egit prohibendo vagas ne pristinus error / crederet esse deum nigrante sub aëre formas* e *1,506: urbs ... refugit errores veteres*. Si veda pure Prud. *Symm. 1,201-202: puerorum infantia primo / errorem cum lacte bibit.*

attribuito a Pomponio<sup>61</sup>, dove il sostantivo *error* indica in modo chiaro l'idolatria del popolo egizio. Infatti, nel verso 111 del centone cristiano il poeta, per bocca del pastore Titiro, denuncia la debolezza del popolo di Israele di fronte alle insidie dell'idolatria, mettendo in stretta relazione i due termini *error* e *pestis*, che sia pure tratti da due diversi *loci* virgiliani<sup>62</sup> vengono risemantizzati in chiave cristiana dal centonario per definire con *pestes* i flagelli che si riversarono sui Giudei e con *malus ... error* il peccato dell'idolatria che li condusse inevitabilmente alla rovina.

Anche in Endelechio si rinviene, dunque, tale metafora peste/idolatria, anzi è più preciso dire che essa permea tutto il carme, con un chiaro fine parenetico, in quanto serve per rafforzare l'esortazione del poeta/Titiro rivolta ai fedeli/gregge a non lasciarsene contaminare. La pestilenza è designata, infatti, nel corso del componimento con l'epiteto che appartiene al lessico del contagio, ossia *dira lues*<sup>63</sup>, oltre ad essere connotata più volte semplicemente con

<sup>61</sup> Ai vv. 111 ss. di questo carme si legge: *Tunc variae inludunt pestes, malus abstulit error / Aegyptum viresque Orientis: miranda videntur / omnigenumque deum monstra et latrator Anubis. / Quid delubra iuvant simulacraque luce carentum? / Non tali auxilio nec defensoribus istis / tempus eget: cum vestra dies volventibus annis / verba redarguerit, poena commissa luetis.*

<sup>62</sup> Lesametro risulta formato dalla sutura del primo segmento di *georg.* 1,181: *Tum variae inludunt pestes...* e del secondo emistichio di *ecl.* 8,41: *...malus abstulit error.*

<sup>63</sup> Il termine *lues* ricorre altre volte nel carme: nei vv. 21, 32, 60, 113. Per l'espressione *dira lues serpere* cfr. Petringa 2009, 247-248: «l'intertesto di riferimento è senz'altro quello tratto dalla descrizione della moria del bestiame del Norico di Verg. *georg.* 3,468-469 (*priusquam / dira per incautum serpent contagia volgus*), che è stato sottoposto ad una *contaminatio* con Ov. *met.* 7,523-524 (*Dira lues ira populis Iunonis iniquae / incidit*) e *met.* 15,626 (*Dira lues quondam Latias vitiaverat auras*), in cui Ovidio definisce con il nesso *dira lues* rispettivamente la peste di Egina e l'epidemia che colpì Roma nel 292 a. C. Tuttavia si potrebbe ipotizzare che il modello immediato di Endelechio sia forse Ambr. in *psalm.* 1,29,1: *a pedibus usque ad caput serpit lues dira morborum, quando laborant contagio*. Qui il contesto è analogo: quello della peste, metafora del cancro delle passioni, presentato come una malattia infettiva e contagiosa, che produce moltissimi guasti nelle anime e corrompe lo spirito. In tal caso la *contaminatio* di *georg.* 3,468-469 con *met.* 7,523-524 e 15,626 costituisce una ripresa di secondo grado, probabilmente evocata alla memoria di Endelechio dai termini e dal soggetto del modello primario ambrosiano, che dà valore esemplificativo e didattico più pieno all'intera espressione *dira lues serpere*. Va poi tenuto presente che *lues* è anche termine del lessico del contagio e che insieme con l'aggettivo *dira* serve a Endelechio per connotare un'epidemia considerata in senso figurato quale 'castigo, flagello' di Dio rivolto ai pastori pagani per indurli alla conversione. Con questa connotazione sacrale il sostantivo *lues* si rinviene pure in Verg. *Aen.* 3,139, in cui "l'epidemia cretese si colloca quale 'segnale' divino rivolto ai Troiani per indurli a rivedere la fallace inter-

*perniciēs ... noxia*<sup>64</sup>, *pestis*<sup>65</sup>, *morbus*<sup>66</sup> o *malum*<sup>67</sup>. Si noti al v. 132 la ripresa del nesso di chiara matrice lucreziana<sup>68</sup> *vis morbida* per definire la peste. Come ho già messo in evidenza nel mio precedente articolo<sup>69</sup>, l'uso di tali espressioni rende evidente che Endeleshio lavora su una trama linguistica, ormai codificata e aperta a interpretazioni metaforiche, per cui tali termini propri della malattia contagiosa servono al nostro poeta per connotare un'epidemia considerata quale 'flagello' o 'rovina' e quindi identificabile in senso figurato con il peccato di idolatria.

In *mort.* 126-128: ...*Quin, age, Bucole, / non longam pariter congregimur viam, / Christi et numina noscimus?* con tale interrogativa il pastore Titiro invita dunque Bucolo a riprendere con più coraggio il non lungo cammino (*non longam ... viam*<sup>70</sup>) della conversione, per percorrere insieme con speranza la strada che conduce a Cristo e imparare a conoscere il Suo potere. Endeleshio sembra voler sottolineare dunque che l'insegnamento dato ai fedeli, specialmente a quelli spirituali, non si fermava soltanto alle *res credendae*, alla contemplazione dei dettami della vera fede, ma apriva piuttosto la prospettiva dell'azione.

Al verso 126 il culto a Cristo venerato nelle Chiese cristiane (*summi templa dei*) si contrappone al culto in onore di Ottaviano, celebrato sugli altari pagani a cui si accenna in Verg. *ecl.* 1,43 (*cui nostra ... altaria fumant*).

Parimenti al verso 128 è evidente come Endeleshio voglia alludere ancora una volta allo stesso *locus* virgiliano e precisamente a Verg. *ecl.* 1,41 per esprimere, sia pure in filigrana, un'efficace contrapposizione: mentre il Titiro virgiliano aveva avuto difficoltà ad uscire dallo stato di servitù e a trovare altrove dèi propizi alla sua causa (*nec tam praesentes alibi cognoscere divos*), invece non lungo e quindi non difficoltoso è – secondo quanto afferma il Titiro cristiano – il percorso di conversione attraverso cui si perviene alla salvezza e alla conoscenza del potere di Cristo (*mort.* 127-128: *non longam pariter congregimur viam, / Christi et numina noscimus*). Si noti che la ripresa del verbo virgiliano *cognosco* si rinviene in maniera formulare nella stessa sede esametrica per connotare l'ardore di devozione e di entusiasmo in relazione a Dio o

---

pretazione del responso delfico di Apollo fornita da Anchise" (Stok 1987, 279). Per l'uso di *serpere* in riferimento all'epidemia si veda pure Lucr. 6,1120».

<sup>64</sup> Cfr. v. 26.

<sup>65</sup> Cfr. vv. 72, 103.

<sup>66</sup> Cfr. vv. 30, 114, 118.

<sup>67</sup> Cfr. vv. 20, 48, 58.

<sup>68</sup> Lucr. 6,955, 1092, 1152, 1224.

<sup>69</sup> Cfr. Petringa 2009, 250.

<sup>70</sup> L'espressione ricorre più volte nei Vangeli in riferimento al cammino spirituale della conversione.

ai martiri in Damaso: si vedano l'epigramma in lode di Davide (*carm.* 60,6: *Prophetam Christi sanctum, cognoscere debes*) e l'epigramma in lode di S. Pietro e S. Paolo (*carm.* 20,1: *...cognoscere debes*).

Nei successivi vv. 129-132, il poeta afferma, anche se attraverso il gioioso messaggio finale di Egone, che il *signum*, la croce di Cristo – che riceve di nuovo rilievo dalla menzione alla fine del poema – oltre alla sua importanza per il miracolo della peste (v. 132: *quo vis morbida vincitur*) rappresenta un segno eterno della promessa di Dio di essere presente per tutti gli uomini che si convertono alla fede cristiana. Proprio per questo il poeta evidenzia in maniera molto efficace il significato universale ed escatologico della croce, cioè l'azione salvatrice di Cristo in essa simbolizzata, da cui può trarre giovamento tutta l'umanità, concetto sottolineato dalla locuzione *homini quoque* ('anche all'umanità'), posta in rilievo in clausola finale del verso 130, e attraverso il nesso *perpete saeculo* (col significato di 'per sempre, per l'eternità, per la vita eterna') utilizzato pure in clausola nel verso seguente (v. 131).

### 3. Destinatari e finalità del carme: il *signum crucis* come medicina religiosa

Il dialogo tra i pastori, che propone una serie di quadri catastrofici e impressionanti della peste epizootica ed è incentrato sull'esemplarità del miracolo, che Titiro attribuisce in maniera esplicita al potere del segno della croce che guarisce e salva, ha come fine quello di illustrare in maniera didatticamente persuasiva una verità di fede ancorandola alla vita quotidiana. La forma dialogica e il contenuto allegorico costituiscono, dunque, lo strumento più efficace per una più grande impresa di persuasione volta a 'far credere' e quindi a convertire i pagani ai quali era destinata l'opera e pertanto a tale scopo si giustifica altresì il preponderante impiego della retorica classica da parte del poeta che deve guadagnare un vasto pubblico.

Quanto al pubblico, è probabile che il poeta si rivolga innanzitutto ai grandi proprietari terrieri e, tramite questi, ai loro coloni, per combattere quelle forme di persistenza dei culti pagani<sup>71</sup>, che, secondo la testimonianza anche di altri autori dello stesso periodo, risultavano ancora vitali tra le file dell'aristocrazia e soprattutto nel mondo rurale<sup>72</sup>. Ma è parso pure probabile

<sup>71</sup> Sulla religiosità popolare e le corrispettive pratiche cristiane e pagane cfr. tra gli altri Bianchi 1981; Prete 1981 e Roda 1981.

<sup>72</sup> Di questo avviso è Alimonti 1976, 69, il quale ritiene che quanto al pubblico a cui il carme è rivolto, «questo non può essere ridotto né alla semplice plebe rurale, né al solo mondo della cultura», ma è a suo giudizio assai più articolato. Egli è convinto del fatto che «alla massa dei contadini non si poteva giungere se non passando attraverso la classe dei *domini*, pagani e cristiani, sensibili al fascino della cultura, data la struttura sociale e i rapporti di interdipendenza esistenti tra *domini* e coloni» (p. 70), rapporti che – a suo dire – trovavano terreno favorevole nei *vici* e nelle *villae* della

che le finalità del suo carme siano dettate da motivazioni non solo religiose, ma anche politiche, in quanto il retore cristiano Endelechio, in contatto con gli ambienti dei ceti colti, poteva aver contribuito, anche indirizzando l'operato degli imperatori, all'evangelizzazione pacifica della Gallia mediante le armi della persuasione e della fede anziché con l'uso della forza<sup>73</sup>. In ogni caso, quale che sia lo scopo che si era proposto il poeta, la sua denuncia dell'idolatria, nel quadro di una catechesi essenziale non pregiudica in alcun modo il valore letterario della sua lezione teologica, che, come si è visto, mira a mettere in luce alcuni aspetti fondamentali del processo di cristianizzazione della società occidentale del IV secolo. Infatti, se a prima vista diverse possono sembrare le finalità di tale opera, in realtà esse risultano legate da un unico filo conduttore, ossia la polemica sottolineatura della dicotomia tra la *vera religio* da un lato, che si basa sulla sapienza biblica, specchio di verità rivelata e garante dell'immortalità, e dall'altro l'*error* dell'idolatria, che, in quanto espressione dell'immorale *superstitio* dei culti profani, nega la verità e assicura la morte spirituale. Inoltre, ciò che caratterizza il poemetto è il fatto che in esso i culti pagani e il rito cristiano sono legati da uno stretto rapporto, per cui entrambi servono a trasmettere lo stesso messaggio improntato al piano di salvezza voluto dal Padre per riscattare dalla morte l'umanità peccatrice: le forze negative che causano pestilenza, violenza, disordine e morte sono al contempo il presupposto della guarigione, della civiltà, dell'ordine costituito attraverso le leggi e, dunque, della speranza nella vita ultraterrena, su cui si basa la *vera religio*. Tali tematiche, come si è evidenziato, sono espresse con modalità retoriche incentrate su motivi miracolosi.

### Conclusioni

Volendo trarre le conclusioni da questa analisi possiamo senza alcun dubbio affermare che lo scopo del carme è sostanzialmente didattico e di propaganda religiosa, ed esso evidenzia proprio nella sua sezione finale uno spiccato intento apologetico e parenetico.

L'insegnamento teologico di Endelechio, impartito con aderenza al dettato neotestamentario, si muove nell'alveo della tradizione patristica e mostra in

---

Gallia alla fine del IV secolo, dove si insediavano sempre più «quelle parrocchie rurali e quelle cappelle cui era legata l'evangelizzazione delle campagne» (pp. 70-71). Pertanto conclude facendo chiaramente intendere che, per il suo carattere letterario, il carme di Endelechio indirizza il suo messaggio «non soltanto ad un pubblico colto ma, attraverso quest'ultimo, anche e soprattutto a quello più vasto rappresentato dall'ambiente contadino» (p. 71). In tal modo si supererebbe anche «l'apparente contraddizione tra il contenuto del *De mortibus boum*, che sembra mirare all'evangelizzazione di un mondo tipicamente contadino, e la sua forma squisitamente letteraria» (p. 64).

<sup>73</sup> Cfr. Alimonti 1976, 77.



lui la padronanza e la chiarezza nell'esposizione dei fondamentali problemi di fede, pur attraverso un linguaggio metaforico. Endelechio vuole far comprendere a chi non ha ancora sperimentato il cammino della conversione cristiana che solo attraverso la fede in Gesù l'uomo può trovare le risposte, che la scienza non può dare. Se l'uomo ripone la fede in Cristo, Egli purificherà il suo passato e guiderà il suo futuro, in quanto Dio vuole salvare l'uomo e dargli come ricompensa la vita eterna.

Mi auguro che il presente studio abbia sufficientemente dimostrato che la seconda parte del carme *De mortibus boum* (vv. 97-132) non nasce dall'intenzione di attribuire alla fede concetti nuovi e più attraenti per l'intelletto, ma dalla volontà del poeta di comunicare i fondamenti della religione cristiana con vigore e vivacità di stile e di immagini, attraverso una sapiente fusione dei caratteri del carme bucolico di ispirazione virgiliana con i temi della poesia cristiana di matrice antipagana. Il tono scolastico e didattico tradisce un intento squisitamente pastorale e catechetico, non certamente speculativo. E che non manchi una dimensione soteriologica come pure quella escatologica risulta fin troppo chiaramente dalle analisi e dalle considerazioni svolte finora.

Questi dunque risultano, a mio avviso, essere i parametri critici fondamentali con cui è parso necessario affrontare uno studio complessivo dei motivi ispiratori di quello che pensiamo costituisca, per i suoi caratteri al tempo stesso di letterarietà e concretezza, un valido e riuscito esempio di 'teologia popolare'.

Al termine di questo mio studio mi piace ancora una volta citare come testo non privo di autorità la conclusione del summenzionato articolo di Leanza<sup>74</sup>, non solo nel rispetto di quelle regole della composizione circolare care a Endelechio, ma soprattutto per fornire un'implicita valutazione dell'operazione esegetica da lui condotta alla luce dell'interpretazione dell'opera del vescovo di Nola, con cui – come si è visto – il carme amebeo si pone in stretto riferimento: «non privo ... di una certa sensibilità esegetica, Paolino sa cogliere da fonti diverse, e condensare talora nello spazio di pochi versi o di poche righe, ricche e complesse simbologie, che sa sapientemente piegare alle esigenze del suo dettato, ispirato soprattutto a scopi pastorali e morali». Un'interessante e felice intuizione, dunque, quella di Leanza, che non poteva non seminare un germe talmente fecondo da mietere abbondanti frutti anche nell'altrui campo.

---

<sup>74</sup> Cfr. Leanza 1983, 91.

Bibliografia

- Alfonsi 1975 = L. Alfonsi, Tityrus Christianus. *Una piccola aggiunta*, «Sileno» 1, 1975, 79-80.
- Alimonti 1976 = T. Alimonti, *Struttura, ideologia ed imitazione virgiliana* nel De mortibus boum di *Endelechio*, Torino 1976.
- Alimonti 1985 = T. Alimonti, *Endelechio*, EV 2, 1985, 219-220.
- Amundsen 1982 = D. W. Amundsen, *Medicine and faith in early Christianity*, «BHM» 56, 1982, 326-350.
- Amundsen 1996 = D. W. Amundsen, *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Baltimore - London 1996.
- Aulisa 1996 = I. Aulisa, *I libri sapienziali nell'esegesi patristica* (Trani, 15-20 aprile 1996), «VetChr» 33, 1996, 403-407.
- Barton 2000 = M. Barton, *Spätantike Bukolik zwischen paganer Tradition und christlicher Verkündigung. Das Carmen De mortibus boum des Endelechius*, Trier 2000.
- Barzanò 1996 = A. Barzanò (ed.), *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano 1996.
- Bianchi 1981 = U. Bianchi, *Religiosità popolare cristiana e pagana*, in *Religiosità popolare nel cristianesimo antico*, IX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 2-3 maggio 1980), «Augustinianum» 21, 1981, 77-90.
- Biville 2003 = F. Biville, *Le main salutaire*, in *Manus medica*, Actes du Colloque tenu à l'Université Lumière-Lyon II (18-19 septembre 2001), Études réunies par F. Gaide et F. Biville, Université de Provence 2003, 9-23.
- Bodson 1977 = L. Bodson, *Le mouton dans l'Antiquité gréco-romaine de la civilisation créto-mycénienne au monde gallo-romain*, in *Les débuts de l'élevage du mouton*, Colloque organisé par la Société d'Ethnozootechnie (26 novembre 1977), Paris 1977, 107-121.
- Bodson 1980 = L. Bodson, *Deux expressions du sentiment religieux dans la prière personnelle en Grèce: 1. La prière pour les animaux*, in *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978), édités par H. Limet et J. Ries, Louvain-la-Neuve 1980, 149-172.
- Brisebarre 1984 = A. M. Brisebarre, *Le recours à Saint Fleuret, guérisseur des bestiaux, à Estaing (Aveyron)*, in *La médecine vétérinaire populaire*, «Ethnozootechnie» 34, 1984, 59-76.
- Buecheler-Riese 1906 = F. Buecheler - A. Riese, *Anthologia Latina*, 1,2, Lipsiae 1906.
- Cock 1971 = M. Cock, *À propos de la tradition manuscrite du Carmen de mortibus boum d'Endéléchius*, «Latomus» 30, 1971, 156-160.
- Comparelli 2002 = F. Comparelli, *Severo Santo Endelechio. Carmen de mortibus boum*, «Schol(i)a» 4, 2002, 105-132.
- Correa Rodríguez 1984 = *Poesía latina pastoril, de caza y pesca: Gratio, Cinégetica; P. Ovidio Nasón, Haliéutica; T. Calpurnio Sículo, Bucólicas; Bucólicas Einsidlenses; M. Aurelio Olimpio Nemesiano, Bucólicas, Cinégeticas, De la caza de los pájaros; Severo Santo Endelequio, De la mortandad de bueyes*, introd., trad. y notas de J. A. Correa Rodríguez, Madrid 1984.
- Corsano-Palla 2006 = Ps.-Cipriano, *Ad un senatore convertitosi dalla religione cristiana alla schiavitù degli idoli*, introduzione di M. Corsano (I-VIa. VII) e R. Palla (VIb. VIII-IX), testo critico di R. Palla, traduzione e commento di M. Corsano, Pisa 2006.

- Corsaro 1975 = F. Corsaro, *L'autore del De mortibus boum, Paolino da Nola e la politica religiosa di Teodosio*, «Orpheus» 22, 1975, 3-26.
- Dumeige 1972 = G. Dumeige, *Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, «RAC» 48, 1972, 115-141.
- Effe-Binder 1989 = B. Effe - G. Binder, *Die antike Bukolik. Eine Einführung*, München 1989.
- Ferngren 2009 = G. B. Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore 2009.
- Ferraro 2008 = C. Ferraro, *Il De mortibus boum di Endelechio come agnitio Domini*, 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, 753-763.
- Fichtner 1982 = G. Fichtner, *Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs*, «FMS» 16, 1982, 1-18.
- Fontaine 1978 = J. Fontaine, *La conversion du christianisme à la culture antique: la lecture chrétienne de l'univers bucolique de Virgile*, «BAGB» 37, 1978, 50-75.
- Fontaine 1980 = J. Fontaine, *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris 1980.
- Garber 1976 = K. Garber, *Europäische Bukolik und Georgik*, Darmstadt 1976.
- Green 2004 = R. H. Green, *Refinement and reappraisal in Vergilian pastoral*, in *Roman memento: Vergil in the Fourth Century*, ed. by R. Rees, London 2004, 17-32.
- Guttilla 2006 = G. Guttilla, *Il De errore profanarum religionum di Firmico Materno nel Carm. 19 di Paolino di Nola*, «RAug» 52, 2006, 355-377.
- Kettemann 1977 = R. Kettemann, *Bukolik und Georgik. Studien zu ihrer Affinität bei Vergil und später*, Heidelberg 1977, 116-120.
- Korzeniewski 1976 = D. Korzeniewski, *Hirtengedichte aus spätrömischer und karolingischer Zeit*, Darmstadt 1976.
- Leanza 1983 = S. Leanza, *Aspetti esegetici dell'opera di Paolino di Nola*, in *Atti del Convegno. XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981)* (Nola, 20-21 marzo 1982), Roma s. d. (1983), 67-91.
- Leanza 1998 = S. Leanza, *I libri salomonici in Paolino di Nola*, in G. Luongo (ed.), *Anch'ora vitae. Atti del II Convegno paoliniano nel XVI Centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995)*, Napoli-Roma 1998, 349-364.
- Millour 1984 = C. Millour, *Les saints guérisseurs du bétail en Bretagne*, in *La médecine vétérinaire populaire*, «Ethnozootechnie» 34, 1984, 53-58.
- Moreschini-Norelli 1996 = C. Moreschini - E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, 2,2, Brescia 1996.
- Moricca 1926 = U. Moricca, *Endelechius o Sanctus Severus Endelechius?*, «Didaskaleion» 4, 1926, 91-94.
- Nazzaro 2006 = A. V. Nazzaro, *Endelechio*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, 1, 2006, 1655-1656.
- Nazzaro 2008 = A. V. Nazzaro, *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica*, 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, 9-56.

- Nazzaro 2010 = A. V. Nazzaro, *Animal pain in Latin Christian poetry*, in *Proceedings of the Naples Pain Conference: Research and Therapy for Human and Animal Suffering* (May 16<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> 2010), Napoli 2010, 11-13.
- Padovese 1980 = L. Padovese, *La cristologia di Aurelio Clemente Prudenzi*, Roma 1980.
- Palla 1981 = Prudenzi, *Hamartigenia*, introduzione, traduzione e commento a cura di R. Palla, Pisa 1981.
- Petringa 2009 = M. R. Petringa, *Il De mortibus boum di Endelechius*, in *La Veterinaria antica e medievale. Testi greci, latini, arabi e romanzi*, Atti del II Convegno internazionale (Catania, 3-5 ottobre 2007) a cura di V. Ortoleva e M. R. Petringa, Lugano 2009, 243-258.
- Piscitelli 1998 = T. Piscitelli Carpino, *La teologia della croce in Paolino di Nola*, in G. Luongo (ed.), *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, 263-294.
- Prete 1981 = S. Prete, *Il carme 20 di Paolino di Nola. Alcuni aspetti letterari e culturali*, in *Religiosità popolare nel cristianesimo antico*, IX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 2-3 maggio 1980), «Augustinianum» 21, 1981, 169-177.
- Roda 1981 = S. Roda, *Religiosità popolare nell'Italia nord-occidentale attraverso le epigrafi cristiane nei secoli IV-VI*, in *Religiosità popolare nel cristianesimo antico*, IX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 2-3 maggio 1980), «Augustinianum» 21, 1981, 243-257.
- Ruggiero 1996 = Paolino di Nola, *I Carmi*. Testo latino con introduzione, traduzione italiana, note e indici a cura di A. Ruggiero, 1-2 (*Strenae Nolanae*, Collana di studi e testi diretta da A. V. Nazzaro, 6-7), Napoli-Roma 1996.
- Santaniello 1992 = Paolino di Nola, *Le Lettere*. Testo latino con introduzione, traduzione italiana, note e indici a cura di G. Santaniello, 1-2 (*Strenae Nolanae*, Collana di studi e testi diretta da A. V. Nazzaro, 4-5), Napoli-Roma 1992.
- Sanzi 2008 = E. Sanzi, *Culti orientali nel Carmen XIX di Paolino di Nola?*, 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, 553-566.
- Sausser 1992 = E. Sausser, *Christus medicus. Christus als Arzt und seine Nachfolger im frühen Christentum*, «ThZ» 101, 1992, 101-123.
- Schierl 2016 = P. Schierl, *A Preacher in Arcadia? Reconsidering Tityrus Christianus*, in S. McGill - J. Pucci (edd.), *Classics Renewed, Reception and Innovation in the Latin Poetry of Late Antiquity* (Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften, 152), Heidelberg 2016, 241-264.
- Schmid 1953 = W. Schmid, *Tityrus christianus. Probleme religiöser Hirtendichtung an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert*, «RhM» 96, 1953, 101-165.
- Schmid 1962 = W. Schmid, *Endelechius*, *RAC* 5, 1962, 1-3.
- Schulze 2005 = Ch. Schulze, *Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter. Christliche Ärzte und ihr Wirken*, Tübingen 2005.
- Smolak 2000 = K. Smolak, *La poesia cristiana latina tra il quarto e il quinto secolo*, «Saeslanum» 62, 2000, 19-39.

- Smolak 2011 = K. Smolak, *Beatus ille... Osservazioni sul carme 7 di Paolino di Nola*, in L. Cristante - S. Ravalico (edd.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, 4, Trieste 2011, 195-206.
- Spinelli 2009 = Prudenziò, *Gli Inni quotidiani, Le Corone dei martiri*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Spinelli, Roma 2009.
- Stok 1987 = F. Stok, *Lues, EV 3*, 1987, 278-279.
- Trout 1995 = D. Trout, *Christianizing the Nolan countryside: animal sacrifice at the tomb of St. Felix*, «JECS» 3, 1995, 281-298.
- van Leijenhorst 1979 = C. G. van Leijenhorst, *Endelechius' De mortibus boum*, «Heremeneus» 51, 1979, 140-147.
- Warburg 2015 = I. Warburg, *Proposals for the textual tradition of the poem De mortibus boum by Severus Sanctus Endelechius*, «RhM» 158, 2015, 185-198.

*Abstract:* This paper aims to present a philological-literary analysis of vv. 97-132 of Endelechius's *De mortibus boum*, which constitute the last section of this short poem, concerning the miraculous healing of Tityrus's flock. After the examination of the work's structure (vv. 1-132), through an intertextual analysis the author defines the literary characters and identifies the *loci similes*, which could be useful for the interpretation of the work (particularly those not adequately taken into consideration by previous critics). Finally, at the end of the paper, attention is focused on the objectives and recipients of the work.

MARIA ROSARIA PETRINGA  
mrpetri@unict.it