



Università degli Studi di Napoli Federico II
Pubblicazioni del Dipartimento di Studi umanistici

Claudio Mario Vittorio
ALETHIA
Precatio e primo libro

Introduzione, testo latino, traduzione e commento

a cura di Isabella D'Auria



CLIOPRESS

Università degli Studi di Napoli Federico II
Pubblicazioni del Dipartimento di Studi umanistici
Collana di Scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche

Saggi, 13

Pubblicazioni del Dipartimento di Studi umanistici
Collana di Scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche

Consiglio scientifico

Francesco Aceto, Francesco Barbagallo, Werner Eck, Carlo Gasparri,
Gennaro Luongo, Fernando Marias, John Marino, Mark Mazover,
Anna Maria Rao, André Vauchez, Giovanni Vitolo

Comitato editoriale

Francesco Bifulco (coordinatore), Antonella Ambrosio,
Annunziata Berrino, Luigi Cicala, Pierluigi Totaro

Saggi

1. *La costruzione della verità giudiziaria*, a cura di Marcella Marmo e Luigi Musella
2. *Scritture femminili e Storia*, a cura di Laura Guidi
3. Roberto P. Violi, *La formazione della Democrazia Cristiana a Napoli*
4. Andrea D'Onofrio, *Razza, sangue e suolo. Utopie della razza e progetti eugenetici nel ruralismo nazista*
5. *Vivere la guerra. Percorsi biografici e ruoli di genere tra Risorgimento e primo conflitto mondiale*, a cura di Laura Guidi
6. Maria Rosaria Rescigno, *All'origine di una burocrazia moderna. Il personale del Ministero delle Finanze nel Mezzogiorno di primo Ottocento*
7. *Gli uomini e le cose I. Figure di restauratori e casi di restauro in Italia tra XVIII e XX secolo*, a cura di Paola D'Alconzo
8. *Poteri, relazioni, guerra nel regno di Ferrante D'Aragona*, a cura di Francesco Senatore e Francesco Storti
9. Flavia Luise, *L'Archivio privato d'Avalos*
10. *Nuovi studi su Kyme eolica*, a cura di Lucia A. Scatozza Hörich
11. Pierluigi Totaro, *Modernizzazione e potere locale. L'azione politica di Fiorentino Sullo in Irpinia. 1943-1958*
12. Alessandro Tuccillo, *Il commercio infame. Antischiaivismo e diritti dell'uomo nel Settecento italiano*

Claudio Mario Vittorio

Alethia

Precatio e primo libro

Introduzione, testo latino, traduzione e commento

a cura di
Isabella D'Auria

CLIOPRESS

Claudio Mario Vittorio, *Alethia, Precatio* e primo libro /
Introduzione, testo latino, traduzione e commento a cura di
Isabella D'Auria. – Napoli :
ClioPress, 2014. - 416 p. ; 21 cm
(Saggi ; 13)
Accesso alla versione elettronica:
www.cliopress.unina.it/dauria.html
ISBN 978-88-88904-18-4

Università degli Studi di Napoli Federico II
ClioPress - Pubblicazioni del Dipartimento di Studi umanistici
www.cliopress.unina.it
Copyright © 2014 - ClioPress
Tutti i diritti riservati
Prima edizione: novembre 2014
ISBN 978-88-88904-18-4

Sommario

Premessa	7
Introduzione	11
Testo e traduzione	61
<i>Alethia</i>	
<i>Precatio</i>	64
<i>Liber primus</i>	72
Commento	107
Sigle e abbreviazioni	333
Bibliografia	335
Indice dei luoghi citati	355
Indice degli autori moderni	379

Premessa

Il lavoro, che costituisce la versione riveduta e ampliata della mia dissertazione di dottorato discussa presso il Dipartimento di Filologia Classica dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, presenta la traduzione e il commento della *Precatio* e del primo libro dell'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio, retore marsigliese della prima metà del V secolo, che ha parafrasato in esametri il racconto genesiaco dalla creazione del mondo fino alla distruzione di Sodoma e Gomorra.

Il poema è composto di tre libri, rispettivamente di 547, 558 e 789 versi, preceduti da una *Precatio* in 126 esametri, in cui il poeta dichiara le finalità pedagogiche della sua impresa poetica, espone il disegno dell'opera ed eleva un'invocazione a Dio celebrandone la gloria.

Il genere della «parafrasi» utilizza gli strumenti espressivi della poesia classica per trasporre in versi la materia dei testi sacri e diffondere i principi fondamentali della dottrina cristiana. Si tratta di un incontro dialettico tra due culture, quella greco-romana e quella giudaico-cristiana, che di volta in volta si ripropone con caratteristiche e forme diverse, a seconda delle peculiarità specifiche del singolo autore.

Nell'ambito di questa «sintesi culturale», l'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio costituisce un esempio originale e rappresentativo di quell'osmosi feconda che si realizza nel periodo della tarda latinità tra mondo classico e mondo cristiano. Pertanto, l'esposizione mira a mettere in luce attraverso un'analisi di tipo intertestuale l'originalità dell'operazione di riscrittura compiuta da Vittorio sia nel rielaborare motivi, immagini e moduli espressivi mutuati dalla latinità classica, sia nell'utilizzare i contenuti dottrinali desunti dalla produzione esegetico-teologica, prevalentemente in lingua latina.

Il lavoro è articolato in tre parti. Nell'*Introduzione*, a una preliminare indagine sulle questioni di carattere bio-bibliografico, quali l'identifi-

cazione dell'autore, la reale estensione dell'opera, la data di composizione, segue l'analisi delle finalità compositive del poema, destinato, secondo quanto espresso da Vittorio nella *Precatio*, alla formazione morale e religiosa dei giovinetti, ai quali il poeta si propone di insegnare il *verum virtutis iter* rivelato dal testo genesiaco. Particolare rilievo viene tributato in questa sezione alle dichiarazioni di carattere programmatico, che rivelano la coscienza dell'autore di compiere un'operazione di tipo parafrastico. L'*Alethia* è analizzata nel contesto della produzione parafrastica biblica in lingua latina di cui vengono forniti alcuni cenni essenziali. Nella seconda parte sono presentati al lettore il testo latino secondo l'edizione di P. F. Hovingh, *Claudii Marii Victorii Alethia*, (CChL 128, Turnhout 1960, pp. 115-193), rivista in qualche luogo, e la traduzione a fronte della *Precatio* e del primo libro. La terza parte è dedicata al commento articolato in sequenze, ciascuna corrispondente all'episodio biblico parafrasato, seguendo l'ordine di narrazione proposto dal poeta. L'approccio prevalentemente intertestuale ha messo in luce le modalità parafrastiche adoperate da Vittorio, che, nella versificazione dell'ipotesto biblico, opera ampliamenti attraverso squarci esegetici, digressioni, *meditationes* e impreziosisce la *narratio* poetica del racconto sacro con una fitta trama di richiami agli autori della latinità classica. Pertanto un'analisi di tipo retorico-stilistico si è rivelata strumento prezioso per cogliere le risonanze allusive di cui si carica la parola poetica di Vittorio e per costatarne la profondità nella fitta trama culturale che vi è sottesa.

Nel consegnare alle stampe questo volume, desidero innanzitutto esprimere la più profonda e affettuosa riconoscenza al Prof. Antonio V. Nazzaro, per avermi guidato e seguito con scrupoloso impegno e inesauribile pazienza in tutte le diverse fasi di questa ricerca.

Mi preme altresì rivolgere un sentito ringraziamento al Prof. Gennaro Luongo, per avermi supportato con attenzione nel complesso lavoro di revisione del testo, arricchendolo di un prezioso corredo di osservazioni e suggerimenti; alle Prof. sse Teresa Piscitelli e Paola Santorelli, che con la loro costante disponibilità a offrire spunti interessanti e proficui consigli hanno contribuito notevolmente al progredire del mio lavoro; al Prof.

Premessa

Andrea Milano, che ha messo a disposizione la sua competenza filosofica e teologica per illuminare alcuni luoghi problematici del testo di Vittorio; al dott. Luca Arcari, per l'incoraggiamento e l'amicizia dimostrati.

Ringrazio vivamente il Prof. Giovanni Vitolo, Direttore del Dipartimento di Discipline Storiche "Ettore Lepore", per aver accolto il lavoro in questa collana.

Napoli, dicembre 2012

Isabella D'Auria

Introduzione

1. Claudio Mario Vittorio e l'*Alethia*

Claudio Mario Vittorio, retore marsigliese del V secolo, è l'autore dell'*Alethia*, una parafrasi in esametri del racconto genesiaco dalla creazione del mondo fino alla distruzione di Sodoma e Gomorra. L'opera, articolata in tre libri preceduti da una *Precatio*, ci è pervenuta in un unico manoscritto del IX sec., il *Parisinus Latinus* 7558, nel quale l'*Alethia* viene attribuita a *Claudius Marius Victorius* (o *Victor*) *orator Massiliensis*.

Sulla vita di Vittorio possediamo pochissime notizie, peraltro vaghe e contraddittorie. L'unica testimonianza di rilievo è il breve e problematico profilo biografico che Gennadio, nel *De viris illustribus*¹, dedica a un retore di Marsiglia morto durante l'impero di Teodosio e Valentiniano:

Victorinus (Victorius *PR*), rhetor Massiliensis, ad filii sui Aetherii personam commentatus est (commentatur *P om. C*) in Genesim, id est a principio libri usque ad obitum patriarchae Abrahae [et] tres (quattuor *PR*) versu edidit libros, christiano quidem et pio sensu, sed utpote saeculari litteratura occupatus homo et nullius magisterio in divinis scripturis exercitatus, levioris ponderis sententiam (sententias *RC*) figuravit. Moritur Theodosio et Valentiniano (Valente *VC*) regnantibus².

¹ Gennadio di Marsiglia ci fornisce nel *De viris illustribus* un utilissimo panorama della vita intellettuale e spirituale della Gallia nella seconda metà del V secolo. L'opera testimonia la particolare vivacità culturale dell'area provenzale rispetto alle altre regioni ugualmente interessate dal generale calo della vita sociale conseguente alle invasioni dei popoli germanici.

² Gennad. *vir. ill.* 61 (segua il testo di Richardson 1896, pp. 81-82, rivisto da Hovingh 1955, p. 15): «Vittorino (Vittorio), retore di Marsiglia, compose per la persona di suo figlio Ete-

Come si può agevolmente rilevare, la tradizione manoscritta del testo gennadiano presenta una serie di problematiche relative sia al nome dell'autore, sia al numero complessivo dei libri e dunque all'estensione dell'*Alethia*. Peraltro, l'assenza del titolo dell'opera rende ancora più controversa l'identificazione del *rhetor Massiliensis* di cui parla Gennadio con l'*orator Massiliensis* autore dell'*Alethia* secondo il *Parisinus*³. Tale identificazione, messa in discussione da alcuni critici dell'Ottocento, è però, già a partire da tale epoca, comunemente accettata dagli studiosi⁴.

Dalla nota gennadiana desumiamo solo questo, che un retore di Marsiglia, di nome *Victorinus* o *Victorius*, compose in tre o quattro libri un commento alla Genesi dall'inizio del racconto biblico fino alla morte del patriarca Abramo; l'opera, inoltre, era dedicata al figlio Eterio. Gennadio traccia il breve profilo dell'autore delineando la figura di un letterato molto più erudito in letteratura profana che in materia di sacre scritture, ma ciò nonostante animato da un autentico fervore religioso. Il giudizio sulle capacità artistiche e creative del retore è nel complesso severo (*levioris ponderis sententiam figuravit*)⁵. Occorre segnalare che nel testo gennadiano, a fronte delle varianti *Victorinus* e *Victorius*, risulta del tutto assente la lezione *Victor*.

rio un commento sulla Genesi, cioè dall'inizio del libro fino alla morte del patriarca Abramo, pubblicò tre (quattro) libri in versi, con vero spirito cristiano e pio, ma da uomo con esperienza di letteratura profana e non istruito da alcun maestro nelle divine scritture, ha dato espressione a un pensiero (pensieri) di scarso valore. Muore durante il regno di Teodosio e Valentiniano (Valente)». Per comodità del lettore sciolgo le sigle dei codici citati da Hovingh in nota: *C* = *Vercell.* bibl. cap. 183 (saec. VIII-IX); *P* = *Parisinus* 12161 (*Corbeiensis*, saec. VII); *V* = *Veronensis* bibl. cap. 22 (saec. VI); *R* = *Vaticanus Reginensis* 2077 (saec. VII).

³ Nel codice l'autore dell'*Alethia* è designato come *orator Massiliensis* prima della *Precatio* al f. 44v, a conclusione della *Precatio* al f. 46v e alla fine del secondo libro al f. 70v.

⁴ Sulla questione cf. Falcidia Riggio 1912, pp. 3 ss.; Martorelli 2008, p. 12 ss.; e Cutino 2009, pp. 9-10.

⁵ Fontaine 1981, p. 241, rileva argutamente che Gennadio ritiene il suo compatriota un letterato «mieux intentionné que compétent».

Il codice che ci ha tramandato l'opera (il *Par. Lat.* 7558) presenta complessivamente sei attestazioni del nome dell'autore dell'*Alethia*: due nella forma *Victorius* (a conclusione dei libri secondo, al f. 70v, e terzo, al f. 87v), tre nella forma *Victor* (a conclusione della *Precatio* nel f. 46v; alla fine del primo libro nel f. 58v; all'inizio del secondo libro, f. 59r, *in mg. sup.*⁶), e una nella forma *Victori** (prima della *Precatio*, al f. 44v), probabilmente con erasione della *-s* finale⁷. Nel manoscritto non trova riscontro, invece, la forma *Victorinus*.

Esiste inoltre un'altra testimonianza riconducibile – ma l'ipotesi presenta ampi margini di incertezza – all'autore dell'*Alethia*. Si tratta dell'*Epistula* 5, 21 di Sidonio Apollinare⁸, indirizzata a Sacerdote e Giustino e datata probabilmente 465, in cui si fa menzione di un poeta di nome *Victorius*, *cum cetera potenter, tum potentissime condidit versus*, che potrebbe essere sia l'autore dell'*Alethia* sia il *Victorius* d'Aquitania che compose il *Ciclo Pasquale* nel 457⁹.

⁶ La citazione, posta sul margine superiore del foglio al principio del II libro, è uno degli interventi, designati da Hovingh 1960¹ come P⁴ (p. 124), che il Lejay 1890 ha dimostrato essere stati apportati dall'editore Morel 1560. Pertanto, non ha rilievo ai fini della definizione del nome (cf. Hovingh 1960¹, p. 119).

⁷ Nella parola *Victori** si intravede in *rasura* la fisionomia di una *-s* finale, nonostante il tratteggio sia discontinuo. Hovingh 1955, p. 16, ritiene la forma *Victoris* un errore del copista successivamente corretto in *Victori*, forma che lo studioso afferma possa essere intesa come genitivo di *Victorius*, sulla scorta di *Claudi Mari* al f. 46v e *Cladi* al f. 87v.

⁸ Sidon. *epist.* 5, 21, 1 (ed. A. Loyen, CUF 1970, p. 210) *Sidonius Sacerdote et Iustino suis salutem. Victorius patrius vester, vir ut egregius sic undecumque doctissimus, cum cetera potenter, tum potentissime condidit versus. Mihi quoque semper a parvo cura Musarum; nunc vos parenti venitis heredes, quam iure, tam merito: ilicet ego poetae proximus fio professione, vos semine. Ergo iustissimum est, ut diem functo sic quisque nostrum succedat, ut iungitur. Ideoque patrimonium tenete, date carmina. Valet.* («Sidonio ai suoi cari Sacerdote e Giustino. Vittorino, vostro zio paterno, uomo sia eminente sia dottissimo in tutto, tra tutte le altre opere efficaci compose in particolare versi efficacissimi. Anche io sin da fanciullo ho sempre coltivato le Muse; ora voi venite avanti come eredi del vostro congiunto, tanto per diritto quanto per merito. Subito io sono parente del poeta per professione, voi per nascita. Dunque è veramente giusto che ciascuno di noi succeda al defunto secondo i legami che lo uniscono a lui. Perciò tenete stretta la vostra eredità, ma date a me i versi»).

⁹ L'ipotesi secondo cui il *Victorius* menzionato da Sidonio, zio di *Sacerdos* e *Iustinus*, i de-

Dunque, poiché la variante *Victorius* è attestata da un ramo della tradizione gennadiana e non solo trova riscontro ben due volte nel *Parisinus* 7558, ma è anche supportata dalla notizia, quantunque breve e incerta, di Sidonio Apollinare, Hovingh¹⁰ ha sostenuto, sulla base di tali consonanze, la maggiore plausibilità della forma *Victorius* rispetto a *Victor*. Hovingh sovverte così la consuetudine, consacrata dallo Schenkl¹¹, di designare l'autore dell'*Alethia* con il nome di *Victor*, e polemizza contro gli incondizionati consensi a lui accordati relativamente a quest'aspetto¹². A partire dall'Hovingh la comunità di studiosi è generalmente concorde nell'accogliere la forma *Victorius* come quella meglio rispondente al vero nome del poeta¹³.

La seconda difficoltà che rende controversa l'identificazione dell'autore è l'assenza nell'*Alethia* di qualsiasi riferimento al figlio di Vittorio, Eterio, al quale secondo la testimonianza di Gennadio l'opera è dedicata. Per superare il problema si può supporre, come suggeriscono lo Schenkl¹⁴, il Gamber¹⁵

stinatari della lettera, possa identificarsi con l'autore dell'*Alethia* è stata avanzata dal Manitius 1891, p. 181 e nota 1; il Sirmond, l'editore seicentesco delle epistole sidoniane (cf. PL 58, col. 550 e Tamburri 1996, p. 125, nota 20), invece, ha supposto che Sidonio si riferisca qui al *Victorius Aquitanus* che nel 457 compose su sollecitazione dell'arcidiacono Ilaro il *Cyclus Paschalis* (cf. Maritano 2008).

¹⁰ Hovingh 1955, pp. 15-16; Id. 1960¹, pp. 119-120.

¹¹ Schenkl 1888, p. 347, ritenendo inesatta la forma *Victorius* attestata dal *Parisinus* al termine dei libri secondo e terzo, avvalorata la forma *Victor* scelta dai primi editori dell'*Alethia*, J. de Gagny e G. Morel.

¹² Cf. Hovingh 1955, p. 16: «Si, avant 1888, il y avait encore une différence de vues sur le nom de notre poète, depuis lors le nom de Victor est devenu tellement courant, que M. Staat écrit: "Dans le *Parisinus* le vrai nom de Victor figure quatre fois, tandis que le nom de Victorius s'y trouve deux fois"». Propendono per la forma *Victor* Gamber 1899, p. 11; Falcidia Riggio 1912, pp. 4-5; Ferrari 1912, pp. 4-5; e appunto Staat 1952, p. 1.

¹³ Con il nome di *Victorius* l'autore dell'*Alethia* è di massima registrato nelle opere di consultazione: si vedano Martorelli 2008, p. 13, nota 7 e Cutino 2009, p. 10, nota 5.

¹⁴ Cf. Schenkl 1888, p. 348.

¹⁵ Cf. Gamber 1899, pp. 10 ss., il quale avanza altresì l'ipotesi che il figlio Eterio possa ritenersi compreso tra la schiera dei giovani che il poeta si propone di formare (*aleth. prec.* 104-105).

e il Ferrari¹⁶, che Gennadio si basi su un documento per noi andato perduto, ad esempio una lettera dedicatoria¹⁷.

Infine, si riscontrano discrepanze di rilievo tra il testo del *Parisinus Latinus* 7558 e quanto afferma Gennadio sugli argomenti che sono oggetto della narrazione e sul numero dei libri in cui si articola l'opera.

Gennadio, infatti, fa terminare la narrazione del commento in versi alla Genesi attribuito al retore marsigliese con la morte del patriarca Abramo. E per giunta, nella tradizione manoscritta gennadiana vi è incertezza anche sul numero dei libri in cui si articola l'opera (tre o quattro?)¹⁸. L'*Alethia* invece, nel *Parisinus Latinus* 7558, ci è pervenuta in tre libri preceduti da una *Precatio*, e narra gli eventi genesiaci dall'origine del mondo fino alla distruzione di Sodoma e Gomorra, episodio che nella cronologia del racconto sacro precede la morte del patriarca Abramo. La narrazione dunque non giunge alla morte di Abramo – come si rileva dal passo gennadiano – e si dispiega in tre e non in quattro libri.

A questo intricato mosaico si aggiunge un altro tassello: il manoscritto esibisce, al termine del terzo libro (f. 87v), la *subscriptio* CLADI MARI VICTORII EP̄I ALITIAS LIB̄ IIII, che si presenta come l'*explicit* di un quarto libro¹⁹.

¹⁶ Cf. Ferrari 1912, pp. 5-6.

¹⁷ Insostenibile, ad avviso di Ferrari 1912, p. 5, l'ipotesi del Bourgoin 1883, pp. 20-21, il quale ritiene il figlio giovinetto compreso in maniera sottintesa nella schiera dei *pueri* a cui l'opera è destinata secondo le intenzioni del poeta (*aleth. prec.* 104-105). Il Ferrari muove dalla considerazione, condivisibile, che Gennadio non avrebbe fatto riferimento al destinatario dell'opera, Eterio, se non avesse riscontrato un esplicito riferimento nell'opera. Il Martorelli 2008, p. 13, condivide l'ipotesi dello smarrimento dell'epistola dedicatoria.

¹⁸ Ebert 1874, p. 354 e n. 1; Czaplá 1898, p. 125; Di Berardino 1978, p. 302, ritengono che la variante *tres* possa essere una correzione rispetto all'antigrafo da parte di un copista che conosceva l'*Alethia* nell'estensione giunta a noi.

¹⁹ Più precisamente, al termine del terzo libro, dopo aver fatto riferimento al quarto libro dell'*Alethia*, di fatto assente, il manoscritto giustappone di seguito un problematico SC̄I PAULINI EPIGRĀMI, a cui fa seguito il testo dell'*Epigramma Paulini*, non a caso attribuito a Claudio Mario Vittorio da due degli editori dell'*Alethia*, il Gagny 1536, p. 250, che lo presenta proprio come quarto libro dell'*Alethia* (con il titolo specifico di *De per-*

L'ipotesi che l'*Alethia* ci sia pervenuta incompleta sembra rappresentare l'unica soluzione alla discordanza tra la notizia gennadiana circa il contenuto dell'opera e gli eventi effettivamente narrati dal testo restituito dal manoscritto. Tale congettura è stata avanzata dall'Ebert²⁰, dal Gamber²¹, dal Ferrari²², dal Falcidia Riggio²³, dal Moricca²⁴, dall'Herzog²⁵. In tempi più recenti il Roberts si pronuncia cautamente sulla questione affermando che l'ipotesi dell'esistenza di un quarto libro andato perduto «seems the most probable explanation of the discrepancy»²⁶. D'altra parte la morte del patriarca Abramo sembrerebbe a suo avviso la conclusione naturale dell'opera, per non parlare dell'importanza della figura di Isacco, che avrebbe trovato spazio in un ulteriore libro.

Al contrario lo Schenkl²⁷, mettendo in discussione la testimonianza gennadiana, ritiene che non esista un quarto libro andato perduto e adduce

versis suae aetatis moribus, dedicato *Ad Salmonem*) e il Fabricius 1564, con il titolo di *Claudii Marii Victoris De perversis suae aetatis moribus. Epistola ad Salmonem Abbatem* (col. 349). Sull'*Epigramma Paulini* cf. Fo 1999 e Isola 2003. Per un'accurata rassegna delle edizioni critiche dell'*Alethia* cf. *infra*, § 9, pp. 57-59.

²⁰ Cf. Ebert 1874, pp. 354 ss.

²¹ Cf. Gamber 1899, pp. 9-10.

²² A questo proposito Ferrari 1912, p. 6, rileva la mancanza di una conclusione che si riferisca a tutto il poema.

²³ Cf. Falcidia Riggio 1912, pp. 8-9: lo studioso interpreta i vv. 108-109 della *Precatio* come un'allusione alle pratiche immorali a cui erano dediti i sodomiti, e non alle immoralità commesse prima del diluvio – in tal caso il poema si chiuderebbe con il secondo libro –, e il ripristino del vero culto richiamato nei vv. 110-111 come un riferimento alla nuova alleanza tra Dio e Abramo e alle promesse fatte a lui e alla sua discendenza da cui sarebbe nato il Cristo. Tali argomenti seguono la distruzione di Sodoma e avrebbero trovato spazio in un quarto libro perduto.

²⁴ Moricca 1932, pp. 32-33, ritiene incompleta l'opera interpretando la *subscriptio* EPI ALI-TIAS LIB IIII al termine del terzo libro come il risultato di un'errata fusione da parte dell'amanuense dell'*Explicit* del terzo libro con l'*Incipit* del quarto libro andato perduto insieme alla lettera dedicatoria, nella quale presumibilmente doveva trovarsi la menzione del figlio Eterio (cf. *supra*, p. 14, nota 14).

²⁵ Cf. Herzog 1975, p. XXIII.

²⁶ Cf. Roberts 1985, p. 97.

²⁷ Cf. Schenkl 1888, pp. 346-349.

come possibile spiegazione dell'inesattezza della notizia di Gennadio l'ipotesi che questi abbia utilizzato un codice che, come il *Parisinus*, recasse erroneamente nella *subscriptio* del terzo libro il numero di quattro libri. Un copista del poema avrebbe generato tale imprecisione computando nel numero dei libri anche la *Precatio*. Inoltre lo Schenkl ipotizza che il poeta fosse intenzionato a parafrasare l'intera Genesi – lo prova, a suo avviso, il v. 106 della preghiera iniziale *inclita legiferi quod pandunt scrinia Moysis* –, ma sia morto poco dopo il 425 prima di completare l'opera, che come l'*Eneide* di Virgilio e la *Tebaide* di Stazio si sarebbe dovuta sviluppare in dodici libri e avrebbe costituito, accanto o in sostituzione dei poeti pagani, un testo fondamentale dell'istruzione scolastica (*prec.* 104-105). Lo dimostrerebbe la prefazione in prosa contenente la *dedicatio* al figlio Eterio che lo studioso ritiene perduta. Contro questa tesi milita la considerazione che il proposito di parafrasare tutto il libro genesiaco non emerge dal v. 106, che è seguito dalla specificazione (*prec.* 107-111) degli argomenti contenuti negli *scrinia Moysis* che costituiranno l'oggetto della narrazione²⁸.

Anche Homey²⁹ ritiene il poema completo così come lo possediamo, contestando al pari di Schenkl la correttezza della testimonianza di Gen-

²⁸ L'ipotesi è energicamente contestata dal Roberts 1985 (p. 97, nota 143) come «quite without support». Discutibile anche la tesi del Manitius 1891, p. 181, secondo il quale Vittorino nei versi della *Precatio* qui in esame si riferirebbe all'Antico e al Nuovo Testamento, i cui contenuti sarebbero via via sviluppati nel corso del poema.

²⁹ Cf. Homey 1972, pp. 169-189. In particolare, dopo aver messo in discussione la testimonianza gennadiana, che sembra riecheggiare le critiche che Girolamo nella prefazione al suo commento all'*Epistola ai Galati* rivolge a Caio Mario Vittorino (p. 185, nota 42), l'Homey, nella scia dello Schenkl, ipotizza che un copista dell'*Alethia* possa aver computato come libro anche la *Precatio* introduttiva, per cui Gennadio, basandosi su un manoscritto che recava tale numerazione, avrebbe riportato la notizia della suddivisione dell'opera in quattro libri. Lo studioso si pronuncia a favore dell'integrità dell'opera sottolineando inoltre il disegno complessivo che informa la composizione del lavoro: ciascuno dei tre libri termina con una catastrofe (nell'ordine: cacciata dal Paradiso terrestre, diluvio universale, distruzione di Sodoma e Gomorra) ricollegabile ai tre elementi, rispettivamente, aria acqua fuoco; i libri secondo e terzo presentano come episodi centrali il fratricidio commesso da Caino e la torre

nadio ed evidenziando la studiata architettura complessiva dell'opera e la rispondenza tra le parti. Egli suggerisce una possibile interpretazione della sequenza di versi 106-111 della *Precatio*: non precisi riferimenti al testo biblico, ma un'interpretazione in chiave morale e spirituale degli eventi in esso narrati, incentrati sul processo di caduta e di redenzione dell'uomo³⁰.

Di fronte alle difficoltà sopra enunciate, il Martorelli³¹ prospetta prudentemente la possibilità che il terzo libro, composto di ben 789 esametri rispetto ai 547 del primo e ai 558 del secondo, sia stato diviso in due canti in una fase della tradizione manoscritta anteriore al IX secolo, epoca a cui risale l'unico codice dell'*Alethia*, individuando la cesura al v. 303, al termine del racconto di Babele e prima dell'ingresso nel poema del patriarca Abramo. Tale congettura, ammette lo stesso Autore, «spiegherebbe meglio il curioso *explicit*, rimasto anche quando la separazione dei due ultimi canti venne obliterata», ma comunque «lascia aperto il problema dell'integrità dell'*Alethia*» (p. 16).

Si consideri ora la dichiarazione di intenti espressa da Vittorio nei versi 101-111 della *Precatio*:

In quo te, deus alme, precor, qui numine prono
 das sentire animis et verum pectora cogis
 ignaro quoque vate loqui, da nosse precanti,
 dum teneros formare animos et corda paramus
 105 ad verum virtutis iter puerilibus annis,
 inclita legiferi quod pandunt scrinia Moysis,
 quae sit origo poli vel quae primordia mundi
 arcanamque fidem qui toto excusserit aucta
 pestis et in mores penitus descenderit error,
 110 quave iterum redeat verum ritusque profanos
 pellat et aeternae reseret sacra mystica vitae³².

di Babele, ambedue esempi di superbia puniti da Dio. Cf. *infra*, commento a 1, 529-536.

³⁰ *Ibid.*, pp. 10-13.

³¹ Cf. Martorelli 2008, pp. 15-16.

³² Mar. Victor. *aleth. prec.* 101-111: «Nel suo nome ti prego, o Dio benevolo, che con nume

L'analisi delle dichiarazioni programmatiche presenti nella *Precatio* in rapporto agli argomenti effettivamente trattati nel corso della narrazione costituisce un aspetto di grande rilevanza ai fini della valutazione dell'estensione dell'opera e quindi della sua compiutezza.

Occorre innanzitutto premettere che i sei versi della *propositio* tematica (vv. 106-111) profilano per grandi linee la storia sacra oggetto della narrazione, e il carattere estremamente sintetico di tali indicazioni non consente in effetti di trarre conclusioni certe sulla reale estensione del poema³³.

Ma analizziamo nei dettagli le indicazioni fornite dal poeta nel suo programma poetico. Dopo aver dichiarato nei vv. 103 ...*da nosse precanti* e 106 *inclita legiferi quod pandunt scrinia Moysis* il suo intento di conoscere e di narrare i contenuti del libro genesiaco, scritto secondo la tradizione dal legislatore Mosè, con il verso 107 il poeta allude chiaramente alla narrazione esameronale e ai primordi della storia del mondo. I vv. 108-109 concernono il progressivo decadimento morale dell'umanità che fa seguito alla trasgressione dei progenitori; momenti salienti del dilagare di tale corruzione – il participio *aucta* riferito a *pestis* rende in modo pregnante il degenerare della condizione peccaminosa – possono identificarsi con: il fratricidio commesso da Caino, primo assassinio nella storia dell'umanità (2, 195-252)³⁴, l'immoralità

favorevole concedi alle anime di comprendere e costringi i cuori a dire il vero, anche attraverso un vate che lo ignora, concedi a me che ti prego, di conoscere, mentre ci apprestiamo a plasmare gli animi ancora duttili e prepariamo i cuori (105) al vero cammino di virtù negli anni della fanciullezza, quello che è rivelato dagli illustri libri del legislatore Mosè, quale sia l'origine del cielo e quali i primordi del mondo, in che modo la corruzione accresciutasi abbia scacciato completamente l'arcana fede e l'errore sia penetrato profondamente nei costumi, (110) e come ritorni il vero per la seconda volta, scacci i riti profani e sveli i sacri misteri della vita eterna».

³³ Di questo parere sono Gamber 1899 e Roberts 1985. Il primo, pp. 9 ss., pur ipotizzando l'esistenza di un quarto libro andato perduto, ammette che «les indications fournies par le préambule de l'*Alethia* sur le contenu de l'ouvrage soient trop vagues et trop obscures pour établir un jugement certain sur ce point» (p. 9). Il secondo dichiara che «The poet's own summary of the content of his work (*Prec.* 107-11) is too vague to permit any definite conclusions» (p. 97, nota 143).

³⁴ In particolare, la lunga *meditatio* che ha inizio al v. 227 del II libro pone in rilievo la mag-

e le violenze commesse dall'umanità prima del diluvio (2, 342-377), la nascita e la diffusione dei culti pagani e delle pratiche magiche e idolatriche (3, 116-209 e 303-318), e le nefandezze a cui sono dediti gli abitanti di Sodoma e Gomorra (3, 639 ss.). In particolare, il riferimento è all'errore del politeismo e dell'idolatria in cui incorrono i discendenti di Noè: infatti, come sarà dimostrato³⁵, una delle principali accezioni dei termini *error* e *pestis* nell'opera è quella di "errore profano", vale a dire errore del politeismo e dell'idolatria (3, 497-498), paragonato al contagio pestilenziale veicolato dalle nubi insalubri suscitate dalle terre africane (3, 303-321). I vv. 110-111 sembrano rinviare al ripristino del culto del vero Dio da parte di Abramo (3, 326-330), all'alleanza tra Dio e Abramo, alle promesse e alle benedizioni rivolte a lui e alla sua discendenza, da cui sarebbe nato il Cristo. Abramo è il nucleo iniziale di un popolo nuovo, destinato a una missione spirituale. Dalle promesse fatte discende il divino piano di salvezza.

Come si può agevolmente rilevare, il programma poetico, pur delineando i momenti del racconto genesiaco parafrasato, non traccia in maniera dettagliata gli eventi narrati nel poema. Ad esempio, nella dichiarazione d'intenti non c'è menzione esplicita degli atti immorali compiuti dagli abitanti di Sodoma, ulteriore manifestazione del processo di corruzione dell'uomo che si colloca, nella cronologia del racconto sacro, dopo il ripristino del culto del vero Dio da parte di Abramo, né tantomeno è presente alcun riferimento alla punizione che consegue a tali atti illeciti, vale a dire alla distruzione della città maledetta con cui si chiude il terzo libro (vv. 666-789)³⁶. Dunque, se interpretassimo alla lettera le affermazioni della

giore gravità della colpa di Caino rispetto a quella del Serpente: il Serpente è responsabile di aver indotto i progenitori a violare il precetto divino determinando di conseguenza, a causa della perdita del privilegio dell'immortalità di cui prima essi godevano, la morte; Caino invece l'ha introdotta di sua mano, quale primo autore di una uccisione. Sull'argomento, cf. D'Auria 2012, pp. 111-114.

³⁵ Cf. *infra*, commento a *prec.* 109.

³⁶ Non mi sembra condivisibile la posizione della Papini 2006, pp. 7-8, la quale ritiene con decisione l'*Alethia* un'opera perfettamente compiuta sulla base di una corrispondenza let-

propositio, l'opera dovrebbe arrestarsi approssimativamente al v. 635 del terzo libro, vale a dire non dovrebbe contemplare la nuova manifestazione della corruzione umana costituita dai perversimenti di Sodoma e Gomorra. Invece tale episodio, che si conclude con la formazione del Mar Morto in cui confluiscono le acque del Giordano, fiume del primo lavacro battesimale, è collocato proprio nella sezione dell'opera dedicata al ritorno dell'umanità al culto del vero Dio per opera di Abramo, attraverso la cui fede l'uomo si apre a Dio e alla sua iniziativa salvifica.

Senza dubbio gli sviluppi cristologici preannunciati nel v. 111 (scil. *verum aeternae reseret sacra mystica vitae*³⁷ avrebbero meritato uno spazio più ampio in cui dispiegarsi, spazio nel quale, coerentemente con un'opera costruita secondo un disegno organico da un retore esperto e consapevole come Vittorio, avrebbe ricevuto giusta luce la figura di Isacco³⁸, la cui nascita è predetta in *Alethia* 3, 610-620.

terale tra le dichiarazioni della *propositio* e gli argomenti trattati nei tre libri: «la frase “quale sia l'origine del cielo o i primordi del mondo” costituisce l'argomento del Libro primo; l'espressione “in che modo la rovina... abbia scacciato l'arcana fede” preannuncia il contenuto del Libro secondo e del terzo fino al v. 326; le parole “come la verità possa tornare e cacciare i riti profani”, infine, riprendono l'argomento del Libro terzo dal v. 326 alla fine» (p. 7, nota 6). Se è vero che l'indicazione dei vv. 110-111 della preghiera *quave iterum redeat verum ritusque profanos / pellat* fa pensare al ristabilimento del culto del vero Dio da parte del patriarca Abramo, la dichiarazione è troppo generica per asserire con certezza che il poema si concluda compiutamente con la distruzione di Sodoma, episodio di cui non vi è menzione esplicita nella *propositio*. Come la Papini, ma pervenendo alla conclusione diametralmente opposta dell'incompiutezza dell'*Alethia* (cf. *infra*, p. 21, nota 38), il Cutino 2009, pp. 39 ss., ravvisa nell'opera un'articolazione perfettamente rispondente a quanto enucleato dal poeta nei versi della *propositio*, individuando allo stesso modo tre momenti della narrazione: il primo, a cui fa riferimento il v. 107 della *Precatio*, corrisponde al primo libro; il secondo, richiamato dai vv. 108-109 della *Precatio*, corrisponde al secondo e al terzo libro fino al v. 326; il terzo, quello del ritorno del vero che scaccia i riti profani e apre la strada alla vita eterna (vv. 110-111), si sviluppa a partire dal v. 326 del terzo libro fino alla sua conclusione.

³⁷ Cf. *infra*, commento a *prec.* 111.

³⁸ Così il Cutino 2009, pp. 37-56, il quale sulla base di considerazioni sulla struttura e sul significato dell'opera ritiene l'*Alethia* incompleta, osservando che «alla lettura cristico-

Quindi, tenendo conto delle intenzioni espresse dall'autore nella *Pre-catio* (vv. 107 ss.), dell'esistenza di un *explicit* del quarto libro e della variante *quattuor* attestata da un ramo della tradizione manoscritta del testo gennadiano relativamente al numero dei libri che compongono l'opera di Vittorio³⁹, ritengo si possa con buona ragione presumere che il quarto libro sia andato perduto. A mio avviso quest'ipotesi pare l'unica in grado di spiegare le numerose incongruenze del passo gennadiano con il testo manoscritto.

2. Datazione

I dati in nostro possesso non ci consentono di pervenire a una cronologia certa della vita del poeta. Secondo la testimonianza di Gennadio, Vittorio sarebbe morto durante il regno di Teodosio e Valentiniano, che vanno identificati con Valentiniano III e Teodosio II, imperatori coreggenti dal 425 al 450. Dunque la vita del poeta deve essere collocata presumibilmente tra la fine del IV e la prima metà del V secolo.

Quanto alla precisa datazione dell'*Alethia*, nessun contributo apporta un'indagine su fatti propri dell'opera – strutturali, metrici, stilistici – poiché della produzione di Vittorio mancano altre testimonianze che consentano di stabilire un confronto e di ipotizzare una successione cronologica sulla base dell'evoluzione delle forme poetiche. L'unica allusione esplicita a eventi contemporanei che ricaviamo dal testo è un accenno ai costumi religiosi degli Alani (*aleth.* 3, 192 *uti nunc testantur Alani*⁴⁰), la po-

mistica della vicenda veterotestamentaria avrebbe certo conferito pienezza la figura di Isacco, oggetto della promessa fatta da Dio ad Abramo e tipo del Cristo» (p. 55). Si veda inoltre Roberts 1985, p. 97 (cf. *supra*, p. 16 e nota 26).

³⁹ Come già rilevato (cf. *supra*, p. 15, nota 18), la variante *tres* riportata da alcuni codici gennadiani potrebbe essere la spia del fatto che gli scribi conoscevano un testo già mutilo.

⁴⁰ Cf. Mar. Victor. *aleth.* 3, 190-193 ...*Nam protinus omnes / amplexae gentes scelus hoc sine*

polazione barbarica che si riversò nelle Gallie a partire dal 406⁴¹. Ma i ripetuti riferimenti al libero arbitrio, alla grazia e ai meriti, presenti nell'opera⁴² recano il segno delle accese controversie teologiche (la cosiddetta "questione semipelagiana"⁴³) che agitarono il clima spirituale della Gallia

fine litantes / manibus inferias, uti nunc testantur Alani, / pro dis quaeque suis caros habuere parentes («Ben presto, infatti, tutti i popoli accolsero questa scelleratezza, tributando continuamente onori funebri ai Mani, come ora fanno gli Alani, e ciascuno considerò come divinità i cari genitori»). Nel narrare la genesi e l'affermazione dell'idolatria, Vittorio fa riferimento alla tribù germanica degli Alani, presso la quale il culto dei Mani era una pratica ancora diffusa. Il poeta narra che gli uomini, nell'illusione di placare il dolore per la perdita dei loro cari, sono indotti dal Maligno a fabbricare riproduzioni dei defunti e a tributare ad essi un culto, seguendo l'esempio di Nembrod, che, accecato dalla sofferenza per la morte del figlioletto, costruì un simulacro di marmo in tutto e per tutto simile all'aspetto del bambino, macchiandosi della colpa di aver trasferito per primo il culto del sommo Creatore alle ombre.

⁴¹ Alla fine del IV sec. gli Alani, popolazione nomade iranica, sotto la spinta degli Unni, popolazione turco-mongola, avanzarono verso Occidente per ondate successive. Nel 406 il fronte renano crollò, e un'orda di Alani, Vandali, Svevi, Burgundi e contadini della Pannonia, oltrepassato il Reno ghiacciato, dilagò nelle Gallie. Cf. Courcelle 1964, pp. 79 ss.; Lo Cascio 2000, p. 449.

⁴² Cf. in particolare nella *Precatio* i vv. 55-58 *Quis libera corda / arbitriumque sui largitus mente benigna, / ut fieret virtutis opus meritisque piorum / hoc quoque conferres, praestando ut debitor esses*; 69-71 *Nam quis fructus inest genitis, nisi libera mens est? / Libera mens prorsus nulli est, nisi fas pereundi est. / Fas hoc esse datum nisi peccans nemo probasset*; nel primo libro i vv. 160-162 *"Nunc hominem faciamus" ait, "Qui regnet in orbe / et sit imago dei. Similem decet esse creanti, / liber ad arbitrium fruitur qui mente creatis"*. Sull'argomento si veda Martorelli 2008, pp. 129-138, che delinea la posizione teologica assunta da Vittorio attraverso un esame dettagliato dei punti salienti del poema riguardo al rapporto tra grazia, libertà e meriti. Un'analisi accurata della visione teologica del poeta nel quadro delle «polemiche postpelagiane in Provenza» è condotta anche da Cutino 2009, pp. 77-95.

⁴³ "Semipelagianesimo" è il termine con cui viene designato quel complesso movimento teologico sorto nel V secolo in ambiente galloromano, e specificamente a Lerino e a Marsiglia, in opposizione alle dottrine di Agostino sulla grazia e sulla predestinazione degli eletti, i cui principali protagonisti furono Giovanni Cassiano, Vincenzo di Lerino e Fausto di Riez. Pur condividendo le definizioni della Chiesa contro Pelagio contenute nell'*Epistula tractoria* di Papa Zosimo del 418 sui temi del peccato originale e della necessità del Battesimo, i "semipelagiani" reagirono alle tesi agostiniane secondo cui l'uomo opera il bene solo se lo soccorre la grazia di Dio, sminuendo il valore della libertà umana. Essi

in particolar modo nel ventennio compreso tra il 420 e il 440. Sono appunto questi i termini cronologici in cui l'Hovingh⁴⁴ colloca la redazione dell'*Alethia*⁴⁵. Lo studioso trova conferma della sua tesi nella corrispondenza tra il passo del primo libro (vv. 328-331⁴⁶), in cui il poeta affronta la questione del rapporto tra grazia e meriti, e un passo dello scritto *Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates, de gratia Dei et libero voluntatis arbitrio*, circolante in calce alla lettera che il papa Celestino indirizza ai vescovi del Mezzogiorno della Gallia nel 431: *tanta enim est erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona, et pro his quae largitus est, aeterna praemia sit donaturus*⁴⁷.

sostenevano che la grazia non previene la volontà, e il principio della fede e delle opere buone viene dall'uomo. All'uomo va riconosciuto non la realizzazione della salvezza – come sostenevano i Pelagiani – ma l'impulso della volontà, lo sforzo iniziale di volgersi al bene invocando l'aiuto divino e il soccorso della grazia. Essi respingevano anche la teoria agostiniana sulla predestinazione degli eletti, secondo cui la salvezza o la dannazione dipenderebbero da una scelta *a priori* della giustizia di Dio a prescindere dai meriti. Riconoscere solo alla grazia la possibilità di redimere l'umanità corrotta dal peccato significa annullare ogni merito dell'uomo e negare ogni minimo potere al libero arbitrio nelle azioni umane, così come ritenere che Dio preordini *ab initio* la condanna o la salvezza dell'uomo equivale a vanificare ogni sforzo dell'uomo verso il bene, cadendo in una prospettiva fatalistica. Documentano la fase iniziale della questione e la dottrina "semipelagiana" l'epistola di Prospero d'Aquitania indirizzata ad un amico di nome Rufino (*Epistula ad Rufinum de gratia et libero arbitrio*), e le due lettere inviate dallo stesso Prospero e da Ilario ad Agostino intorno al 427-428 (edite come *ep.* 225 e 226 dell'epistolario agostiniano; cf. NBA 23, pp. 652-685). Testi principali sulla polemica sono la XIII *Conlatio* di Cassiano e il *De gratia Dei et libero arbitrio contra collatorem* di Prospero d'Aquitania, che in quest'opera scritta intorno al 433-434 confuta le teorie dei semipelagiani mettendone in luce le affinità con la dottrina di Pelagio. Cf. Tibiletti 2008.

⁴⁴ Cf. Hovingh 1955, p. 23.

⁴⁵ In merito alla data di composizione dell'opera cf. anche Falcidia Riggio 1912, p. 11; Ferrari 1912, pp. 6-7; Moricca 1932, p. 33, che restringe l'arco temporale agli anni che intercorrono tra il 430 e il 440.

⁴⁶ Mar. Victor. *aleth.* 1, 328-331 ...*Pro quanta dei indulgentia magni est! / Nostrae laudis opus fieri, quod sponte benigna / largitur famulis, nostri cupit esse laboris / et se quod donat mavult debere videri.*

⁴⁷ Ps. Caelest. *Epist.* 21, 12, 14: PL 50, col. 536 (= Prosp. *auct. de grat.* 9: PL 51, col. 210). Si tratta di un documento che circolava in appendice a una lettera del 431 con cui il papa

Degne di considerazione sono le identiche proposte di datazione formulate dal Martorelli⁴⁸ e dal Cutino⁴⁹. Il primo ritiene che l'orientamento teologico di Vittorio, contrassegnato da un atteggiamento che tende a sfumare «il divario tra agostinismo e “semipelagianesimo”», richiami la concezione conciliante di due opere assegnate all'ultima produzione di Prospero d'Aquitania, quali lo scritto sopra citato e il *De vocatione omnium gentium*⁵⁰, che di questo atteggiamento meno polemico in ambito dottrinale sono espressione. Tali affinità tematiche consentirebbero di circoscrivere agli anni 435-450 il periodo di stesura del poema. Analogamente il secondo, sulla base della stessa tendenza conciliativa in merito ai temi oggetto del dibattito tra provenzali e agostiniani, individua nel 435 circa, anno in cui viene approssimativamente datato il *Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates, de gratia Dei et libero voluntatis arbitrio*, e nel 450, limite cronologico comune del regno di Valentiniano III e Teodosio II, le coordinate cronologiche in cui inscrivere la redazione dell'opera.

3. Contenuto

Il poema, come si è detto, è composto di tre libri rispettivamente dell'ampiezza di 547, 558 e 789 versi, preceduti da una preghiera in cui il poeta espone il disegno dell'opera ed eleva un'invocazione a Dio celebrandone la gloria.

Celestino invitava i vescovi provenzali a ricomporre il conflitto agostiniano. L'opuscolo, datato intorno al 435 e attribuito generalmente a Prospero d'Aquitania (cf. Cappuyns 1929), è conosciuto con il titolo *Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates, de gratia Dei et libero voluntatis arbitrio*, ma è indicato anche come *Capitula* o *Indiculus*. Per un prospetto delle edizioni dello scritto cf. CPL n. 527. Sulla questione si vedano Martorelli 2008, pp. 131-132, e nota 132; Cutino 2009, pp. 88-89.

⁴⁸ Cf. Martorelli 2008, pp. 137-138. Lo studioso sottolinea che la visione teologica di Vittorio non è espressa nella forma di una chiara e sistematica trattazione dottrinale, ma emerge dalle maglie stesse della parafrasi.

⁴⁹ Cf. Cutino 2009, p. 94.

⁵⁰ *Vocat. gent.* (PL 51, coll. 647-722). Sullo scritto, databile intorno al 450, cf. Barbàra 1993.

La *Precatio*, in 126 esametri, si articola in due sezioni.

Nella prima (vv. 1-100) il poeta, dopo aver fatto professione della sua fede trinitaria (vv. 4-7), magnifica il Signore elencandone gli attributi (vv. 8-24) e celebrandone l'opera creatrice e conservatrice (vv. 25-100).

Nella seconda (vv. 101-126) il retore di Marsiglia implora dal cielo l'aiuto necessario per portare a compimento la sua impresa poetica, che ha come finalità precipua la formazione morale e religiosa dei giovinetti, ai quali si propone di insegnare il *verum virtutis iter* rivelato dal testo genesiaco⁵¹. Questa dichiarazione di intenti offre al poeta lo spunto per definire la materia del suo canto (vv. 107-111): l'origine dell'universo, la caduta dell'uomo, la decadenza morale e religiosa e infine il processo di riconciliazione con Dio saranno i momenti della storia sacra che il poeta farà rivivere nei suoi versi.

La fedeltà ai suoi propositi costituisce la prima preoccupazione di Vittorio, il quale si dichiara pronto a sacrificare la veste formale della sua produzione poetica, a patto che la fede non corra pericoli (v. 122 *ne fidei hinc ullum subeat mensura periculum*). Coerente con l'impegno assunto il poeta affronta, già nella prima parte della *Precatio*, alcuni nodi fondamentali della verità cristiana: la Trinità divina, l'onnipotenza e la bontà di Dio, la creazione dal nulla e alcuni accenni al tema del libero arbitrio, che saranno ripresi nel primo libro.

Da retore esperto Vittorio si mostra consapevole dei difetti della sua opera: l'improprietà del linguaggio (v. 120 *sermo improprius*), l'oscurità della sua poesia (v. 120 *sensus vacillans*) e le pecche nella successione delle parole dovute alla necessità di piegare alle esigenze del metro i concetti teologici (v. 119 *si lege metri quicquam peccaverit ordo*).

Nel primo libro il poeta parafrasa la creazione genesiaca dall'origine del mondo fino alla cacciata dei protoparenti (Gn 1, 1 - 3, 23). Dopo un'introduzione di quarantasei versi in cui sono esposti i principi della teologia cristiana, Vittorio dà l'avvio al racconto della creazione seguendo lo schema cronologico del testo biblico. L'immagine inquietante della ter-

⁵¹ Mar. Victor. *aleth. prec.* 104-105 *dum teneros formare animos et corda paramus / ad verum virtutis iter puerilibus annis.*

ra interamente sommersa dalle acque e avvolta in un'impenetrabile oscurità lascia ben presto il posto a quella della luce che per comando divino squarcia le tenebre, mentre l'*almus spiritus* (vv. 5-6) aleggia sulla materia insinuandovi i semi delle cose.

Prende così corpo una metafora in virtù della quale Vittorio associa le tappe dell'opera creazionale divina alle fasi della procreazione umana, dalla fecondazione al parto. Lo Spirito fecondatore compie il primo atto di questo processo creativo che trova una sua iniziale realizzazione nel momento in cui la terra, divenuta quasi "donna" e "madre", rilassa le sue membra gravide per dare alla luce gli animali che popolano i cieli, le acque e la terra. Manca però il fine a cui l'intera opera creazionale è rivolta, il frutto del parto miracoloso della terra che sino ad allora aveva creato solo esseri dotati sì di respiro di vita – bellissima l'espressione lucanea *spirantia corpora* utilizzata da Vittorio (*aleth.* 1, 114)⁵² – ma privi della possibilità di ammirare lo spettacolo del creato e di comprenderne il valore di "dono" che il Creatore ha elargito per sua infinita bontà. Ecco allora l'uomo, creato direttamente da Dio e subito collocato nel Paradiso terrestre, con il compito di custodirlo e di coltivarlo.

Il racconto della creazione dell'uomo è preceduto da una breve dichiarazione programmatica del poeta (vv. 144-146 *Hinc iam fas mihi sit quaedam praestringere, quaedam / sollicito trepidum penitus transmittere cursu, / mutata quaedam serie transmissa referre*), il quale chiede giustificazione per le eventuali modifiche che Egli d'ora innanzi dovrà operare nella sua rielaborazione del testo genesiaco, il cui contenuto non viene messo in discussione⁵³.

⁵² Cf. *infra*, commento a 1, 114.

⁵³ Tali versi comprovano in maniera lampante la coscienza del poeta di compiere una riscrittura metrica del testo biblico facendo ricorso alle procedure retoriche proprie di una operazione parafrastica (abbreviazione, omissione, trasposizione), secondo i precetti quintilianei relativi alla parafrasi (cf. *Quint. inst.* 1, 9, 2; 10, 5, 4-11). Cf. *infra*, commento a 1, 144-146. Per un approfondimento di questo aspetto rinvio a Nazzaro 2006 (*Riscritture metriche di testi biblici e agiografici in cerca del genere negato*), che dimostra, attraverso un approfondito esame di passi a carattere programmatico, ivi compreso questo di Vittorio,

Dall'uomo è tratta la donna, perché questa comunanza di origine li faccia sentire l'uno parte dell'altra, ma sia anche di monito all'umanità intera per una vita di concordia e fratellanza. La plastica rappresentazione della formazione di Eva dalla costola di Adamo e la descrizione del sorgere del sentimento amoroso tra i progenitori (vv. 355-387), costituiscono uno dei momenti in cui l'autore meglio riesce a trasferire nei suoi versi l'afflato di un'ispirazione poetica autentica.

Tra la vegetazione lussureggiante del Giardino campeggiano due alberi, l'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male. All'uomo, che gode nel Paradiso terrestre di una vita immortale, Dio fa divieto di cibarsi dei frutti del *lignum scientiae dignoscendi bonum et malum*: il privilegio fondamentale della condizione edenica, vale a dire il godimento della vita eterna, è subordinato al rispetto di tale condizione. La trasgressione a tale comando determina il severo giudizio divino⁵⁴, che decreta come punizione la perdita dell'immortalità e la cacciata dal giardino di Eden. L'uomo, che rappresenta l'esito finale del processo creativo, pagherà la sua violazione con la perdita del privilegio a lui concesso dalla benevolenza divina; la sua pena sarà appunto un ritorno alla terra che lo aveva generato. Divenuti mortali, i progenitori perdono definitivamente quello stato di beatitudine di cui godevano prima del peccato, che consisteva nel privilegio di essere immuni dal dolore, sia fisico che spirituale, e di non avvertire il desiderio o il bisogno di alcuna risorsamondana. Ma la bontà divina trascende il tradimento commesso dall'uomo e anzi gli offre una possibilità di salvezza: dalle beati sedi dell'Eden i progenitori trasvolano, avvolti in un turbine di venti, fino alla terra, dove troveranno nella Croce di Cristo la possibilità della redenzione.

Nel secondo libro il poeta prosegue nel suo racconto della storia sacra versificando i successivi quattro capitoli della Genesi (Gn 4, 1-8, 19).

la consapevolezza che i parafrasti sia biblici sia agiografici avevano dei tratti caratterizzanti e della novità della loro operazione poetica.

⁵⁴ Cf. *aleth.* 1, 471-519. Per un'analisi del passo cf. D'Auria 2007.

Particolare rilievo merita l'*incipit* del libro, in cui l'autore ribadisce la fedeltà al testo biblico e rivendica la possibilità di collegare la verità al perfezionamento poetico: *Hactenus arcanam seriem, primordia mundi, / ut sincera fides patuit, sine fraude cucurri, / dum dignis leto vitiis terrena carerent. / Nunc hominum mores et iam mortalia versu / ingressum fas sit veris miscere poetam*⁵⁵. Fino a questo momento lo stato prelapsario di armonia primigenia ha consentito al poeta di narrare secondo gli insegnamenti della fede sincera e senza inganno l'arcana storia del principio del mondo; ma ora che il peccato ha fatto il suo ingresso nel creato e l'uomo ha perso il privilegio dell'immortalità, Vittorio chiede la licenza di narrare le vicende degli uomini facendo ricorso agli artifici e alle invenzioni del poeta⁵⁶.

Adamo ed Eva, espulsi dalle beate sedi dell'Eden, inorridiscono di fronte al desolante aspetto della terra su cui sono stati precipitati. Rapiti dalla furia dei venti, essi sono giunti, senza alcun danno fisico ma con il cuore sconvolto dal dolore, in un luogo sconosciuto. A un iniziale senso di inconsapevolezza di quanto accade a loro e intorno a loro subentra nei progenitori un'angosciosa presa di coscienza accompagnata da rimpianto e incertezza. Il loro sconforto è reso ancora più aspro dal nostalgico ricordo della felicità perduta. Nel ritrarre la condizione di grande miseria interiore

⁵⁵ Mar. Victor. *aleth.* 2, 1-5: «Fino a questo momento ho percorso senza inganno, come la sincera fede rivelò, l'arcana successione dei fatti e l'origine del mondo, fino a quando la realtà terrena fu esente dai vizi propri della morte. Ora sia lecito a chi mette in versi i costumi umani e le cose ormai mortali di unire le funzioni del poeta alle verità».

⁵⁶ Il Martorelli 2008, pp. 27-30, attribuisce a *poetam* di *aleth.* 2, 5 il valore di "attitudine del poeta" sulla base di *aleth.* 3, 556 (*accelerare patrem cupit Abram*), dove *patrem* indica «la natura, le potenzialità, le aspettative proprie della figura del padre» (p. 27, nota 40). Egli dunque interpreta l'espressione *veris miscere poetam* come una distinzione tra un «momento della narrazione in tutto conforme alla verità biblica» e «uno spazio poetico in cui la diretta parafrasi scritturale non fosse esclusiva» (p. 28), accingendosi il poeta a narrare, dopo aver ritratto la disperazione dei progenitori nella loro nuova condizione mortale, la scoperta del fuoco e dei metalli, che costituisce una digressione di argomento extra biblico. Vittorio non rivendica a sé la facoltà di narrare falsità, ma di abbellire il *verum* con gli strumenti della poesia, vale a dire con immagini, concetti che non hanno alla base riferimenti biblici. Sui vv. 4-5 del II libro si veda anche Staat 1952, pp. 30-31.

dopo la cacciata dal Paradiso terrestre, il poeta dà prova di una mirabile capacità di introspezione psicologica, che troverà il suo saggio migliore nella descrizione dei tormenti di Caino⁵⁷ dopo aver compiuto il fratricidio.

Segue il racconto della nascita del consorzio umano, determinato dal duro bisogno, e del progresso che ha inizio con la scoperta dei metalli, narrata con notevole inventiva poetica (vv. 100-135)⁵⁸. Dai protoplasti nascono Caino, agricoltore, e Abele, pastore. Il primo, spinto dalla gelosia, uccide il fratello e incorre nella severa punizione divina⁵⁹. Il poeta canta poi il moltiplicarsi del genere umano, la sua corruzione, che ha origine con la colpa di Caino, e la punizione divina che si attua per mezzo del diluvio. Questa catastrofe cosmica da cui Dio volle risparmiare solo Noè e la sua famiglia sottende un significato allegorico: le acque del diluvio che distrussero il genere umano sono figura delle acque battesimali apportatrici di salvezza.

Il terzo libro narra le vicende contenute nei capitoli 8, 20-19, 26 dell'ipotesto genesiaco. Dopo il diluvio Dio promette a Noè, come riconoscenza per la sua devozione, che mai più scaglierà un simile flagello contro il genere umano. La promessa è suggellata da un pegno, la creazione di una meraviglia del cielo, l'arcobaleno, che diviene segno della clemenza divina.

⁵⁷ Nel ritrarre lo stato d'animo di Caino in preda al rimorso per il misfatto commesso, l'autore paragona il tremito convulsivo delle membra del fratricida al tremolio della luce riflessa su una parete dall'acqua di un recipiente vicino (*aleth.* 2, 252-275), richiamando uno dei più bei *topoi* dell'epica classica: così Apollonio Rodio in *Argon.* 3, 755 ss. rappresenta l'agitazione di Medea e Virgilio in *Aen.* 8, 18 ss. descrive il turbamento interiore di Enea di fronte ai preparativi di guerra dell'avversario Turno.

⁵⁸ Una delle pietre che i progenitori scagliano contro il Serpente che si presenta alla loro vista, rimbalzando contro una selce, sprigiona una scintilla che produce uno spaventoso incendio. Il fuoco allora, penetrando nelle viscere della terra, ne discioglie le vene che si traducono in rivoli di metalli liquidi.

⁵⁹ Per un'analisi della rielaborazione poetica della vicenda biblica di Caino e Abele eseguita da Vittorio e delle sue implicazioni esegetiche rinvio al mio contributo *La pericope di Caino e Abele (Gen 4, 1-8) nella riscrittura esametrica di Claudio Mario Vittorio* (*aleth.* 2, 195-252): cf. D'Auria 2012.

Tra le vicende della stirpe di Noè assumono particolare rilievo la colpa di Nembrod, da cui ha origine l'idolatria, e la costruzione della torre di Babele. Quest'ultima impresa determina il castigo divino della confusione delle lingue. Di fronte all'intento dei Noachidi di conquistare il cielo con una torre, Dio si indigna e impedisce loro di portare a compimento l'opera intrapresa, rendendo impossibile l'intesa necessaria per la sua realizzazione. Spezzato ogni vincolo di parentela, le genti si raccolgono per somiglianza idiomantica e si disperdono per nuove terre.

Anche i discendenti di Sem incorrono nell'errore delle pratiche magiche e idolatriche. Per la loro pietà e la fedeltà a Dio vengono eletti solo Abramo e suo nipote Lot, ai quali sono assegnati i territori a Sichem e Bethlem. Di ritorno dalla migrazione in Egitto, Lot sceglie di stabilirsi nella valle del Giordano, nei pressi di Sodoma, mentre Abramo si insedia a Hebron. Abramo, descritto da Vittorio come un eroe epico, libera Lot che era stato preso prigioniero dai nemici predatori e riceve da Dio la promessa di una discendenza numerosa come le stelle della volta celeste. Il racconto delle diverse fasi della vita centenaria di Abramo occupa una porzione considerevole del testo.

Il poema si conclude con la distruzione di Sodoma e Gomorra (vv. 666-789), che il poeta descrive con abbondanza di particolari indulgiando in special modo, tra i diversi castighi che Dio infligge ai colpevoli, sulla pioggia di fuoco e di zolfo che si abbatte sulle città peccatrici e sui loro abitanti dediti al vizio e alla dissolutezza. L'acqua che prorompe all'improvviso dalle viscere della terra per salvare l'umanità evoca le acque battesimali che lavano i peccati.

4. Struttura del primo libro

Ai fini di una più agevole consultazione del lavoro, mi pare opportuno offrire un prospetto della scansione dettagliata del primo libro, così da consentire al lettore di cogliere in modo immediato il rapporto di Vittorio con il modello biblico parafrasato, in relazione a diversi aspetti, quali il numero di versi dedicati a ciascuna pericope genesiaca, l'ordine con cui gli

episodi biblici sono narrati, le *additiones* di carattere esegetico o l'omissione di alcuni versetti nella parafrasi. Occorre precisare che i numeri dei versetti riportati sono relativi ai versetti genesiaci interessati dalla riscrittura⁶⁰; di conseguenza le pericopi indicate non sempre corrispondono agli episodi genesiaci nella loro interezza.

- *aleth.* 1, 1-46: esordio
- *aleth.* 1, 47-62: il primo giorno (Gn 1, 1-5)
- *aleth.* 1, 63-84: il secondo giorno (Gn 1, 6-8)
- *aleth.* 1, 85-95: il terzo giorno (Gn 1, 9-13)
- *aleth.* 1, 96-113: il quarto giorno (Gn 1, 14-16)
- *aleth.* 1, 114-133: il quinto giorno (Gn 1, 20-23)
- *aleth.* 1, 134-170: il sesto giorno: la creazione degli animali terrestri e dell'uomo (Gn 1, 24-28)
- *aleth.* 1, 171-188: il settimo giorno (Gn 2, 1-3)
- *aleth.* 1, 188-222: il secondo racconto della creazione dell'uomo (Gn 2, 7)
- *aleth.* 1, 223-304: il Paradiso terrestre (Gn 2, 8-14)
- *aleth.* 1, 305-337: la proibizione di Dio (Gn 2, 15-17)
- *aleth.* 1, 337-355: l'imposizione dei nomi (Gn 2, 19-20)
- *aleth.* 1, 355-387: la creazione della donna (Gn 2, 21-24)
- *aleth.* 1, 387-411: la tentazione (Gn 3, 1-5)
- *aleth.* 1, 411-470: il peccato e le sue conseguenze (Gn 3, 6-9)
- *aleth.* 1, 471-519: il giudizio divino (Gn 3, 10-19), suddiviso in:
v. 471: interrogatorio (Gn 3, 10-13); vv. 472-496: condanna del Serpente (Gn 3, 14-15); vv. 497-507: condanna di Eva (Gn 3, 16); vv. 508-519: condanna di Adamo (Gn 3, 17-19)
- *aleth.* 1, 520-547: la cacciata dal Paradiso terrestre (Gn 3, 21-23)

⁶⁰ Per "versetti interessati dalla riscrittura" si intende anche quelli a cui il poeta fa riferimento solo con qualche rapido cenno. Ad esempio, la parafrasi della pericope genesiaca relativa alla creazione nel quinto giorno delle specie marine e volatili (*aleth.* 1, 114-133) di fatto traspone in versi il solo versetto genesiaco 1, 20, ma lascia presupporre tutta l'opera creatrice compiuta da Dio in quel particolare giorno, narrata nei quattro versetti di Genesis 1, 20-23.

5. Genere poetico

La poesia parafrastica di contenuto biblico o agiografico è l'unico genere tipico della letteratura cristiana. Essa consiste nella versificazione (prevalentemente in esametri) del testo biblico o delle vite dei santi in prosa. Si tratta di una produzione pressoché inedita nel panorama della poesia classico-cristiana, alla quale va riconosciuta la dignità di genere letterario vero e proprio che, in quanto tale, necessita di una definizione. In tal senso, appaiono insoddisfacenti le definizioni di "Poesia biblica"⁶¹ (o agiografica), che non si presta a definire ma piuttosto a generalizzare (poesia della o sulla Bibbia?), e di "Epos biblico"⁶² (o agiografico), che non si attaglia alla varietà di queste opere, dal momento che non tutte le parafrasi sono epiche non solo in senso metrico⁶³ ma anche contenutistico. Senz'altro più convincente appare la definizione di "Parafrasi (biblica o agiografica)" proposta dal Nazzaro nel 1983 nel *Dizionario di Patristica e di Antichità cristiane*⁶⁴. Essa è onnicomprensiva e definitoria perché si fonda sull'operazione di riscrittura della Bibbia o delle vite dei santi in prosa che costituisce, pur nella molteplicità dei caratteri e nella varietà delle tecniche compositive, l'essenza stessa di queste opere.

Per "Parafrasi"⁶⁵ si intende ogni forma di transcodificazione (*translatio*) da una lingua all'altra ovvero, nell'ambito della stessa lingua, da uno

⁶¹ Cf. Kartschoke 1975, che dedica a Claudio Mario Vittorio le pp. 45-48; 68-71 del suo lavoro sulla "Bibeldichtung".

⁶² Herzog 1975, pp. 42-43.

⁶³ Oltre all'esametro è utilizzato anche il metro giambico, e d'altra parte il metro dell'epica non basta da solo a giustificare tale definizione, anche se negli intenti dei parafrasti sembra quello più idoneo a conferire alla materia trattata la dignità propria dell'*epos*.

⁶⁴ Cf. Nazzaro 1983. Si veda inoltre Palla 2008, p. 212, il quale rileva la specificità, nell'ambito della poesia biblica, del filone della parafrasi biblica (epica e non), in cui episodi, sezioni o interi libri della Scrittura «costituiscono non solo un punto di partenza, di arrivo o di contatto, costituiscono il filo conduttore, una traccia da ripercorrere scrupolosamente dall'inizio alla fine (sia pure con varie possibilità di interventi)».

⁶⁵ Testi fondamentali della trattatistica classica sulla parafrasi sono Elio Teone (*Progymn.* 1: ed. M. Patillon - G. Bolognesi, CUF 1997, pp. 1-9) e Quintiliano (*inst.* 1, 9, 2 e 10, 5, 4-5). Per il primo la parafrasi non si esaurisce nella pedissequa sostituzione di sinonimi

stile all'altro, da un metro all'altro, dalla prosa alla poesia e viceversa. In quanto testo che nasce e si sviluppa a partire da altri testi (biblici o agiografici), la poesia parafrastica può ascriversi ad un particolare tipo di relazione testuale, quella che Genette⁶⁶ ha definito "metatestualità".

L'acquisizione di questo criterio interpretativo (trascendenza metatestuale) consente una valutazione scevra di pregiudizi e quindi corretta di questa produzione su cui ha pesato a lungo l'incomprensione dei critici⁶⁷. Solo a partire dall'ultimo quarantennio infatti si è riaperto l'interesse per lo studio di questo genere poetico cristiano.

Nel suo lavoro l'Herzog⁶⁸ considera la "Bibelepik" prevalentemente nella sua valenza religiosa, ponendo l'accento sul didatticismo religioso o "edificazione", – che pure costituisce un tratto connotativo di questi componimenti – e interpreta i rapporti di tale produzione cristiana con la tradizione epica greco-romana considerando quest'ultima solo sotto l'aspetto della sua natura «letteraria» o «estetica».

Al contrario il Roberts⁶⁹ enfatizza l'elemento "classico" a svantaggio di quello "cristiano", quest'ultimo inteso in termini di edificazione morale e istruzione spirituale, ritenendo l'epica biblica una prosecuzione e uno sviluppo della parafrasi metrica antica, motivata dal desiderio del poeta retore – e in questo riprende la *communis opinio* – di migliorare stilisticamente

o nella resa mediante perifrasi di un testo, ma include la ripresa e la rielaborazione da parte dell'autore di un concetto o di un'immagine del modello. Essa si configura pertanto come una particolare tecnica della mimesi. Per il secondo la parafrasi era l'esercizio scolastico che precedeva quello della composizione letteraria. Quintiliano sottolinea l'utilità, accanto alla traduzione dal greco in latino, della parafrasi di un modello latino (*conversio ex Latinis*), soprattutto se questa, non limitandosi ad una semplice *interpretatio*, si impegna in una vera e propria gara con il modello (10, 5, 5 *Neque ego paraphrasin esse interpretationem tantum volo, sed circa eosdem sensus certamen atque aemulationem*).

⁶⁶ Cf. Genette 1997, pp. 6 ss.

⁶⁷ E. R. Curtius disdegnava l'*epos* biblico in quanto "genre faux" e Ch. Mohrmann lo bollava come opera di mediocri versificatori, priva di autentica ispirazione religiosa. Cf. Nazario 2001, p. 123, note 16 e 17.

⁶⁸ Cf. Herzog 1975.

⁶⁹ Cf. Roberts 1985.

il testo biblico, in modo tale da poterlo offrire alla colta aristocrazia cristiana. Per il Roberts in tale produzione va ricercato l'influsso che esercitano vicendevolmente i testi biblici di base e la *langue* epica. L'approfondita disamina dei procedimenti parafrastici e delle figure retoriche utilizzate coscientemente dai poeti costituisce uno strumento utile all'interpretazione dei principali componimenti parafrastici cristiani in area latina.

Da segnalare anche l'interessante lavoro del Nodes⁷⁰, il quale sottolinea il contributo apportato allo sviluppo della dottrina cristiana dalle trascrizioni metriche della Bibbia, nelle quali rinveniamo la presenza di visioni esegetiche proprie degli autori o desunte dai più autorevoli commentatori del testo sacro. Non a caso alcuni parafrasti – e Claudio Mario Vittorio ne è l'esempio più significativo – prendono posizioni dottrinali e si propongono come finalità precipua quella di spiegare e insegnare la dottrina teologica cristiana⁷¹. A proposito dell'*Alethia*, il Nodes segnala nel suo saggio⁷² l'originalità di Vittorio nell'utilizzare la grande quantità di materiale esegetico sia cristiano che giudaico e la capacità di trarne conclusioni autonome.

Rispetto alle opposte e unilaterali tesi dell'Herzog e del Roberts, che privilegiano l'aspetto cristiano a scapito di quello classico e viceversa, il Malsbary propone il modello ermeneutico della "cultural synthesis" per intendere la poesia parafrastica cristiana. Si tratta di una teoria critica giusta ed equilibrata, perché evita di subordinare una delle due componenti culturali all'altra, e rivaluta il ruolo dei poeti biblici cristiani latini considerandoli "esegeti" delle scritture giudaico-cristiane attraverso il *medium* della tradizione esametrica greco-romana⁷³. Analizzando alcuni brani scelti da diversi parafrasti (Cipriano, Sedulio, Claudio Mario Vittorio) il Malsbary si propone di valutare come ciascun autore abbia

⁷⁰ Cf. Nodes 1993.

⁷¹ Cf. Mar. Victor. *aleth. prec.* 103-122.

⁷² Cf. Nodes 1993, pp. 39-45; 90-107.

⁷³ Malsbary 1985, p. 55: «In their various ways, they all have "interpreted" some portion or theme of the Judaeo-Christian Scriptures in the "medium" or "language" of the Greco-Roman hexameter epic tradition».

conseguito nella propria opera «a collective and personal achievement of cultural synthesis»⁷⁴.

Le molteplici differenze con cui i parafrasti utilizzano il repertorio classico e cristiano per trasporre in versi la *narratio* biblica determinano la grande varietà di tratti che caratterizza queste opere, particolarmente nell'area latina. Esse si configurano ora come fedele trasposizione in versi dell'ipotesto utilizzato, rispettosa della successione cronologica degli avvenimenti, ora come *retractatio* libera, intervallata da digressioni e squarci esegetici. Dunque alcune risultano aderenti al testo di riferimento, aliene da espansioni interpretative e *meditationes* dell'autore, altre fanno ricorso largamente alle tecniche retoriche dell'*amplificatio*, *abbreviatio*, *transpositio*.

Il filone della parafrasi⁷⁵ neotestamentaria in esametri è inaugurato dal presbitero spagnolo Giovenco, autore degli *Evangeliorum libri IV* (330), una parafrasi piuttosto letterale del testo evangelico, che si propone di avvicinare, attraverso l'uso dei sonanti esametri virgiliani, le cerchie culturali del tempo ai valori del cristianesimo⁷⁶. Un altro parafraste di rilievo è Sedulio (secondo quarto del V sec.), che con il suo *Paschale carmen*, a sua volta rielaborato in una prosa altamente retorizzata nel *Paschale opus*, ci offre il primo esempio di *opus geminatum*. Degno di nota, infine, è il poema parafrastico (*Historia Apostolica*) di Aratore, il quale nel 544 declamò nella Basilica di S. Pietro in Vincoli a Roma la sua versione metrica degli Atti degli Apostoli.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Nell'intento di delineare il contesto in cui collocare l'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio, mi limiterò, in questa sede, a fornire alcuni cenni essenziali sulla produzione parafrastica biblica in lingua latina, tralasciando sia la parafrasi biblica greca sia la parafrasi agiografica in lingua greca e latina. Per un'ampia panoramica sulla produzione poetica cristiana in lingua greca e latina, ivi compresa la poesia parafrastica, e la relativa bibliografia aggiornata cf. Nazzaro 2007² e Nazzaro 2008.

⁷⁶ Sui caratteri e le modalità della parafrasi di Giovenco cf. le considerazioni espresse da Santorelli 2005, pp. 19-30 e Palla 2008. Per un commento puntuale del poema cf. Santorelli 2011.

L'altro filone, quello della parafrasi veterotestamentaria, è rappresentato da componimenti che, secondo la tassonomia delineata dal Thraede⁷⁷, si possono classificare nei seguenti sottogeneri: parafrasi storico-grammaticale, parafrasi retorico-didattica, rielaborazione elegiaco-innica e rielaborazione lirico-drammatica. Possono essere ascritte alla categoria delle parafrasi storico-grammaticali il *De Sodoma* e il *De Iona* di autori ignoti; il *De martyrio Maccabaeorum* giuntoci sotto il nome di Ilario e l'esemplare interpolato dello stesso carne pervenuto con il titolo *De Machabaeis* sotto il nome di Mario Vittorino; l'*Heptateuchos* di Cipriano, una riscrittura letterale dei primi sette libri dell'Antico Testamento, composta probabilmente nella prima metà del V sec. Sono parafrasi di tipo retorico-didattico l'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio e il *Metrum in Genesin* dello Ps. Ilario (parafrasi molto libera della creazione del mondo secondo il primo capitolo della Genesi). Infine, sono classificate come rielaborazioni di tipo elegiaco-innico il *De laudibus Dei* (490-496) di Draconzio, un poema in tre canti dedicato alla celebrazione della potenza e della bontà divina che si manifestano nella creazione, e di tipo lirico-drammatico il *De spiritalis historiae gestis* di Avito, parafrasi in cinque libri in cui sono narrati con grande inventiva poetica gli eventi più significativi del racconto genesiaco dalla creazione del mondo fino all'esodo degli Ebrei.

Come Nazzaro⁷⁸ ha rilevato, risulta inspiegabile il fatto che da questa rassegna rimanga escluso Paolino di Nola, che fu il primo autore a parafrasare l'Antico Testamento, sia pure in soli tre brani⁷⁹ e nel contempo fu autore di una parafrasi del primo capitolo del Vangelo di Luca nel *Car-me* VI, incentrato sulla figura del Battista.

Sulla valutazione dell'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio, come su quella dell'intera produzione parafrastica cristiana, ha pesato a lungo la pre-

⁷⁷ Nella voce *Epos* del RACH il Thraede 1962 ha delineato una mappa morfologica e tipologica dell'*epos* cristiano.

⁷⁸ Cf. Nazzaro 2001, p. 123.

⁷⁹ Paolino di Nola parafrasa liberamente nei *Carmi* VII (in trimetri giambici), VIII e IX (in esametri) i Salmi rispettivamente 1, 2, 136.

giudiziale classicistica di una “decadenza” formulata sulla base di una comparazione con i modelli “classici” da cui le opere cristiane non possono non risultare diversissime ma non per questo inferiori. In base a tale prospettiva si spiega, ad esempio, il fatto che il Falcidia Riggio abbia espresso sulla poesia cristiana di argomento biblico un giudizio sferzante, definendola una « semplice poesia imitativa, un pallido riflesso dell’arte antica »⁸⁰. Si tratta di un giudizio riduttivo, ben lontano dal moderno concetto di intertestualità, intesa come sapiente e originale rielaborazione del materiale letterario precedente e non come ripresa meccanica dei testi. È evidente che allo studioso mancavano le coordinate interpretative necessarie a valutare in modo corretto l’opera del Nostro, e all’epoca la parafrasi biblica era ancora lontana dall’acquisire lo statuto di genere letterario della produzione cristiana.

Come il Falcidia Riggio, anche Sisto Colombo⁸¹ dedicava un capitolo del suo lavoro sulla produzione poetica cristiana antica a “La poesia cristiana d’imitazione classica nel secolo V”, bollando con questa definizione una produzione letteraria che utilizza strutturalmente gli strumenti espressivi dei poeti pagani, elemento che non la rende, di necessità, priva di un’ispirazione propria e di un proprio valore poetico.

Solo in anni più recenti le proposte metodologiche di Fontaine⁸², Malsbary⁸³, D’Elia⁸⁴, e Nazzaro⁸⁵, hanno mostrato la validità del concetto di “sintesi culturale” che si realizza in generale in tutta la produzione cristiana latina e nello specifico nella poesia parafrastica latina.

Negli scrittori cristiani si opera una sintesi tra le due culture, la greco-romana e la giudaico-cristiana, che interagiscono tra loro in una sorta di “colloquio esistenziale”, a voler usare l’efficace espressione del D’Elia⁸⁶. La

⁸⁰ Falcidia Riggio 1912, p. 123.

⁸¹ Colombo 1910, pp. 141-156.

⁸² Cf. Fontaine 1973.

⁸³ Cf. Malsbary 1985.

⁸⁴ D’Elia 1999.

⁸⁵ Nazzaro 2001.

⁸⁶ Cf. D’Elia 1973, p. 14.

componente biblica nella formazione degli scrittori latini cristiani risulta così integrata, con esiti di volta in volta diversi, con il sostrato della cultura tradizionale pagana.

L'opera del retore marsigliese Claudio Mario Vittorio ci offre in tal senso un esempio rappresentativo. La fittissima trama culturale che sottende l'opera in un gioco sottile ed intricato di richiami, talora *in opponendo*, e di consonanze lessicali o situazionali, non è altro che il risultato di un'assimilazione profonda della viva tradizione latina in cui il poeta è stato educato. Il poeta non poteva esprimere il suo pensiero se non in quella forma che gli era strutturalmente congeniale. Nell'*Alethia* sono presenti in vario modo, direttamente o indirettamente, quali modelli poetici e letterari, i più celebrati autori della tradizione culturale pagana. Cicerone, ad esempio, fornisce a Vittorio diversi spunti di carattere speculativo e in particolare il concetto secondo cui Dio ha creato il mondo "in funzione" e "a causa" dell'uomo⁸⁷. Con Lucrezio il nostro poeta stabilisce un rapporto per certi aspetti singolare. La ripresa di moduli espressivi lucreziani è talvolta finalizzata a confutare la teoria atomistica epicurea, di cui proprio l'autore del *De rerum natura* era il sostenitore⁸⁸. Da Virgilio, Vittorio attinge a piene mani espressioni, situazioni e immagini finalizzate sia a potenziare il senso dell'ipertesto cristiano sia a conferire solennità epica alla narrazione biblica⁸⁹. Ovidio è un modello particolarmente presente alla mente di Vittorio, il qua-

⁸⁷ Cf. Mar. Victor. *aleth.* 1, 152-158.

⁸⁸ Cf. *infra*, commento a 1, 15; 1, 22-24; 1, 251-254. Sui rapporti tra la poesia di Vittorio e quella di Lucrezio, particolarmente in relazione al nascere della civiltà e all'evoluzione sociale, si veda Roberts 1989, p. 14, secondo cui Vittorio si pone come «a Christian counterpart to Lucretius' account of evolution in the *De rerum natura* (5, 722 ff.)».

⁸⁹ Solo per citare qualche esempio, in *aleth. prec.* 56 il reimpiego della formula virgiliana *mens benigna* (*Aen.* 1, 304) che nel Mantovano connota l'atteggiamento ben disposto con cui la popolazione punica accoglie gli esuli troiani, slitta nel poeta cristiano a indicare la bontà per la quale Dio compie l'opera della creazione. Il nesso etimologico *voce vocans* che nell'*Eneide* (6, 247) esprime l'invocazione alla dea Ecate elevata dalla sacerdotessa prima della catabasi di Enea, in Vittorio (*aleth.* 1, 456) è riferito all'atteggiamento misericordioso di Dio che cerca e chiama Adamo dopo che questi ha violato il comando divino. In *aleth.* 1, 471-473 Virgilio (*Aen.* 10, 100-103) offre a Vittorio lo spunto per l'immagine del mon-

le si ispira, in più d'una circostanza, alle *Metamorfosi* e alle altre opere ovidiane, da cui ricava, oltre a spunti di carattere cosmologico, intertesti che rispondono all'intento di caricare i termini di particolare profondità espressiva⁹⁰. Si rilevano, accanto a echi senecani⁹¹, riferimenti a Lucano⁹², Silio Italico⁹³, Valerio Flacco⁹⁴ e Papinio Stazio⁹⁵. Non mancano espressioni desunte da Properzio⁹⁶, così pure da Marziale, Giovenale e altri. In ogni verso ri-

do che è scosso dal parlare divino: Dio assume nell'atto di pronunciare il suo giudizio l'aspetto di Giove, al cui discorso fremono cielo, terra e mare (cf. in proposito D'Auria 2007, pp. 37-39). Merita particolare attenzione anche l'impiego in *aleth.* 1, 486 della formula virgiliana *pro talibus ausis* (*Aen.* 2, 535), che in Virgilio stigmatizza l'operato di Pirro, colpevole di aver assassinato Polite davanti agli occhi del padre Priamo: nel parafrasare il versetto genesiaco relativo alla condanna del Serpente Vittorino accentua la gravità del *nefas* compiuto con l'*additio* della reminiscenza virgiliana, che risulta funzionale a incrementare il senso dell'ipertesto. Cf. *infra*, commento a 1, 483-487.

⁹⁰ Di intonazione ovidiana è l'*incipit* del libro primo (cf. *infra*, commento a 1, 1-21) come pure – solo per citare qualche esempio particolarmente significativo – la descrizione della creazione dell'uomo esemplata sul passo delle *Metamorfosi* (1, 400-410) in cui si narra la nascita dell'uomo dalle pietre che Pirra e Deucalione gettano dietro le loro spalle per ordine dell'oracolo (cf. *infra*, commento a 1, 204-212).

⁹¹ Lo stilema *famulare iugum* (*aleth.* 1, 501) è mutuato da Sen. *Tro.* 747 *famulare collo nobili subeat iugum*.

⁹² Tra i diversi riferimenti, si ponga l'attenzione sul segmento testuale *spes improba votum* (*aleth.* 1, 513), costruito con materiale poetico lucaneo. Lucanea (*Phars.* 7, 5) è anche la clausola *pabula flammis* di *aleth.* 1, 72.

⁹³ Ad esempio le clausole *gurgitis undis* (*aleth.* 1, 86) e *lumine fulsit* (*aleth.* 1, 100) trovano riscontro rispettivamente in Sil. It. 15, 485 e 1, 496.

⁹⁴ Si rilevino la clausola *spicula flammis* (*aleth.* 1, 106) tratta da Val. Fl. 3, 134 (*spicula flamma*) e lo stilema *medium... hiatus* (*aleth.* 1, 365) che ricorre in analoga sede metrica in Val. Fl. 7, 604 *non secus a medio quam si telluris hiatu*.

⁹⁵ L'utilizzo di questo poeta è evidente, ad esempio, in *aleth.* 1, 76, dove è impiegata la clausola staziana *protegit umbra* (*silv.* 4, 4, 16 e *Theb.* 7, 107); in *aleth. prec.* 121, che riprende la clausola *decurrere versu* (*silv.* 5, 3, 149); e in *aleth.* 1, 440 e 459, in cui viene rielaborato il v. 10, 165 *impatiensque dei, fragili quem mente receptum* della *Tebaide*.

⁹⁶ Tra i vari richiami properziani, l'impiego nella *Precatio* (v. 7) dell'espressione *conservare foedera*, che ricorre in Prop. 4, 3, 69 *in corrupta mei conserva foedera lecti!* offre un altro esempio di risemantizzazione in senso cristiano: si passa infatti dal contesto erotico di Properzio al vincoli di unione tra le Persone della Trinità. Sulle reminiscenze properziane in Claudio Mario Vittorio cf. Shackleton Bailey 1952, p. 327.

troviamo elocuzioni e frasi tratte dalle opere migliori della cultura pagana e sapientemente rielaborati nel nuovo contesto cristiano.

Si riscontra dunque in Vittorio l'impiego di vocaboli, espressioni, motivi di ambito pagano piegati a veicolare i nuovi contenuti cristiani. Esempi emblematici di questa "cristianizzazione di senso" sono l'uso, frequente negli autori cristiani, di termini appartenenti al vocabolario pagano dell'oltretomba, come *Tartara* (prec. 87; 1, 181. 474), *Erebus* (prec. 89) e *Avernus* (1, 182), che in Vittorio passano a designare cristianamente l'inferno, o più in generale di espressioni relative alla mitologia pagana, quale ad esempio il nesso *serpens dira* (1, 395), che in Ovidio⁹⁷ è riferito all'Idra di Lerna mentre nel poeta cristiano diventa uno degli appellativi con cui Dio apostrofa il rettile demoniaco.

Ma se gli autori pagani forniscono a Vittorio gli "strumenti poetici", sono gli autori cristiani a sostenere l'impalcatura dottrinale di un'opera che mira, secondo gli intenti del poeta, a divulgare in forma corretta e a insegnare le verità cristiane. L'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio appare così sostanziata in ogni sua parte da una conoscenza approfondita dell'esegesi biblica cristiana⁹⁸, che il poeta mostra di utilizzare con originalità, come, solo per citare qualche esempio nel primo libro, nei passi dedicati al Paradiso terrestre⁹⁹, alla creazione della donna¹⁰⁰ e all'enigmatica questione del riposo lavorativo di Dio nel settimo giorno¹⁰¹. Ambrogio e Agostino, in particolare, rappresentano gli autori principali da cui il poeta attinge spunti e riflessioni con cui amplificare gli scarni versetti genesiaci e spiegare i significati teologici in essi condensati. Altre fonti di riferimento dottrinale sono Tertulliano¹⁰² e Lattanzio¹⁰³.

⁹⁷ Il nesso *serpens dira* trova riscontro in *Ov. met.* 2, 651-652 *dirae / sanguine serpentis*.

⁹⁸ Accanto all'esegesi biblica cristiana il Nodus rileva l'utilizzo di una tradizione esegetica giudaica. Cf. *supra*, p. 35, nota 72 e Nodus 1988 (in particolare cf. *infra*, commento a 1, 184-188).

⁹⁹ *Mar. Victor. aleth.* 1, 223-304.

¹⁰⁰ *Mar. Victor. aleth.* 1, 355-387.

¹⁰¹ *Mar. Victor. aleth.* 1, 171-188.

¹⁰² Cf. *infra*, p. 51.

¹⁰³ L'influsso di Lattanzio è riscontrabile, ad esempio, in *Mar. Victor. aleth.* 1, 22-24; 152-153. Cf. commento *ad locos*.

Ne consegue, dunque, che quanto più si approfondiscono i confronti tra Vittorio e le sue fonti, tanto più si rileva la capacità del poeta di rielaborare il materiale intertestuale che risulta caricato di contenuti nuovi.

6. Finalità dell'opera

Secondo la classificazione del Thraede¹⁰⁴, l'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio rientra nella categoria della parafrasi retorico-didattica (a cui appartiene anche il *Metrum in Genesin* dello Ps. Ilario). La definizione, riduttiva rispetto al valore di un'opera che a mio avviso non si presenta affatto priva di afflato poetico ed è animata da un sincero fervore religioso, coglie però nel segno nell'individuare, tra i tratti che maggiormente la caratterizzano, gli intenti didascalici dell'autore e la sua formazione retorica¹⁰⁵.

Come sopra evidenziato, il poeta stesso nella *Precatio* dichiara le finalità didattiche e pedagogiche della sua impresa poetica, che si propone di educare le giovani menti a una conoscenza corretta della storia sacra in cui sono contenuti i principi della "Verità" cristiana (*prec.* 104-105 *dum teneros formare animos et corda paramus / ad verum virtutis iter puerilibus annis*). A tale scopo rispondono i numerosi squarci dottrinali da cui è inframmezzata l'opera, quali – per citare i più significativi – l'esposizione dei capi-

¹⁰⁴ Cf. Thraede 1962, pp. 1027-1029.

¹⁰⁵ Per Gamber 1899, pp. 12-13, che Vittorio sia un retore lo prova non solo la testimonianza di Gennadio ma anche l'abilità retorica che dimostra nella sua opera. La competenza stilistica e retorica, le conoscenze filosofiche, unitamente alla padronanza degli autori profani e alla libertà nel trattamento del testo sacro fanno di Vittorio un *saeculari literatura occupatus homo* secondo la testimonianza gennadiana. Non v'è da sorprendersi dunque che un retore cristiano dotato di siffatte capacità ricoprisse un ruolo all'interno di una scuola. Al contrario Roger 1968, pp. 82-83, senza negare l'impostazione didattica dell'opera, solleva dubbi sulla professione di maestro di Vittorio, sostenendo che il titolo di *rebetor* a lui assegnato da Gennadio e i versi 104-105 della *Precatio* non provano il suo ruolo di insegnante nella scuola pubblica della Gallia del V secolo.

saldi della teologia cristiana nella *Precatio* (vv. 1-100) e nell'esordio del primo libro (1, 1-46), e la confutazione della teoria atomistica (1, 22-24). Coerenti con la funzione didattica sono anche particolari espedienti formali messi in uso dal poeta, come la tendenza a formulare argomentazioni alternative o multiple, in cui l'autore propone due o tre possibili interpretazioni di uno stesso dato scritturale, presentandole non come alternative rigide che si escludono a vicenda, ma come differenti opzioni interpretative volte ad approfondire, sviluppare e mettere in luce i molteplici aspetti e soluzioni di una questione o di un episodio biblico¹⁰⁶. Emblematici sono nel primo libro i casi della questione sulla natura della luce lunare (1, 100-102)¹⁰⁷, sulla creazione dell'uomo nel sesto giorno (1, 163-166)¹⁰⁸, e della spiegazione relativa alla inconsapevole nudità dei progenitori prima del peccato (1, 423-433); nel secondo libro del rifiuto da parte del Signore dell'offerta di Caino (2, 219-224)¹⁰⁹.

L'omissione o l'abbreviazione di elementi non funzionali all'economia del racconto, dai quali non è possibile trarre alcuna verità e su cui non si può operare alcun approfondimento sul piano dottrinale, costituisce un ulteriore elemento che conferma la preoccupazione del poeta di trasmettere ai lettori il suo insegnamento. Si pensi alle sequenze bibliche relative alle lunghe genealogie di Noè (Gn 10) e di Sem (Gn 11, 10-26), che vengono sintetizzate rispettivamente nei vv. 210-212 e 319-321 del terzo libro.

Forte rilevanza hanno anche le digressioni di vario genere che arricchiscono la trama narrativa dell'*Alethia*, inserendosi armoniosamente nella narrazione degli eventi biblici. L'*ekphrasis* del Paradiso terrestre (1, 223-304), ad esempio, si sviluppa per ben 82 versi che offrono del Paradiso terrestre una descrizione ricca e particolareggiata su cui si innesta, con as-

¹⁰⁶ Cf. Martorelli 2009, pp. 147-150; 203 e nota 90, che analizza questa particolare tipologia di sviluppo dell'ipotesi biblico, riconducendola a seconda dei casi ai procedimenti propri della poesia didascalica o alle modalità dell'esegesi scritturistica.

¹⁰⁷ Cf. *infra*, commento a 1, 96-113.

¹⁰⁸ Cf. *infra*, commento a 1, 158-170.

¹⁰⁹ Cf. D'Auria 2012, pp. 106-109.

solata autonomia dal testo sacro, uno squarcio di esegesi dottrinale. Ancora, nei vv. 90-196 del secondo libro il Marsigliese narra la nascita del progresso umano che ha inizio con la scoperta dei metalli; nel terzo (vv. 95-209), invece, dà spazio a una lunga disquisizione sull'origine del falso culto degli dei e delle arti magiche (3, 109-209).

Denota intenti didascalici la tendenza del poeta a intervenire nella narrazione con esclamazioni o moniti. Esemplificativo è il passo (*aleth.* 1, 77-79¹¹⁰) in cui il poeta, dopo aver descritto la formazione del firmamento e affrontato il problema della presenza di acqua al di sopra della volta celeste, rivolge alla *mens nostra* l'invito a non indagare i supremi disegni divini, e ad accettare con la forza della fede anche ciò che sembra impossibile. L'artificio formale di rivolgersi direttamente al destinatario è utilizzato dal poeta anche in *aleth.* 1, 371-375, dove Vittorio, intervenendo nella narrazione per rimproverare la *turba stolidissima* che continua a chiedersi il perché Dio abbia creato Eva dalle membra di Adamo mentre avrebbe potuto plasmarla dalla duttile polvere come aveva fatto con Adamo stesso, fornisce nei versi seguenti (375-380) la spiegazione del quesito: Dio con questo atto ha inteso insegnare che noi tutti derivando da uno solo dobbiamo amarci l'un l'altro, riconoscere nel nostro prossimo una parte di noi, vivere uniti e concordi in nome di un vincolo di fratellanza universale. Il poeta adotta dunque questo espediente retorico per meglio esplicitare il valore simbolico del testo biblico sulla formazione della donna e offrirlo con maggior efficacia all'attenzione del lettore¹¹¹.

Charlet¹¹² ravvisa nella *Precatio* il chiaro intento pedagogico e didattico di educare i fanciulli alla lettura della Bibbia, mostrando loro «par quelle voie la Vérité (les révélations faites aux premiers hommes) revient et rouvre les saints mystères de la vie éternelle (v. 110-111)»; di qui il titolo dell'opera, *Alethia*.

¹¹⁰ Cf. Mar. Victor. *aleth.* 1, 77-79 *Talis sed quaerere causas / mens fuge nostra procul; plus sit tibi credere semper / posse deum quicquid fieri non posse putatur.* Cf. *infra*, commento a 1, 71-84.

¹¹¹ Cf. *infra*, commento a 1, 371-380.

¹¹² Cf. Charlet 1995, p. 212.

In questo senso lo Schenkl¹¹³ ha sostenuto senza incertezze che l'*Alethia* fosse destinata all'istruzione scolastica e si spinge ad affermare – ma la tesi è priva di fondamento e in ogni caso non è dimostrabile – che l'opera, sul modello dell'*Eneide* di Virgilio e della *Tebaide* di Stazio, si sarebbe dovuta estendere per dodici libri e, come attestato dai vv. 104 ss. della *Precatio*, sarebbe stata destinata all'istruzione scolastica, sostituendo o affiancando i testi poetici pagani. Tale tesi troverebbe conferma nella *praefatiuncula* in prosa indirizzata al figlio Eterio, che secondo lo studioso non ci sarebbe pervenuta.

Ma la complessità del sostrato culturale che sottende l'opera, nel gioco “combinatorio” delle riprese concettuali o lessicali, e l'artificio¹¹⁴ retorico con cui tali riferimenti sono riproposti, rendono l'*Alethia* un lavoro destinato alla cerchia più ampia di un pubblico erudito oltre che alla cultura ancora acerba dei giovinetti per i quali Vittorio dichiara di scrivere¹¹⁵.

Si pone dunque il problema della fruizione esclusiva di un'opera che presenta tale spessore concettuale e teologico e tale complessità formale da parte dei giovani destinatari ai quali è indirizzata.

Condivisibile a mio avviso la posizione della Papini¹¹⁶, la quale ribadisce gli intenti didascalici del poeta, ma sottolinea come l'opera fosse destinata sì ad educare i «teneri cuori», ma «non solo», allargando così la cerchia dei destinatari a un pubblico più ampio. Anche il Roberts propone una soluzione degna di attenzione, affermando che il passaggio non indica necessariamente che l'*Alethia* fosse destinata alle scuole, ma, poiché la lettura della poesia contemporanea era praticata dagli studenti, parti-

¹¹³ Cf. Schenkl 1888, p. 349.

¹¹⁴ Ad esempio le virtù cardinali rappresentate dai quattro fiumi del Paradiso (*aleth.* 1, 275-304) non sono espresse esplicitamente, ma evocate con fine artificio dalle caratteristiche proprie di ciascuno dei fiumi.

¹¹⁵ Degna di nota in questo senso l'opinione di McClure 1981, p. 315, la quale rileva uno scarto rispetto alla produzione precedente nelle versioni esametriche latine del V secolo, che diventano quasi esegetiche e sono chiaramente indirizzate ad un' “audience critica” di un pubblico parimenti colto in termini sia classici sia cristiani.

¹¹⁶ Cf. Papini 2006, p. 10.

colarmente sensibili al fascino delle opere di Virgilio e degli altri poeti tradizionalmente letti nelle scuole, Vittorio avrebbe inteso sfruttare tale entusiasmo per la poesia a fini cristiani¹¹⁷.

Dunque, pur accogliendo come autentico l'impegno dichiarato dal poeta di indirizzare la sua opera alla formazione morale e religiosa dei giovani, e rilevando elementi che risultano funzionali a tale finalità, il livello retorico-formale e l'impalcatura dottrinale del poema sono tali da non confinarne la divulgazione ad un ristretto pubblico di giovani discenti.

¹¹⁷ Cf. Roberts 1985, pp. 97 ss., nota 146. Nella scia del Roberts, il Cutino 2009, pp. 30-34, ritiene l'*Alethia*, al di là del suo effettivo impiego in ambito scolastico, un testo destinato all'istruzione primaria di un cristiano, in cui l'autore «reinterpreta in chiave cristiana il modello del sistema scolastico, fondato sulla lettura dei testi poetici, finalizzandolo al "vero cammino della virtù", e cioè alla formazione morale e religiosa» (p. 32). Il Martorelli 2008, pp. 186-210, presenta l'*Alethia* come un esperimento di contaminazione tra poesia epica e poesia didascalica, concepito come risposta alle esigenze dell'educazione dei giovani cristiani, senza precluderne però la fruizione da parte di un pubblico colto; la dimostrazione dell'assunto passa attraverso l'analisi degli elementi caratterizzanti dell'uno e dell'altro genere letterario presenti nel poema. Commenti e digressioni, in particolare di carattere scientifico-filosofico o allegorico, e una spiccata *allure* didattica, che si manifesta nella tendenza a rivolgersi al destinatario, vero o fittizio, con esortazioni e domande retoriche, sono tratti caratterizzanti della poesia didascalica; ma alle digressioni di carattere mitologico, storico o anedddotico, che nella poesia pagana miravano a esemplificare o semplicemente ad abbellire l'esposizione, nell'*Alethia* si sostituiscono digressioni di argomento esegetico, caratterizzate da maggiore rilevanza contenutistica. Oltre ai discorsi, alle similitudini, e alle scene topiche dell'*epos* come battaglie, stragi notturne dei nemici, sogni profetici, per il Martorelli sono soprattutto due gli elementi che riportano l'*Alethia* alla tradizione epica: l'ampiezza di una narrazione unitaria in cui viene svolto il tema centrale della dinamica di libertà-condanna-redenzione, e la sequenza dei tre stadi dell'umanità, sviluppati in successione nei tre libri, ignoranza - conoscenza / obbedienza - tensione verso il divino, impersonati rispettivamente da Adamo, Noè e Abramo. In tali stadi il Martorelli sostiene di poter ravvisare una corrispondenza con la vicenda dell'Enea virgiliano: la caduta di Adamo rifletterebbe gli *errores* di Enea (Verg. *Aen.* 1-4); il diluvio, che segna il passaggio a un mondo rinnovato, richiama la navigazione di Enea verso il Lazio (Verg. *Aen.* 5-8); Abramo è l'eroe saggio che come Enea ristabilisce un nuovo ordine nelle terre conquistate (Verg. *Aen.* 9-12).

7. La lingua e lo stile

Lingua e stile, che riflettono l'accurata formazione retorica dell'autore, concorrono a rendere l'*Alethia* un'opera destinata alla fruizione di un pubblico capace di cogliere il gioco di reminiscenze, echi e rimandi presenti nel testo: le scelte lessicali e la studiata collocazione dei termini all'interno del verso sono appunto finalizzate a questo scopo.

Vittorio rivela una straordinaria padronanza linguistica. Impiega talvolta, nello stesso contesto, una gamma variegata di termini riconducibili a uno stesso ambito. Ad esempio, nella riscrittura esametrica della sequenza biblica relativa al giudizio divino (*aleth.* 1, 471-519), Vittorio si serve di una terminologia mutuata dall'ambito giudiziario, grazie alla quale riesce a dar corpo alla metafora di un processo in cui Dio assume le funzioni di giudice supremo mentre gli imputati sono Adamo, Eva e il Serpente. Nel verso 471, in particolare, l'uso di termini propri del linguaggio processuale consente al poeta di condensare in un segmento testuale così breve il contenuto dei quattro versetti biblici (Gn 3, 10-13) che descrivono in modo particolareggiato l'interrogatorio a cui Dio sottopone i colpevoli. Con forte coerenza strutturale tale metafora è già preparata nel corso della narrazione precedente: al v. 93 della *Precatio* il poeta si esprime con termini appartenenti al vocabolario della giurisprudenza a proposito della trasgressione di Adamo: *leve praescriptum violata lege resolvens*; in *aleth.* 1, 267 il biblico *lignum scientiae dignoscendi bonum et malum* viene designato *arbor legis*, in riferimento al fatto che l'albero è sotto il segno di una prescrizione di legge, una prescrizione vietativa, trattandosi del comando di astenersi dal compiere un atto specifico, nel senso che Dio vieta espressamente all'uomo di cibarsi dei frutti di quel particolare albero. Configurandosi tale divieto come un vero e proprio *praescriptum legis* (1, 418), la cui inosservanza è colpita da sanzione, la sua trasgressione comporterà un castigo che dovrà essere commisurato per entità e qualità alla *culpa* commessa (1, 483); analogamente in *aleth.* 1, 318 con l'espressione *legis scita* il poeta designa il divieto impartito da Dio ai progenitori di cibarsi dei frutti dell'albero; ancora in *aleth.* 1, 396

(*dissolvere legem*) il precetto divino è definito *lex*. Riconducibile ad una terminologia giuridica è anche l'espressione *quem sacri nectit custodia iuris* (1, 332), che fa riferimento all'osservanza da parte dell'uomo del divieto imposto da Dio.

Un altro esempio di tale procedimento stilistico è l'impiego di una terminologia militare in *aleth.* 1, 352-355¹¹⁸.

Il poeta utilizza altresì uno stesso termine in tutta la sua polivalenza semantica¹¹⁹; anche in questo caso lo scopo è quello di conseguire una varietà di effetti godibili dal lettore in grado di cogliere nel testo anche le sfumature più sottili.

Ampio e mirato è l'uso, in molti casi combinato, delle figure retoriche (anastrofe¹²⁰, antitesi¹²¹, chiasmo¹²², poliptoto¹²³...); talora la ricerca stilistica

¹¹⁸ Analogamente, nell'episodio dell'imposizione dei nomi (*aleth.* 1, 337-355) gli animali non vengono richiamati per nome ma in base al tipo di movimento (vv. 348-349 ...*quae fortia nisu, / molli lenta gradu, rapido promptissima cursu*), all'elemento in cui vivono (*aër, fretum*), alle caratteristiche specifiche del corpo (*manus, cornu, pes, dens, venenum*) intese come "strumenti" che attengono alla capacità di offendere e difendersi. Per sottolineare l'ordinata opera di creazione e di diversificazione delle infinite specie animali Vittorio impiega termini appartenenti alla terminologia militare (v. 352 *instruxit*; v. 353 *armavit*; v. 355 *munivit*); come un *dux*, Dio dispone, organizza, arma le sue schiere con quegli "strumenti" che garantiranno loro la difesa e la sopravvivenza.

¹¹⁹ Cf. ad esempio i termini *examen*, che compare in *aleth. prec.* 73; 1, 267. 322; *censura*, che ricorre in *aleth. prec.* 82 e 1, 477; e *augustus*, di cui il poeta in *aleth.* 1, 401 *augustos fructus* sfrutta la valenza polisemica (cf. *infra*, commento *ad locos*).

¹²⁰ Cf. l'anastrofe (*bis in*) in *aleth.* 1, 516. L'autore evidenzia la differenza tra la condizione precedente e quella successiva al peccato creando corrispondenza tra il primo emistichio del v. 516 *bis in deliciis* e il primo emistichio del v. 518 *vive in miseris*. Un esempio di anastrofe è anche la posposizione di *circum* in *aleth.* 1, 202 (*nos circum*).

¹²¹ I termini antitetici con cui Vittorio connota l'attività divina nel settimo giorno *pariter sine fine quiescens / ac sine fine operans* (1, 185-186), sono resi più incisivi dal ricorso all'anadiplosi (*sine fine / sine fine*). Ancora in *aleth.* 1, 441 l'idea di un *tegmen* fatto di foglie, ossia di una "copertura" che possa velare la colpa commessa, ma che in realtà la rende più manifesta è sottolineata dall'antitesi *velato denudatura*.

¹²² Al v. 312 del primo libro lo stato di beatitudine in cui i nostri progenitori vivevano prima del peccato è rimarcato dal chiasmo *expers curarum votique ignarus*. Da rilevare in *aleth.* 1, 453-454 la costruzione chiasmica *Ille potest dominum fugiens evadere summum / qui fu-*

si estende anche al piano fonico con anafore¹²⁴ e allitterazioni¹²⁵. Il ricorso a tali artifici mira a conseguire particolari effetti o a sottolineare determinati concetti. Si rilevino, ad esempio, nel primo libro, gli artifici retorico-formali dei versi 245-255, che rendono in modo mirabile l'armonia dell'atmosfera del Paradiso terrestre¹²⁶, o l'efficacia e la musicalità dei versi 535-536, in cui la *repetitio* anaforica dell'aggettivo *expertes* rimarca la nuova condizione dei progenitori scacciati dal Paradiso terrestre, che si ritrovano spaesati in uno spazio più grande, così diverso dal luogo felice e protetto in cui Dio li aveva posti, inesperti dei pericoli a cui saranno esposti ma non inesperti del dolore che attanaglia il loro animo¹²⁷.

git ad dominum. Il principio di contrappasso in base a cui è informata la condanna del Serpente è reso dal chiasmo *inferior pedibus... et pectore pronus* (*aleth.* 1, 494), che esprime la posizione di subordinazione in cui il Serpente, reo di aver soggiogato la donna con l'inganno, verrà a trovarsi.

¹²³ Un esempio di poliptoto è dato dai vv. 17-21 della *Precatio*, caratterizzati da un andamento innico, nei quali il poeta celebra Dio con la *repetitio* anaforica del *tu* al principio di ogni verso e con una serie di appellativi su cui viene posta particolare enfasi attraverso la ripresa in poliptoto di ciascuno di essi. Cf. inoltre in *aleth.* 1, 307 il poliptoto *prima... / primi*.

¹²⁴ Al v. 1, 202 la *repetitio* anaforica di *nos* al principio di ogni emistichio assolve alla funzione di rimarcare la superiorità dell'essere umano, determinata dallo speciale intervento divino nella creazione della più alta delle creature. In *aleth.* 1, 326-327 la ripresa anaforica di *dignum* (*sed vivere dignum / esse hominem voluit, dignum observantia parva*) sottolinea la lieve entità del precetto divino che i progenitori devono rispettare. Si rilevi anche in *aleth.* 1, 464 *fas dixisse mihi, fas sit quoque dicta probasse* la ripetizione anaforica di *fas*.

¹²⁵ Particolare rilievo assumono la ripresa allitterante di / v / in *prec.* 19-20 *tu virtus, virtutis apex atque ipsa profecto / tu vita et genitor vitae*, l'allitterazione in / t / e in / r / al v. 1, 306 *tot et tanta virtutum dote refertae / deliciae* e in / p / (*prima... possessio primi*) al v. 1, 307.

¹²⁶ La selva del Paradiso terrestre, scossa dal soffio lieve del vento, fa risuonare con le sue foglie frementi *modulata carmina* che accarezzano l'orecchio, intonando un inno di lode al Creatore. Cf. *aleth.* 1, 248-251 *quaque tremens blando sensim iactata fragore / commotis trepidat foliis, sonat arbore cuncta / hymnum silva deo modulataque sibilat aura / carmina*. Il gioco di allitterazioni e gli accostamenti verbali rendono il suono e l'immagine del sussurrare melodioso delle fronde agitate dal vento. Anche i versi seguenti (251-254) con uno sfoggio di ricercati accostamenti fonici sottolineano la teleologia di ogni singolo elemento nell'ordine universale. Cf. *infra*, commento a 1, 248-254.

¹²⁷ Cf. Mar. Victor. *aleth.* 1, 535-536 *expertes tanti spatii expertesque pericli, / sed non expertes, agit qui corda, doloris*. Anche nei versi seguenti (537-541) il susseguirsi concitato delle

Nella strutturazione del discorso Vittorio mostra una predilezione per costruzioni particolarmente articolate, che si snodano in un periodare complesso; non sono infrequenti tuttavia costrutti brevi di particolare efficacia, come pure espressioni sentenziose e massime, che assolvono al compito di suggellare in modo incisivo alcuni momenti della narrazione, sviluppi esegetici, o commenti dell'autore¹²⁸.

Il poeta si rivela capace di scandagliare le pieghe più riposte dell'animo: ad esempio, nel narrare la violazione del precetto divino da parte dei progenitori, scava nell'interiorità dei personaggi sia nel momento della trasgressione sia nella fase successiva, dando prova di una mirabile capacità di analisi psicologica¹²⁹. Analoga attenzione è posta dall'autore nella descrizione della condizione di miseria che provano gli stessi progenitori dopo essere stati espulsi dall'Eden (1, 535-547)¹³⁰.

Occorre rilevare la capacità del poeta di creare continuità nell'esposizione dei vari momenti del racconto biblico, e di generare così quella tensione che capta il lettore all'interno di un racconto che assume un respiro ampio per l'importanza della materia che tratta e per gli intenti che si propone. Il racconto sacro dei primordi della storia è dunque rielaborato in una struttura narrativa e in forme espressive tali da toccare le corde

interrogative correlate in asindeto, e i numerosi artifici stilistici impiegati dal poeta esprimono efficacemente lo sgomento dei progenitori (cf. *infra*, commento a 1, 537-541).

¹²⁸ Ad esempio la notazione su Adamo peccatore che tenta di sottrarsi allo sguardo del Signore si slarga in una sentenza di carattere universale *ille potest dominum fugiens evadere summum, / qui fugit ad dominum* (1, 453-454), rimarcando l'impossibilità dell'uomo colpevole di nascondersi a Dio, che vede ogni cosa; Adamo, come ogni uomo, può solo sperare di trovare rifugio in Lui. Successivamente in *aleth.* 1, 469-470 l'incisiva affermazione *Nec longa exempla petantur, / ipsa probat dominum mitem donatio culpa* puntella con efficacia il discorso sulla misericordia divina precedentemente affrontato. Tra i vari procedimenti di rielaborazione del racconto biblico adoperati da Vittorio il Martorelli 2008, pp. 47-48; 81-86 e 153-160, pone particolare rilievo sulla «chiusa sentenziosa» e sulla «notazione enfatica».

¹²⁹ Cf. *infra*, commento a 1, 411-470 e a 1, 537-547.

¹³⁰ Così nel secondo libro il poeta descrive in modo efficace i tormenti del fratricida Caino (cf. *supra*, p. 30, nota 57).

dell'animo di lettori che in quel testo cercavano qualcosa di più di una semplice esposizione dell'annuncio sacro.

L'autore, come già evidenziato, dimostra di conoscere gli autori classici: Virgilio e Ovidio innanzitutto, a seguire Orazio, Lucrezio, Lucano, Stazio, Silio Italico, Valerio Flacco, Seneca, ma anche Cicerone, Quintiliano, Marziale, Propertio, Tibullo, Manilio, Giovenale e molti altri.

Altrettanto rilevante è la presenza degli autori cristiani, sia in prosa che in versi: da Ambrogio e Agostino, la cui esegesi scritturale è largamente utilizzata dal poeta nel corso di tutta la narrazione poetica, anzi, direi di più, la sostanza; a Tertulliano, Lattanzio, Ilario, Girolamo. In particolare si riscontra l'utilizzo di una terminologia tertulliana: il nesso *substantia indiscreta* di *prec.* 6-7 ricorre in *Tert. carn.* 13, 4; l'uso del termine *scrinium* (*prec.* 106 *scrinia Moysis*) per designare il testo genesiaco è attestato in *Tert. apol.* 19, 2; come pure il secondo emistichio di *aleth.* 1, 170 *quae per se viva moventur* è espressione mutuata dall'*Adversus Hermogenem* (36, 4). Massiccia la presenza di motivi e stilemi riscontrabili in Prudenzio¹³¹.

Dunque la parola poetica di Vittorio è “pregna”, densa di significato, perché riesce a caricarsi di colte risonanze allusive che le conferiscono profondità, ma l'espongono talvolta ai rischi della concettosità, soprattutto quando espressioni brachilogiche sottendono una molteplicità intricata di riferimenti e di riflessioni. L'autore non riesce sempre ad armonizzare le verità teologiche con le esigenze poetiche. Talvolta l'intento di trasmettere i complessi contenuti esegetici e dottrinali esprimendoli nelle forme della più alta tradizione classica ha come esito un periodare faticoso e di difficile comprensione¹³². Ma di questo l'abile retore Vittorio ha piena con-

¹³¹ In particolare si rilevano: nei vv. 54-55 della *Precatio* la concezione secondo la quale gli angeli hanno la funzione di costituire il seggio divino, attestata anche da Prudenzio *cath.* 4, 4-6; l'impiego del nesso *virtutis iter* in *prec.* 105, che trova riscontro in *Prud. c. Symm.* 2, 150; l'influsso della descrizione prudenziana del “parto della vipera” (*ham.* 581-620) sulla rappresentazione del castigo inflitto da Dio a Eva in *aleth.* 1, 505-507.

¹³² È il caso, ad esempio, dei vv. 364-365 del primo libro, che risultano di difficile interpretazione, rivelando lo sforzo di esprimere nel verso i significati veicolati dagli asciutti versetti biblici. Cf. *infra*, commento a 1, 361-366.

sapevolezza. Delle falle formali della sua poesia si giustifica nella *Precautio*¹³³ dichiarando di aver privilegiato in ogni caso la dimensione contestuale e dottrinale, anche a scapito del senso e della buona fattura del verso¹³⁴. Il poeta sacrifica la correttezza formale al suo intento primario, che rimane sostanzialmente quello di divulgare in forma corretta i principi fondamentali della dottrina cristiana a un pubblico privilegiato di giovani, e non solo, mediante il ricorso alla poesia. Nel complesso vanno rilevate la straordinaria originalità e la perizia versificatoria di questa rielaborazione del racconto genesiaco, in cui vengono fuse esegesi veterotestamentaria e immagini poetiche tradizionali, terminologia classica e terminologia teologica, tenendo costantemente al centro la verità rivelata dall'annuncio biblico.

8. La versione biblica utilizzata

La libertà con cui l'autore riscrive in esametri la materia sacra non consente di definire in maniera univoca quale sia la versione biblica assunta da Vittorio come ipotesto. E tuttavia, sulla base di alcuni elementi emersi nel corso della trattazione, è possibile ipotizzare che il poeta, per la sua operazione parafrastica, abbia preso come riferimento il testo genesiaco sia secondo la *Vetus* sia secondo la versione geronimiana, operando di volta in volta una scelta in rapporto agli intenti da conseguire¹³⁵.

Su tale argomento sono interessanti le conclusioni a cui sono pervenuti nel corso del tempo i vari studiosi.

¹³³ Cf. Mar. Victor. *aleth. prec.* 119-122 *Quod si lege metri quicumque peccaverit ordo, / peccarit sermo improprius sensusque vacillans – / incauto passim liceat decurrere versu –, / ne fidei hinc ullum subeat mensura periculum.* Cf. *infra*, commento a *prec.* 112-126.

¹³⁴ Cf. *supra*, p. 26.

¹³⁵ Così anche il Cutino 2009, p. 208, il quale ritiene che l'autore si avvalga oltre che della *Vetus* anche della *Vulgata* per perseguire i suoi particolari scopi: ad esempio nel primo libro per riproporre in modo coerente il doppio racconto dell'antropogenesi.

Secondo il Gamber¹³⁶ Vittorio si sarebbe ispirato, come altri poeti della Gallia, alla *Vulgata*, data la rapida diffusione della versione ieronimiana in quella regione. Della stessa opinione è F. Capponi¹³⁷.

Muovendo dalla constatazione che Vittorio nel compiere la sua operazione parafrastica si svincola notevolmente dal testo biblico, Hovingh¹³⁸ sottolinea la difficoltà di individuare la versione biblica utilizzata come riferimento, ma ritiene che il raffronto di alcuni, pochissimi – come ammette lo stesso studioso – luoghi del primo libro dell'*Alethia* con i rispettivi ipotesti sia secondo la *Vetus Latina* sia secondo la *Vulgata*, possa indurre a sostenere la tesi che il parafraste si sia servito delle *Veteres* piuttosto che della versione geronimiana. Pur condividendo con Hovingh la constatazione dell'esiguità dei *loci* che offrono la possibilità di una comparazione, e la conclusione relativa ai passi da Lui citati come esempio, non ritengo possibile, sulla base di quanto riscontrato nell'analisi del libro I dell'*Alethia*, estendere questa considerazione all'intera opera.

Per il Martorelli¹³⁹ sia alcune scelte lessicali sia alcune peculiarità tematiche mostrano il ricorso ai Settanta e alle versioni veterolatine, oltre che alla precedente esegesi patristica in lingua latina; egli ritiene invece

¹³⁶ Gamber 1899, pp. 81-82: «C'est surtout de la Vulgate que se sont inspirés Hilaire, Dracontius, Cl. Victor, saint Avit, et l'auteur du *De Sodoma*, et les emprunts qu'ils ont faits à l'Italique sont assez rares. La version de saint Jérôm se répandit d'ailleurs très rapidement, en particulier dans la Gaule, où elle fut adoptée par un grand nombre d'écrivains, parmi lesquels nous citerons Cassien, Prosper d'Aquitaine, saint Eucher, saint Vincent de Lérins, Fauste de Riez, Salvien, etc.».

¹³⁷ Cf. Capponi 1967, p. 155, il quale ritiene «rari... i prestiti» mutuati «dall'*Itala*».

¹³⁸ Cf. Hovingh 1955, pp. 38-40. Sono solo due i *loci* che, ad avviso di Hovingh (p. 40), rivelano in maniera più netta la preferenza dell'autore per la *Vetus Latina*: si tratta di *aleth.* 1, 187 *cessando consummat opus*, che riprende Gn 2, 1-2 della versione veterolatina (1) *Et consummata sunt coelum et terra...* / (2) *Et consummavit deus...* piuttosto che di quella geronimiana (1) *Igitur perfecti sunt caeli et terra...* / (2) *Complevitque deus...*; e di *aleth.* 1, 282 *fulmineo rutilans carbunculus igne coruscat*, che nell'uso del termine *carbunculus* rivela la presenza della *Vetus Gn* 2, 12 *ibi est carbunculus* piuttosto che della corrispondente versione geronimiana *ibique invenitur bdellium*.

¹³⁹ Cf. Martorelli 2008, pp. 97-103.

le poche consonanze con la *Vulgata* generiche e probabilmente casuali, dovute per lo più a particolari istanze stilistiche. Benché la valutazione del Martorelli sugli *exempla* da lui citati per corroborare l'uso delle *Veteres Latinae* come testo di riferimento sia da accogliere, mi sia consentito di rilevare che nell'accurata disamina dei *loci* che invece rivelano la presenza della versione geronimiana non viene sottolineato come Vittorio nel parafrasare gli stichi terzo e quarto del versetto genesiaco 3, 15 Vg. *ipsa conteret caput tuum / et tu insidiaberis calcaneo eius* in *aleth.* 1, 495-496 *extremis tantum sic insidiabere plantis, / ut capiti trepidans etiam vestigia figat*, segua la *Vulgata*, di cui non solo riusa il verbo *insidiari*, ma enfatizza anche l'immagine della donna che schiaccia il Serpente (Vg. *conteret caput tuum* ~ Mar. Victor. *capiti... vestigia figat*). Occorre aggiungere un'ulteriore notazione a riguardo. Come Palla¹⁴⁰ ha opportunamente messo in luce a proposito della versione della pericope genesiaca 3, 15-16 seguita da Prudenzio in *cath.* 3, 126 ss., le traduzioni latine della Bibbia anteriori a quella geronimiana presentano versioni del passo differenti tra loro, in particolare per quanto riguarda gli ultimi due stichi del versetto 15. Per quanto concerne il penultimo stico di Gn 3, 15, esse possono essere classificate in tre gruppi: a) *Ipsa tuum calcabit caput* (attestata, ad esempio, in Ireneo di Lione); b) *Ipsa tibi (tuum) observabit (servabit) caput* (attestata in Ambrogio, Girolamo e molte volte in Agostino); c) *Ipsa tuum observabit (servabit) caput* (attestata in Ireneo di Lione, Lucifero e Girolamo)¹⁴¹. D'altra parte il testo dei Settanta relativo a questi due stichi si presenta nel seguente modo: αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν, καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν¹⁴². L'interpretazione di Vittorio in base alla quale è la donna a schiacciare la testa della vipera mostra quindi una dipendenza dalla *Vulgata*, unica versione in cui si rimarca chiaramente che la donna (*Ipsa*), e non il figlio della donna, il Cristo (*Ipsa*), schiaccia

¹⁴⁰ Cf. Palla 1981², pp. 93-97.

¹⁴¹ Per le numerose varianti cf. il testo della *Vetus Latina* presentato dal Fischer 1951-1954, pp. 67-69.

¹⁴² Rahlfs 1965, vol. I, p. 5.

il capo al Serpente¹⁴³. Dunque non mi pare possa ritenersi casuale la consonanza tra il testo di Vittorio e la versione geronimiana del versetto in questione.

In *aleth.* 1, 437-438 *sexuque latenter / erubuere suo* i progenitori, dopo aver commesso il peccato, arrossiscono per la loro nudità: si tratta di una ripresa per contrasto di *non erubescabant* del versetto Gn 2, 25 della versione geronimiana *Erant autem uterque nudi, Adam scilicet et uxor eius, et non erubescabant*, che Vittorio aveva precedentemente omissso nella parafrasi *ad locum*, in cui si descrive la condizione assolutamente aliena da sentimenti di vergogna in cui i protoparenti vivevano prima della disobbedienza. In luogo di *erubescabant*, infatti, le *Veteres* attestano le lezioni *pu-debat e confundebantur*¹⁴⁴: si può ritenere che il termine *erubuere* in *aleth.* 1, 438, designando la nozione specifica del *rubor*, costituisca un indizio dell'uso della *Vulgata*.

Significativo è, sul versante opposto, il termine *carbunculus* (*aleth.* 1, 282), che rimanda alla *Vetus*. Nell'*Alethia* tra le varie gemme che si trovano nel Paradiso terrestre figura infatti il *carbunculus*¹⁴⁵, così come menzionato nella *Vetus*, laddove la *Vulgata* attesta la lezione *bdellium*. La differenza è degna di rilievo in quanto, diversamente dal *carbunculus*, il *bdellium* non è una pietra preziosa, ma una gomma odorifera tratta dall'omonimo albero¹⁴⁶,

¹⁴³ In riferimento al medesimo prospetto delle versioni pregeronimiane del versetto 15, Pala 2007, p. 417, acutamente precisa: «Come si vede, l'unica combinazione che preveda un soggetto femminile in coincidenza con un verbo che indichi "calpestare" (*calcare*) o "schiacciare" (*conterere*) è data dalla *Vulgata*». Cf. *infra*, commento a 1, 488-496.

¹⁴⁴ Cf. Fischer 1951-1954, p. 56.

¹⁴⁵ Il termine *carbunculus* trova riscontro in Ambr. *parad.* 3, 15; Aug. *gen. c. Manich.* 2, 10, 14; Cypr. *hept. gen.* 59.

¹⁴⁶ Cf. Plin. *nat.* 12, 35 *Vicina est Bactriana, in qua bdellium laudatissimum. Arbor nigra, magnitudine oleae, folio roboris, fructu caprifisci. Ipsi natura quae cummi* («Vicino c'è la Bactriana, nella quale cresce il rinomatissimo bdellio. Si tratta di un albero nero, della grandezza di un olivo; le foglie sono come quelle della quercia e i frutti come quelli del fico selvatico; la loro consistenza è quella della gomma»). Cf. inoltre Blaise - Chirat, p. 111, s.v. *bdellium*.

il cui aspetto, secondo Num 11, 7 *Erat autem man quasi semen coriandri, coloris bdellii*, è simile alla manna.

L'uso di entrambe le versioni emerge dalla narrazione delle opere del terzo giorno. In particolare in *aleth.* 1, 91-95 il poeta riscrive con grande libertà la creazione della vegetazione narrata in Gn 1, 11-12. La prima proposizione del verso 95 *quaeque ferens proprium semen* rende il concetto, presente sia nella *Vetus* sia nella *Vulgata*, secondo cui ciascun elemento della vegetazione è portatore del proprio seme, in modo tale da assicurare la propria riproduzione. Senza distinguere le due componenti della vegetazione specificate dal testo genesiaco *herba pabuli* e *lignum fructiferum*, che nell'*Alethia* sono indicate complessivamente come *fetus* della terra, il poeta fa trasparire dai termini la classificazione presente nell'ipotesto: il verbo *viridescere* (v. 91), riproponendo la qualificazione dell'*herba* come *virens* attestata in Vg. Gn 1, 11 e 12 *germinet terra herbam virentem*, fa riferimento alla parte erbacea della vegetazione; la *silva*, con i suoi frutti (v. 94 *frugibus*), richiamando il *lignum fructiferum* del testo della *Vetus*, o indifferentemente il *lignum pomiferum* e *faciens fructum* della *Vulgata* –, costituisce invece un'allusione alla parte arborea della verzura da poco creata.

Il riferimento alle due traduzioni del testo genesiaco è evidente anche nei vv. 184-188¹⁴⁷ del primo libro, che parafrasano il compimento dell'opera creatrice narrato nel versetto genesiaco 2, 1 *Et consummata sunt coelum et terra, et omnis ornatus eorum* (Vg. *Igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum*) e nel primo stico del versetto 2, 2 *Et consummavit Deus in die sexto opera sua quae fecit* (Vg. *Conplevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat*). Il verbo utilizzato da Vittorio è *consummare* (v. 187 *cessando consummat opus*), lo stesso attestato dalle versioni veterolatine, laddove la *Vulgata* riporta nel versetto 1 *perficere* e nella prima occorrenza verbale del versetto 2 *complere*. Ma la stessa idea che il completamento dell'opera crea-

¹⁴⁷ Mar. Victor. *aleth.* 1, 184-188 *Sic cessare deus, sic otia sumere novit, / plus ut agat cessans: pariter sine fine quiescens / ac sine fine operans seriemque et tempora miscens / cessando consummat opus, quodcumque creat, / ut faceret, primumque hominem iam corpore donat.* Cf. *infra*, commento *ad locum*.

ta si realizzi con il riposo di Dio, espressa nei vv. 187-188 *cessando consummat opus, quodcumque crearat, / ut faceret*, riprende anche la versione di Girolamo Gn 2, 3 *quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret* (*Vetus quia in ipso requievit ab omnibus operibus suis quae inchoavit Deus facere*) nel riproporre la distinzione tra *creare* e *facere*, mentre la *Vetus* riporta l'espressione *quae inchoavit Deus facere*.

9. Tradizione manoscritta ed edizioni critiche

La nostra conoscenza del testo dell'*Alethia* si fonda su un unico codice del IX secolo, il *Parisinus Latinus* 7558, conservato a Parigi nella *Bibliothèque Nationale de France*. L'opera è contenuta nei ff. 44v-87v del manoscritto¹⁴⁸, un codice miscelaneo che comprende, tra i vari componimenti, l'*Epigramma Paulini* (ff. 87v-90r) e le *Laudes Domini* (ff. 111v-114v).

La prima edizione dell'opera fu pubblicata a Lione nel 1536 da Jean de Gagny¹⁴⁹. Nella prefazione l'editore racconta del casuale rinvenimento, nel *coenobium* dell'*insula Barbarensis*¹⁵⁰, situata *non procul Lugduno*, di un manoscritto contenente un *poëma doctum et elegans* che andava sotto il nome di *Claudius Marius Victor* e afferma di averne voluto subito rendere noto il contenuto pubblicandolo in coda alle opere di Alcimo Avito che aveva già pronte per la stampa. Ma lo stato di conservazione del codice sarebbe stato tale da rendere difficoltosa la decifrazione del testo, su cui il Gagny intervenne, per sua stessa dichiarazione, con una grande quantità di integrazioni e ritocchi.

¹⁴⁸ Per un'accurata descrizione del manoscritto rinvio a Dümmler 1879, pp. 299-301; Charelain 1880, pp. 36-39; Schenkl 1888, pp. 340 ss.; Lejay 1890; Hovingh 1960¹, pp. 117-120; Hovingh 1960²; Salzano 2000, pp. 9-13.

¹⁴⁹ Cf. Gagny 1536.

¹⁵⁰ Si tratterebbe dell'Abbaye de S. André et de S. Martin dell'odierna Ile-Barbe, nei pressi di Lione. Cf. Fo 1999, p. 99.

Una seconda edizione del poema fu curata nel 1560 da Guillaume Morel¹⁵¹ a Parigi. Essa riproduce il testo di un manoscritto del IX sec. appartenente alla *bibliotheca S. Iuliani Turonensis*, che lo Schenkl¹⁵² ha identificato con il *Parisinus Latinus*. Tale identificazione è stata confermata dal Lejay¹⁵³, il quale ha ritenuto alcune annotazioni del codice opera di Morel. Il Lejay muove dalla convinzione dello Schenkl¹⁵⁴ che nel *Parisinus* si possano distinguere annotazioni e correzioni di quattro mani, indicate dallo Schenkl come m², m³, m⁴, m⁵, tre delle quali (m³, m⁴, m⁵) risalenti al XVI secolo. Sulla base di un'analisi dettagliata dei segni e delle emendazioni del codice, il Lejay ha ritenuto di poter identificare il correttore indicato dallo Schenkl con m³ con lo stesso Morel, dimostrando dunque che il *Parisinus Latinus* 7558 è lo stesso codice utilizzato dal Morel, proveniente dalla biblioteca di Saint Julien de Tours, dove si trovava ancora nel XVI secolo.

L'editore successivo al Morel, Georg Fabricius¹⁵⁵, nel 1564 ripropose con modeste differenze il testo inesatto del Gagny, a dispetto dell'edizione moreliana, della quale si servì solo per apportare qualche correzione.

In seguito l'edizione dell'*Alethia* venne ristampata nella *Patrologia Latina* del Migne¹⁵⁶.

Toccò allo Schenkl¹⁵⁷ il compito di ristabilire, con un corretto criterio filologico, il testo dell'*Alethia* sulla base del codice *Parisinus Latinus* 7558. Valendosi dell'apporto del Petschenig¹⁵⁸, di cui accolse o segnalò in apparato

¹⁵¹ Guillaume Morel nel 1560 pubblicò a Parigi la prima edizione di una miscellanea di scritti latini in cui è riportato per primo il testo dell'*Alethia*.

¹⁵² Cf. Schenkl 1888, pp. 339 ss.

¹⁵³ Cf. Lejay 1890, pp. 71 ss.

¹⁵⁴ Cf. Schenkl 1888, pp. 340-342. Su questo aspetto cf. inoltre Hovingh 1960²; Fo 1999, pp. 99-101.

¹⁵⁵ Fabricius 1564.

¹⁵⁶ Cf. Migne 1847.

¹⁵⁷ Schenkl 1888.

¹⁵⁸ Oltre alle congetture segnalate dallo Schenkl nella sua edizione dell'*Alethia*, il Petschenig ha proposto delle osservazioni filologiche in merito ad alcuni luoghi dell'*Alethia* nel suo contributo *Zu Claudius Marius Victor* (cf. Petschenig 1888).

critico alcune originali congetture, lo Schenkl individuò con lodevole acribia i numerosi errori per i quali propose valide emendazioni. L'edizione critica dello Schenkl, il cui ricco apparato critico tiene debitamente conto del testo tradito dal *Parisinus*, in cui distingue cinque mani differenti, e delle edizioni del Gagny e del Morel, è corredata in calce di un dettagliato *Index grammaticae et elocutionis* che fornisce suggerimenti preziosi per una comprensione più corretta del testo.

Essa ha costituito per lungo tempo un punto di riferimento imprescindibile fino alla pubblicazione della più recente edizione dell'Hovingh¹⁵⁹, la quale fornisce uno strumento di lavoro utilissimo allo studioso che voglia analizzare il testo con un approccio intertestuale, l'unico capace di consentire una valutazione obiettiva di una parafrasi in esametri del dettato genesiaco: si tratta di un puntuale indice di *loci paralleli* che l'Hovingh posiziona a piè di pagina al di sopra dell'apparato critico, così da consentire un raffronto costante con le fonti di cui il poeta si è servito nella stesura della sua opera.

10. Criteri seguiti nel lavoro

Il testo, con a fronte la versione italiana, è quello stabilito da P. F. Hovingh¹⁶⁰, salvo due eccezioni segnalate e discusse nel commento (*aleth.* 1, 22; 1, 357).

Il commento affronta tutti i problemi presentati dal testo (critico-testuali, retorico-formali ed ermeneutico-contenutistici). L'approccio è

¹⁵⁹ Dopo un'edizione parziale del testo dell'*Alethia* (*Precatio* e 1, 1-170), corredata da un'ampia introduzione, traduzione francese e commento (Hovingh 1955), l'Hovingh ha curato per il CChL l'edizione completa del poema (Hovingh 1960¹). Segnalo un'ulteriore edizione parziale del testo dell'*Alethia* (2, 1-202), precedente di un triennio quella dell'Hovingh, a opera di A. Staat, che presenta la traduzione in olandese e il commento della porzione del testo edito (Staat 1952).

¹⁶⁰ Cf. Hovingh 1960¹.

sostanzialmente di carattere intertestuale, e non tralascia per questo motivo l'approfondimento del complesso rapporto che lega l'ipotesto biblico all'ipertesto poetico. A tal fine le varie sezioni del commento dell'ipertesto di Vittorio saranno precedute dal relativo ipotesto genesiaco. E, dal momento che, come si è sopra detto, il testo biblico (*Veteres Latinae Versiones* o *Vulgata*) utilizzato da Vittorio per la sua operazione di riscrittura è difficilmente identificabile, dato il carattere parafrastico dell'opera che a esso fa riferimento, ho ritenuto opportuno offrire per comodità del lettore il testo genesiaco della *Vetus Latina* del Sabatier¹⁶¹, riportando tra parentesi in corsivo le principali varianti della *Vulgata* ieronimiana, edita da Weber¹⁶².

La traduzione dei testi greci e latini contenuti nel commento, salvo diversa indicazione, è dell'autrice.

¹⁶¹ Cf. Sabatier 1743, vol. I, pp. 7-21. In taluni casi particolari non mancheremo naturalmente di trar profitto dall'eccellente lavoro di Fischer 1951-1954, pp. 3-77.

¹⁶² Cf. Weber 1969, vol. I, pp. 4-8.

TESTO E TRADUZIONE

Conspectus siglorum

Per comodità del lettore riporto le sigle utilizzate da Hovingh 1960¹, e richiamate nelle due note al testo latino e nel commento:

P = Codicis Parisini Latini 7558 (saec. IX, fol. 44v-87v) manus prima.

G = editio I. Gagneii (Lugduni, 1536), pp. 166-249.

M = editio G. Morelii (Parisiis, 1560), pp. 1-72.

B et *B*² = manus prior et altera in margine exemplaris editionis Morelianae, quod in bibliotheca Bodleiana adservatur insignitum nota "Auct. S. V, 30".

Sch = editio C. Schenkl (Vindobonae, 1888), in CSEL 16, pp. 335-498.

Pet = coniecturae M. Petschenig, in C. Schenkl editione memoratae.

* = Stellula significatur unius litterae rasura.

Hov = editio P. F. Hovingh (Turnholti, 1960), in CChL 128, pp. 115-193.

ALETHIA

PRECATIO

LIBER PRIMUS

LA VERITÀ

PREGHIERA

LIBRO PRIMO

PRECATIO

Summe et sancte deus, cunctae virtutis origo,
 omnipotens, quem nec subtili indagine rerum
 mentibus humanis sensu comprehendere fas est
 et nescire nefas; nam te ratione profunda
 5 in tribus esse deum, sed tres sic credimus unum,
 ut proprias generis species substantia reddat
 indiscreta pio conservans foedera nexu.
 Tu sine principio, pariter sine fine perennis
 solus semper idem nullique obnoxius aevo,
 10 tu spatium rerum, mentis quocumque recessus
 tenditur, excedis spatio neque cingeris ullo;
 nec te qui capiat locus est cum rebus alumnis,
 nec magis ipse locus; nec fas contingere menti,
 quae sit imago tibi, quia fine coercita nullo
 15 forma fugit sensus, vel qui virtute beata
 te vegetet motus, quia totus semper ubique es:
 tu mens et sacrae penitus substantia mentis,
 tu ratio et plenae prudens rationis origo,
 tu virtus, virtutis apex atque ipsa profecto
 20 tu vita et genitor vitae lucisque profundae,
 tu lux vera, deus, tu rerum causa vigorque.
 A te principium traxit quodcumque repente
 ex nihilo emicuit tantoque auctore repletum
 vel vim mentis habet vel formam in mente recepit.
 25 Te dominum natura probat servata caducis
 partibus et iussam seriem datus ordo fatetur:
 tu dociles numeros distinguens, pondera librans,
 mensuras varians, modulos motumque gubernans
 alternas servare vices iugemque recursum
 30 rerum stare iubes et mentis imagine plenum

PREGHIERA

Sommo e santo Dio, origine di ogni virtù, onnipotente, che alle menti umane né con una ricerca sottile è lecito comprendere con la ragione né è lecito ignorare; infatti noi crediamo (5) che tu in maniera imperscrutabile sei Dio in tre, ma che i tre sono uno, così che la sostanza indivisa riproduca gli aspetti individuali del genere conservando i legami in una santa unione. Tu senza principio, parimenti eterno senza fine, solo sempre identico e non soggetto ad alcun tempo, (10) tu oltrepassi lo spazio delle cose, dovunque si estenda la profondità della mente né sei limitato da alcuno spazio; e non vi è luogo che sia in grado di contenerti con le creature tue figlie né lo stesso luogo è più grande; e non è lecito alla mente cogliere quale sia la tua immagine, poiché una forma non definita da alcun limite (15) sfugge alla comprensione, o quale moto ti animi nella tua beata potenza, poiché nella tua interezza sei sempre dovunque: tu mente e sostanza nel profondo della sacra mente, tu ragione e origine sapiente della ragione perfetta, tu potenza, apice della potenza e certamente (20) tu vita stessa, e creatore della vita e della luce profonda, tu luce vera, o Dio, tu causa e vigore delle cose. Da te ha tratto principio tutto ciò che all'improvviso apparve dal nulla, e che ripieno di così grande autore o ha forza della mente o ha ricevuto la forma nella mente. (25) La natura, che si conserva nonostante la caducità delle sue parti, prova che tu sei il Signore e l'ordine prestabilito attesta la successione che tu hai imposto: tu scandendo i numeri docili, tenendo i pesi in equilibrio, variando le misure e regolando i ritmi e il movimento, ordini che si conservi il susseguirsi alternato dei cicli, e che il ciclo delle cose rimanga perpetuo, (30) e che il mondo pieno del riflesso d'intelletto faccia volgere

aethere mota tibi iam saecula volvere mundum.
 Tu non contentus uno dotare creata
 munere, quicquid id est, quod per te venit in usus;
 et plus est aliquid factum melioraque cuncta,
 35 qua, sunt, parte latent, et per se grata placere
 interior quoque causa facit; nonnulla vigorem
 ex aliis acuere suum; contraria quaedam,
 si certent, plus pacis habent. Sic omnia dives
 conditor adversis etiam cognata elementis
 40 nectis et a toto fuis virtutibus imples.
 Et tamen haec cum sint in maiestate creandi,
 nil horum, quae gignis, eges mundique peracti
 et per te stabili rerum compage manentis
 non tibi currit opus promptumque in munere nostro est.
 45 Omnia posse tuum; nec in hoc tua gloria tantum est,
 quod praestanda facis bonus auctor, sed quod et ipsa
 ut possis praestare facis causasque secundas
 involvis primis, quod qui tua munera sentit
 munus et ipse tuum est. Liquida ratione probasti,
 50 quod tibi sola, deus, gigni qua cuncta iuberis,
 causa fuit bonitas, cum iussis vivere primum
 spiritibus mundoque frui, quem mente gerebas,
 esse datum rebus subitis et cedere late
 in caelum terrasque simul sedemque coruscam
 55 angelico praebere gregi. Quis libera corda
 arbitriumque sui largitus mente benigna,
 ut fieret virtutis opus meritisque piorum
 hoc quoque conferres, praestando ut debitor esses.
 Nec quod de primis a te regnare creatis
 60 unus dum lucis domino vitaeque suoque
 invidet auctori titulumque hunc appetit, auctor
 maluit esse mali mortemque inducere terris
 cum scelerum sociis celso deiectus Olympo,

nell'etere le età che hai già messo in moto. Tu non ti sei accontentato di dotare le cose create di un unico dono, qualunque esso sia, che, grazie a te, viene impiegato; ed è stato fatto anche qualcosa di più e migliori sono tutte le cose (35) nella parte in cui sono nascoste, e anche una causa interna fa apprezzare quelle che sono per sé stesse gradite; alcune cose hanno accresciuto il loro vigore traendolo da altre; alcune cose tra loro contrarie, se si contrastano, hanno maggiore armonia. Così tu, generoso Creatore, congiungi tutte le creature in un legame di parentela benché abbiano elementi contrastanti (40) e le riempi di energie effuse dal tutto. E, tuttavia, pur facendo esse parte della maestosa opera della creazione, non hai bisogno di queste cose che generi e l'opera di aver portato a compimento il mondo, che grazie a te sussiste nella salda struttura delle sue componenti, non va avanti per te, ma è preparata per farcene dono. (45) Tua prerogativa è il potere tutto; e la tua gloria non consiste solamente in questo, nel fatto che tu, buon Creatore, fai le cose che devono essere eseguite, ma nel fatto che tu fai in modo di poterle eseguire e congiungi le cause seconde alle prime, giacché chi si rende conto dei tuoi doni è egli stesso un tuo dono. In maniera chiara hai dimostrato (50) che per te, o Dio, la sola causa, per la quale hai ordinato che tutto avesse origine, fu la bontà, quando, dopo aver ordinato dapprima agli spiriti di vivere e di godere del mondo, che avevi nella mente, fu dato subitaneamente l'essere alle cose e fu concesso al coro degli angeli sia di vagare allo stesso modo per i vasti spazi del cielo e della terra sia di procurarti un trono sfolgorante. (55) A loro hai donato con mente benevola la libertà del cuore e il dominio di sé stessi, affinché si compisse l'opera della virtù e tu conferissi ai meriti dei pii anche questo, di essere debitore nonostante sia tu a offrirli. E non perché una delle prime creature da te create per regnare, (60) invidiando il Signore della luce e Creatore della vita e di lui stesso e desiderando questo titolo, ha preferito diventare l'autore del male e introdurre la morte sulla terra, dopo essere stato precipitato giù dall'alto cielo insieme ai complici dei suoi misfatti,

virtuti quicquam sacrae praescribere fas est
65 cui satis est fecisse bonum: nec fas erat ulli
munus abesse dei laudisque hoc continet almae
summa, nec ingratis vitam sensumque negasse
ac proprium mentis per cuncta negotia regnum.
Nam quis fructus inest genitis, nisi libera mens est?
70 Libera mens prorsus nulli est, nisi fas pereundi est.
Fas hoc esse datum nisi peccans nemo probasset.
Huc addam, quod cuncta sui diversa vicissim
examen conlata tenent atque inde perire
posse datum cunctis, ut vivere dulcius esset
75 mutuaque alterni compar mensura pericli
cederet ad meritum, cum iudice digna severo
praemia sanctorum geminaret poena malorum
vel quod – praefata fas sit dixisse trementi
pace tua, genitor – maius sit forsitan apud te
80 non peccasse boni per lubrica tempora vitae
quam miseris peccasse mali. Sed viderit ista
maiestas ut sese habeat censura futuri:
hoc nobis satis est, quod per te nobile terrae
inspirans rationis opus de pulvere vili,
85 ut domino ingratum talis quoque vinceret hostem,
erexisti hominem, quem saevi fraude veneni
in mortis laqueos et ad impia Tartara raptum
sanguine mox proprio dignatus sumere corpus,
sedibus ex Erebi cura maiore petitum
90 restituis quam factus erat vitaeque perenni
reddis et in caelum tecum vehis hoste subacto.
Iamiam nemo patrem temerarius arguat Adam,
quod leve praescriptum violata lege resolvens
ad letum patefecit iter. Poena illa parentis
95 prima fuit tanti, quia plus est vincere mortem
quam nescisse mori. Patria nunc laetus ab aula

è lecito sollevare una qualche obiezione alla sacra potenza, (65) per la quale è sufficiente aver fatto il bene: né sarebbe stato lecito che qualcuno fosse privato del dono di Dio, e questo contiene il massimo della lode benigna, né sarebbe stato lecito che fosse negato agli ingrati la vita e l'intelligenza e il governo della propria mente in tutte le attività. Quale vantaggio hanno, infatti, le creature, se non hanno un intelletto libero? (70) Certamente nessuno ha il libero intelletto, se non gli è concessa la facoltà di perdersi. Nessuno avrebbe dimostrato, se non peccando, che questa possibilità è stata concessa. A questo punto aggiungerei che tutte le cose, sia pur tra loro opposte, messe a confronto si bilanciano, e quindi a tutte è stata data la possibilità di morire, in modo che fosse più dolce vivere e (75) la reciproca pari misura dell'alterna prova pendesse verso il merito, dal momento che la pena dei malvagi, degna di un giudice severo, faceva raddoppiare i meriti dei santi o (aggiungerei) – mi sia lecito dirlo tremando o Padre, dopo aver invocato prima la tua assistenza – che forse al tuo cospetto (80) il fatto che il buono non abbia peccato nelle circostanze difficili della vita è più grande del fatto che il malvagio abbia peccato nelle circostanze di miseria. Ma questa maestà veda come si presenta il giudizio del futuro: a noi sia sufficiente il fatto che tu, introducendo con il soffio nella terra la nobile opera della ragione, (85) affinché persino una tale creatura vincesse il nemico ingrato al Signore, hai fatto sorgere l'uomo dalla vile polvere. Quest'uomo, trascinato dall'inganno del crudele Serpente nei lacci della morte e nell'empio Tartaro, tu, al prezzo del tuo sangue, essendoti degnato di assumere un corpo, dopo averlo tratto fuori dalle sedi dell'Erebo, (90) reintegri con una cura maggiore di quella che hai usato creandolo, e lo riporti a una vita eterna e lo conduci con te nel cielo, dopo aver sconfitto il nemico. Ora più nessuno temerariamente accusi il padre Adamo, perché, dopo aver violato la legge, infrangendo un ordine facile, aprì la strada alla morte. (95) Quella prima punizione del progenitore fu di gran valore, perché è più importante vincere la morte che non aver conosciuto il morire. Ora lieto dalla dimora paterna,

despicit aetherios axes et sidera calcat
dispositosque vocat ventura in regna ministros,
quos iterum formavit aquis docuitque renasci,
100 quae totum genuit patri, sapientia verbi.
In quo te, deus alme, precor, qui numine prono
das sentire animis et verum pectora cogis
ignaro quoque vate loqui, da nosse precanti,
dum teneros formare animos et corda paramus
105 ad verum virtutis iter puerilibus annis,
inclita legiferi quod pandunt scrinia Moysis,
quae sit origo poli vel quae primordia mundi
arcanamque fidem qui toto excusserit aucta
pestis et in mores penitus descenderit error
110 quave iterum redeat verum ritusque profanos
pellat et aeternae reseret sacra mystica vitae.
Da simul et mentem, da congrua tempora menti,
da studium, tanto ne desit cura labori,
successumque bonum studii quodque omnia vota
115 iure supercurrit validoque includit amictu,
ne damnes, tantum quod tam reus audeo munus.
Criminibus cunctis, quae feci, ignosce benignus:
et vires sensumque animis meritumque dedisti.
Quod si lege metri quicquam peccaverit ordo,
120 peccarit sermo improprius sensusque vacillans –
incauto passim liceat decurrere versu –,
ne fidei hinc ullum subeat mensura periculum,
per Iesum Christum, qui filius unice tecum
maiestate vicens pariter qua spiritus almus
125 indepresa animis saeculorum saecula vivit
et regnat, sollemne tibi quod consecrat. Amen.

guarda dall'alto la volta del cielo, cammina sulle stelle e chiama nei regni che verranno i servitori ben preparati, (100) che la sapienza del Verbo, la quale ha generato ogni cosa per il Padre, ha formato una seconda volta nelle acque e ha insegnato a rinascere. Nel suo nome ti prego, o Dio benevolo, che con nume favorevole concedi alle anime di comprendere e costringi i cuori a dire il vero, anche attraverso un vate che lo ignora, concedi a me che ti prego, di conoscere, mentre ci apprestiamo a plasmare gli animi ancora duttili e prepariamo i cuori (105) al vero cammino di virtù negli anni della fanciullezza, quello che è rivelato dagli illustri libri del legislatore Mosè, quale sia l'origine del cielo e quali i primordi del mondo, in che modo la corruzione accresciutasi abbia scacciato completamente l'arcana fede e l'errore sia penetrato profondamente nei costumi, (110) e come ritorni il vero per la seconda volta, scacci i riti profani e sveli i sacri misteri della vita eterna. Concedimi anche l'intelligenza, concedi tempi convenienti all'intelligenza, concedimi lo zelo, perché non manchi a una fatica tanto grande l'attenzione, concedi un esito favorevole dello zelo e (115) ciò che a buon diritto supera tutti i miei desideri e li avvolge di una valida veste, affinché tu non mi condanni per il fatto che un peccatore come me intraprenda con audacia un'opera così alta. Perdona benevolo tutti i peccati che ho commesso: tu hai dato alle anime forze, intelligenza e merito. E se l'ordine delle parole ha commesso qualche errore in base alla legge metrica, (120) se hanno commesso errori il linguaggio improprio e il senso incerto, – mi sia lecito procedere qua e là con verso malsicuro –, che la misura della fede non corra alcun pericolo, per Gesù Cristo, Figlio che insieme con te avendo la stessa maestà dell'almo Spirito, (125) vive e regna nei secoli dei secoli non colti da animo umano, con un potere che consacra solennemente a te. Amen.

LIBER PRIMUS

Ante polos caelique diem mundique tenebras,
 ante operum formas vel res vel semina rerum,
 aeternum sine fine retro, sine fine futuri
 esse subest cui semper, erat deus unus, apud quem
 5 vivebat genitus verbum deus et simul almus
 spiritus, arcani vitalis summa vigoris.
 Una trium quo se vegetans substantia nexu
 ingenita <sese> semper virtute beabat
 regnabatque potens, in maiestate creandi
 10 iam res et causas rerum casusque futuros
 et facienda videns gignendaque, mente capaci
 saecula dispiciens et quicquid tempora volvunt
 praesens semper habens. Immensum mole beata
 regnum erat ipse suum, regni nec teste carebat,
 15 virtus trina deus, qui primum semine nullo
 corpora dans rebus, dum res existere cogit,
 ut nostrum faceret munus, quod solus habebat,
 solus norat opus, ditem absolventia mundum
 cuncta simul genuit, sed partibus edita certo
 20 limite distinguens speciali protulit ortu,
 motus ut in seriem iam tempora conderet ordo.
 Nam nec sacrilegi sensit quod dogma furoris,
 casus mentis inops, dum nescia semina volvit,
 tam prudens contorsit opus, nec dicere natum
 25 ante diem fas est, quia tempore nata moventur
 et nullum tunc tempus erat, neque credere retro
 aeternum ac stabilem semper tenuisse vigorem,
 nam quod corporibus constat coepisse fatendum est.

22 dogma *B* digna *PM* lingua *G Sch Hov* (cf. *infra*, commento *ad locum*).

LIBRO PRIMO

Prima dei cieli, prima della luce del giorno e delle tenebre del mondo, prima delle forme delle cose create e delle cose stesse e dei loro principi, c'era un solo Essere eterno, senza un termine nel passato e nel futuro, che deve essere sempre, c'era un solo Dio, con il quale (5) viveva il Verbo, Dio generato, e insieme l'almo Spirito, essenza della forza segreta che dà la vita. Un'unica sostanza vivificando sé stessa con questo vincolo di tre Persone rendeva felice sé stessa grazie a una potenza innata e regnava con autorità, già (10) prevedendo durante il lavoro grandioso della creazione le cose, le cause delle cose e gli avvenimenti futuri e ciò che sarebbe stato fatto e generato; già vedendo distintamente in forza di un'intelligenza capace i secoli e avendo sempre presente qualunque cosa il tempo svolge. Egli stesso era il suo regno, smisurato nella sua felice immensità, e non aveva bisogno di testimoni del suo regno, (15) Dio, la trina potenza, che in principio senza alcun seme dando corpi alle cose, costringendole ad esistere per farci dono dell'opera che era il solo ad avere, il solo a conoscere, generò simultaneamente tutto ciò che porta a compimento la ricchezza del mondo, ma produsse le creature generate con una nascita (20) propria secondo la specie, distinguendole con un limite fisso, affinché un ordine, messo in movimento, fondasse la successione dei tempi. Infatti né un caso privo d'intelligenza, cosa che ritenne un dogma di sacrilego furore, facendo volgere semi inconsapevoli, ha composto un'opera così sapiente, (25) né è lecito dire che sia nata prima del tempo poiché ciò che è nato si muove nel tempo e allora non c'era alcun tempo, né ancora è lecito credere che in passato essa abbia sempre posseduto una forza eterna e stabile, infatti occorre ammettere che ciò che consta di corpi ha cominciato ad essere.

Corpus enim, quod plaga terit, quod tempora solvunt
30 atque abolent, ipso qui tendit in ultima fine
principium ostendit, quod quae sortita probantur
aut facta credi par est aut nata putari.
Nam quae nascuntur cum tempore mota ferantur,
tempora post mundi molem currentia nasci
35 quod prius est et corporibus constare necesse est
non potuisse probant, fieri potuisse fatentur.
Factum igitur constat mundum, quod quisque subactus
annuit et vero convictus dogmate credit;
concessit fecisse deum, qui numine verbi
40 et virtute potens quicquid natura putatur
disposuit, iussit, monuit munusque creatum
succiduis vicibus semper fugitiva reformans
sustinet ac volucrem retrahens circumrotat orbem.
Et si maluerit totum dissolvere raptim,
45 esse adimat rebus nec solum hoc esse, sed ipsum
praeteritis tollat qua scit ratione fuisse.
Pro vis quanta patris, pro quanta est gloria verbi!
Quis modus in toto, quae summa in munere, cuius
excelsi convexa poli terraeque iacentes
50 pars prima est operis? Sed terras texerat aequor
aëraque in medio sordenti nube madentem
umbra poli densis urgebat caeca tenebris.
Et sacer extensis impendens spiritus undis
altrices animabat aquas ac semina rerum
55 nondum compositis fundenda ad germina terris
insinuanda dabat, cum lux immissa superne
emicuit cogente deo discretaque nigrum
umbra peplum retrahens summo discessit Olympo
et medias obiecit aquas fugiensque sequentis
60 mox pos terga fuit. Nomen sic meta diei
imposuit lucis spatiis mundoque refusam

Il corpo infatti, che le ferite logorano, che il tempo dissolve (30) e annulla, con la stessa fine che tende alle cose ultime, mostra che ha avuto un inizio, perché è giusto credere che ciò di cui si ha la prova che ha cominciato a esistere, è stato fatto o è nato. Poiché ciò che nasce si ritiene che sia mosso dal tempo, il tempo che scorre dopo la creazione del mondo prova (35) che ciò che è anteriore e deve essere composto di elementi corporei non potrebbe essere nato, ma dimostra palesemente che potrebbe essere stato fatto. Dunque è certo che il mondo fu fatto: su questo ogni uomo, costretto, conviene e, convinto dal vero dogma, lo crede; ogni uomo ha ammesso che il mondo è stato fatto da Dio, che, potente per la forza del Verbo e la sua maestà, (40) ha disposto, ordinato, istruito qualunque cosa si creda essere la natura, e sostiene l'opera creata ristabilendo sempre ciò che è effimero attraverso cambiamenti successivi e fa girare l'orbe nel suo rapido volo facendolo tornare indietro. E se preferisse dissolvere tutto rapidamente, (45) Egli potrebbe privare le cose del loro essere e non soltanto di essere così come sono, ma priverebbe le cose passate di essere state nella maniera in cui Egli sa che sono state. Oh, quanto grande è la potenza del Padre, e quanto la gloria del Verbo! Quale limite esiste nell'universo, quale culmine in questo dono di cui la volta dell'eccelso cielo e le terre situate sotto non costituiscono che (50) la prima parte dell'opera? Ma il mare aveva sommerso le terre e l'oscurità impenetrabile del cielo incalzava con fitte tenebre l'aria nel mezzo madida per l'orrida nube. E lo Spirito Santo planando sull'ampia distesa di flutti, animava le acque feconde, e faceva entrare i semi delle cose (55) nella terra non ancora pronta a produrre i frutti, quando, per opera di Dio, la luce lanciata dall'alto sfavillò e l'ombra separata ritraendo il suo peplo nero si allontanò dall'alto del cielo, interpose le acque tra lei e la luce e fuggendo si trovò ben presto dietro chi la inseguiva. (60) Il termine impose così il nome di giorno ai periodi di luce e le tenebre, squarciate, resero la notte sparsa sul mondo

noctem intercisae parilem fecere tenebrae.
Rursum mane novum: primo iam vespere pulso
reddita lux nituit, cum se firmissima moles
65 fluctibus a mediis concreto corpore tendens
extulit et duro late solidata rigore
divisas suspendit aquas gelidumque profundum
axibus obiecit calidis seque aequore saepto
nixa superfudit rebus, quas circite vasto
70 clausit, et antiquum spoliavit nomine caelum.
Forsitan hic aliquis sic secum errore perito
disserat: "Aetheriis ne desint pabula flammis
et nimius calor ima petens alimenta sequendo
exurat mortale genus caelumque coruscum
75 non possint terrena pati, subiecta deorsum est
machina firma poli quae, dum nos protegit umbra,
et velatur aquis". Talis sed quaerere causas
mens fuge nostra procul; plus sit tibi credere semper
posse deum quicquid fieri non posse putatur.
80 Et magnum pelagus super astra et sidera ferri
ipsorum ratione proba, qui credere nolunt
et mundum pendere volunt, quem conditor ipse
incomprehensibili semper ratione gubernans
gestet et immenso constantem pondere volvat.
85 Tertia lux tumidos stupuit discedere fluctus,
cum deus impulsis reliqui iam gurgitis undis
aëreis magnum spatiis patefecit inane.
Arida tunc primum mundi pars ima relectam
ostendit faciem tremefactaque numine verbi
90 caerulea nudatas cinxerunt aequora terras.
Quas vario raptim iussas viridescere fetu
luxuriosa novo texerunt germina limo
et rudis e tenero prorumpens caespite laetis
iactavit se silva comis ac frugibus ipsis,

di durata uguale. Ancora un nuovo mattino; respinta la prima sera, la luce ritornata cominciò a risplendere, quando una mole solidissima (65) aggregatasi si sollevò dal mezzo dei flutti tenendosi sospesa e, dopo essersi ampiamente solidificata con una dura rigidità divise e sollevò le acque e oppose le gelide profondità marine ai caldi poli celesti. E, appoggiandosi sui confini del mare, si estese sulle cose che racchiuse in un enorme cerchio, (70) e spogliò il primo cielo del suo nome. Forse a questo punto qualcuno potrebbe ragionare tra sé e sé, così, con un inganno artificioso: “Perché alle fiamme dell’etere non manchi alimento e il calore eccessivo cercando il suo nutrimento più in basso non distrugga la razza mortale bruciandola e (75) gli abitanti della terra non abbiano a soffrire i corruschi bagliori del cielo, il solido edificio del firmamento, che, mentre ci protegge con la sua ombra, è ricoperto dalle acque, fu collocato al di sotto”. Oh nostro intelletto, evita decisamente di ricercare tali cause! È preferibile per te credere che Dio possa fare qualunque cosa si ritenga impossibile. (80) Riconosci che un grande mare sia portato al di sopra delle stelle e delle costellazioni in base al ragionamento di coloro che non vogliono credere, e vogliono invece che il mondo sia sospeso nell’aria, mondo che il Creatore stesso, governando sempre in modo incomprensibile, porta e fa girare, mentre esso si mantiene fermo per effetto del suo enorme peso. (85) Il terzo giorno si stupì del separarsi dei flutti agitati, quando Dio, dopo aver spinto le onde del resto dell’abisso, aprì un grande vuoto per gli spazi dell’aria. Allora per la prima volta l’asciutto, la parte più bassa del mondo, mostrò il suo aspetto messo a nudo e le cerulee distese marine, scosse dalla potenza del Verbo, (90) circondarono la terra che era stata svelata. E la terra, che aveva ricevuto subito l’ordine di cominciare a verdeggiare con diversi frutti, fu coperta di germogli che il fango da poco creato rendeva lussureggianti. Un bosco nato da poco, spuntando dal tenero suolo erboso, si pavoneggiò delle sue chiome rigogliose, e con i suoi stessi frutti,

95 quaeque ferens proprium semen, testata satorem est.
Iam tribus exactis motu succensa citato
in flammis ignisque globum se cogere iussa est
solis prima dies fundataque semina lucis
puniceos roseo sparserunt fomite crines
100 lunaque, noctis honor, proprio seu lumine fulsit
seu veniente globo radios percussa refudit,
inferiore via soli subiecta pependit,
astraque distinctis mundum pingentia zonis
floribus aetheriis varios vibrare colores
105 et magis ornatis caelum splendere tenebris
caerula nox stupuit, rutilus dum spicula flammis
fusa micant urgentque alacres nova sidera iactus.
Quae iubar obducit radiis lucisque profundae
quadam nocte tegit signataque limite certo
110 tempora dissiciens, certa statione peracta
praecipitisque poli numerosa vice redire,
ire semel iussus revolutum conficit annum
artificemque sacrum mira compage fatetur.
Quinta dies movit spirantia corpora ponto,
115 quae liquor ex facili genuit sparsitque profundo,
delicias pelagi, vario quas germine miris
formavit natura modis, quae iussa creare
pro toto partes etiam sibi vivere rerum
cogit et in brutas animam dedit ire figuras,
120 quaeque salis tumidi squalentia gurgite terga
nullo fine levent molli differta sagina,
ni velox vastis praescribat terminus aevi.
Corporibus favet ipse liquor genitalis alumnis,
qui terrae quoque germen alit cumulataque membra
125 dissolvit potius, quae plus extenderat umor.
Hinc volucres quoque, molle genus, traxere vigorem:
dum liquidas conformat aquas immissaque pontum

(95) che portavano ciascuno il proprio seme, fu testimone del suo seminatore. Trascorsi tre giorni, venne il primo giorno del sole, acceso con un movimento rapido; gli fu ordinato di condensarsi in un globo di fuoco e fiamme, e i semi di luce creati diffusero raggi purpurei con rosseggiante alimento. (100) E la luna, ornamento della notte, sia che risplendesse di luce propria, sia che colpita dai raggi del sole nascente li riflettesse, rimase sospesa seguendo un'orbita inferiore a quella del sole. (105) La scura notte si stupì che gli astri, che ornano il mondo di fiori eterei in zone ben ordinate, fanno scintillare una varietà di colori, e che il cielo splende di più con l'oscurità così adornata, mentre dardi lanciati da fiamme rosseggianti sfavillano e nuove costellazioni proiettano alacramente i loro raggi. Il sole le copre con i suoi raggi, e le vela come di una notte di luce profonda, e separa le stagioni distinte con un limite fisso; (110) essendogli stato ordinato, dopo aver attraversato le stazioni prestabilite, di retrocedere attraverso le numerose fasi del cielo rapido e contemporaneamente di avanzare, compie il percorso dell'anno in modo regressivo e col suo straordinario meccanismo dà testimonianza del suo artefice. Il quinto giorno fece muovere nel mare i corpi che respirano, (115) che il fluido generò senza difficoltà, e li diffuse negli abissi, delizie del mare, a cui la natura in modi mirabili diede forma da diversi principi. La natura, che aveva ricevuto l'ordine di creare le parti delle cose in funzione del tutto, le fa vivere anche per sé stesse e concesse all'anima di entrare in esseri privi di ragione; (120) ciascuno di questi esseri, riempito di molle nutrimento, solleverebbe all'infinito i dorsi squamosi dai turbolenti gorghi marini, se il rapido limite della vita non ne assegnasse uno a questi esseri enormi. Lo stesso fluido generatore, che nutre i germogli della terra, favorisce i corpi che crea (125) e dissolve preferibilmente le membra riempite di nutrimento che l'acqua aveva dilatato di più. Di qui anche gli uccelli, agili specie, trassero la loro forza: mentre la vita dà forma alle limpide acque e, immessa, entra nel

vita subit, fervent iterum tumida aequora partu
 non sibi feta suo, iamiamque emissa profundo
 130 squamea turba salo summas dum surgit in undas,
 quae volitabat aquis, sensim natat aëre puro
 et docet aetherios contingere posse recessus
 hoc animal, nitidis quod rursus nascitur undis.
 Iam bis terna dies claro radiabat Olympo,
 135 tertia post calidi genitalia munera solis,
 iamque tepens tellus gravidos laxaverat artus,
 cum maiora agitans iussit deus edere terram
 omne animal, ratio vegetat quod sola movendi,
 cui servire datum quo rerum postulat usus.
 140 Nec mora prorumpunt fetis vitalia terris
 pignora, quaeque sui generis sortita figuras,
 indiga iam domini, quem propter cuncta paravit,
 qui solus potis est etiam facienda creare.
 Hinc iam fas mihi sit quaedam praestringere, quaedam
 145 sollicito trepidum penitus transmittersse cursu,
 mutata quaedam serie transmissa referre.
 Postquam cuncta datus generatim protulit ordo,
 quae mandante deo tum plenus mente parentis
 filius omnipotens faceret sanctusque probaret
 150 veris plena bonis et multa dote referta
 spiritus ac longam in seriem mansura foveret,
 causa datur mundo propior, cui iusta vicissim
 causa prior. Iam mundus erat, iam sidera et ortus
 aetheraque et vitreum pelagus terraeque virentes;
 155 ni spectator adest, quem tantae gloria molis
 impleat atque oculis avidum per singula ducat,
 quid possint conferre deo? Possessio nulla est,
 si rerum possessor abest. Tunc rector Olympi:
 “Stat data summa operi, bona sunt quaecumque creavi.
 160 Nunc hominem faciamus” ait, “qui regnet in orbe

mare, di nuovo ribollono i flutti agitati, fecondi di una prole non destinata ad abitarli, (130) e subito una moltitudine squamosa emessa dal profondo del mare fino ad affiorare alla superficie delle onde, moltitudine che volteggiava nelle acque, a poco a poco nuota nel cielo puro, e mostra che questa creatura animata, che nasce di nuovo nelle onde lucenti, può toccare gli spazi remoti del cielo. Già il sesto giorno, (135) il terzo dopo il dono della creazione del sole ardente, splendeva dal cielo luminoso, e già la terra, riscaldata, aveva allentato le sue membra gravide, quando Dio, meditando progetti più grandi, ordinò alla terra di generare tutti gli animali che sono animati dalla sola facoltà di muoversi, e ai quali fu assegnato il compito di provvedere a ciò che l'uso delle cose richiede. (140) Senza indugio prorompono dalla terra feconda prove viventi, ciascuna delle quali aveva ricevuto in sorte la forma del suo genere, già bisognose di un padrone, a causa del quale tutto fu predisposto da Colui che solo può creare ancora ciò che deve essere fatto. Da questo momento in poi mi sia concesso di abbreviare alcuni argomenti, (145) altri nella mia trepidazione di passarli completamente sotto silenzio con passo veloce, altri ancora, quelli trascurati, di riferirli in un ordine diverso. Dopo che un ordine prestabilito diede alla luce secondo il genere tutte le creature che, per ordine di Dio, il Figlio onnipotente allora pieno dell'intelligenza del Padre creava e lo Spirito Santo confermava (nell'esistenza), (150) piene di veri beni e ricche di molte virtù, e alimentava, perché rimanessero in vita per una lunga successione di tempo, viene data al mondo una causa più adeguata, preceduta a sua volta da una causa giusta. Ormai esisteva il mondo, ormai le stelle e il loro sorgere, ormai i cieli, il mare trasparente come il vetro e la terra verdeggianti; ma che cosa potrebbero offrire a Dio (155) se non c'è uno spettatore, che la gloria di sì grandiosa mole possa soddisfare e condurre, con gli occhi bramosi di guardare, una ad una per le cose del creato? Non c'è alcun possesso se manca il possessore delle cose. Allora il Signore del cielo disse: "Sta qui il risultato che io ho dato alla mia opera, è buono tutto ciò che ho creato. (160) Ora facciamo l'uomo, perché regni sulla terra

et sit imago dei. Similem decet esse creati,
liber ad arbitrium fruitur qui mente creatis”.
Dixerat haec et factus homo, seu corpore toto,
sive anima ac specie, forsan quo more futura,
165 quo facienda facit, quo factum semper habebat
iam prope <prae>terito quod nondum accesserat aevo.
Et mox praepositum rebus cum coniuge iussit
crescere per subolem terrasque replere vacantes.
Iam bene sic dicente deo natura creandi
170 imposita est cunctis, quae per se viva moventur.
Septima lux magnum vidit cessasse parentem,
sed generum numeros tantum desisse creare
et requiem tenuisse suam, meritoque sacrata est,
diversum quae vidit opus; nam hoc quoque plenum est
175 virtutis cessasse deum, posuisse labores.
Formam progenitis, qua praemia digna pararent,
bis ternis satis est dominum spectasse diebus;
septima lux docuit veneranda exempla quietis,
quam sperare iubet populos pro munere vitae
180 semper post operum tribuendam facta piorum.
Haec quoque lux illa est, dira qua Tartara Christus
solvit et evicto reditum patefecit Averno,
dum requiescit humi patriam rediturus in aulam.
Sic cessare deus, sic otia sumere novit,
185 plus ut agat cessans: pariter sine fine quiescens
ac sine fine operans seriemque et tempora miscens
cessando consummat opus, quodcumque creatat,
ut faceret, primumque hominem iam corpore donat,
qui postremus erat – nam causas condere rerum
190 non quod membra dare est –, seu cum sic septima curret,
ut maneat quoque sexta dies, quia sexta profecto
hoc quod prima deo est praesto omnia semper habenti

e sia immagine di Dio. Convieni che sia simile al Creatore, lui che, libero di esercitare la sua facoltà di scelta, gode delle cose create grazie alle facoltà intellettive”. Aveva pronunciato queste parole e fu fatto l’uomo, sia come corpo nella sua totalità, sia come anima e figura, forse nel modo in cui Egli fa le cose future, (165) nel modo in cui fa quelle da farsi, nel modo in cui Egli faceva sussistere sempre ciò che era stato fatto che non era ancora entrato nel tempo ormai quasi passato. E subito ordinò a colui che era preposto a governare le cose di crescere insieme alla sposa grazie alla prole e di riempire la terra disabitata. E mentre il Signore così benediceva (170) fu donata a tutti gli esseri viventi che si muovono da soli la facoltà naturale di generare. Il settimo giorno vide che il grande Padre si fermò, ma solo nel senso che cessò di creare il gran numero dei generi, e prese il suo riposo. Giustamente questo giorno, che vide un’opera di natura diversa, fu santificato; (175) infatti, anche il fatto che Dio si fermò, pose termine alle fatiche della creazione, è colmo della potenza creatrice. È sufficiente che nei sei giorni il Signore abbia avuto di mira un modello per le creature, grazie al quale esse potessero procurarsi degne ricompense. Il settimo giorno insegnò un esempio di riposo da onorare, che Dio ordina alle genti di aspettarsi che debba essere sempre concesso come dono della vita (180) dopo il compimento di opere pie. Questo giorno è anche quello in cui Cristo dischiuse l’orrendo Tartaro e, dopo aver sconfitto l’Averno, aprì la via del ritorno, mentre riposava sulla terra, nell’attesa di tornare alla dimora paterna. In questo modo Dio intese interrompere la sua opera creatrice e prendere il suo riposo, (185) per poter agire di più proprio mentre si riposava: ugualmente senza termine riposandosi e senza termine operando e mescolando la successione ordinata dei tempi, interrompendo la sua attività completa l’opera, per compiere tutto ciò che aveva creato, e già dona il corpo al primo uomo, che era stato l’ultimo (nella creazione) – infatti stabilire i principi delle cose (190) non è la stessa cosa che dare all’uomo le membra – sia perché, trascorrendo così il settimo giorno, in maniera tale che rimanga anche il sesto, poiché certamente il sesto è la stessa cosa del primo per Dio, che ha sempre presenti tutte le cose

quae nobis fugiunt, post quaevis tempora summus
auctor adhuc hominem sexta sic luce figurat,
195 sive, ut nos merito rebus praestare creatis,
quos facit ipse manu, doceat, manifestius edit
nunc, quod factus homo est, solidoque hoc intimat orbi:
“Omnia, quaeque movent anima, generata iubente,
vos operante deo”. Tanto quis digna parenti
200 laudis sacra ferat, qui mundum atque omnia raptim
imperio explicuit, dumque imperat esse, peregit?
Nos facit esse mora, nos circum impendere sacri
dignatur curam studii suadetque putari
paene laboris opus; facilem nam cedere limum
205 et flexum formamque sequi qua ducitur arte
arripit ac sacra qualem iam mente gerebat
explicat in speciem, flatuque immissa vapore
vita rigavit humum. Tellus mollita liquore
partim facta caro est, sanguis, qui lubricus umor,
210 distendit mollis per nota foramina venas,
et mentis iam plenus homo est terraque repulsus
exilit ac dominum prudens rationis adorat.
Non aliter ruptis mandata resurgere bustis
corpora vera fides, cum caelo inlapsa patienti
215 maiestas gravidae reserat cava viscera terrae.
Nam quod non habuit cum sic e pulvere summo
informante deo propriae virtutis egena
ediderit, facile est, ut iudice reddat eodem
iussa quod accepit. Sic totum forma futuri est
220 quod prius est genitum, dumque ipse ita conditur Adam,
ut repetita sacrum geminet narratio munus,
utile praeseritur populos quandoque renasci.
Quorum fonte dato iam tunc et origine summa,
Eos aperit felix qua terra recessus,
225 editiore globo nemoris paradisi amoeni

che per noi fuggono, dopo un certo lasso di tempo il sommo Autore così plasma l'uomo mentre è ancora in corso il sesto giorno; (195) sia perché, per insegnare che meritatamente siamo superiori alle cose create noi, che Egli stesso fa con la sua mano, più manifestamente dichiara ora che l'uomo è stato fatto, e proclama al mondo intero: "Tutte le creature che si muovono grazie al soffio vitale sono state generate per ordine di Dio, voi uomini per sua opera diretta". (200) Chi potrebbe offrire sacrifici degni di lode a un così grande Padre, il quale ha compiuto il mondo e ogni cosa in un attimo con il comando e li ha condotti a termine mentre ancora ordinava loro di esistere? Con indugio Egli fa che noi esistiamo, si degna di spendere per noi la sollecitudine del sacro zelo e ci persuade a considerarci direi quasi "frutto di un lavoro faticoso"; infatti prende il fango che è duttile ad essere plasmato (205) e a piegarsi e modellarsi secondo l'intenzione dell'arte e lo riproduce nell'aspetto che Egli aveva già nella sacra mente. La vita immessa con un caldo soffio permeò il terreno. La terra resa tenera dalla linfa vitale in parte divenne carne, e il sangue, che è un liquido scorrevole, (210) gonfia le tenere vene attraverso i noti meati; e l'uomo è già ripieno di intelletto e respinto dalla terra balza fuori e, capace di servirsi della ragione, adora il Signore. Non diversamente è vera fede che i corpi, essendo stato loro ordinato, risorgano dai sepolcri infranti, (215) quando la Maestà, calandosi dall'ampia distesa del cielo, dischiude le cave viscere della gravida terra. Infatti è incontestabile che la terra, quando il giudice stesso glielo comanderà, restituisca ciò che ha ricevuto e non ha avuto, al momento in cui priva di una sua propria energia dette alla luce l'uomo che il sommo Dio formò dalla polvere. (220) Così tutto ciò che è stato generato prima è figura di ciò che sarà, e mentre viene creato lo stesso Adamo in modo che il ripetersi del racconto raddoppi il sacro dono, viene utilmente anticipato il concetto che un giorno gli esseri umani rinascano. Dopo che Dio diede allora principio e nobilissima origine alla vita di questi uomini, là dove la terra dischiude fertile i remoti spazi orientali, (225) in una parte più elevata del globo si stende un giardino di

pangitur et teretis distinguitur ordine silvae.
Hic, ubi iam spatiis limes discernitur aequis
solis et aeternum paribus ver temperat horis,
illic quaeque suis dives stat fructibus arbor
230 pomaque succiduis pelluntur mitia pomis,
quae sunt blanda oculis et miri plena vigoris
membra animosque foveant pascuntque sapore et odore.
Tellus sidereos vibrat distincta colores
semper flore novo, quaeque arida tegmine sicco
235 iam fragiles solvunt calamos, animata vigore
muneris ambrosii spirantia cinnama fundunt.
Sed nec quod Medus redolet vel crine soluto
fragrat Achaemenius, quod molli dives amomo
Assyrius messisque rubens Mareotica nardo,
240 quod Tartesiaci frutices, quod virga Sabaei
quodque Palaestinus lacero flet vulnere ramus
aëra diverso cessant infundere sensu.
Namque huc cuncta deus pariter, quae singula certis
accepit natura locis, conferta regessit;
245 motaque dum leni vibrat nemus aura meatu,
unum ex diverso nectar permiscet odore
fitque novum munus, sibi nulla quod asserat arbor,
quaque tremens blando sensim iactata fragore
commotis trepidat foliis, sonat arbore cuncta
250 hymnum silva deo modulataque sibilat aura
carmina: nec vacuus vanum quatit aëra motus;
quippe apud auctorem, qui totum mole sub una
res rebus nectens alterna lege retentat,
nil vacat aut vanam species tenet ulla figuram.
255 Atque ipsum fortasse nemus silvaeque coruscae
argumenta operum sunt et plantaria rerum,
inque hominum cultum nudo quod nomine venit,
certum ibi corpus habet proprioque in stipite floret:

ridente bosco ed è delimitato da filari di alberi ben torniti. Qui, dove il corso del sole è già distinto in eguali intervalli e regola un'eterna primavera con eguale durata delle stagioni, proprio in quel luogo ciascun albero si erge ricco dei suoi frutti, (230) e i pomi maturi sono rimpiazzati da quelli successivi, che sono piacevoli alla vista e pieni di straordinaria forza vitale, confortano le membra e gli animi e li nutrono con il loro sapore e la loro fragranza. La terra, ornata di fiori che si rinnovano di continuo, fa balenare colori scintillanti e il terreno inaridito dalla superficie secca che (235) dissolve gli steli ormai fragili, animato dal vigore di un dono divino, produce cinnamomi olezzanti. Ma né il profumo del Medo o la fragranza che diffonde il Persiano dalla chioma sciolta, né quella dell'Assiro ricco del soave amomo e della Mareotica messe che rosseggia di nardo, (240) né il profumo che emanano gli arbusti di Tartesso, il virgulto del Sabeo e l'umore che stilla il ramo della Palestina dalla ferita che lo ha lacerato cessano di impregnare l'aria di sensazioni diverse. Infatti Dio ha riportato e riunito qui tutte insieme le cose che la natura ha ricevuto singolarmente in luoghi distinti; (245) e mentre la brezza, levandosi, fa ondeggiare il bosco con il suo soffio leggero, mescola in un unico odore soave i diversi aromi, e si crea un nuovo profumo, dono divino, che nessun albero potrebbe rivendicare a sé. Là dove la selva, scossa dolcemente da un blando mormorio, fremendo vibra con le foglie scosse dal tremolio, fa risuonare con ogni suo albero un inno in onore di Dio e (250) la brezza sussurra canti melodiosi: né c'è movimento casuale, che scuota l'aria inconsistente; giacché al cospetto del Creatore, che concatenando tra loro le cose con leggi vicendevoli mantiene tutto sotto un'unica costruzione, niente è inutile né alcuna figura è un vano simulacro. (255) E forse lo stesso bosco e le selve frementi sono simboli delle opere e semi delle cose, e ciò che giunge nella vita degli uomini con il solo nome, li possiede un corpo ben definito e fiorisce sul suo specifico fusto:

gloria, simplicitas, studium, vigilantia, somnus,
260 cura, salus, terror, facundia, gratia, motus
affectusque animae stimuli, custodia, virtus,
et totum quod mundus habet, quia nascitur illic,
hic viget ac mentes agitat sensusque ministrat.
Sed satis hoc fidei est, laeto quod semine surgens
265 hinc arbor vitae celsis petat aëra pomis,
illinc diverso nocitura peritia fructu
examen rerum suspenderit arbore legis.
At gremium sacri nemoris, quod silva coronat,
fons rigat et diti prolem virtute maritat,
270 quadrifido tumidum laetus caput amne resolvens
ditior oceano; iugi nam gurgite promptus
hic proprios donat latices, ille accipit omnes
et non sentit aquas; minor est qui crescere tantis
fluctibus infusis quam qui decrescere nescit
275 amnibus effusis. Primo sed flumine Phison
prosilit exultans, pars fontis quarta beati,
edens natura quas dat prudentia dotes,
Gangetisque replet populos ac regna Evilantum
distendit limo terrasque et semina volvens
280 quae facit arva serit. Nudis qua squalent harenis,
aurea fulgentis inter ramenta metalli
fulmineo rutilans carbunculus igne coruscat
ac viridi radiat fulgescens luce smaragdus.
Nec minor inde Geon, placidis sed mitior undis
285 Niliacas attollit aquas arsuraque late
diluvio tegit arva pio caeloque repugnans
temperat Aethiopum stagnis refluentibus auras.
Tertius hinc rapido procurrens gurgite Tigris
it comes Euphrati, iuncta quos mole ruentes
290 tellus victa cavo sorbet patefacta barathro,

la gloria, la semplicità, la diligenza, l'alacrità, l'inerzia, (260) la sollecitudine, lo stato di benessere, il terrore, la facilità di parola, il senso della riconoscenza, i moti e i sentimenti che stimolano l'anima, la vigilanza, la virtù e tutto quanto il mondo possiede, proprio perché nasce lì, qui prende vigore, scuote le menti e regola le sensazioni. Ma è sufficiente credere che (265) di qui l'albero della vita, sviluppandosi da un seme propizio, si protenda verso il cielo con i suoi alti pomi, di lì la conoscenza acquisita con l'esperienza, destinata a nuocere con un frutto diverso, tenga sospeso il giudizio delle cose all'albero della legge. Peraltro una fonte bagna il grembo del sacro bosco, che è cinto da una vegetazione silvestre, e rende fertili i germogli con le sue doti abbondanti, (270) suddividendo, rigogliosa, la sorgente rigonfia in un corso che si divide in quattro parti, con una ricchezza di acque che è superiore a quella dell'oceano; infatti, grazie alle correnti di acqua perenne senza alcuna difficoltà questa fa dono delle sue acque, quello le riceve tutte e non s'accorge dell'aumento del suo regime; il fiume che non riesce a crescere nonostante la così grande quantità di acqua che vi è stata immessa è più piccolo di quello che non sa decrescere (275) nonostante le correnti d'acqua emesse. Ma dal primo corso d'acqua prorompe con un balzo il Phison, quarta parte della fonte beata, che in virtù della sua natura produce i benefici offerti dalla prudenza, inonda le popolazioni del Gange e colma di fango limaccioso i regni degli Evilanti e, rivoltando terra e semi, (280) insemina i campi che crea. Là dove la terra è incolta per la sabbia asciutta, fra le pagliuzze d'oro del metallo splendente, il carbonchio, riflettendo fulvi bagliori, balugina di luminosità fulminea, e lo smeraldo irradia splendore, rifulgendero di verde luce. Né da quella fonte discende con portata inferiore il Geon, ma più mite per le placide correnti (285) accresce le acque del Nilo e ricopre per vasto tratto con benigne inondazioni i campi altrimenti destinati alla siccità e contrastando il clima tempera le condizioni atmosferiche degli Etiopi con le ragunanze d'acqua che si formano quando il fiume si ritira. Prorompendo come terzo dalla stessa fonte con corrente impetuosa il Tigri procede in compagnia dell'Eufrate, che correndo a precipizio con la massa congiunta delle loro acque, (290) la terra sopraffatta ingoia aprendosi in una profonda voragine,

donec in Armeniae saltus ac Medica pascua
quos non sustinuit nec iam capit evomat amnes.
Sed Tigris nigro tamquam indignatus Averno
prosilat aetherias motu maiore sub auras
295 et rursum spelaea subit mersusque cavernis
intus agit fremitus et fortior obice factus
multiplicatur aquis artoque citatior antro
exit et Assyrios celeri secat agmine campos.
Iustior Euphrates, diti qui gurgite largus
300 inrigat arentes subiectae Persidis agros
mollibus elicitus rivis atque omnibus aequae
servit et humanos totum se praebet in usus,
donec siccus aquis nomen quoque prodigus ipsum
consumat terris, pelagi quod debuit undis.
305 Haec igitur cuncto naturae ditia fetu
regna, tot et tanta virtutum dote refertae
deliciae prima est hominis possessio primi,
in quam deductus vita exultare perenni
accola iussus erat; iamque inter munera prima,
310 dum fit dignus adhuc discitque labore mereri,
quo potitur, plenae fructum virtutis adeptus
expers curarum votique ignarus agebat:
tantum apud auctorem est meriti pro nomine summi
nondum aliquid meruisse mali. Quantumne putamus
315 solvere posse patrem rediturae in tempora vitae,
cuius apud famulos iam tunc largitio prima,
non merces paradisi erat? Quodque illa severae
legis scita tulit libertatemque repressit,
spondet adhuc maiora bonis et praemia servat,
320 qui causam meritis statuit, cum, "Vescere", dixit,
"arboribus cunctis; hanc tantum horrere memento,
quae diversarum gestans examina rerum
tunc vos scisse bonum, morsu cum laesa profano,

finché nelle balze selvose dell'Armenia e nei pascoli dei Medi non vomita i fiumi che non è riuscita a sostenere e non è più in grado di recepire. Ma il Tigri, come se fosse sdegnato con il tenebroso Averno, prorompe con corso più impetuoso sotto l'aria del cielo (295) e di nuovo si insinua nelle caverne e immerso nelle cavità freme all'interno delle stesse, e divenuto più forte a causa dello sbarramento aumenta in quanto a portata ed esce più precipitoso dallo stretto antro e solca i campi assiri con celere corso. Più regolare è il corso dell'Eufrate, che ampio per la ricchezza della sua portata d'acqua (300) irriga gli aridi campi della Persia a lui soggetta lasciandosi attrarre dai placidi rivi, serve equamente tutti e si offre interamente agli usi che ne possono fare gli uomini, finché rimasto al secco delle sue acque, prodigo esaurisce nelle terre anche il suo stesso nome, che invece avrebbe dovuto rendere alle onde del mare. (305) Dunque questi regni ricchi di tutti quanti i prodotti della natura, delizie ricolme di una dote di così numerose e grandi virtù, costituiscono il primo possedimento del primo uomo, che, una volta condotto in esso perché vi abitasse, aveva ricevuto l'ordine di esultare in una vita eterna; e già tra i primi doni, (310) mentre ancora egli (ne) diventava degno e imparava a meritare con la fatica ciò che possedeva, avendo conseguito il godimento della piena virtù, trascorreva la vita libero da preoccupazioni e ignaro del desiderio: tanto agli occhi del Creatore vale, a titolo di sommo merito, il fatto che l'uomo non avesse ancora meritato alcun male. Quanti premi riteniamo che, (315) nel tempo in cui ritornerà la vita, possa dare il Padre, di cui il Paradiso già allora costituiva nei confronti dei suoi servi una prima elargizione, non una ricompensa? E per il fatto che promulgò quei decreti di una legge severa e pose un freno alla libertà, Dio promette e riserva premi ancora più grandi agli uomini buoni, (320) Lui che stabilì una giusta motivazione per i meriti, quando disse: "Nutriti di tutti gli alberi; ricordati di aver orrore soltanto di quest'albero, che, recando il giudizio delle cose opposte, allora vi farà conoscere il bene, quando, violato da un morso sacrilego,

nosse malum faciet, mortis quod poena sequatur”.

325 Tali lege data ratio docet alta parentis
quod non mortalem fieri, sed vivere dignum
esse hominem voluit, dignum observantia parva
quem faceret. Pro quanta dei indulgentia magni est!
Nostrae laudis opus fieri, quod sponte benigna

330 largitur famulis, nostri cupit esse laboris
et se quod donat mavult debere videri.
At tu, quem sacri nectit custodia iuris,
ne querere, angustis quod clausa licentia metis
parte sit orba sui: nihil hac tibi lege recisum est.

335 Ante potestatem tantum terraeque marisque
nactus eras, nunc iam regni vitaeque perennis,
nunc et mortis habes. Tunc ut sibi cuncta parentem
indulsisse pium rudis incola crederet orbis,
omne animal, quod adhuc tellus dare iussa creavit

340 et tacito, vernans in corpore, semine fudit,
iussit adesse deus proprioque obedire tyranno,
summaque post generum vocitamina dicere partis
nomina ceu famulis rebus quo figeret Adam;
ammonitu domini tanta inter munera vitae

345 qui dedit et nomen proprium. Nec fit mora: sistit
omne genus natura deo, quacumque creatum est
mundi parte novi; coeunt tam dissona motu
temporis unius spatio, quae fortia nisu,
molli lenta gradu, rapido promptissima cursu

350 impete praecipiti vel prona per aëra labi
vel subnixa fretis et pondere lubrica ferri
instruxit genitor, diverso munere donans,
armavitque manu, cornu, pede, dente, veneno
atque aliis, quibus artis inops animique minoris

355 concretum munivit opus. Sed nemo animantum

vi farà conoscere un male tale che ne consegua la punizione della morte”. (325) Emanata tale legge, l’alto intelletto del Padre insegna che Egli volle non che l’uomo diventasse mortale, ma che visse degnamente, dato che bastava un modesto atto di obbedienza per renderlo degno. Oh, quanto è immensa l’indulgenza del grande Dio! (330) Egli desidera che sia frutto delle nostre azioni lodevoli, frutto della nostra fatica, ciò che dispensa ai suoi ministri di sua volontà benevola e preferisce sembrare debitore di ciò che dona. Ma tu, che sei vincolato dall’osservanza della sacra legge, non lamentarti del fatto che la libertà limitata da anguste restrizioni non sia completa: da questa legge niente ti è stato tolto. (335) Prima avevi conseguito soltanto il potere sulla terra e sul mare, ora già hai il potere di regnare e di vivere in eterno, ora anche quello di morire. Allora, affinché l’inesperto abitante del mondo credesse che il buon Padre gli aveva donato tutte le cose, Dio comandò a ogni animale, che la terra, cui era stato ordinato di generare, aveva sino ad allora creato e, (340) germogliando nel suo seno, aveva prodotto da un seme nascosto, di presentarsi e di obbedire al proprio signore e, successivamente, ordinò ad Adamo di pronunciare ad alta voce rivolto agli esseri generati i nomi dei loro generi in maniera da imporre il nome alle cose come se fossero a lui asservite. Egli, per esortazione del Signore, tra così grandi doni della vita, (345) diede anche il nome proprio. E senza frapporte indugio, la natura pone davanti a Dio ogni specie, in qualunque parte del nuovo mondo essa sia stata creata; si adunano insieme in un solo momento creature così diverse per modo di muoversi, quelle che sono forti nel passo di marcia, quelle lente nell’andatura poco energica, quelle assai pronte nella rapida corsa; (350) il Padre insegnò loro sia a scivolare attraverso l’aria con slancio impetuoso volando in picchiata, sia a lasciarsi trasportare appoggiate sulle onde e scivolando con il peso del corpo; fornendo loro doni diversi, le dotò di artigli, di corna, di zoccolo, di dente, di veleno e di altre “armi”, con le quali fortificò l’opera già formata e tuttavia ancora bisognosa di perfezionamento e caratterizzata da minore facoltà. (355) Ma nessuno degli animali

aequa homini specie vultuque habituque vigebat
 et prope conlatus maiorem addebat honorem,
 totque inter duplici vitam inlustrantia sexu
 impar solus erat, dudum qui coniugis aptam
 360 in se materiem gignendae ignarus habebat.
 Ergo opus adgreditur notum deus ictaque raptim
 corda viri tanto dissolvit languida somno,
 mentis ut experti pollens subducere costam,
 dum surgit caro iussa sequi pellisque recedens
 365 os simul et medium non intermiscet hiatum,
 inlaesis raperet membris et corpore sano.
 Quae pandens, varios mox et digesta per artus
 accepit formam calidaque animata medulla
 traxit opus vitae, sexu iam grata secundo,
 370 ac permissa suo vocitata est Eva marito.
 Hoc nunc turba loco stolidissima desine tandem
 antistare sacro quicquam censere parenti:
 cur sic quippe viri formata est femina membris
 prima sui, posset molli cum pulvere fingi,
 375 posset et ex nihilo? Causa est haec vera profecto,
 ne naturalis potius sibi sumeret ordo
 vel quod homo ex homine est liquidoque patesceret orbi
 omnia facta simul tunc, ut cognatio quaedam
 alternum curae propriae misceret amorem
 380 semet in alterius cogens agnoscere membris.
 Hinc est, ignarus partem quod senserit Adam
 se recepisse sui; tetigit nova gratia mentem
 affectusque oculis in viscera nota receptus
 irruit et tanto penetravit in ossa calore,
 385 ut iam scire daret, quod nomen coniugis uxor,

357 conlatus *B² Sch* conlatu *P M* conlato *Pet, Sch. add. Hov* (cf. *infra*, commento *ad locum*).

era vigoroso nell'aspetto come l'uomo, e nel volto e nella postura, e, messo a stretto confronto con lui, gli conferiva maggiore onore. Eppure, tra tante creature che davano lustro alla vita con il duplice sesso, l'uomo era il solo a non essere accoppiato, proprio lui che da lungo tempo, (360) senza saperlo, aveva in sé la materia adatta a generare la sposa. Dio dunque pone mano all'opera a Lui nota e, dopo aver colpito a un tratto la mente dell'uomo, la rilassa languida in un sonno così profondo che, potendo sottrarre una costola a lui che è privo di coscienza, gliela toglie lasciando illesa le membra e integro il corpo, mentre cresce la carne che ha ricevuto l'ordine di seguire la volontà divina e la pelle che si ritira (365) e insieme l'osso non lasciano un vuoto nel mezzo del costato. Ella dispiegandosi, e ben presto ripartita nelle varie membra, assunse forma e animata dal calore della linfa vitale ricevette l'opera della vita, già gradita per il sesso diverso, (370) e affidata a suo marito fu chiamata Eva. Dato che ora si è giunti a questo punto, o stoltissimo volgo, smettila una buona volta di sentirti superiore al Padre santo nell'esprimere un giudizio: perché appunto la prima donna fu creata così, dalle membra del suo uomo, mentre avrebbe potuto essere plasmata dalla duttile polvere, (375) avrebbe anche potuto essere creata dal nulla? Il motivo vero è certamente questo, (e cioè) che l'ordine naturale non potesse attribuire a sé persino il fatto che l'uomo deriva dall'uomo e che si disvelasse chiaramente al mondo che tutte le cose erano state create contemporaneamente allora, in modo che una sorta di parentela per nascita unisse al riguardo che ciascuno ha per sé il sentimento dell'amore reciproco, (380) costringendolo a riconoscere sé stesso nelle membra di un altro. Da qui deriva il fatto che Adamo, senza saperlo, sentì di aver ricevuto una parte di sé; una grazia nuova toccò la sua mente e il sentimento recepito attraverso gli occhi invase le note viscere e penetrò nelle ossa con tanto calore (385) da consentirgli ormai di sapere che moglie è il nome della coniuge,

quod dulces nati postponendique parentes
coniugibus. Quid? Iam una duos in carne manere
aeternam pariter vitam ducentibus esset –
nam dum terrarum vitiis et labe carerent,
390 divinis viguere animis, nullius egeni
quas dabat orbis opes; non quippe obnoxia morbis
corpora gestabant cupidi nec ventris alumna;
tantum in deliciis cibus et quod postulat usus
nondum erat auxilium vitae propriumque vigebat
395 immortale animae –, ni serpens dira veneno
maioris stimulata mali dissolvere legem
talibus incautam suasisset fraudibus Evam:
“O vitae melioris inops rerumque bonarum
gens ignara homines! Nam qui dinoscere nescit,
400 quo distent diversa bonis, hic nec bona novit.
Atque ideo augustos homini fas carpere fructus
noluit esse deus, ne mentis nube remota
dent animis oculos et quae sint optima, rerum
altera pars per cuncta docens arcana peritos
405 dis faciat similes”. Hic nunc excurrere paulum
fas fuit et turpes veterum deflere ruinas.
A nimium miseri gentiles, quos furor egit
in varios ritus! Patet, in qua morte profani
funditus occiderint. Nomen plurale deorum
410 serpentis primum sonuit vox impia diri
qui mortis tunc causa fuit. Nam credula postquam
rupit sacrilegis praescriptum morsibus Eva,
experti iam docta mali, solacia culpae
quaerit et in crimen facilem tractura maritum,
415 qua periit prior, arte petit. Sic hoste subactus
a gemino cedit sceleri miserabilis Adam
pomaque libavit sacro blandissima suco.
Sed quia legis in his suberant praescripta severae

che i cari figli e i genitori devono essere posposti ai coniugi. E che? Ormai sarebbero potuti rimanere in una sola carne loro due che vivevano allo stesso modo una vita eterna – infatti, fin tanto che erano immuni dai vizi e dalla macchia del mondo, (390) essi furono floridi grazie agli animi divini, senza aver bisogno di nessuna risorsa che offriva il mondo; non avevano certo corpi esposti alle malattie e schiavi delle cupidigie del ventre; il cibo consisteva soltanto nelle delizie e ciò che la necessità richiede non era ancora un aiuto per vivere, ed (395) era in vigore l'immortalità propria dell'anima –, se una serpe crudele, stimolata dal veleno di un male maggiore, non avesse persuaso l'incauta Eva a violare la legge con tali insidie: "O uomini, razza bisognosa di una vita migliore e ignara della bontà delle cose! Infatti chi non sa distinguere (400) quanto siano differenti le cose opposte alle buone, non sa riconoscere neppure le buone. E perciò Dio non volle che fosse lecito all'uomo cogliere i frutti sacri, affinché essi, una volta dissolta la nube che offusca la mente, non forniscano occhi agli animi e l'altra metà delle cose, mostrando attraverso tutti i segreti quali siano le cose migliori, non renda gli uomini divenuti esperti (405) simili agli dei". A questo punto mi sia consentito di fare una breve digressione e piangere i turpi disastri degli antenati. Ah pagani troppo miseri, che il furore spinse in vari riti! È chiaro in quale morte i profani siano sprofondati. Per la prima volta fece risuonare al plurale il nome degli dei (410) l'empia voce del Serpente funesto che fu allora causa della morte. Infatti, dopo che l'ingenua Eva ebbe violato la prescrizione con sacrileghi morsi, divenuta ormai esperta del male che aveva sperimentato, ella cerca conforto alla colpa commessa e, con lo stesso artificio a causa del quale per prima era caduta in rovina, assale il marito arrendevole, con l'intento di trascinarlo nella colpa. (415) Così, sopraffatto da duplice nemico, cede al delitto il miserando Adamo ed assaggiò i frutti molto seducenti dal sapore inviolabile. Ma poiché in questi erano nascoste le prescrizioni di una legge severa

plus quam vipereo mortem allatura veneno,
420 ut primum inlicito violarunt membra sapore,
confestim sensere nefas facinusque peractum
crevit et ignaro percussit pectora sensu.
Hinc timor, inde pudor; quippe antea degere nudis
et nescire datum, sive almi plena vigoris
425 corda rudes homines celsarum conscia rerum
et caelo tantum mundoque intenta ferentes
pectora ad exemplum semper conversa parentem,
dum secretorum miracula divinorum
paene incorporeae mentis splendore notarent,
430 nondum contigerat membrorum cura suorum
amentes meliore anima, seu corpora nulla
in senium solvenda mora penetrare nequibat
motus, qui sciri faceret quodcumque necesse est.
Postquam deseruit vitae vigor ille perennis
435 iam mortale animal, demum frigusque calorque
aëriae subiere vices ac vestis egenos
en se senserunt homines sexuque latenter
erubuere suo. Tacitis miserabile questi
fletibus umbrosae foliis nova tegmina fici
440 texunt consertis, post culpam mente receptum
corpore velato denudatura pudorem.
Nec satis hoc trepidis. Quid agant, qua crimen inustum
seque ipsos fugiant? Cuperent, si forte paterent,
condere se terris: adeo contermina poenae
445 culpa suae est, ut iam miseros mortale paventes
mortis imago iuuet. Silvas umbrosaue lustra
obtendunt, vanae solacia falsa latebrae.
Nam quo te timidum fas est subducere corpus,
te, te, inquam, qui mox primus retrahendus es, Adam?
450 Virtus viva patris mundi occultissima praesens
implet et immensos exit diffusa recessus.

destinata a procurare la morte con un veleno più letale di quello delle vipere, (420) non appena ebbero contaminato le membra con l'illecito sapore, subito si resero conto del sacrilegio, crebbe d'intensità la coscienza del delitto commesso e colpì i loro cuori con una sensazione ignota. Da un lato il timore, dall'altro il pudore; certo, prima era a loro consentito di vivere nudi e non averne consapevolezza, sia perché gli uomini rozzi (425) avevano i cuori pieni di fecondo vigore, consapevoli di cose eccelse, e gli animi tesi soltanto al cielo e al mondo, sempre rivolti al Padre preso ad esempio, fin tanto che potevano osservare i prodigi dei segreti divini grazie alla luminosità di una mente quasi divina, (430) la cura delle proprie membra non aveva toccato ancora loro che erano inconsapevoli grazie a un'anima migliore, sia perché il movimento che facesse render noto tutto ciò che è necessario non poteva penetrare in nessun corpo destinato con il tempo a disfarsi nel languore della vecchiaia. Dopo che quel vigore di vita perenne li ebbe abbandonati (435), divenuti ormai creature mortali, soltanto allora subentrarono sia il freddo che il caldo come avvicendamenti del clima, ed ecco che gli uomini si accorsero di essere privi di vesti e arrossirono nell'intimo per il loro sesso. Piangendo in modo straziante con lacrime silenziose, fabbricano con foglie intrecciate di fico ombroso nuovi vestimenti, (440) che avrebbero messo a nudo con il corpo coperto il senso di pudore accolto nella mente dopo la colpa. Né questo basta ai trepidanti. Che fare, per dove fuggire sé stessi e il delitto marchiato su di loro? Vorrebbero nascondersi nella terra, se mai essa si aprisse: (445) a tal punto la colpa è contigua alla sua pena, che ormai lo spettro della morte è di aiuto ai miseri che temono ciò che è mortale. Si fanno schermo di boschi e ombrosi covi, ingannevole consolazione di un inutile nascondiglio. Infatti dove è consentito a te timoroso nascondere il corpo, dico a te, proprio a te, o Adamo, che per primo devi essere subito ricondotto indietro? (450) La vivida potenza del Padre con la sua presenza riempie le parti più nascoste del mondo e diffusa oltrepassa gli immensi recessi.

Sed verum nefas est pavidos fraudare latebra.
Ille potest dominum fugiens evadere summum,
qui fugit ad dominum; sola quem mente relinquens
455 quam vastis iaceas et non celere tenebris!
Voce vocans ubi sis, pariter testatur utrumque.
Nam cur te cernens quaerit deus et, cui praesens
semper eris, cui te proprio subducere furto
nec mors ipsa potest, fragili quam mente subisti,
460 cur ubi sis quaerit, nisi quod te more doloris
lapsum sponte tua secum non esse fatetur
et caelo cecidisse sacro? Sed sancta parentis
desperare vetat pietas, clementia cuius –
fas dixisse mihi, fas sit quoque dicta probasse –
465 iustitiam excedit. Nec tam me voce severa
corripiens ubi sis, trepido quid pectore volvas,
terret quam recreat, quod adhuc post crimina lapsum
immersumque metu latebris ac paene sepultum
evocat et revocat. Nec longa exempla petantur:
470 ipsa probat dominum mitem donatio culpa.
Postquam excussa reos distinxit quaestio summos,
incipit omnipotens – caelum, mare, terra loquenti
intremittit, et vastos pandit concussa recessus,
dumque reos punit sententia, Tartara fecit –:
475 “Quandoquidem nostris tutum decedere iussis
duxistis, serie sceleris qua culpa cucurrit,
hac mihi iusta novos feriet censura nocentes.
Inter cuncta, frui toto quae iussimus orbe,
tu maledictus eris et peior, quam tegis intus,
480 invida mens, coluber, qui caelum intrare creatos
deiecisti homines vetitasque attingere fruges
fraude tua impulsis praedurae mortis origo es.
Ut condigna nefas poenae mensura sequatur –
immersisti homines terrae: et tu stratus iniquo

Ma non è lecito che i pavidi riescano ad eludere la verità grazie ad un nascondiglio. Può sottrarsi fuggendo al Signore sommo solo colui che fugge verso il Signore; e se lo abbandoni, sia pure soltanto con la mente, (455) in tenebre quanto vaste dovresti rintanarti senza riuscire a nasconderti! Chiamando e chiedendo a gran voce dove tu sia, Egli attesta parimenti l'una e l'altra cosa. Infatti perché, pur vedendoti, ti cerca Dio, al quale sarai sempre presente, al quale neppure con il proprio furto può sottrarti la morte stessa, in cui sei incorso per la debolezza della tua mente, (460) e perché chiede dove sei, se non perché intende far conoscere che tu, caduto in peccato di tua volontà, come per un istinto di dolore, non sei più con Lui e sei precipitato giù dal santo cielo? Ma vieta di disperare la santa pietà del Padre, la cui clemenza – mi sia lecito dirlo, sia lecito anche provare ciò che dico – (465) va oltre la giustizia. E il fatto che Egli ti incalzi chiedendo con voce severa dove tu sia, quali sentimenti tu volga nel trepido cuore, non tanto mi atterrisce quanto mi conforta, in quanto Egli ancora dopo le colpe che hai commesso chiama e richiama te che sei caduto nel peccato e che, per paura, ti sei rintanato nei nascondigli e ti sei quasi sepolto. Non è il caso di ricercare esempi lontani: (470) la stessa remissione della colpa prova che il Signore fu mite. Dopo che l'interrogatorio diligentemente condotto distinse i più gravi colpevoli, profferisce l'Onnipotente – il cielo, il mare, la terra tremano alle sue parole, e la terra scossa apre enormi recessi, e mentre la sentenza di Dio punisce i colpevoli, creò il Tartaro –: (475) “Dal momento che avete ritenuto senza conseguenze l'allontanarvi dai nostri ordini, con la stessa successione con cui la colpa segue il delitto, la pena per me giusta colpirà voi colpevoli di recente misfatto. Fra tutte le creature, a cui ordinammo di godere di tutto il mondo, tu sarai maledetto e peggiore sarà l'invidia che celi dentro, (480) o Serpente, che hai impedito agli uomini creati di entrare in cielo e sei causa della dolorosissima morte per loro che sono stati spinti dal tuo inganno a cogliere i frutti proibiti. Affinché l'entità della pena sia proporzionata al sacrilegio: hai fatto sprofondare gli uomini nella terra: anche tu, con le membra stese

485 membra solo duram sulcabis pectore terram;
fecisti peccare cibus: pro talibus ausis
et tu semper edes squalentia viscera terrae.
Et quia te dignum placuit tibi, primus ut esses
inventor mortis, poena moriere cruenta
490 humanique odium generis specialiter armans
in genus omne tuum, saevis imbute venenis,
ut perimare magis, semper timeare iubebo.
Atque huius, prima gaudes quam fraude subactam,
inferior pedibus degens et pectore pronus
495 extremis tantum sic insidiabere plantis,
ut capiti trepidans etiam vestigia figat”.
Dixit et exsanguem sic est exorsus in Evam:
“At tu quae minimum solam te perdere fructum
esse putans sceleris, misero iam mente nocendi
500 insidiata viro dominataque crimine tanto es,
praebebis famulare iugum subiectaue duri
arbitrium sensura viri patiere labores
casibus assiduis, ut, coeptum quae prior ausa es
multiplicare nefas, multis versere periclis,
505 et pariens crebris adeo torquebere natis,
ut quos mortalis faciet tua culpa creati,
mortis nonnumquam lacerae sint causa parenti”.
“Tu quoque, cui monitus nostros et prima salutis
vincula femineis postponere fraudibus auso
510 sponte mori placuit, talem reus excipe sortem:
criminibus tellus, quam tu sulcabis aratro,
sit maledicta tuis, spinas tribulosque minaces
culta ferat fallatque tuum spes improba votum.
Tu mihi desisti mente inservire fideli:
515 nec tibi terra fidem servet. Tu vivere laetus
his in deliciis et cunctis vivere saeculis
sponte recusasti: duro nunc vive labore,

sul suolo ineguale (485) solcherai con il petto la dura terra; hai fatto peccare con il cibo: per tale ardire anche tu mangerai le squallide viscere della terra. E poiché hai ritenuto che fosse degno di te l'essere il primo inventore della morte, morrai di pena cruenta e io, (490) rafforzando in modo particolare l'odio del genere umano contro la tua specie, disporrò che tu, o essere imbevuto di crudeli veleni, (sempre) di più sia annientato, sempre sia temuto. E vivendo più in basso dei piedi di lei, che godi di aver soggiogato con la prima frode, e prono sul petto (495) le insidierai soltanto i calcagni in modo che, pur trepidando, ella possa imprimere le piante dei piedi sul tuo capo". Disse e così cominciò a parlare a Eva impallidita: "E tu che, pensando che perder te sola fosse la conseguenza minima del misfatto perpetrato, (500) hai insidiato il marito ormai misero con l'intento di nuocere e hai dominato in un così grave crimine, offrirai il giogo servile e, sottomessa a subire l'arbitrio del marito crudele, supporterai le fatiche in occasioni continue, al punto che, tu che per prima hai osato moltiplicare gli effetti del sacrilegio commesso, verserai in molti pericoli (505) e, partorendo, a tal punto ti contorcerai per i numerosi figli, che coloro che la tua colpa farà nascere mortali, talvolta siano causa di morte per la loro straziata genitrice". "Anche tu, cui di propria volontà piacque morire, avendo osato posporre i nostri moniti e le prime regole della salvezza agli inganni di una donna, (510) colpevole ricevi questa sorte: sia maledetta per le tue colpe la terra, che tu solcherai con l'aratro, per quanto coltivata essa produca spine e triboli minacciosi e la (tua) folle speranza deluda i tuoi desideri. Tu hai cessato di servirmi fedelmente: (515) neppure la terra ti serbi fedeltà. Tu hai deliberatamente rifiutato di vivere felice tra queste delizie e per sempre: ora vivi di duro lavoro,

vive in miseriis, donec te lenta senectus
terram, quod magis es, faciat terraeque refundat”.

520 Dixit et ignaros caelum defendere membris
veste tegit pecudum miserans vitamque tueri
edocet. At ne iterum facinus, quod mente gerebat,
auderet mortis formidine percitus Adam,
si rerum ignarus, primi quod iuris habebat,

525 arbore vitali post causae extrema superbum
auxilium repetens, nulla patris arte redemptus
viveret et mundo iam mysticus ordo labaret
ac miseros semperque reos graviora manerent,
continuo sacris iussos decedere lucis

530 expediunt venti, nemoris quos silva profundi
conciat – ast illos libranti turbine nexos
continet aura vehens et spiritus aëra totum
natura vergente rapit – terrisque relatos,
unde datum corpus, mollito flamine ponunt

535 expertes tanti spatii expertesque pericli,
sed non expertes, agitat qui corda, doloris.
Quo ruerint, quid perdiderint, quae vita sequatur,
quae fuerit, tristis mentem conlatio vexat,
quae diversa magis cumulat, secumque volutant,

540 quanto aliud iam sint, quanto mutatus uterque
se quaerat, dubii culpa hoc adscribere primae
et poenae, vim nosse mali quod compulit error,
an hoc esse mori, vel, si graviora supersunt,
an detur reditus miseris, an fine perenni

545 perdant quod superest, an cum via mortis amarae
per lignum ingruerit mundo populisque futuris,
possit adhuc aliquod per lignum vita redire.

vivi nelle miserie, finché una lenta vecchiaia non ti renda terra, dal momento che lo sei per la maggior parte, e alla terra ti restituisca”. (520) Disse e, commiserando loro che erano incapaci di proteggere le membra dalle intemperie, li ricopre con pelle di animali e insegna loro a difendere la vita. Ma affinché Adamo, scosso dalla paura della morte, non osasse di nuovo il delitto, che aveva in mente, se ignaro delle cose, (525) tornando a chiedere con superbia all’albero della vita quell’aiuto che aveva come primo diritto, dopo la fine del processo, continuasse a vivere senza essere stato redento da alcuna opera del Padre e vacillasse nel mondo il mistico ordine, e cose sempre più gravi attendessero loro, che sarebbero stati miseri e sempre colpevoli, (530) subito i venti, suscitati dalla vegetazione della fitta foresta, sospingono loro che hanno ricevuto l’ordine di uscire dai sacri boschi – ma la corrente trasportandoli li tiene avvinti librandoli turbinosamente nell’aria e un soffio di vento trascina tutta l’aria grazie all’inclinazione della natura – e, dopo averli riportati sulla terra donde era stato dato loro il corpo, li depongono, una volta placato il soffio, (535) inesperti di uno spazio così grande e inesperti del pericolo, ma non inesperti del dolore, che agita i loro cuori. Dove siano precipitati, cosa abbiano perduto, quale vita consegua, quale sia stata, il triste confronto angustia la mente, che accumula sempre di più sensazioni diverse, e meditano, (540) quanto ormai siano cosa diversa, quanto cambiati entrambi cerchino sé stessi, incerti se addebitare ciò alla prima colpa e alla pena, poiché l’errore li ha spinti a conoscere la forza del male, oppure questo sia il morire, o, se ci siano situazioni peggiori, sia concessa una possibilità di ritorno a loro miseri, (545) se perdano definitivamente ciò che rimane loro, oppure, dal momento che a causa di un albero la via dell’amara morte incombe sul mondo e sui popoli futuri, la vita possa ritornare ancora grazie a qualche altro albero.

COMMENTO

Precatio

1-7

La *Precatio* si apre con l'invocazione (ἐπίκλησις) a Dio onnipotente, la cui essenza non può essere compresa dalle menti umane (vv. 1-4), e con la professione di fede trinitaria (vv. 4-7).

1 Summe et sancte deus

Le occorrenze del termine *deus* nell'*Alethia* sono 77, di queste ben 72 designano il Dio dei cristiani e sono talvolta accompagnate da apposizioni o attributi che ne sottolineano caratteristiche e proprietà: *sanctus* (*prec.* 1; 3, 89-90); *summus* (*prec.* 1); *almus* (*prec.* 101); *unus* (1, 4); *magnus* (1, 328); *verus* (3, 328); *lux vera* (*prec.* 21); *virtus trina* (1, 15); *rector* (2, 201). Per l'uso di *deus* come vocativo, attestato in Prud. *cath.* 4, 81 (CChL 126, p. 22) *cur te, summe deus, precemur unum*, cf. Löfstedt 1956, I, pp. 92 ss.

cunctae virtutis origo

In questo luogo sarebbe preferibile interpretare *virtus* nel senso di δύναμις, "potenza" (cf. Hovingh 1960¹, p. 295), secondo la vasta accezione semantica del termine così come il corrispondente greco ἀρετή. Il termine è impiegato con lo stesso valore anche in *aleth. prec.* 15. 40. 64; 1, 8. 15. 40. 175. 450). Cf. Blaise - Chirat, p. 851.

2 omnipotens

Ampia la diffusione in ambito cristiano del termine *omnipotens*, sia quale attributo divino, sia quale nome proprio di Dio. In ambito pagano il termine trova frequentemente riscontro come appellativo delle divinità, in modo particolare di *Iuppiter* (cf. Braun 1962, pp. 97-102 e Loi 1970, pp. 69-70). Nell'*Alethia* il termine conta complessivamente 11 occorrenze: *prec.* 2; 1, 149 *filius omnipotens*; 1, 472 *incipit omnipotens* (cf. *infra*, commento a 1, 472-474); 2, 42 *Omnipotens auctor mundi*; 2,

54; 2, 324; 2, 332; 2, 488; 3, 123 *conditor omnipotens*; 3, 492 *Omnipotens ego sum dominus*; 3, 656.

2-4 quem... / ...nescire nefas

L'uomo non può penetrare il mistero di Dio e tuttavia suo dovere è anelare a scoprirlo. Il concetto ricorre in numerosi autori cristiani, come Min. Fel. 18, 8 (ed. J. Beaujeu, CUF 1964, p. 27) *Hic nec videri potest: visu clarior est; nec comprehendi potest nec aestimari: sensibus maior est, infinitus immensus et soli sibi tantus, quantus est, notus. Nobis vero ad intellectum pectus angustum est, et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaeestimabilem dicimus* («Questo ente supremo non si può vedere: è troppo luminoso per essere visto; non si può comprendere nella sua essenza né percepire: è ben superiore ai sensi, infinito, incommensurabile, e la sua grandezza è nota a lui soltanto. Del resto, il nostro spirito è troppo angusto per poterlo intendere, e pertanto lo valutiamo come si conviene, definendolo superiore a ogni valutazione»; trad. F. Solinas, Milano 1992); Tert. *apol.* 17, 2 (CChL 1, p. 117) *Invisibilis est, etsi videatur, incomprehensibilis, etsi per gratiam repraesentetur, inaeestimabilis, etsi humanis sensibus aestimetur* («È Dio invisibile, benché si veda; incomprendibile, benché si manifesti per mezzo della grazia; inestimabile, benché i nostri sensi ce ne rivelino l'immensità»; trad. A. Resta Barrile, Bologna 1984); e in particolare Lact. *opif.* 1, 11 (SCh 213, p. 110) *sed a summo... deo, cuius divinam providentiam perfectissimamque virtutem nec sensu comprehendere nec verbo enarrare possibile est* («ma dal sommo... Dio, di cui la divina provvidenza e la potenza assoluta sono incomprendibili e ineffabili») e Prud. *apoth.* 7-8 (CChL 126, p. 77) *...nec enim comprehendier illa / maiestas facilis sensuve oculisve manuve* («...infatti non è quella maestà facile ad essere raggiunta o dal senso, o dagli occhi o dalla mano»; trad. G. Garuti, Modena 2005, p. 62), dove compare la stessa locuzione *sensu comprehendere*. Questo stilema trova riscontro già in Cic. *de orat.* 3, 21 *Sed si haec maior esse ratio videtur, quam ut hominum possit sensu aut cogitatione comprehendi* («ma se questa teoria sembra essere troppo difficile per poter essere compresa dall'intelligenza o dal pensiero degli uomini») a proposito di una complicata dottrina filosofica professata dai *veteres illi*,

“i grandi del passato”, nel caso specifico i filosofi della scuola eleatica, che risulta ostica alla comprensione.

3 sensu

Nelle 8 occorrenze presenti nella *Precatio* e nel primo libro (19 in tutto nell'opera, così ripartite: 5 nella *Precatio*, 3 nel primo libro, 5 nel secondo, 6 nel terzo) il poeta utilizza il termine in tutta la varietà di significati. Difficile da rendere il significato di *sensus* nella sua specificità rispetto a *mens* e *ratio* in *prec.* 3 *mentibus humanis sensu comprehendere fas est*; 14-15 *quia fine coercita nullo / forma fugit sensus*; 67 *...ingratis vitam sensumque negasse*; 118 *et vires sensumque animis meritumque dedisti* (sul termine cf. Blaise 1966, pp. 533-534). *Sensus* designa inoltre il “significato” dei concetti in *prec.* 120 *peccarit sermo improprius sensusque vacillans*; le soavi “sensazioni olfattive” diffuse nel Paradiso terrestre in 1, 242 *aëra diverso cessant infundere sensu*; altre forme di percezione e sensazione in 1, 263 *hic viget ac mentes agitat sensusque ministrat* e 1, 422 *crevit et ignaro percussit pectora sensu*.

comprehendere fas est

La stessa clausola è in *Ov. ars* 3, 151 *nec mihi tot positus numero comprehendere fas est*.

4 et nescire nefas

Benché all'uomo sia preclusa la possibilità di cogliere con la ragione il mistero divino (*sensu comprehendere*), egli ha il dovere di tendere alla conoscenza di (*scire*) Dio; la gravità di una tale ignoranza è rimarcata dall'allitterazione anaforica di /ne/.

4-7 nam te... / ...nexu

Particolare rilevanza assume questa professione di fede trinitaria, in particolare nella esposizione del principio di un'unica *substantia indiscreta* che si articola nella differenza delle *species*; nella Trinità le singole ipostasi condividono una unità di sostanza, sono dunque consustanziali e coeterni. Interessanti considerazioni sull'argomento sono espresse da Opelt 1988, p. 109, la quale, nel suo studio sul lessico della Trinità nell'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio, ritiene tali versi come la considerazione più importante espressa da Vittorio sulla Trinità. Sulla dottrina della Trinità in Occidente cf. Milano 1996, pp. 217-289.

4 *ratione profunda*

Profundus vale “imperscrutabile”, che non si può comprendere e penetrare, come suggerisce il ThLL X, 2, 1753, 1 ss.: *quae altiora sunt, quam ut simpliciter intellegi, explicari, percipi possint* con particolare riferimento ai *mysteria divina* (cf. Aug. *trin.* 13, 15, 19: NBA 4, p. 540 *illud est maius, et ad intellegendum profundius*). L’aggettivo dunque ben si attaglia alla profondità e alla insondabilità del mistero di Dio (Mantovanelli 1981, nella sua accurata analisi della storia del termine *profundus* in tutto il suo processo di evoluzione semantica dall’età arcaica a quella cristiana, dedica ampio spazio alla novità di significati che il termine assume nella latinità cristiana).

Una minuziosa disamina delle ricorrenze di *ratio* all’interno dell’opera mostra l’utilizzo del termine in tutta la sua polisemia: in *prec.* 4 (*ratio profunda*), *prec.* 49 (*liquida ratione*), in 1, 46 (*ratione*) e 1, 83 (*incomprehensibili ratione*) il termine ha il significato di “maniera”; in *prec.* 18 (*tu ratio*) *ratio* è appellativo di Dio, così come in 1, 325 (*ratio... alta parentis*) la *ratio* è il supremo intelletto divino; della *ratio* divina partecipa anche l’uomo, che è dotato di *rationis opus* (*prec.* 84) ed è definito *prudens rationis* (1, 212) e *rationis abundans* (3, 46); *ratio* è anche la facoltà di muoversi di cui sono dotati gli animali (1, 138 *ratio movendi*) o il ragionamento ingannevole in 1, 81 (*ratione*) e 3, 196 (*vanis rationibus*); infine in 2, 250 (*ratione docente*) e 3, 433 (*ratione pius*) per *ratio* si intende l’intelletto dell’uomo.

6-7 *ut proprias generis species substantia reddat / indiscreta*

Dopo aver espresso al v. 5 l’unità della Trinità e la Trinità nell’unità, il poeta rimarca nei vv. 6-7 l’unicità della natura divina nella distinzione delle tre persone: i singoli nella Trinità, pur distinguendosi ciascuno per proprietà specifiche, condividono una unità di sostanza. La distinzione gerarchica *genus / species*, che si configura come un rapporto iponimo / iperonimo, trova riscontro in ambito cristiano in Aug. *doctr. christ.* 3, 34, 47, dove troviamo una lunga disquisizione sulle differenze tra il *genus* e la *species*. Si tratta di una classificazione già invalsa in età classica con Cicerone, che nei *Topica*, dopo aver istituito una uguaglianza tra

species e forma (30), prosegue nella sua definizione e classificazione (31) *Genus et formam definiunt hoc modo. Genus est notio ad plures differentias pertinens; forma est notio, cuius differentia ad caput generis et quasi fontem referri potest. [...] Formae sunt igitur eae, in quas genus sine illius praetermissione dividitur, ut si quis ius in legem, morem, aequitatem dividat* («Il genere e la forma vengono definiti in questo modo: il genere è una nozione appartenente a più cose tra loro differenti, la forma è una nozione, la cui differenza dalle congeneri può ricondursi al genere come a principio suo primo. [...] Le forme sono pertanto quelle nozioni in cui partitamente si disloca il genere senza omissione d'alcuna; valga l'esempio del diritto, ripartito in: legge, consuetudine, coscienza dell'equo»; trad. G. G. Tissoni, Firenze 1973). Sulla distinzione *genus / species* cf. Waszink 1947, p. 157, e ThLL VI, 2, 1902, 49 ss., s.v. *genus*.

Applicando a questo contesto tale classificazione, *genus*, per dir così, costituirebbe l'equivalente di *substantia*, ciò che vi è di comune tra Padre, Figlio e Spirito Santo, mentre le *species* sarebbero le tre Persone. *Species* indicherebbe gli aspetti individuali della sostanza: cf. Braun 1962, pp. 156-157: «La Trinité chrétienne n'encourt pas le grief de trithéisme, car elle traduit la complexité d'un être triple et un à la fois, en qui la distinction de trois *formae* ou *species* se concilie parfaitement avec l'identité substantielle, l'unité de nature – ce que Tertullien a appelé, d'une formule difficilement traduisible, *numerus sine divisione* (*Prax.* 2, 4, [37])». Cf. inoltre Blaise - Chirat, p. 360, s. v. *forma*. Il termine *species* in questa accezione trova riscontro appunto in Tert. *adv. Prax.* 2, 4 (CChL 2, p. 1161) *Quasi non sic quoque unus sit omnia dum ex uno omnia per substantiae scilicet unitatem et nihilominus custodiatur oikonomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens Patrem et Filium et Spiritum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis quia unus Deus ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti deputantur. <Qui> quomodo numerum sine divisione patiuntur, procedentes tractatus demonstrabunt* («Come se questo unico Dio non fosse tutte le cose, anche perché

tutto deriva dall'unità, per l'unità evidentemente della sostanza, e tuttavia non fosse custodito il mistero di quella economia che dispone l'unità nella trinità, prescrivendo Padre, Figlio e Spirito come tre persone, tuttavia tre non per l'essenza ma per il grado, non per la sostanza ma per la forma, non per la potenza ma per l'aspetto, ma di una sola sostanza, di una sola esistenza, di una sola potenza, perché Dio è unico, e derivando da lui questi gradi, forme e aspetti sono distribuiti nelle persone del Padre, del Figlio, e dello Spirito Santo. I quali, come ammettano pluralità senza divisione, lo dimostreranno le discussioni seguenti»; trad. G. Scarpat, Torino 1985).

Il Prestige 1969, p. 253, ha così sintetizzato il pensiero dei Padri Cappadoci sulla questione dell'unità nella Trinità: «l'intera e invariata sostanza comune, non essendo composta, è identica all'intero e invariato essere di ciascuna persona [...] l'individualità è soltanto la maniera in cui l'identica sostanza si presenta oggettivamente in ciascuna delle Persone». Nella divinità si deve riconoscere un elemento che è comune e si devono distinguere altri elementi che sono individuali: la comunità è nell'*ousia*, la distinzione è nelle *ipostasi*, segno dell'individualità personale. Dunque i Cappadoci, rileva il Kelly 1972, pp. 324-325, per spiegare in che modo un'unica sostanza possa contemporaneamente essere presente in tre Persone, fanno appello all'analogia con l'universale e i suoi particolari. «*Ousia e hypostasis*», scrive Basilio (*Ep.* 236, 6), «si differenziano esattamente come l'universale (κοινόν) e il particolare (τὸ καθ' ἑκάστων), come per esempio l'uomo in quanto genere è distinto dagli uomini particolari». Da questo punto di vista ciascuna delle ipostasi divine è l'*ousia* o essenza della divinità determinata dalla propria caratteristica particolarizzante (ιδιότης; ἰδίωμα), o peculiarità identificante (cfr. γνωριστικὰ ἰδιότητες [Basilio, *Ep.* 38, 5]) allo stesso modo che ogni uomo individuale rappresenta l'uomo "universale" determinato da alcune caratteristiche che lo caratterizzano, distinguendolo dagli altri uomini (*Ibidem*, 2 s.)».

substantia... / indiscreta

Nella dottrina dei Padri Cappadoci si può affermare che la Divinità esi-

ste indivisa nelle Persone divise: ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις... ἢ θεότης (Greg. Naz. *or.* 31, 14: SCh 250, p. 302). La distinzione tra le ipostasi non divide assolutamente l'unità della natura (Basil. *ep.* 38, 4).

Il nesso *substantia indiscreta* è utilizzato da Tertulliano in *car.* 13, 4 (SCh 216, p. 266) *Ergo et anima caro facta, uniformis solidata, et singularitas tuta est et indiscreta substantia* («Di conseguenza, una volta che l'anima è divenuta carne, e ha preso una consistenza uniforme, essa costituisce una stabile individualità e una sostanza indissociabile»; trad. C. Micaelli, Milano 2000). *Substantia indiscreta* è in Tertulliano l'anima divenuta carne in Cristo, una nuova sostanza a cui non si adattano le definizioni né di anima né di carne, che costituisce un tutto omogeneo, non scindibile nelle diverse componenti.

Indiscretus è termine che nella produzione cristiana compare più volte nell'ambito di trattazioni trinitarie. Ad esempio in Ilario il termine occorre in riferimento alla *natura* indistinta e alla unità delle tre Persone della Trinità: cf. Hil. *trin.* 5, 39: SCh 448, p. 168 *Hieremias vero non dispari profetiae virtute indiscretae a Deo Patre naturae unigenitum esse Deum ita docuit [...] Deus est pater, Deus est et Filius* («Geremia, mosso da non inferiore ispirazione profetica, ha insegnato con queste parole che Dio Unigenito è di una natura non distinta da Dio Padre... Il Padre è Dio, anche il Figlio è Dio»); e 8, 41: SCh 448, p. 444 *Una igitur fides est, Patrem in Filio, Filium in Patre per inseparabilis naturae unitatem confiteri: non confusam, sed indiscretam; neque permixtam, sed indifferrentem; neque cohaerentem, sed existentem; neque inconsummatam, sed perfectam* («Pertanto, c'è una fede sola, quella di confessare il Padre nel Figlio ed il Figlio nel Padre mediante l'unità costituita da una natura indivisibile; unità non risultante da fusione, ma inseparabile; non risultante da mescolanze ma priva di differenze, non risultante da fusione ma coesistente; non incompleta ma perfetta»; trad. G. Tezzo, Torino 1971).

Ancora in Prud. *apoth.* 256-258 (CChL 126, p. 86) *Unde in utroque operis forma indiscreta, nisi omnem / vim maiestatis patriae generosus haberet / filius, idque deus genitor quod filius esset?* («Per quale causa in

entrambi la forma dell'agire sarebbe indistinta, se il Figlio di nobile nascita non avesse ogni forza della maestà paterna e Dio genitore non fosse ciò che è il Figlio?»; trad. G. Garuti, Modena 2005) viene definita *indiscreta* la forma dell'agire del Padre e del Figlio.

7 pio... nexu

Il nesso trova riscontro solo in Claudiano, che nel *De consulatu Stilichonis* 3, 150-153 elogia Roma e la grandezza della sua azione civilizzatrice:

150 Haec est in gremium victos quae sola recepit
humanumque genus communi nomine fovit
matris, non dominae ritu, civesque vocavit
quos domuit nexuque pio longinqua revinxit.

(«Questa sola che ha accolto nel grembo i vinti e si è presa cura del genere umano con un nome comune, come una madre, non come una padrona, e ha chiamato cittadini coloro che ha dominato e ha legato con giusti vincoli le regioni più remote dell'impero»)

Dall'*imperium* di Roma che, con la garanzia di un *pious nexus*, tiene saldamente uniti popoli così diversi e lontani, si passa in Vittorio alla santa unione delle tre Persone della Trinità.

conservans foedera

Il sintagma *conservare foedera* ricorre in Prop. 4, 3, 69 *incorrupta mei conserva foedera lecti!* («mantieni intatto il patto verso il mio talamo!»): la risemantizzazione in senso cristiano è evidente; si passa infatti dal contesto erotico di Properzio ai legami che tengono unite le Persone della Trinità. A proposito delle reminiscenze properziane in Claudio Mario Vittorio cf. la breve rassegna proposta dallo Shackleton Bailey 1952, p. 327.

8-16

Dopo aver affermato l'eternità e l'immutabilità di Dio (vv. 8-9), Vittorio esprime il principio secondo cui l'esistenza di Dio oltrepassa i confini

dello spazio (vv. 10-13), oltre che quelli del tempo; di Lui la ragione dell'uomo non può concepire né l'immagine (vv. 13-15), in quanto forma indefinita che sfugge alla percezione umana, né il movimento, perché Dio è onnipresente.

Sono questi concetti ricorrenti nella produzione cristiana, sia esegetica sia poetica: si vedano, solo per citare alcuni esempi, Aug. *conf.* 11, 13, 16 e Prud. *c. Symm.* 2, 94-103 quanto all'eternità di Dio e all'inadeguatezza dell'ingegno umano a congetturare nell'animo la natura eterna e immutabile di Dio; Dio che oltrepassa lo spazio e non può essere visto è un pensiero espresso da Agostino in *gen. ad litt.* 8, 19, 38 (NBA 9/2, pp. 432-434) *Dicimus itaque summum ipsum, verum, unum ac solum Deum, [...] quem nemo hominum vidit nec videri potest, nec locorum vel finito vel infinito spatio contineri nec temporum vel finito vel infinito volumine variari* e in *gen. c. Manich.* 2, 8, 10 (NBA 9/1, p. 132) *non enim Deus loco continetur, sed ubique praesens est.*

10 spatium rerum

La locuzione ricorre in Lucr. 1, 1047-1048 *principiis rerum spatium tempusque fugai / largiri* («a concedere ai principi delle cose spazio e tempo per allontanarsi»): in Vittorio il genitivo *rerum* è retto da *spatium* mentre in Lucrezio da *principia*.

mentis... recessus

In Pers. 2, 73 *Quin damus id superis, de magna quod dare lance / non possit magni Messallae lippa propago: / compositum ius fasque animo sanctosque recessus / mentis, et incoctum generoso pectus honesto?* («Perché piuttosto non offriamo ai celesti ciò che il rampollo cisposo del grande Messalla non potrebbe con i suoi piatti sontuosi: un'armonia spirituale di leggi umane e divine, i santi segreti della mente, un cuore imbevuto di onestà generosa?»; trad. L. Canali, Milano 2003) i *recessus mentis* sono ciò che dovrebbe essere offerto agli dei: non piatti sontuosi, oggetti di lusso, ma un cuore onesto e puro, in armonia con le leggi divine e umane.

12 capiat locus

Il concetto secondo cui Dio, illimitato sul piano spaziale, non può essere contenuto da nessun luogo è espresso da Hil. *trin.* 3, 2 (Sch 443, p.

338) *Ipse extra omnia et in omnibus, capiens universa et capiendus a nemine*: come nell'imponente opera teologica antiariana, anche nell'*Alethia* il carattere di illimitatezza spaziale di Dio è inserito nella predicazione delle prerogative divine e nella conseguente affermazione della sconfitta del pensiero umano che tenta di comprendere Dio.

alumnis

Le creature sono "figlie" di Dio così come Dio Uno e Trino è *almus* "colui che dà vita" (*aleth. prec.* 101 *deus alme* e 124 *spiritus almus*; 1, 5-6 *almus / spiritus*; 3, 585 *pater almus*). Ad *alumnus* va dunque attribuito in questa occorrenza il valore passivo di *qui alitur*. Sulle possibilità di significato attivo e passivo di *alumnus* cf. l'ampio lavoro di Polara 1964-1968.

15 sensus

Cf. *supra*, commento a *prec.* 3.

16 quia totus semper ubique es

L'emistichio ricorre con la posposizione di *totus a semper* in *aleth.* 2, 54 *omnipotens, qui semper totus ubique es*. Il concetto dell'onnipresenza divina costituisce un principio fondamentale della dottrina cristiana e in quanto tale compare in gran parte della produzione cristiana precedente l'opera del Marsigliese. Dunque, risultando operazione impossibile individuare con precisione la fonte da cui Vittorio avrebbe attinto il principio dogmatico, mi limito a segnalare, nella scia di Hovingh 1955, pp. 77-78, alcuni *loci paralleli* in cui viene espresso in termini analoghi il concetto dell'onnipresenza divina: Ambr. *hex.* 4, 1, 2 (SAEMO 1, p. 190) *quantus ille, qui ubique semper est et maiestate sua complet omnia!*; Id., *parad.* 14, 68 (SAEMO 2/1, p. 150) *quae est ambulatio dei, qui ubique semper est?*; Aug. *civ.* 16, 5 (NBA 5/2, p. 476) *non loco movetur Deus, qui semper est ubique totus*; si vedano anche, nell'ambito della produzione poetica, Prud. *apoth.* 638 (CChL 126, p. 99) *deus est qui totus ubique est*; Paul. Pell. *euch.* 366-367 (SCh 209, p. 82) *sed miserante Deo, adflictis qui semper ubique / imploratus adest*.

17-21

Nei versi 17-21, caratterizzati da un andamento innico con la *repetitio* anaforica di *tu*, il poeta continua a celebrare Dio con una serie di appel-

lativi su cui viene posta particolare enfasi attraverso la ripresa in polip-
toto di ciascuno di essi:

tu mens et sacrae penitus substantia mentis,
tu ratio et plenae prudens rationis origo,
tu virtus, virtutis apex atque ipsa profecto
20 tu vita et genitor vitae lucisque profundae,
tu lux vera, deus, tu rerum causa vigorque.

Opelt 1988, pp. 109-110, ritiene che *mens* e *ratio* abbiano lo stesso significato di *Logos*, mentre *vita* e *virtus*, accomunati dalla ripresa allitterante di / *vi* / esprimono l'aspetto energetico dell'atto di creazione. La definizione di Dio come *mens* e *ratio* trova riscontro in Min. Fel. 19, 2 (ed. J. Beaujeu, CUF 1964, p. 28) *Quid aliud et a nobis deus quam mens et ratio et spiritus praedicatur?* («E anche da noi in quale altro modo viene esaltato Dio se non come mente e ragione e spirito?»). Quanto al rapporto tra *ratio* e *mens*, eccetto la distinzione tra gli appellativi divini nei vv. 17-18, la plasticità del loro significato consente al poeta un uso indiscriminato che ne rende impossibile una traduzione omogenea. Per un'analisi dell'utilizzo del termine *ratio* da parte di Vittorio cf. *supra*, commento a *prec.* 4.

17 *substantia mentis*

Il nesso ricorre in clausola in Prosp. *carm. de ingrat.* 491 (ed. C. T. Huegelmeier, Washington 1962, p. 72), nell'ambito della confutazione del Pelagianesimo (vv. 114-564) con una differenza sostanziale: se nell'opera del Nostro *mens* e *substantia mentis* sono appellativi tributati a Dio, nell'opera dell'Aquitano *substantia mentis* è la mente dell'uomo, che, secondo l'eresia, non subisce diminuzioni dopo il peccato: vv. 488-493 *et nullum in prolem de vulnere vulnus / transierit, nisi corpoream per conditionem / quae sic exterius respondeat, ut nihil intus / imminuat, teneatque suum substantia mentis / splendorem, et nulla poenali nocte prematur?* («non potrebbe essere trasmessa alla discendenza dalla ferita di Adamo alcuna ferita, tranne che attraverso la condizione corporea, che

si riflette così esternamente che non diminuisce niente all'interno e la sostanza della mente mantiene il suo splendore e non è oppressa da nessuna penosa oscurità?»)).

18 prudens rationis origo

L'uso di *prudens* riferito alla divinità è frequente nella produzione sia pagana che cristiana (cf. ThLL X, 2, 2373, 16 ss., s.v. *prudens*): Hor. *carm.* 1, 3, 22 *nequiquam deus abscedit / prudens Oceano... terras*; 3, 29, 29 *prudens futuri temporis exitum... nocte premit deus*; Novat. *trin.* 2, 11: CChL 4, p. 15 (scil. *deus*) *est... omni prudentia prudentior*.

20 genitor vitae lucisque profundae

È interessante rilevare come l'appellativo divino di "padre della vita e della luce" trovi riscontro in analoga sede metrica in Iuven. 1, 747 (CSEL 24, p. 39) *crimina nostra vetant vitae lucisque parentem* e 4, 479 (CSEL 24, p. 132) *Illo progreditur lucis vitaeque repertor*.

Il nesso *lux profunda* figura in un carme pseudo-tertulliano, il *Carmen adversus Marcionitas* 4, 17 per definire una delle prerogative di Dio, che è creatore e origine di ogni cosa: vv. 16-18 (ed. K. Pollmann, Göttingen 1991, p. 104) *Ergo deus cunctis mortalibus unus ubique est, / aeternum regnum, profundae lucis origo, / fons vitae, potus, sapientia creditus omni*.

21 lux

Appellativo consueto della divinità (cf. Io 1, 9 *erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; Aug. *pecc. mer.* 2, 5, 5 *Deus, qui lux est hominis interioris*). Il carattere innico di questa parte della *Precatio* è confermato dall'uso di tali appellativi riconducibili al campo semantico della luce in Ambr. *hymn.* 1, 29 (ed. J. Fontaine, Paris 1992, p. 151) *Tu lux refulge sensibus* e 2, 1-2 (*ibid.*, p. 185) *Splendor paternae gloriae, / de luce lucem proferens*.

tu rerum causa vigorque

L'emistichio, che costituisce un'evidente ripresa lessicale di Tiber. 4, 21 *Tu genus omne deum, tu rerum causa vigorque*, rivela un'assonanza più generale con l'inno filosofico tiberiano dedicato all'*Omnipotens* (dio supremo di ispirazione ermetica e neoplatonica) nella partizione in: epiclesi divine, proposizioni teologiche, invocazioni alle *δυνάμεις* divine e preghiera conclusiva.

22-31

Viene celebrato Dio prima come origine e principio di tutto (vv. 22-24), e come creatore dell'*ordo* universale (vv. 25-26); infine come creatore della regola e della stabilità del mondo (vv. 27-31). In particolare nei vv. 25-26 si esprime il concetto, di matrice stoica, secondo cui l'ordine dell'universo è una prova dell'esistenza di Dio.

23 *ex nihilo emicuit*

Con una colorita espressione poetica viene qui espressa la teoria della *creatio ex nihilo*. Come attesta il ThLL V, 2, 485, 59 ss., *emicuere* vale qui per *nasci, oriri*. Il sintagma *ex nihilo* ricorre anche in *aleth.* 1, 375. Cf. *infra*, commento *ad locum*.

auctore

Nella sua analisi della *Trinitätsterminologie* nell'opera di Vittorio Opelt 1988, p. 107, rileva opportunamente, nonostante qualche lieve imprecisione numerica sulla ricorrenza dei termini, che la funzione di creatore dell'universo che Dio svolge viene espressa da una serie di definitivi, di cui *auctor* è il più frequente con le sue 11 – e non 9, come riportato dalla studiosa – occorrenze (*prec.* 23. 46. 61; 1, 194. 252. 313; 2, 42. 376. 451; 3, 126. 185; speculare la denominazione del Diavolo quale *auctor mali* e *auctor leti* rispettivamente in *prec.* 61-62 e 2, 97), seguito da *conditor* (*prec.* 38-39 *dives conditor*; 1, 82; 3, 123 *conditor omnipotens*); *rerum creator* (2, 42); *artifex* (1, 113 *artificem sacrum*; per antitesi anche Satana è definito *artifex* ma di azioni scellerate: 2, 62 *artificis scelerum*); *pollens opifex* (2, 523); *sator* (1, 95).

24

Ogni cosa da Dio ha forza e in Dio riceve la sua forma. La creazione procede da Dio; tutto proviene da Dio in modo definito. *Forma* è qui inteso come principio organizzativo della realtà.

25-26

La natura, che si conserva nonostante la caducità delle sue parti, manifesta la signoria di Dio e un ordine prestabilito attesta l'ordine imposto dalla divinità: tale prova cosmologica dell'esistenza di Dio mostra, ad avviso di Papini 2006, p. 17, analogie con quanto espresso in Ps. Prosp.

carm. de prov. 105-106 (ed. M. Cutino, Pisa 2011, p. 112) *esse omnes sentire deum, nec defuit ulli / auctorem natura docens.*

25 dominum

Dominus segue *Deus* nell'indice di frequenza delle definizioni dell'Onnipotente, con 24 occorrenze così ripartite: *prec.* 25. 60. 85; 1, 142. 177. 212. 344. 453. 454. 470; 2, 528; 3, 71. 91. 169. 331. 414. 471. 492. 589. 594. 647. 673. 680. 730. Il termine, che indica la signoria che Dio detiene sull'uomo e sul creato, è spesso accompagnato da qualificativi che incrementano o moderano questo significato: *lucis dominus vitaeque* (*prec.* 60), *verus* (3, 169), *mitis* (1, 470; 3, 680), *omnipotens* (3, 492).

27-28 tu dociles numeros distinguens, pondera librans, / mensuras varians, modulus motumque gubernans

Il v. 27 e il primo emistichio del v. 28 costituiscono un chiaro riferimento a Sap 11, 21 *omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti*. Il versetto biblico allude al governo delle anime, alla provvidenza che vuole salvi gli uomini anche quando li punisce. Dio persegue il fine di ammonire l'empio concedendogli la possibilità di ravvedimento; nella punizione Egli usa sempre "la misura", la giustizia di Dio è sempre attuata secondo "misura, numero e peso". Il versetto si riferisce non solo all'ordine morale imposto da Dio al mondo, ma anche all'ordinamento cosmico, giacché tutto nella creazione è previsto e costruito secondo misura, numero e peso, anche la punizione dell'empio (cf. Scarpat 1996, pp. 383-384).

Questo versetto biblico è citato da Agostino ben trentuno volte, esso «*exprime donc un thème qui joue un rôle capital dans la conception augustinienne de la structure du monde. Dieu est l'artisan du monde (artifex mundi) et il a donné à son oeuvre de création trois caractéristiques: la mesure, le nombre et le poids*» (La Bonnardière 1970, p. 93). Il marchio di qualunque creatura di Dio è dunque costituito da questa triade. Cf. Aug. *trin.* 11, 11, 18 (NBA 4, p. 460 *Quapropter haec tria: mensuram, numerum, pondus, etiam in ceteris omnibus rebus animadvertenda praelibaverim*) («perciò avrei potuto dire in breve che anche in

tutte le altre cose si devono riscontrare questi tre attributi: misura, numero e peso»). Misura, numero e peso definiscono la struttura metafisica dell'essere creato: la *mensura* conferisce all'essere creato, finito e mutevole, la sua determinazione; il *numerus* dà all'essere la sua armonia interiore che si esprime nella sua *species*, che non è apparenza visibile, oggetto della percezione sensibile ma di quella estetica; infine il *pondus* stabilisce l'essere nel suo ordine proprio, che è il movimento che orienta l'essere verso il suo fine. Misura, numero e peso, intese come realtà assolute e costitutive, sono realtà intrinseche all'Essere divino, che dunque imprime alle sue creature il marchio proprio della sua essenza (cf. Solignac 1972, pp. 635-637).

Dunque Vittorio, nella scia di Agostino, sottolinea il grande ordine cosmico che Dio ha imposto al creato, ordine ad un tempo fisico e morale.

27 dociles numeros

I numeri, che indicano l'armonia interiore propria delle creature sono detti *dociles*, nel senso che si lasciano ammaestrare, sono atti ad apprendere (cf. ThLL V, 1, 1769, 11, s. v. *docilis*).

28 modulos

Va segnalato nell'edizione critica di Hovingh 1960¹, p. 125, l'errore di stampa *modulosque*, determinato dall'aggiunta errata di *-que*. La particella enclitica *-que* infatti non è presente nel *Parisinus Latinus* 7558, f. 45r., e non figura neppure nella precedente edizione parziale dell'*Alethia* realizzata dallo stesso Hovingh (cf. Hovingh 1955, p. 50).

29-31

Il contenuto di questi versi, che rimarcano l'ordine cosmico stabilito dal Creatore, sarà ripreso in *aleth.* 3, 30-34 *Servabunt elementa vices cunctisque diebus / seminibus propriis reddetur debita messis. / Curret opus mundi compar discordibus horis: / aestati certabit hiems ac tempora librans / veris et autumnus fugiens replicabitur annus* («Gli elementi si succederanno regolarmente e il raccolto dovuto corrisponderà alla semente da cui proviene. L'opera del mondo procederà in armonia con le discordanti stagioni, l'inverno gareggerà con l'estate e bilanciando i

periodi della primavera e dell'autunno l'anno passando rapidamente si ripeterà»). In particolare la locuzione *alternas servare vices* di *prec.* 29 è ripresa in *aleth.* 3, 30 *servabunt elementa vices*. Il concetto compare in *Cic. nat. deor.* 2, 84 *Et cum quattuor genera sint corporum, vicissitudine eorum mundi continuata natura est* («E poiché quattro sono gli elementi, sulle loro vicendevoli trasformazioni si fonda la struttura unitaria dell'universo articolantesi in un tutto continuo senza la benché minima soluzione di continuità»; trad. U. Pizzani, Milano 2004) e in *Ov. met.* 15, 237-238 *Haec quoque non perstant, quae nos elementa vocamus: / quasque vices peragant, (animos adhibete) docebo* («Anche quelli che noi chiamiamo elementi non sono stabili: vi insegnerò [prestate attenzione] a quali vicende vanno incontro») che spiega nei versi seguenti quali siano le *vices* dei 4 elementi naturali, e il loro ciclo di trasformazione.

29 servare vices

In Vittorio Dio ordina che si conservi in eterno l'ordine naturale, che è un ordine dinamico, direi ciclico, che Egli ha istituito e impresso al Creato. Il nesso ricorre in analoga sede di verso in *Lucan.* 5, 445 *oblitus servare vices non commeat aestu*, dove il mare alla partenza della flotta di Cesare viene descritto come sinistramente immobile, “dimentico di conservare i movimenti di sempre”.

30 mentis imagine plenum

Cf. *aleth.* 3, 126 *semper et auctorem fateatur mentis imago*.

32-40

Il poeta rimarca l'infinita ricchezza dei doni elargiti da Dio al creato (vv. 32-36). Il creato è costituito da elementi che tra loro si oppongono ma non si annullano, anzi producono un'armonia (vv. 36-40). Per un esempio di *discors concordia* rimando a *Ov. met.* 1, 430-433 *quippe ubi temperiem sumpsere umorque calorque, / concipiunt, et ab his oriuntur cuncta duobus, / cumque sit ignis aquae pugnax, vapor umidus omnes / res creat, et discors concordia fetibus apta est* («Quando poi il calore e l'umidità raggiungono un equilibrio, concepiscono, e da questi due elementi nasce ogni cosa. Pur essendo il fuoco ostile all'acqua, l'umidità del vapore crea tutte le cose, e tale accordo contrastante è adatto al concepimen-

to»; trad. N. Scivoletto, Torino 2000) e Orazio *epist.* 1, 12, 19 *quid velit et possit rerum concordia discors*: entrambi i luoghi sono richiamati da Lattanzio in *inst.* 2, 9, 15-20 (SCh 337, p. 144), il quale sottolinea come Dio *excogitavit* i due principi *calor* e *umor* tra loro opposti *ad sustentanda et gignenda omnia*, e dimostra la parzialità delle dottrine filosofiche di Eraclito e Talete, che individuavano in uno solo dei due principi l'origine di tutte le cose.

32-33

I versi richiamano Orient. *comm.* 1, 109-110 (ed. C. A. Rapisarda, Catania 1958, p. 87) *Et non hoc solo contentus munere, quo te / instruxit membris, sensibus excoluit, / qui tribuit vitam, largitur commoda vitae, / omnibus ut tibi sit praedita deliciis* («E non contento di questo solo dono, cioè di averti fornito di membra e provveduto di sensi, questo Dio che ti concede la vita te ne dispensa largamente i vantaggi, cosicché essa è provvista di ogni sorta di delizie»).

32 contentus

Si registra un'irregolarità metrica per la *u* breve in arsi.

33 venit in usus

Scil. *hominis*: all'uomo, la creatura più alta creata da Dio, è destinata l'intera opera creazionale (cf. *aleth.* 1, 134-143); la locuzione *in usus* compare in analoga sede metrica in *aleth.* 1, 302; 2, 523; 3, 700.

38 pacis

Pax è da intendersi come l'armonia, vale a dire l'insieme di relazioni, anche in opposizione, tra gli elementi della creazione. Cf. Aug. *civ.* 5, 11.

38-39 dives / conditor

Conditor è appellativo che designa la funzione di Dio di creatore dell'universo. Cf. *supra*, commento a *prec.* 23.

41-58

Nei vv. 41-44 viene espresso il principio secondo cui Dio non ha bisogno della creazione: la maestosa opera che egli ha compiuto e che grazie a Lui continua a sussistere non è destinata a Dio stesso ma è un dono elargito all'uomo.

Proseguendo nell'elogio della generosità del Creatore che ha dato origi-

ne a un mondo armonioso, che pure consta di elementi tra loro discordanti, non per la sua gloria ma per metterlo a disposizione delle sue creature, il poeta sottolinea (vv. 45-49) che motivo di gloria per l'Onnipotente è non solo il fatto di aver posto le cause, ma l'aver concatenato le varie cause (le seconde con le prime) in modo tale che l'uomo, consapevole del loro funzionamento e quindi del dono elargitogli dal Creatore, sia egli stesso un suo dono. Vittorio afferma che l'onnipotenza di Dio (espressa nel primo emistichio del verso 45 *omnia posse tuum*), consiste non solo nella prerogativa di fare tutto, ma anche nel fare in modo di poterlo realizzare. Dio crea la totalità e fa in modo che essa funzioni; Egli dà il potere causante alle cose da Lui fatte, creando cause che a loro volta attivino altre cause. E tuttavia la gloria più grande dell'Onnipotente non consiste nell'aver fatto dono di quello che ha creato, ma nell'aver creato i beneficiari di tale dono (vv. 48-49).

L'unica ragione per la quale Dio ha dato origine al mondo è la bontà, di cui ha dato prova prima attraverso la creazione degli esseri angelici, i quali avevano la facoltà di godere del creato mentre era ancora allo stato di potenza nella mente di Dio, e poi attraverso la creazione dell'universo tutto. Tra le opere che Dio ha creato Vittorio cita in primo luogo gli spiriti celesti la cui creazione precede dunque quella della materia. Agli angeli, che trasmigrano tra cielo e terra e formano il trono di Dio (vv. 49-55), viene concesso il libero arbitrio rendendo possibile l'esercizio della virtù e Dio promette premi ai meriti dei pii, così da diventare, malgrado i doni, loro debitore (vv. 55-58).

42-44 mundique... / ...currit opus

Cf. *aleth.* 3, 32 *Curret opus mundi compar discordibus horis.*

43 compage

Il termine, che ricorre in *aleth.* 1, 113 *Artificemque sacrum mira compage fatetur*; 2, 407 *Tunc calidum bibula spirans compage bitumen*; 2, 434 *Contextum stabat laterum compage capaci*, inglobando in sé i sensi di *compactio-iunctura* e di "organismo" costituito da più elementi saldamente connessi tra loro, rimarca il pregio dell'opera divina.

45 omnia posse tuum

L'espressione *omnia posse* per designare la nozione dell'onnipotenza divina è attestata in Tert. *resurr.* 11, 4 (CChL 2, p. 934); Lact. *inst.* 7, 20, 11 (CSEL 19, p. 650) *Deo autem, cui subiacet posse omnia, comprehensibilis.*

47 possis

Hovingh 1960¹, p. 126, conserva opportunamente la lezione tradita *possis*, nella scia di Morel 1560, p. 2; non così Schenkl 1888, p. 360, che recepisce l'emendazione *possint* operata da Gagny 1536, p. 170.

49-51

Dio non ha bisogno della sua creazione (vv. 41-44), Egli ha creato ogni cosa unicamente per bontà (vv. 49-51): tale motivo di matrice platonica (*Tim.* 29e) ricorre in numerosi autori cristiani, tra cui Origene (*princ.* 2, 9, 6: SCh 252, p. 364 *Bonum esse et iustum et omnipotentem deum creatorem universorum, quibus valuimus ex divinis scripturis adsertionibus in superioribus frequenter ostendimus. Hic cum in principio crearet ea, quae creare voluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creandi causam nisi se ipsum, id est bonitatem suam;* «Più volte sopra abbiamo dimostrato con gli argomenti che abbiamo potuto trarre dalla Scrittura che il Dio creatore dell'universo è buono, giusto e onnipotente. Egli quando in principio creò ciò che volle creare, cioè le nature razionali, non ebbe altro motivo per creare se non sé stesso, cioè la sua bontà»; trad. M. Simonetti, Firenze 1975), Ambrogio (*hex.* 2, 5, 20), e Agostino (*conf.* 13, 4, 5: NBA 1, p. 454 *quae non ex indigentia fecisti, sed ex plenitudine bonitatis tuae.*)

51-52

Vittorio afferma l'anteriorità della creazione angelica. Tra queste opere, che testimoniano tutte l'amore infinito di Dio, Vittorio cita gli spiriti celesti, la cui creazione precede l'apparizione degli esseri materiali. Questa teoria è stata affermata da Origene (*princ.* 2, 9, 2), da Basilio (*hex.* 1, 5), da Ilario (*trin.* 12, 37: SCh 462, p. 434 *Quid enim magnum est, ut ante terram Deus Dominum Christum generet, cum angelorum origo terrae creatione repperiatur antiquior?*), e da Ambrogio (*in psalm.*

1, 2: SAEMO 7, p. 38 *Laudant angeli dominum, psallunt ei potestates caelorum et ante ipsum initium mundi Cherubim et Seraphim cum suavitate canorae vocis suae dicunt: Sanctus sanctus sanctus; hex. 1, 5, 19: SAEMO 1, p. 44 Sed etiam angeli, dominationes et potestates etsi aliquando coeperunt, erant tamen iam, quando hic mundus est factus).* Agostino accetta in un primo momento questa posizione, ma l'abbandona successivamente, affermando che il mondo angelico corrisponde alla "luce" del racconto genesiaco, che fu creata dopo cielo e terra (*civ. 11, 9*). Il Nostro segue dunque l'opinione secondo cui la creazione angelica precede quella del mondo, che non era stato ancora creato fisicamente, ma era già nella mente di Dio (*aleth. prec. 52 quem mente gerebas*).

52 spiritibus

Qui con il significato di *angeli*, come in Lact. *inst. 4, 6, 2* (SCh 377, p. 62) *Et quamvis alios postea innumerabiles (scilicet spiritus) creavisset, quos angelos dicimus.* Lattanzio parla degli angeli, la cui creazione è compiuta da Dio prima di intraprendere quella del mondo (*inst. 4, 6, 1-2*); dunque la consonanza, che non si rivela solo lessicale ma anche contenutistica, consente di ritenere il luogo lattanziano fonte di questo passo dell'*Alethia*. Per designare queste creature celesti, Vittorio adopera una grande varietà di espressioni: 3, 643 *caelites famuli*; 3, 668 *famuli pacisque iraque ministri*; 3, 686 *angelici viri*; 3, 707 *angelicae vires*.

mundoque frui

Le creature angeliche possono ora godere del creato, come potranno farlo successivamente anche gli uomini (cf. *aleth. 1, 478 Inter cuncta, frui toto quae iussimus orbe*).

quem mente gerebas

Il segmento di verso successivo alla cesura eptemimera è mutuato da Lucan. 9, 564 *Ille deo plenus tacita quem mente gerebat* con la sostituzione di *gerebas* a *gerebat* dell'ipotesto. Analogo significato assume la clausola *mente gerebat* in *aleth. 1, 206 arripit ac sacra qualem iam mente gerebat*: il mondo è per ora solo nella mente di Dio, come l'aspetto che Dio dà all'uomo prima di accingersi a crearlo. Lo stilema ricorre anche

in *aleth.* 1, 522 *edocet. At ne iterum facinus, quod mente gerebat*, riferito ad Adamo; e in *aleth.* 3, 1 *Talia mente gerens venturaque saecula cernens*, riferito a Noè. Cf. anche Paul. Nol. *carm.* 27, 182-183 (CSEL 30, p. 270) *benedicti nominis instar / mente gerens* («avendo nella mente l'immagine del nome benedetto») e 31, 505 (CSEL 30, p. 325) *omnia mente geris, quae corpore pauperis horres* («porti nella mente tutto ciò di cui hai orrore nel corpo del povero»).

53 esse datum

Si noti l'uso sostantivato di *esse*. L'espressione assume il significato di “dare l'essere”, “creare”. Cf. Aug. *civ.* 12, 2 (NBA 5/2, p. 150) *rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit*.

rebus subitis

Si tratta di un esempio di enallage; nella scia di Hovingh 1955, p. 88 («soudainement») traduco «subitaneamente», che congloba in sé il tratto della celerità dell'azione, oltre che quello del suo manifestarsi all'improvviso. Il termine *subitus* ricorre in Ov. *met.* 1, 314-315 *Terra ferax, dum terra fuit, sed tempore in illo, / pars maris et latus subitarum campus aquarum* («fertile terra fin da quando era terra, ma in quel tempo era divenuta anch'essa parte del mare: un'estesa e improvvisa distesa di acqua»).

54-55

Gli angeli hanno la funzione di costituire il seggio divino, come attestato da Prud. *cath.* 4, 4-6 (CChL 126, p. 19) *patri qui Cherubin sedile sacrum / nec non et Seraphin suum supremo / subnixus solio tenet regitque* («al Padre che, assiso sul trono supremo, governa i Cherubini e i Serafini che formano il suo sacro seggio»; trad. M. Pellegrino, Alba 1954).

55 angelico... gregi

Cf. *aleth.* 3, 686 *angelici viri* e 3, 707 *angelicae vires*.

55-58

Stella 2001, p. 94, individua correttamente un'analogia tra il passo in questione e un passo dell'epistolario geronimiano, che esalta la libera volontà degli uomini e degli angeli: Hier. *epist.* 21, 6 (CSEL 54, p. 118)

dedit liberum arbitrium, dedit mentis propriae voluntatem, ut viveret unusquisque non ex imperio dei, sed ex obsequio suo, id est non ex necessitate, sed ex voluntate, ut virtus haberet locum, ut a ceteris animantibus distaremus («diede loro libero arbitrio, diede la volontà sulla propria mente, perché ciascuno vivesse non secondo il comando di Dio, ma per propria decisione, cioè non per necessità ma per volontà, in modo che, a differenza degli altri esseri animati, fosse possibile realizzare l'opera della virtù»; trad. F. Stella, Milano 2001).

55 quis

Quis sta in luogo di *quibus* anche in *aleth.* 2, 430; 3, 16. 63. 129. 153. 408. 614.

libera corda

Il nesso ricorre in *Prosp. epigr.* 26, 2 (PL 51, col. 506) *Si mundi a strepitu libera corda vacent*; 53, 4 (PL 51, col. 514) *Nec servile gravat libera corda iugum*; 84, 6 (PL 51, col. 524) *Tantum a peccatis libera corda vacent*. È significativo che il nesso compaia in un autore che fu attivamente coinvolto nella controversia “semipelagiana”. Il sintagma ricorre anche in *Sedul. hymn.* 1, 79-80 (CSEL 10, p. 160) *Libera corda sibi facinus devinxerat olim: / nunc reficit Christus libera corda sibi*.

56 mente benigna

La fortuna di questa formula virgiliana (*Aen.* 1, 303-304 *...in primis regina quietum / accipit in Teucros animum mentemque benignam*), che esprime con efficacia la favorevole disposizione d'animo che i Cartaginesi, ricevuto l'ordine di Giove per mezzo di Mercurio, assumono nei riguardi dei Teucri, è stata rilevata dal Courcelle 1984, pp. 84-85, il quale ne mostra l'utilizzo non solo da parte di autori del V secolo, come Mario Vittorino e Prospero d'Aquitania (*carm. de ingr.* 672: ed. C. T. Huegelmeier, Washington 1962, p. 82 *Denique tunc illum socialem mente benigna*), ma anche più tardi, come Corippo (*Ioh.* 1, 267: MGH AA. aa. 3, 2, p. 9 *...Senior tunc mente benigna*), e Aldelmo (*virgin.* 2868: MGH AA. aa. 15, p. 469 *hoc opus ut cuncti rimentur mente benigna*). La “buona disposizione d'animo” che in Virgilio connota l'atteggiamento con cui la popolazione punica accoglie gli esuli troiani, ben si attaglia alla bontà per la quale Dio compie l'opera divi-

na, rimarcando un concetto già espresso precedentemente da Vittorio nei vv. 50-51 *quod tibi sola, deus, gigni qua cuncta iuberes, / causa fuit bonitas.*

57-58

Il concetto secondo cui la bontà divina elargisce gratuitamente doni agli uomini facendoli apparire come una ricompensa delle opere buone compiute dagli stessi sarà ripreso in *aleth.* 1, 329-330. Cf. *infra*, commento a 1, 325-337.

59-81

Il fatto che Dio abbia donato agli angeli il libero arbitrio, ha avuto come conseguenza che Lucifero avesse la possibilità di sbagliare; quest'ultimo infatti, mosso da invidia verso il Signore per il titolo di Creatore, è diventato Creatore del male e della morte. Tale dono non consente di rimproverare Dio, per il quale è sufficiente l'aver compiuto il bene (vv. 59-65); infatti non sarebbe stato lecito che qualcuno fosse privo della possibilità di scegliere (vv. 65-68).

Nei vv. 69-71 si ha l'espressione più marcata del pensiero di Vittorio su questo argomento: che valgono le creature, se l'intelligenza non è libera? Nessuno è libero se non ha la possibilità di sbagliare. E questo non si poteva dimostrare se non peccando. Il poeta mette in evidenza la pari inclinazione della volontà umana verso il bene e verso il male e dichiara che al cospetto di Dio il merito del buono che mantiene la retta via pur fra mille difficoltà della vita è più grande del demerito del cattivo, che nelle stesse condizioni avverse non manca di delinquere (vv. 72-81).

61

L'invidia nei confronti di Dio è il motivo che ha indotto Lucifero, una delle creature celesti, a ribellarsi al suo stesso Creatore; per invidia nei confronti dell'uomo il Diavolo ha persuaso i progenitori a trasgredire il divieto divino (cf. *aleth.* 1, 480 *invida mens*). Cf. inoltre Sap 2, 24 *Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum*; Ambr. *parad.* 12, 54 e Aug. *lib. arb.* 3, 25, 76.

63 celso deiectus Olympo

Il motivo del Diavolo che viene precipitato dalle sedi celesti trova riscontro in Aug. *lib. arb.* 3, 25, 75 (NBA 3/2, p. 374) *unde ipsi diavolo*

suggestum sit appetendae impietatis consilium, quo de sublimibus sedibus laboretur («si può esaminare a questo punto da chi fu suggerito al diavolo il consiglio di scegliere la ribellione, per cui doveva precipitare dalle sedi più alte»; trad. D. Gentili, Roma 1976).

Olympo

Il termine assume il significato di “cielo”, come in tutte le altre occorrenze del termine (cf. *aleth.* 1, 58. 134. 158; 2, 437. 546; 3, 10. 235. 574). Cf. Forcellini III, p. 485, s.v. *Olympus*; Oxford Latin Dictionary, p. 1247, s.v. *Olympus*). Nell’ambito della poesia cristiana il termine ricorre nell’accezione di cielo, ad esempio, in Cypr. *hept. gen.* 922 (CSEL 23, p. 35) *rex magnus olympi*; Arator *act.* 1, 37 (CChL 130, p. 225) *rector Olympi* e Alc. Avit. *carm.* 5, 424 (Sch 492, p. 196) *Haec inter clarum rediens lux pandit olympum.*

64 praescribere

Il verbo *praescribere* conta nell’opera tre occorrenze (*aleth. prec.* 64 *virtuti quicquam sacrae praescribere fas est*; 1, 122 *ni velox vastis praescribat terminus aevi* e 3, 615 *Quamvis ridenda putetis / virtutis promissa meae, quis vestra senectus / praescribat, quod erit divini gloria iuris*). Hovingh 1955, p. 90 e Id. 1960, p. 292, nella scia di Schenkl 1888, p. 493, in questo luogo attribuisce opportunamente al verbo il significato di *praeiudicare* (nell’accezione di *obesse*, cf. Forcellini III, p. 814, s. v. *praeiudico*).

67 ingratis

Ritengo che qui *ingratus* valga “ingrato”, “irricoscente” nei riguardi di Dio nonostante i doni ricevuti, come in *aleth. prec.* 85 *domino ingratum... hostem*. Il termine, inoltre, assume il valore di “nemico della grazia” in Aug. *serm.* 26, 12.

72-73 Huc addam, quod cuncta sui diversa vicissim / examen conlata tenent

Il termine *examen* ricorre tre volte nell’opera di Vittorio con due accezioni diverse:

- in *prec.* 73 con il significato di “bilancia”, che sembra richiamare la concezione pelagiana della volontà dell’uomo in perfetto equilibrio tra il bene e il male. Tale posizione della volontà umana paragonata a una

bilancia che tende a pendere in modo equo al bene e al male senza nessun condizionamento o spinta verso l'uno o l'altro è condannata da Agostino, il quale afferma che la volontà dell'uomo, inficiata dal peccato originale, si deve ritenere sì libera ma libera al male, perché per perseguire il bene essa deve essere guarita da questa infermità dalla grazia di Dio, che non è solo cooperante, ma anche preveniente rispetto alla volontà. Cf. Aug. *c. Iulian. op. imperf.* 3, 117 (NBA 19/1, p. 544) *An hic libra tua, quam conaris ex utraque parte per aequalia momenta suspendere, ut voluntas, quantum est ad malum, tantum sit etiam ad bonum libera, vergendo in unam partem te indicat delirantem?* («Forse che qui la tua bilancia, che tenti di tenere in equilibrio perfetto con uguali pesi da una parte e dall'altra, perché la volontà quanto è libera al male, altrettanto sia libera anche al bene, abbassandosi da una parte mostra che tu stai delirando?»; trad. I. Volpi, Roma 1993). A conferma di questa interpretazione si pongono, come rilevato da Hovingh 1955, p. 91, i versi successivi 75-76 *mutuaque alterni compar mensura pericli / cederet ad meritum*, che richiamano il medesimo concetto della condizione di equilibrio tra bene e male in cui si trova la volontà umana.

- in 1, 267 (vv. 266-267 *illinc diverso nocitura peritia fructu / examen rerum suspenderit arbore legis*; «di lì la conoscenza, destinata a nuocere con un frutto diverso, tiene sospeso il giudizio delle cose sull'albero della legge») con il significato di “giudizio” (cf. ThLL V, 2, 1164, 56 ss.). Nel descrivere la vegetazione del Paradiso terrestre, Vittorio menziona l'*arbor vitae* e l'*arbor legis* (quest'ultimo si identifica con il biblico *lignum scientiae dignoscendi bonum et malum* di Gn 2, 9) a cui appunto è sospeso l'*examen rerum*.

- in 1, 322 (scil. *arbor*) *quae, diversarum gestans examina rerum* («che, recando il giudizio delle cose opposte») ugualmente con il valore di “giudizio”. In un momento successivo, quello del divieto che Dio impartisce all'uomo di mangiare i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male, di nuovo si pone in relazione l'*examen rerum* all'albero della legge.

Tuttavia sia in *aleth.* 1, 267 che in *aleth.* 1, 322 il lessema si piega ad assu-

mere anche il significato di “bilancia” che noi gli attribuiamo in *prec.* 72: v. 267 «tiene sospese in equilibrio le cose»; v. 322 «che, tenendo in equilibrio cose opposte» cioè il bene e il male, poiché *diversus* è ciò che è opposto, come opposti sono il bene e il male. L’idea di soppesare il bene e il male è difatti strettamente connessa a quella di “giudizio”, nel senso di “capacità di discernimento” di bene e male che l’uomo acquisisce con la trasgressione.

A mio avviso Vittorio, da retore esperto, sfrutta volutamente la polisemia del significante *examen* che si presta ad assumere, in uno stesso contesto, più significati, tutti sapientemente e sorprendentemente conformi alla visione e alle concezioni teologiche espresse nell’opera.

Si noti, inoltre, che il termine *examen* compare in tutt’e tre le occorrenze correlato in qualche modo all’aggettivo *diversus*, a cui ritengo si debba attribuire il significato di *contrarius*, *oppositus*, con lo specifico riferimento ai due opposti per eccellenza, il bene e il male: in *prec.* 72 sono il bene e il male a tenersi in equilibrio; del bene e del male offre la conoscenza l’albero della legge in 1, 322, così come opposti ai frutti dell’albero della vita (265 *hinc arbor vitae celsis petat aëra pomis*), che conferiscono l’immortalità, sono quelli dell’albero della legge in 1, 267, che al contrario introducono il male della morte.

Il poeta, dunque, gioca con la sfera dei significati e con l’uso di termini analoghi per conseguire una varietà di effetti godibili solo dal lettore in grado di cogliere nel testo anche le sfumature più sottili.

73-74 atque inde perire / posse datum cunctis, ut vivere dulcius esset

Il contesto in cui è posta l’affermazione consente di cogliere nella coppia antitetica *perire / vivere* la doppia sfumatura semantica di “morire” / “vivere” in senso proprio e in senso traslato. *Perire* infatti oltre al significato di *mori* (cf. Forcellini III, p. 643, s. v. *pereo*) assume in ambito cristiano il significato di perdersi in senso morale (Sir 9, 9 *propter speciem mulieris multi perierunt*) e spirituale (cf. Aug. *nat. et grat.* 35, 40: NBA 17/1, p. 426 *Quidam enim in peccata prolapsi desperatione plus pereunt*). Cf. Blaise - Chirat, p. 610, s. v. *pereo*.

78-79 praefata... / pace tua

Il verbo assume il significato di “invocare”, come in Cato *agr.* 141, 22 *Ianum Iovemque vino praefamino, sic dicito* e Verg. *Aen.* 11, 301 *praefatus divos solio rex infit ab alto*. Qui *pax* nel senso di “favore”, “grazia”, “benevolenza”, “assistenza” della divinità.

82-100

Dio ha creato l'uomo perché sconfiggesse il Diavolo (vv. 82-91), uomo che dopo essere sprofondato nel Tartaro (vv. 86-89), è stato risollevato in cielo da Dio incarnato (vv. 89-91). Nei vv. 92-96 Vittorio sostiene l'importanza e quasi la necessità del peccato, perché *plus est vincere mortem / quam nescisse mori* (vv. 95-96). Di grande suggestione è l'immagine di Adamo, che il poeta raffigura vittorioso e lieto nella dimora paterna mentre guarda dall'alto i poli celesti, cammina sulle stelle e chiama a sé i suoi servitori, che nelle acque battesimali sono rinati, hanno ricevuto il dono di una seconda creazione (vv. 96-100).

82 censura

Il termine, che indica qui il *divinum iudicium* (cf. ThLL III, 805, 32 ss., s. v. *censura*), è adoperato anche nell'accezione di *animadversio vel poena* in *aleth.* 1, 477 *hac mihi iusta novos feriet censura nocentes* e 2, 75 *praestabis famulis, ut se censura resolvat*.

83-84 nobile... / ...rationis opus

Rationis è genitivo di qualità. Nella scia di Ambrogio *hex.* 6, 10, 75 (SAEMO 1, p. 418) *fecerat enim hominem rationis capacem*, l'uomo è designato efficacemente *nobile / rationis opus*.

84 inspirans

Il verbo *inspirare* costruito con il dativo ha il significato di “introdurre soffiando” come in Plin. *nat.* 34, 127 *ut gravitati aurium per fistulas inspiretur* («allorché – sott. il calcante – viene iniettato con una cannuccia nelle orecchie per curare la sordità»).

de pulvere vili

Lo stilema trova riscontro in Mart. 14, 102, 1 (cf. vv. 1-2 *Accipe non vili calices de pulvere natos, / sed Surrentinae leve toreuma rotae*; «Prendi queste coppe nate da fango sopraffino, levigata creazione del tornio sor-

rentino»). L'espressione, riferita alla creazione dell'uomo, rinvia ad Aug. *gen. ad litt.* 6, 1, 2 (NBA 9/2, p. 286) *de pulvere factus est* (scil. *homo*). In *aleth.* 1, 374 il termine è qualificato dall'aggettivo *mollis*.

85 domino ingratum... hostem

Così viene definito il Diavolo, che con la sua ribellione ha peccato di ingratitudine nei riguardi del Signore. Come in Ps. Prosp. *carm. de prov.* 961 (ed. M. Cutino, Pisa 2011, p. 156) *Cuncta licet variis terroribus impleat hostis*, nell'*Alethia* Satana è l'*hostis*, il nemico per eccellenza tanto di Dio quanto dell'uomo (cf. *prec.* 85. 91; 1, 415; 2, 351); ma è soprattutto, in antitesi con Dio sommo autore del mondo e della vita, l'autore del male e della morte: *prec.* 61-62 *auctor mali*; 1, 482 *mortis origo*; 1, 489 *inventor mortis*; 2, 97 *auctorem leti*; 3, 136 *gravis inventor leti*; 3, 202 *inventor leti*; viene definito *artifex scelerum* (2, 62), *suprema causa malorum* (2, 95-96) e persino *illum / doctorem scelerum, magicas qui condidit artes* (3, 186-187); infine, nella personificazione del Serpente, è apostrofato come *saevum venenum* (*prec.* 86), *coluber* (1, 480) e *serpens* (cf. *infra*, commento a 1, 395), declinato ora al maschile (cf. 1, 410 *serpentis... diri*; 2, 90 *falsi serpentis*; 2, 239 *serpente nefando*), ora al femminile (cf. 1, 395 *serpens dira*; 2, 104 *media serpente*). Il repertorio epitetico di Satana si presenta dunque nell'*Alethia* quanto mai ricco. Si rilevino inoltre, tra la grande varietà di appellativi e definizioni con cui Prudenziario indica il Demonio, le espressioni *patrem scelerum* (*ham.* 126) e *inventor vitii* (*ham.* 159). A tal proposito cf. Palla 2007, pp. 409-416, che analizza approfonditamente la lunga e articolata descrizione prudenziana del Maligno in *ham.* 126 ss., dalla quale dipende la rappresentazione del Diavolo tentatore nel secondo libro del *De spiritualis historiae gestis* di Avito. Va evidenziata anche la molteplicità di denominazioni del Signore del male offerta da Aratore nella sua riscrittura esametrica degli Atti degli Apostoli (cf. *infra*, commento a 1, 395).

86 saevi... veneni

Risulta appropriata la traduzione per metonimia "serpente", come in *aleth.* 3, 152 *falsi... veneni*. Hovingh 1955, p. 92, a proposito di questo luogo della *Precatio* giustifica tale resa citando il commento di

Blomgren 1934, p. 57, relativo a Ven. Fort. *laud. Mar.* 159: «Verbis, quae sunt *cuncta venena*, quasi concluduntur omnia serpentium genera» e valendosi del conforto di *aleth.* 1, 410 *serpentis... diri*. D'altra parte l'espressione *saevum venenum* trova riscontro nella stessa *Alethia* 1, 491 *saevis imbute venenis* riferita al Serpente che, nel momento del giudizio divino, viene così duramente apostrofato dal Signore.

87 impia Tartara

Tartara presenta nell'*Alethia* complessivamente 4 occorrenze, in tre delle quali è accompagnato da un qualificativo: *prec.* 87 *in mortis laqueos et ad impia Tartara raptum*; 1, 181 *Haec quoque lux illa est, dira qua Tartara Christus*; 1, 474 *Dumque reos punit sententia, Tartara fecit*; 2, 431 *sed quod plectentur, quot Tartara dira subibunt*.

Come rileva Palermo 1989, p. 72, nota 27: «Nell'antichità classica si dava generalmente il nome di Tartaro a una delle parti dell'inferno, quella che era custodita da Cerbero, il cane a tre teste, e dove, all'inizio, si diceva fossero stati precipitati da Giove i Titani; successivamente si credette che in esso fossero punite le anime dei peccatori e dei malevoli, in contrapposizione ai Campi Elisi, dove stavano le anime dei giusti». Benché la struttura e i caratteri del regno dell'Oltretomba varino a seconda della fonte, il Tartaro presenta di solito una connotazione negativa già nel mondo pagano, come ad esempio in Verg. *Aen.* 5, 733-734 e 6, 543 dove ritroviamo non a caso la qualificazione di *impia* riferita a *Tartara*; e in Claud. *rapt. Pros.* 2, 334. Esso viene dipinto come luogo squallido e di sofferenza (cf. ad esempio Verg. *Aen.* 6, 543); tale connotazione si conserva in ambito cristiano, dove si accentua il carattere di luogo di punizione per le colpe commesse. Cf. Forcellini IV, p. 669, s.v. *Tartarus*. Di qui il senso cristianizzato di "inferno". Numerose le ricorrenze del termine nei poeti cristiani: solo per citare qualche esempio si veda Proba *cento* 308-309 (CSEL 16, p. 587) *...tellurem effundit in undas / diluvio miscens caelumque in Tartara solvit* e 634-635 (CSEL 16, p. 606) *quin ipsae stupuere domus atque intima Leti / Tartara et umbrosae penitus patuere cavernae*; Cypr. *hept. num.* 441 (CSEL 23, p. 132) *terra patens cunctos inferna ad tartara misit*; Sedul. *carm. pasch.* 2, 297 (CSEL 10, p. 64) *Exercet poenas et ad impia tartara mittit*.

88 sumere corpus

L'espressione, che allude all'Incarnazione di Cristo, compare in Paul. Nol. *car.* 19, 630 (CSEL 30, p. 140) *et deus in Christo est, quem sumpto corpore nasci* e Alc. Avit. *car.* 4, 203 (SCh 492, p. 58) *Hic Dominum caeli venturum corpore sumpto*.

89 sedibus ex Erebi

Il nesso ricorre in forma simile in Verg. *georg.* 4, 471 *At cantu commotae Erebi de sedibus imis* e in Proba *cento* 631 (CSEL 16, p. 606) *Extemplo commotae Erebi de sedibus imis*, che riusa il verso virgiliano. Anche questo termine, che appartiene alla mitologia pagana, è utilizzato da Vittorio nel senso cristiano di "inferno". Cf. *supra*, commento a *prec.* 87.

90 restituis

Dalla morte alla vita, sia in senso proprio che traslato; il verbo *restitu* trova riscontro in Prud. *c. Symm* 2, 204-205 (CChL 126, p. 218) *En ego gignendi dominus ac restituendi / quod periit fluxitque potens* («Eccomi, Signore del generare e potente a ricreare ciò che è perito ed è defluito via»; trad. G. Garuti, Modena 2005), che allude alla resurrezione dei corpi nel giorno del giudizio.

91 reddis

Anche il verbo *reddere* indica una "restituzione" alla vita, ma alla vita nella sua dimensione eterna e beata, di cui l'uomo godeva prima di commettere la trasgressione.

in caelum tecum vehis

A proposito di questo *excerptum* testuale Hovingh 1955, p. 93, segnala Prud. *apoth.* 633-636 (CChL 126, p. 99) *Hunc ego non venerer qui caelo visus humique / inventus rex atque deus moderatur utrumque / naturae specimen, tumuloque inferna refringens / regna resurgentes secum iubet ire sepultos?* («Lui non dovrei io venerare, che visto in cielo e conosciuto in terra quale re e Dio governa entrambe le visioni della natura, e dalla sua tomba infrangendo i regni sotterranei comanda che i sepolti, risorgendo, vadano con lui?»; trad. G. Garuti, Modena 2005).

hoste subacto

Cf. *supra*, commento a *prec.* 85 e *infra*, commento a 1, 415-416.

93 *leve praescriptum violata lege resolvens*

Cf. *aleth.* 1, 396 *dissolvere legem*. L'uso di un lessico che attiene all'ambito giuridico sarà ampiamente dimostrato nel commento ai versi relativi alla trasgressione e al giudizio divino (cf. *infra*, commento a 1, 418-455 e 471-519). Il precetto imposto è per niente gravoso e facile da rispettare (*leve*) per Adamo, il quale avrebbe dovuto dar prova solo di un modesto atto di obbedienza (*aleth.* 1, 327 *observantia parva*).

praescriptum

Il vocabolo *praescriptum*, che indica una norma o prescrizione di legge emanata dagli organi legislativi repubblicani o dall'imperatore, è attestato quattro volte in Vittorio (*prec.* 93 *leve praescriptum... resolvens*; 1, 412 *rupit sacrilegis praescriptum morsibus Eva*; 418 *Sed quia legis in his suberant praescripta severae*; 3, 37-38 *iurisque severi / praescriptis vinctos semper meminisse iubemus*) esclusivamente in riferimento alle norme dettate dalla legge divina: in tutt'e tre le occorrenze presenti nella *Precatio* e nel primo libro si allude al precetto divino rivolto ai progenitori nel Paradiso terrestre di non mangiare i frutti dell'albero proibito; nel terzo libro, invece, con *praescriptis* il poeta rievoca la prescrizione imposta da Dio alla nuova umanità che discende da Noè di non mangiare la carne col sangue, ossia la carne di animali vivi e la carne di animali che non siano stati prima dissanguati (Gn 9, 3-4).

In due casi (*aleth.* 1, 418 e 3, 38) il termine *praescriptum* è specificato dai genitivi rispettivamente *legis* e *iuris*, che a loro volta in entrambe le occorrenze si qualificano come "severi" (1, 418 *legis... severae*; 3, 37 *iurisque severi*).

violata lege

Il nesso compare in analoga sede metrica in *aleth.* 3, 757-758 *et poenas raptim violata lege subiret / in statuam conversa salis* riferito all'ordine dato a Lot e alla sua famiglia di non voltarsi indietro durante la fuga dalla città peccatrice, ma il termine *lex* riferito propriamente al comando impartito da Dio ai progenitori ricorre in *aleth.* 1, 266-267 *illinc diverso nocitura peritia fructu / examen rerum suspenderit arbore legis*; 1, 318 *Quodque illa severae / legis scita tulit libertatemque repressit*; 1, 325-

326 *Tali lege data ratio docet alta parentis / quod non mortalem fieri*; 1, 334 *...nihil hac tibi lege recisum est*; 1, 395-397 *ni serpens dira veneno / maioris stimulata mali dissolvere legem / talibus incautam suasisset fraudibus Evam*; 1, 418-419 *Sed quia legis in his suberant praescripta severae / plus quam vipereo mortem allatura veneno.*

95-96 plus est vincere mortem / quam nescisse mori

Si noti l'efficacia lapidaria dell'affermazione, in cui l'autore grazie alla figura etimologica *mortem / mori* insiste sul concetto della necessità del peccato. L'asserto riprende il concetto espresso precedentemente nei vv. 73-74 *atque inde perire / posse datum cunctis, ut vivere dulcius esset.*

96 patria... ab aula

Aula è qualificato dall'aggettivo *patria* anche in *aleth.* 1, 183 *dum requiescit humi patriam rediturus in aulam.* Cf. Ven. Fort. *carm.* 1, 1, 7 *Domini aula*; 4, 6, 18 e 8, 3, 259 *aula poli*; 8, 3, 9 *caeli aula.*

99 iterum formavit aquis docuitque renasci

Si tratta di una chiara allusione alle acque battesimali; in chiave battesimale sono interpretate anche le acque del diluvio universale, strumento della punizione divina e ad un tempo simbolo dell'origine dell'umanità redenta dalle acque del battesimo (*aleth.* 2, 557-558 *ut nunc edocuit populos sic posse necari / ipse docebit aquis populos sic posse renasci*; «come ora ha insegnato che così, dalle acque, possono essere uccisi gli uomini, egli stesso insegnerà che allo stesso modo gli uomini possono rinascere dalle acque»). Qui il verbo *formare* (cf. Loi 1970, pp. 125-126 e Palla 1981¹, p. 210, commento a Prud. *ham.* 359), utilizzato più volte nell'*Alethia* per indicare la creazione (cf. *aleth.* 1, 116-17 *vario quas germine miris / formavit natura modis*; nella forma composta *conformare* in *aleth.* 1, 127-28 *dum liquidas conformat aquas immissaque pontum / vita subit*; infine in *aleth.* 1, 373 in riferimento alla creazione della donna), è accompagnato dall'avverbio *iterum*, che gli conferisce il senso di una seconda creazione, tanto più che le acque, simbolo della rinascita spirituale che si realizza con il battesimo, sono il luogo in cui si è manifestata per prima la vita, come lo stesso poeta, seguendo il racconto genesiaco (Gn 1, 20), rimarca in *aleth.* 1, 114 *Quinta dies movit spirantia cor-*

pora ponto. Il rapporto diluvio-battesimo, istituito in 1 Pt 3, 19 ss., è stato efficacemente analizzato da Daniélou 1947, pp. 97 ss.

La valenza di *aqua* nel senso battesimale trova riscontro già in Tert. *bapt.* 1 mentre il verbo *renasci*, in riferimento al battesimo, è attestato in Aug. *conf.* 9, 6, 14 (NBA 1, p. 268) *placuit et Alypio renasci in te mecum iam induto humilitate sacramentis tuis congrua* («con me volle rinascere in te anche Alipio, rivestito ormai dell'umiltà conveniente ai tuoi sacramenti»). Sulla simbologia dell'acqua cf. l'ampio lavoro di Nazzaro 1977.

100 patri

Il rapporto di filiazione tra Dio e gli uomini è espresso nell'*Alethia* dalle denominazioni *pater* (*prec.* 100; 1, 47. 315. 450. 526; 2, 37. 84. 180. 435; 3, 246. 491. 585), *parens* (1, 171. 199. 325. 337. 372. 427. 462; 2, 138. 330. 503. 540; 3, 288), *genitor* (*prec.* 20. 79; 1, 352) e *sator* (1, 95).

sapientia

Il termine designa la seconda persona della Trinità, come in Tert. *adv. Prax.* 6, 1 (CChL 2, pp. 1164-1165) *Haec vis et haec divini sensus dispositio apud scripturas etiam in sophiae nomine ostenditur. Quid enim sapientius ratione Dei sive sermone? Itaque sophiam quoque exaudi ut secundam personam conditam: Primo Dominus creavit me initium viarum in opera sua, priusquam terram faceret, priusquam montes collocarentur; ante omnes autem colles generavit me, in sensu suo scilicet condens et generans* («Questa potenza e questa disposizione della divina coscienza si mostra nelle scritture anche sotto il nome di Sapienza. Poiché che cosa v'ha più saggio della ragione o parola di Dio? Udrai quindi come anche la Sapienza sia stata creata quale seconda persona: «Dapprima Dio creò me, come l'inizio dei suoi piani per il suo lavoro, prima che egli creasse la terra, prima che le montagne fossero messe al loro posto, prima di tutti i colli egli generò me», naturalmente creandomi e generandomi nella sua stessa coscienza»; trad. G. Scarpat, Torino 1985). Ma già nel testo biblico (1 Cor 1, 24) il Cristo è definito *Dei virtus et Dei sapientia*.

101-111

Nei vv. 101-103 il poeta invoca Dio affinché conceda agli uomini di

comprendere e rivelare il vero, sia pur servendosi della sua poesia, strumento non all'altezza di tale compito; topica la dichiarazione di modestia del poeta (ταπεινῶς) che si definisce classicamente *ignarus vates* (v. 103). Seguono: la dichiarazione delle finalità didattiche e pedagogiche dell'opera (vv. 104-105), indirizzata alla formazione dei giovinetti, ai quali il poeta si propone di fornire «un libro di lettura che sostituisca ai racconti mitologici dei poeti pagani il racconto della *Genesi* contenuto nei famosi scrigni di Mosè» (cf. Nazzaro 2006, p. 424); la definizione degli argomenti che costituiranno l'oggetto della narrazione (vv. 106-111): l'origine dell'universo, la caduta dell'uomo e il processo di riconciliazione con Dio, tutti contenuti nel testo genesiaco. Per un'analisi dettagliata della *propositio* tematica dell'opera (*prec.* 106-111) cf. *supra*, pp. 18-22.

101 in quo

Il sintagma ha qui il valore di *in nomine cuius*.

102 verum

Il *verum* è per Vittorio la verità rivelata dalle Scritture: cf. *prec.* 102 *das sentire animis et verum pecora cogis* e 105 *verum virtutis iter*; 2, 195-196 *Summo ergo hoc limite veri / haereat*; 2, 542 *et docet attonitos verumque addiscere promptos* (cf. Charlet 1995, p. 212, che identifica la Verità con «les révélations faites aux premiers hommes»).

Tale *verum* è per il poeta sovente in contrapposizione con la falsità del politeismo e dell'idolatria (3, 194-195 *mendax / Graecia, dum veris falsa insinuare laborat*), come *verus* è il Dio dei Cristiani rispetto alle divinità pagane (3, 168-169 *...venerator iniquus / a veri sacris domini transduxit ad ignem*; 3, 328-329 *verum mente deum venerans gentilia sacra / aversatus*); talvolta anche in assenza di un'esplicita contrapposizione Dio e la retta credenza sono definiti "veri": *prec.* 21 *tu lux vera, deus* e 3, 302 *dei... veri*; 1, 38 *vero... dogmate* ("vero" è il *dogma* secondo cui il mondo fu fatto); 1, 213-214 *Non aliter ruptis mandata resurgere bustis / corpora vera fides* ("vera" è la fede nella resurrezione della carne).

103 ignaro... vate

Ben si confà a Vittorio l'appellativo di *vates*, sia pure *ignarus*, in quanto

poeta ispirato da Dio nel suo compito di cantare e insegnare le verità di fede (cf. Forcellini IV, p. 920, s.v. *vates*: *Speciatim saepe dicitur de poetis, qui se quoque iactant divino instinctu afflari*). L'espressione *ignarus vates* compare nell'*invocatio* di Claud. *Prob. et Olyb. coss.* 71-72 *Tu, precor, ignarum doceas, Parnasia, vatem, / quis deus ambobus tanti sit muneris auctor.*

105 ad verum virtutis iter

Il sintagma *ad verum... iter* è mutuato da Iuvenc. 1, 24 (CSEL 24, p. 4) *ad verum convertet iter*, riferito alla missione di indirizzare il popolo a un "cammino di verità" che il Battista dovrà compiere nell'attesa della venuta di Cristo.

Il nesso *virtutis iter*, invece, trova riscontro nell'*oratio* che Prudenzio fa pronunciare a Dio nel secondo libro del *Contra Symmachum* (vv. 123-160): all'uomo Dio ordina, tra l'altro, di godere dei doni che gli sono stati concessi, ma senza eccedere, in modo conforme al bisogno, e di seguire il cammino della virtù (v. 150 *sectandum virtutis iter*).

puerilibus annis

La stessa clausola ricorre anche in *aleth.* 3, 179 *exuviasque tenet dulces puerilibus annis*, dove si allude alle spoglie del figlioletto di Nembrod. Si tratta di una clausola frequente nella poesia sia pagana (cf. *Ov. epist.* 5, 157; *fast.* 6, 417; *met.* 2, 55; *Manil.* 2, 847; *Sil. It.* 11, 145; *Mart.* 6, 52, 1) sia cristiana (*Ps. Hil. Macc.* 273 e 386; *Sidon. carm.* 5, 249; *Paul. Pell. euch.* 55; *Arator ad Parth.* 49).

106 legiferi... Moysis

Legifer come appellativo di Mosè è in *Lact. inst.* 4, 17, 7 (Sch 377, p. 154) *Denuntiavit scilicet Deus per ipsum legiferum*; *Paul. Nol. carm.* 22, 39 (CSEL 30, p. 188) *Legifer antiquo venerandus nomine Moyses* e 26, 35-36 (CSEL 30, p. 247) *Legifer ut quondam Pharii tellure tyranni / pascha sacrum Moyses prima sub lege dicavit*; e *Prud. perist.* 2, 363-364 (CChL 126, p. 269) *talem revertens legifer / de monte vultum detulit.*

pandunt

Il verbo *pandere* ricorre nella dichiarazione programmatica fatta da Lucrezio in *rer. nat.* 1, 54-55 *nam tibi de summa caeli ratione deumque /*

disserere incipiam et rerum primordia pandam: il poeta si propone di compiere la sua ricerca sulla scienza della natura rivelando la struttura e l'origine dell'universo. Allo stesso modo Vittorio dichiara di cantare nei suoi versi quanto è narrato nel libro di Mosè, che disvela l'origine del mondo e della storia umana. Il verbo ricorre in Stat. *Theb.* 1, 561 *plebs Argiva litant; animos advertite, pandam*; Manil. 1, 12 *et cupit aetherios per carmina pandere census*; Avien. *Arat.* 4 *et Iovis imperio mortalibus aethera pando*.

scrinia

L'uso di *scrinium* per designare il libro genesiaco è attestato in Tert. *apol.* 19, 2-3 (CChL 1, pp. 120-121) *unius interim prophetae scrinium...*, *in quo videtur thesaurus collocatus totius Iudaici sacramenti et inde iam et nostri. Si quem audistis interim Moysen...* («lo scrigno di un solo profeta..., nel quale è collocato il tesoro di tutta la religione giudaica e di conseguenza anche della nostra. Se avete sentito nominare un tale Mosè...») che rimarca l'antichità, il valore, e l'importanza storica e religiosa del testo del libro biblico la cui paternità è attribuita a Mosè. Cf. anche Prud. *apoth.* 295-296 (CChL 126, p. 87) *percurre scrinia primi / scriptoris*.

107 vel

Qui con il valore copulativo positivo di *et* (cf. Hovingh 1955, p. 94 e Staat 1952, pp. 25-26), come in *aleth.* 1, 2 *ante operum formas vel res vel semina rerum*.

109 pestis

Il termine trova impiego anche in *aleth.* 3, 310-312 *Non secus Aethiopum ferventibus excita terris / nubila morborum corrupto tramite caeli / implicue-re avida † victoris peste lacunas* («Come le nubi di malattie, suscitate dai caldi terreni degli Etiopi, per la corruzione dell'atmosfera contagiarono con la peste avida di morte le pozze d'acqua del vincitore») nel senso di «morbo contaminatore», la cui azione malefica è paragonata a quella esercitata dall'*error* dell'idolatria e dell'arte magica, praticate dai discendenti di Sem (*aleth.* 3, 317-318 *sic tunc praecipiti complexus mole furoris / et quos praeteriit repetens comprehenderit error*; «così allora l'errore tornando all'attacco aveva catturato anche coloro che aveva risparmiato racchiudendoli

nella rovinosa mole della follia»). Nello stesso contesto il poeta fa riferimento al contagio pestilenziale delle pratiche magiche e idolatriche anche con l'espressione *foedae contagio labis* (*aleth.* 3, 309).

error

Con il termine *error* l'autore allude all'inganno e all'insania del politeismo e dell'idolatria, come successivamente in *aleth.* 3, 201. 318 e 497. È interessante rilevare come anche in Prudenzio *c. Symm.* 2, 2 per *error* si intenda l'insania del politeismo che si accresce diffondendosi per tutte le terre: cf. *c. Symm.* 2, 1-3 (CChL 126, p. 211) *Hactenus et veterum cunabula prima deorum / et causas quibus error hebes conflatus in orbe est / diximus, et nostro Romam iam credere Christo* («Fin qui abbiamo narrato le prime culle degli antichi dei e le cause per le quali l'ottuso errore si è accresciuto nel mondo, e che Roma ormai crede nel nostro Cristo»).

110 quave

Hovingh 1955, p. 94, ritiene superflua la congettura di Schenkl 1888, p. 363, che emenda la lezione manoscritta *quave* in *quaque*, affermando che *-ve* dopo un pronome relativo ha lo stesso valore di *-que*, come dimostrato da Löfstedt 1956, I, p. 348, nota 1.

111 sacra mystica

Non mi pare condivisibile la traduzione di Hovingh 1955, p. 57 «le culte mystérieux», accolta da Papini 2006, p. 38 «il culto misterioso», in quanto la vita eterna a cui apre la strada il Cristo non comporta culti misteriosi, ma costituisce essa stessa un mistero sacro. Pertanto *mystica* non andrà considerato come attributo del neutro plurale sostantivato *sacra* ma, all'inverso, come neutro plurale sostantivato qualificato dall'aggettivo *sacra*, come in *Ov. epist.* 2, 42 *et per taediferae mystica sacra deae* («sui sacri misteri della dea che porta la fiaccola»).

112-126

Dio aiuti il poeta a portare a compimento la sua impresa poetica con felici risultati, donandogli *mens*, *congrua tempora menti* e *studium* e non lo condanni se ha osato, lui peccatore, intraprendere un'opera così alta come cantare in poesia il *verum* del testo genesiaco (vv. 112-118); lo perdoni per i peccati che ha commesso, anche quelli relativi alla cattiva

fattura dei suoi versi, perché il proposito di cantare in forma corretta le verità di fede ha maggior valore della veste formale della sua poesia. Lo zoppicare del metro (v. 119 *quod si lege metri quicquam peccaverit ordo*), l'improprietà del linguaggio e l'incertezza del significato (v. 120 *peccarit sermo improprius sensusque vacillans*) siano giustificati; possa il poeta procedere talvolta con versi poco accorti, purché sia fatta salva la *fidei mensura* (v. 122). «Contrapponendo la *lex metri* alla *lex fidei*, il poeta giustifica i propri peccati metrici e linguistici, affermando che la correttezza dottrinale è più importante»; cf. Nazzaro 2006, p. 424. L'εὐχὴ si conclude con la tradizionale invocazione trinitaria (vv. 123-126), che riprende ad anello la dossologia trinitaria iniziale.

113 cura labori

Stilema ampiamente diffuso in clausola di verso, anche nella variante *cura laboris*. Si cf., a mo' d'esempio, Stat. *Theb.* 5, 273-274 *haud umquam iusto mea cura labori / destitit*.

115 validoque includit amictu

È probabile che con il nesso *valido amictu* il poeta voglia alludere alla sua parafrasi intesa come rivestimento del testo sacro. Che il poeta faccia riferimento alla sua opera pensa anche Gudeman, l'estensore della voce *amictus* del ThLL I, 1901, 44-47: *fortasse de carmine suo contra criticos firmando intellegendum*.

117 criminibus

Crimen ha qui il significato cristiano di *peccatum*, di cui si riportano alcune attestazioni: Tert. *paenit.* 2, 7 (SCh 316, p. 148) *criminum pristinorum abolitione praemissa*; Hier. *epist.* 119, 7 (CSEL 55, p. 456) *quia non mortali crimine continentur, sed levi modicoque peccato*; Prud. *cath.* 1, 35 (CChL 126, p. 4) *pectus sepultum crimine*. Cf. ThLL IV, 1193, 52 ss., s. v. *crimen*; Blaise - Chirat, p. 230, s. v. *crimen*.

118 sensum

Cf. *supra*, commento a *prec.* 3.

119-122

Vittorio si dichiara pronto a sacrificare la veste formale della sua produzione poetica, a condizione che la fede non corra pericoli.

119 ordo

Per *ordo* si intende l'*ordo verborum*: cf. Cic. *orat.* 200 *quorum* (scil. *verborum*) *discriptus ordo alias alia terminatione concluditur*; Sen. *epist.* 89, 17 ῥητορικῆ *verba curat et sensus et ordinem*; Quint. *inst.* 1, 5, 39 e 9, 3, 43. Cf. ThLL IX, 2, 955, 6 ss., s. v. *ordo*.

120 sermo improprius

L'espressione è termine tecnico che designa in retorica l'acirologia, l'uso scorretto o improprio delle parole che produce espressioni logicamente o stilisticamente difettose (cf. Lausberg 1998, pp. 241-242). Quintiliano in *inst.* 8, 2, 1, nello spiegare in quali sensi possa essere intesa la *proprietas* delle parole afferma: *primus enim intellectus est sua cuiusque rei appellatio* («infatti il suo primo significato è: chiamare ciascuna cosa col suo nome») e così prosegue (*inst.* 8, 2, 3) *In hac autem proprietatis specie, quae nominibus ipsis cuiusque rei utitur, nulla virtus est, at quod ei contrarium est vitium. Id apud nos inproprium, ἄκυρον apud Graecos vocatur* («Ma in questa forma di proprietà che consiste nel chiamare le cose col proprio nome non c'è nessun pregio, mentre il contrario è un difetto. Questo difetto noi lo chiamiamo improprietà, i Greci *ákyron*»); trad. C. M. Calcante, Milano 2001). Cf. inoltre Isid. *orig.* 2, 20, 1 (ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911) *In verbis quoque cavenda sunt vitia, ut non inpropria verba ponantur, quae Graeci Acyrologian vocant* («Anche nell'uso delle parole è necessario guardarsi dai vizi, in modo da evitare quel tipo di improprietà d'espressione che i Greci chiamano *acyrologia*»); trad. A. Valastro Canale, Torino 2006).

121 decurrere versu

La stessa clausola ricorre in Stat. *silv.* 5, 3, 149. Il nesso trova riscontro anche in *Culex* 35 *mollia sed tenui decurrens carmina versu*.

122 fidei... mensura

Va rilevata la grande fortuna della citazione biblica tratta da Rom 12, 3 *Dico enim per gratiam quae data est mihi, omnibus qui sunt inter vos: non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem: unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei*, adoperata con grande frequenza, fra gli altri, da Ambrogio, Girolamo e Agostino.

123 per Iesum Christum

Simonetti Abbolito 1986, pp. 63-66, afferma che i primi cristiani intendevano Χριστός come l'equivalente dell'ebraico Messia, vale a dire come indicativo del complesso di prerogative regali e sacerdotali che avrebbero contraddistinto colui che era tanto atteso dai Giudei; il Messia era stato poi identificato con Gesù, definito Gesù il Cristo, cioè Gesù il Messia. Progressivamente il senso pregnante del termine si era perduto e Cristo era diventato un nome proprio, passando da Gesù il Cristo a Gesù Cristo, che sarebbe divenuto il modo più comune per indicare il figlio di Dio. Il termine *Iesus* conta un'unica occorrenza nell'*Alethia*, mentre 4 sono complessivamente le occorrenze di *Christus* (*prec.* 123; 1, 181; 3, 490. 660), in netta minoranza rispetto a *deus, pater, parens*.

124 spiritus almus

Cf. *infra*, commento a 1, 5-6.

125 indeprenta animis

L'immensità del tempo, resa dal plurale poetico *saeclorum saecula*, è potenziata dalla notazione *indeprenta animis*, che ne sottolinea l'impossibilità per gli animi umani di percepirla.

saeclorum saecula

Attraverso la locuzione temporale *saeclorum saecula* il poeta rende in maniera efficace la dimensione eterna del regno di Dio. Il nesso ricorre in Ps. Paul. Nol. *carm. app.* 3, 33 (CSEL 30, p. 351) *saecula saeclorum, menses dies annus et horae*, e Orient. *carm. app.* 3, 1 (ed. C. A. Rapisarda, Catania 1958, p. 130) *Quod fuit a seclis, quodque est in secla saeclorum, / semper erit, quia semper erat, sine fine manens est*.

Liber primus

1, 1-46

Esordio

Il primo libro dell'*Alethia* si apre con un'ampia introduzione di carattere dottrinale in cui sono condensati i punti fondamentali dell'ortodossia cristiana.

1-21

Prima di procedere al racconto vero e proprio delle opere della creazione, il poeta si mostra coerente con l'impegno assunto nella *Precatio* di mirare alla formazione morale e religiosa dei giovinetti, ponendosi come intento prioritario quello di esporre i principi teologici della preesistenza ed eternità di Dio (vv. 1-4), del mistero dell'Unità e Trinità divine (vv. 4-9 e v. 15) – di cui il poeta fa professione già nella *Precatio* (vv. 4-7) – e della simultaneità dell'atto creativo (vv. 19-20).

L'esordio del libro primo (vv. 1-6):

- 1 Ante polos caelique diem mundique tenebras,
ante operum formas vel res vel semina rerum,
aeternum sine fine retro, sine fine futuri
esse subest cui semper, erat deus unus, apud quem
- 5 vivebat genitus verbum deus et simul almus
spiritus, arcani vitalis summa vigoris.

richiama i versi con cui Ovidio nelle *Metamorfosi*, dopo il brevissimo proemio, dà l'avvio alla narrazione della nascita del mondo dall'informe *chaos* originario (*met.* 1, 5-9):

- 5 Ante mare et terras et, quod tegit omnia, caelum
 unus erat toto naturae vultus in orbe,
 quem dixere Chaos, rudis indigestaque moles
 nec quicquam nisi pondus iners congestaque eodem
 non bene iunctarum discordia semina rerum.

(«Prima del mare, della terra e del cielo che tutto avvolge, l'aspetto della natura era uniforme in tutto l'universo, che chiamarono Chaos: una massa informe e senz'ordine, nient'altro che un gran peso inerte, e ammassati in questo Chaos semi discordanti di sostanze non bene armonizzate»).

L'*incipit* di Vittorio *Ante polos caelique diem mundique tenebras* riprende decisamente quello del poeta classico *Ante mare et terras et, quod tegit omnia, caelum*, come pure l'espressione *erat deus unus* del v. 4 è esemplata su quella ovidiana *unus erat... vultus*. Tuttavia, dietro le consonanze lessicali e di intonazione si cela una differenza di fondo sul piano concettuale. Se per Ovidio l'essere preesistente alle forme dell'universo sensibile e fenomenico è il *Chaos*, per Vittorio prima della materia non c'era altro che Dio, l'Essere eterno (*sine fine retro, sine fine futuri*) nell'unità della sostanza e nella trinità delle persone (v. 7 *una trium quo se vegetans substantia nexu*), che dal nulla ha creato ogni cosa. Il Roberts 2002, p. 405, rileva l'abilità di Vittorio nel rimaneggiare il linguaggio ovidiano grazie a una particolare competenza nelle questioni di carattere esegetico-dottrinale. A suo avviso «Such a polemical correction of a classical predecessor is more typical of an earlier, apologetic phase in the development of Christian Latin poetry».

La riflessione di Vittorio sull'esistenza di Dio prima della creazione (vv. 1-4), ben nutrita di elementi desunti dall'esegesi biblica ambrosiana (cf. *hex.* 1, 2, 5: SAEMO 1, p. 26 *ut deum cognosceres ante initium mundi esse vel ipsum esse initium universorum*), costituisce un'originale *amplificatio* dell'*incipit* genesiaco *In principio*. Il poeta se ne serve per introdurre un'altra questione nodale della dottrina cristiana: il mistero della Trinità divina, qui presentato in relazione all'opera creatrice (brevi

cenni sull'argomento sono contenuti in *Nodes* 1993, pp. 42-43). Infatti il Dio che preesiste al mondo (vv. 4-6 *erat deus unus, apud quem / vivebat genitus verbum deus et simul almus / spiritus, arcani vitalis summa vigoris*), così come il Dio che compie il lavoro della creazione, è un solo Dio in tre persone (vv. 15-16 *virtus trina deus, qui primum semine nullo / corpora dans rebus, dum res exsistere cogit*).

Ribadendo quanto detto nella *Precatio* (42 *nil horum, quae gignis, eges mundique peracti*; 49-51 *Liquida ratione probasti, / quod tibi sola, deus, gigni qua cuncta iuberes, / causa fuit bonitas*), Vittorio considera la creazione non come una necessità da parte di Dio, ma come un atto spontaneo della sua infinita bontà e onnipotenza (1, 17-18 *ut nostrum faceret munus, quod solus habebat, / solus norat opus*). La creazione è un *munus* che Dio largisce all'uomo, che sarà creato per ultimo proprio per godere delle meraviglie che il Creatore gli ha preparato.

2 vel

Cf. *supra*, commento a *prec.* 107.

4 subest

Con il valore di *est*, come sostengono Schenkl 1888, p. 495, in riferimento ad *aleth.* 1, 4. 418 e 2, 17. 206; e Staat 1952, p. 41, in riferimento ad *aleth.* 2, 17.

4-9 ...erat deus / ...regnabatque potens

Il poeta ritorna nuovamente sulla Trinità (cf. *supra*, commento a *prec.* 6-7) specificando ora le Persone della Trinità (4 *deus unus*; 5 *genitus verbum deus*; 5-6 *almus / spiritus*) e ribadendo con l'espressione *una trium... substantia nexu* (v. 7) l'identità e l'unità della sostanza delle tre ipostasi divine. Il termine *nexus*, applicato ai vincoli che legano i singoli della Trinità, è già in *prec.* 7.

5-6 almus / spiritus

Sono 5 in tutto nell'*Alethia* le menzioni della terza Persona della Trinità (oltre al luogo qui citato si vedano *prec.* 124; 1, 53. 151; 3, 102), talvolta qualificato dagli aggettivi *almus* (*prec.* 124 e 1, 5-6) e *sacer* (1, 53).

10 causas rerum

Il nesso *causas rerum* ricorre in Verg. *georg.* 2, 490 *Felix, qui potuit rerum*

cognoscere causas; Ov. *met.* 15, 67-68 *primordia mundi / et rerum causas et, quid natura, docebat* e Paul. Nol. *carm.* 22, 35 (CSEL 30, p. 188) *nosse moves causas rerum et primordia mundi*, che esorta il poeta Giovio a cantare argomenti degni di un poeta cristiano.

11 mente capaci

L'intelligenza divina viene qui qualificata ed elogiata come *capax*, "capace, che contiene molto, spaziosa"; il nesso, che ricorre anche in *aleth.* 2, 529, trova riscontro in Rufin. *Orig. in cant. prol.* 2, 17 (SCh 375, p. 104) *Igitur si quis potuerit capaci mente conicere et considerare horum omnium quae in ipso creata sunt decus et speciem.*

14 regnum... regni

La ripresa in poliptoto di *regnum* viene sottolineata dalla collocazione dei termini in principio di emistichio.

15-16

Nei versi si fa riferimento alla teoria della *creatio ex nihilo*. Per la sua bontà Dio crea dal nulla ogni cosa, che ha il valore di dono offerto all'uomo.

15 virtus trina

Il Loi 1970, pp. 70-72, sulla scorta del Braun 1962, pp. 106-109, ha esaurientemente illustrato i diversi valori che nella lingua letteraria cristiana acquista il termine *virtus*, che può designare sia il predicato divino della potenza, sia la Seconda Persona della Trinità, sia le manifestazioni taumaturgiche della potenza divina. In questo caso il termine assume in modo evidente il significato di "potenza", "forza soprannaturale" di Dio, ed è accompagnato dall'attributo *trinus*, invalso nell'uso a partire dal I secolo (cf. Stat. *silv.* 4, 9, 15 *trino... foro*) come sinonimo di *triplex*. La definizione di Dio quale *virtus trina* trova riscontro in Tert. *resurr.* 28, 2 (CChL 2, p. 957) *Siquidem trina virtus dei per illa trina signa denotabatur cum suo ordine* («Attraverso quei tre segni, infatti, veniva indicato il triplice potere di Dio, nell'ordine in cui si manifesterà») e Paul. Nol. *carm.* 19, 133-136 (CSEL 30, p. 123) *Nam deus unus, / virtus trina, deus pater unus et unus in ipso / filius, ex ipso simul unus cum patre verbi / spiritus; haec tria sunt deus unus nomina semper* («Dio

infatti è uno solo; trina è la potenza, un solo Dio Padre e un solo Figlio in lui; da Lui insieme procede lo Spirito, che è uno solo con il Padre del Verbo; queste tre persone sono sempre un solo Dio»; trad. A. Ruggiero, Marigliano 1996). Sul carne 19 di Paolino, particolarmente rilevante sotto il profilo della teologia della Croce (cf. Piscitelli 2012), si veda il quadro offerto da Luongo 2006, che richiama l'attenzione sulla funzione intercessoria dei santi nel disegno divino di salvezza e in particolare sulla visione della ripartizione geografica del patrocinio dei santi, condensata in maniera efficace nel motivo di origine biblica *martyr stella loci* (v. 15).

semine nullo

Al pari dell'espressione *ex nihilo* (cf. Palla 1981¹, p. 173, commento a Prud. *ham.* 163), *semine nullo* è frequente presso gli scrittori cristiani in connessione a verbi che esprimono l'azione creatrice di Dio, per rimarcare che il mondo è stato creato da Lui dal nulla. Come il sintagma *ex nihilo* costituisce un sorta di ripresa *in opponendo* del lucreziano *nihil ex nihilo* (Lucr. 1, 150 *nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam*; 1, 156-157 *Quas ob res ubi viderimus nil posse creari / de nihilo*; 1, 265-266 *Nunc age, res quoniam docui non posse creari / de nilo*), così anche lo stilema *semine nullo* può essere interpretato come un'allusione polemica nei confronti di Lucrezio, il quale, nella sua esposizione della fisica epicurea, aveva sostenuto e dimostrato (*rer. nat.* 1, 150-214) che niente nasce dal niente, dal momento che tutte le cose hanno origine dall'aggregazione di elementi primordiali dell'universo, i *semina rerum* (cf. Lucr. 1, 176. 501; 2, 677. 755. 833. 1059. 1072; etc.) o *primordia rerum* (Lucr. 1, 483. 592; etc.). Come Palla 1981¹, p. 173, opportunamente rileva a proposito di Prud. *apoth.* 726: «quando Prudenziio scrive: *sed deus omnipotens orbem sine semine finxit* (*apoth.* 726) è abbastanza evidente l'allusione polemica nei confronti di Lucrezio il quale aveva affermato che tutto è composto da atomi». L'espressione *semine nullo* trova riscontro nella poesia cristiana in *Laud. dom.* 51 (ed. A. Salzano, Napoli 2000, p. 36) *atque novos reditus nullo de semine nasci*; *Drac. laud. dei* 1, 390 (ed. F. Corsaro, Catania 1962, p. 48) *Somnus erat partus, conceptus semine nullo* e in particolare in *Cypr. hept. iud.* 631-

632 (CSEL 23, p. 203) *auxilium sperare dei, qui semine nullo / cuncta creat*, in riferimento all'opera creazionale divina.

18-21

Nei versi 18-20 il poeta passa a sostenere il principio della creazione simultanea di un tutto che appare dal nulla e che poi riceve forma da Dio nel corso dei sei giorni. Tale articolazione della creazione innesca la successione del tempo (v. 21). A proposito della simultaneità dell'atto creativo, Vittorio segue, tra i Padri della Chiesa, Ambrogio *hex.* 1, 7, 25 (SAEMO 1, p. 54):

Bonus artifex prius fundamentum ponit, postea fundamento posito aedificationis membra distinguit et adiungit ornatum.

(«L'abile artefice prima pone le fondamenta, poi, una volta poste le fondamenta, porta a compimento le varie parti dell'edificio e aggiunge l'ornamentazione»; trad. G. Banterle, Milano-Roma 1979).

e Agostino *gen. ad litt.* 5, 5, 13 (NBA 9/2, pp. 244-246):

Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritalis et corporalis, de qua fieret, quod faciendum esset, cum et ipsa, priusquam instituta est, non fuisset.

(«Non quindi in un ordine cronologico ma in un ordine di causalità fu creata dapprima la materia informe e formabile, sia spirituale che corporale, a partire dalla quale fosse fatto ciò che doveva essere fatto, sebbene essa non esistesse prima d'essere creata»; trad. L. Carrozzi, Roma 1989).

Ambrogio e Agostino, in effetti, conciliano la simultaneità dell'atto creativo con la scansione dei sei giorni biblici, ammettendo che prima Dio in un attimo ha creato la materia informe, poi l'ha via via plasmata. Per un'analisi dettagliata delle fonti che Vittorio ha utilizzato in questa prima sezione del libro cf. Ferrari 1929, pp. 62 ss.

20 speciali

Calzanti i significati del termine riportati dal Forcellini IV, p. 435: *ad speciem pertinens; etiam singularis, proprius*.

22-24 nam nec... / ...contorsit opus

Sempre nell'intento di stabilire la "Verità" cristiana, il poeta contrasta con grande *vis* polemica l'opinione di quanti ritengono che il mondo si sia formato dall'aggruppamento casuale degli atomi. In maniera originale Vittorio confuta la teoria atomistica utilizzando formule e modi espressivi tipici di colui che nel mondo romano è stato il più fanatico sostenitore di un mondo privo di finalità e inteso come il risultato di un raggruppamento casuale di atomi: il poeta Tito Lucrezio Caro (cf. in proposito Pascal 1909¹, p. 166 e nota 1). Numerose sono, infatti, le reminiscenze lucreziane in questo preambolo del poema: dalle formule dimostrative (Mar. Victor. *aleth.* 1, 28 *fatendum est*; 1, 35 *constare necesse est* ~ Lucr. 1, 963 *esse fatendum*; 1, 302. 795. 868 *constare necessesse*) ai *lacerta* testuali (Mar. Victor. *aleth.* 1, 54 *semina rerum*; 1, 16 *corpora dans rebus*; 1, 34 *mundi moles* ~ Lucr. 1, 58 *corpora rebus*; 1, 59 *semina rerum*; 5, 96 *moles et machina mundi*), utilizzati quasi sempre in analogia sede metrica. È singolare dunque che Vittorio, per demolire un postulato della dottrina epicurea, si serva delle stesse armi linguistiche che nel mondo romano avevano assolto la funzione di avvalorarla.

22 sacrilegi sensit quod dogma furoris

Il verso presenta un problema testuale relativamente al termine *dogma*. La tradizione manoscritta, rappresentata dall'unico codice *Parisinus Latinus* 7558, riporta la lezione *digna*, sicuramente corrotta. *Digna* è stato emendato da Gagny 1536, p. 175, in *lingua*. Morel 1560, p. 7, invece, conserva la lezione manoscritta *digna*. Segnalo a questo proposito un errore nell'apparato critico sia di Schenkl 1888, p. 365, sia di Hovingh 1955, p. 58, i quali attribuiscono al Morel 1560 l'emendazione *dogma*. Tale errore è corretto successivamente dallo stesso Hovingh nell'edizione critica del testo completo dell'*Alethia* curata per il *Corpus Christianorum* (cf. Hovingh 1960¹, p. 130), dove la correzione *dogma* è attribuita a una mano correttrice (dall'Hovingh indicata come B) atte-

stata sull'esemplare dell'edizione moreliana conservato nella Bodleian Library di Oxford e contrassegnato dalla sigla Auct. S. V, 30. Sbaglia anche Hudson-Williams 1964, p. 297, il quale presenta la correzione *dogma* come opera del Morel 1560.

Sia Schenkl 1888, p. 365, sulla base di un luogo ovidiano (*Ov. rem. 367 et tua sacrilegae laniantur carmina linguae*), sia Hovingh 1960¹, p. 130, recepiscono nelle loro edizioni critiche l'emendazione del Gagny *lingua*; di diverso parere Hudson-Williams 1964, p. 297, che ritiene l'emendazione *dogma* più corretta sulla base di due luoghi prudenziani (*perist. 10, 583 tantus novelli dogmatis regnat furor* e *apoth. 552 Sunt qui Iudaico cognatum dogma furori / instituunt*) e della considerazione che è più appropriato con il verbo *sensit* il termine *dogma* rispetto a *lingua*. Ma un'analisi completa e approfondita della questione necessita di ulteriori dati.

A sostegno della proposta di emendamento *dogma* meritano attenzione i due luoghi prudenziani citati da Hudson-Williams 1964: *perist. 10, 583* e *apoth. 552*. Il primo costituisce un frammento del discorso trasudante ira e ostinazione con cui il crudele prefetto Asclepiade stigmatizza il futuro martire Romano definendo il Cristianesimo *dogmatis furor*; il secondo si pone nel contesto della confutazione delle posizioni degli Homuncioniti – probabilmente da identificarsi con gli Ebioniti – i quali negavano la natura divina di Cristo, considerandolo un semplice uomo (cf. Garuti 2005, p. 132). Quest'ultima credenza, dichiara Prudenzio, è affine al *furor Iudaicus*, che attribuisce a Cristo la sola natura umana. Nel primo caso è la religione cristiana a essere etichettata, dalle parole del crudele, ostinato e via via più adirato giudice pagano, come *dogmatis furor*; nel secondo invece è una concezione eterodossa a essere associata a una visione teologica ritenuta errata e insensata, quale, appunto, quella giudaica. In entrambi i luoghi nelle parole di chi pronuncia lo stilema in esame vi è il chiaro intento di stigmatizzare la posizione contraria non solo come non corretta ma anche come insensata, folle, irrazionale. Il proposito di Vittorio di demolire la folle e insensata teoria epicurea secondo cui l'universo si è costituito per l'agglomerazio-

ne casuale degli atomi, e pertanto si esclude qualsiasi tipo di razionalità provvidenziale, potrebbe costituire argomento a favore dell'emendazione *dogma*, che, associato al termine *furori* o *furoris*, porta dall'ipoteso prudentiano la connotazione di principio dottrinale errato e irragionevole, potenziando con tale citazione l'ipoteso di Vittorio (per un'accurata analisi dei rapporti intertestuali cf. Nazzaro 1996). Il termine *dogma*, inoltre, ricorre alcuni versi più avanti in *Aleth.* 1, 38 *vero convictus dogmate*, questa volta qualificato dall'aggettivo *verum*, a sottolineare la corretta credenza sulla creazione del mondo, che non si è formato per l'incontro casuale di atomi in movimento, ma è stato fatto da Dio, il quale non solo ha disposto ogni cosa, ma continua a far sussistere l'opera creata.

L'emendazione *lingua*, invece, trova conferma nella presenza della clausola *lingua furoris* nel *De planctu naturae* 11, 6, 36 (Häring 1978, p. 852) *Fit fraus ipsa sui lingua furoris* di Alano di Lilla, vissuto tra Parigi e Montpellier nel XII secolo, del quale si può supporre che conoscesse l'opera del retore marsigliese, come dimostra l'accurato lavoro di Gärtner 2000, che prova l'influenza di alcuni passi dell'*Alethia* – in modo particolare i brani relativi alla descrizione del Paradiso terrestre e alle dichiarazioni programmatiche al principio del secondo libro –, rispettivamente sulla descrizione del luogo in cui vive Natura e sugli intenti poetici espressi da Alano nell'*Anticlaudianus*. Il *De planctu naturae*, composto nella seconda metà del XII secolo, plausibilmente tra il 1160 e il 1170, è un *prosimetrum* in cui la protagonista Natura, vicaria di Dio, in una visione onirica appare al poeta Alano prorompendo in un lungo lamento per gli atti che l'uomo compie in dispregio delle sue leggi, dalla sodomia a ogni forma di amore illecito e di vizio. Nella generale degenerazione morale ogni delitto non teme di palesarsi e *Fit fraus ipsa sui lingua furoris* («Fraud itself becomes the external expression of its frenzy»; trad. Sheridan 1980, p. 168).

Mi sia concesso di aggiungere alcune considerazioni.

Dogma è termine precipuo con cui si suole designare i postulati delle varie dottrine filosofiche, epicurea (cf. Cic. *ac.* 2, 106; Lact. *inst.* 3, 6, 14

e 7, 12, 5; Sidon. *epist.* 1, 6, 5), stoica, aristotelica, pitagorica o socratica, e della dottrina cristiana, in riferimento sia alle concezioni ortodosse che a quelle eretiche e sacrileghe.

Pur condividendo la posizione del Gärtner, che sostiene la conoscenza dell'*Alethia* da parte di Alano, è comunque possibile che l'autore medioevale leggesse un testo già corrotto o emendato.

Pertanto, sulla base delle considerazioni sopra esposte, accolgo l'emendazione *dogma* riproposta dall'Hudson-Williams 1964.

24 tam prudens contorsit opus

L'idea che un'opera così sapiente non possa essere dovuta al caso risente del pensiero di Lattanzio 7, 7, 8 (CSEL 19, p. 307):

Errant igitur qui vel omnia sua sponte nata esse dixerunt vel minutis seminibus conglobatis, quoniam tanta res, tam ornata, tam magna neque fieri neque disponi et ordinari sine aliquo prudentissimo auctore potuit et ea ipsa ratio qua constare ac regi omnia sentiuntur, sollertissimae mentis artificem confitetur.

(«Dunque sono in errore quanti dicono che tutto è nato spontaneamente o per la riunione di piccolissime particelle, perché un mondo così grande, così bello, così vasto, non poté formarsi né disporsi in ordine senza l'intervento di qualche sapientissimo essere, e quella stessa *ratio* in base alla quale ci si rende conto che tutte le cose sussistono e sono governate, rivela un artefice dotato di una mente abilissima»; trad. U. Boella, Firenze 1973).

Il termine *prudens* compare in *aleth. prec.* 18 *tu ratio et plenae prudens rationis origo* e 1, 212 (scil. *homo*) *exilit ac dominum prudens rationis adorat.*

24-41 nec... /...monuit

Il nostro autore difende le verità della fede con fervore polemico, che prorompe talvolta in vere e proprie invettive, come nel caso in cui egli si scaglia contro quanti sostengono che il mondo sia nato prima del tempo, la qual cosa è impossibile perché ciò che nasce si muove nel tempo e allora non c'era alcun tempo (vv. 24-26), e contro quanti cre-

dono il mondo eterno, perché il mondo che consta di corpi soggetti a perire e quindi aventi un principio deve avere anch'esso un principio (vv. 26-28).

Il mondo non è eterno, perché è fatto di materia e la materia prova con la sua dissoluzione che ha avuto un inizio; poiché ciò che ha un inizio è stato fatto o è nato, e l'universo non è nato (infatti ciò che è nato procede insieme al tempo, ma il tempo è messo in moto dopo la creazione del mondo, vv. 33-36), bisogna ammettere che è stato fatto, ed è stato fatto da Dio, che ha disposto ogni cosa (vv. 37-41).

L'idea che prima della creazione non esistesse il tempo (espressa anche ai versi 21 *motus ut in seriem iam tempora conderet ordo* e 34 *tempora post mundi molem currentia*) è perfettamente in linea con le riflessioni espresse sull'argomento da Agostino in *gen. ad litt.* 5, 5, 12 (NBA 9/2, p. 244) *Factae itaque creaturae motibus coeperunt currere tempora: unde ante creaturam frustra tempora requiruntur, quasi possint inveniri ante tempora tempora. Motus enim si nullus esset vel spiritalis vel corporalis creaturae, quo per praesens praeteritis futura succederent, nullum esset tempus omnino* («Così, dunque, il decorso del tempo iniziò con il movimento-mutamento delle creature; invano quindi si ricerca il tempo prima della creazione, come se fosse possibile trovare il tempo prima del tempo. Se infatti non ci fosse alcun movimento delle creature, spirituali o corporali, mediante il quale al passato succede il futuro attraverso il presente, non vi sarebbe affatto il tempo»; trad. L. Carrozzi, Roma 1989). Martorelli 2008, p. 109, nota 26 e Cutino 2009, p. 103, nota 10, mettono in rilievo anche le consonanze lessicali tra questo passo di Agostino e i versi di Vittorio.

Le stesse considerazioni valgono anche per Ambrogio, che, commentando i versetti iniziali della Genesi, è ancora più esplicito sulla questione (Ambr. *hex.* 1, 4, 16: SAEMO 1, p. 40):

Possumus etiam intellegere: In principio fecit deus caelum et terram, id est ante tempus, sicut initium viae nondum via est et initium domus nondum domus.

(«Possiamo anche intendere: In principio Iddio creò il cielo e la terra, cioè prima del tempo, come il principio di una strada non è ancora la strada e l'inizio d'una casa non è ancora la casa»; trad. G. Banterle, Milano-Roma 1979).

E ancora (Ambr. *hex.* 1, 6, 20: SAEMO 1, p. 46):

In principio itaque temporis caelum et terram deus fecit. Tempus enim ab hoc mundo, non ante mundum).

(«In principio del tempo Dio creò il cielo e la terra. Il tempo ha inizio dall'esistenza di questo mondo, non prima del mondo»; trad. G. Banterle, Milano-Roma 1979).

Sui versi 29-31 cf. inoltre Hovingh 1955, pp. 103-104.

28-40

Si noti nella sequenza di versi la serie di verbi caratteristici dell'argomentazione dialettica: *constare* ai vv. 28, 35 e 37; *fateri* ai vv. 28 e 36; *probare* ai vv. 31 e 36; *credere* ai vv. 26, 32 e 38; *putare* ai vv. 32 e 40. Da rilevare inoltre al v. 32 il parallelismo *aut facta credi par est aut nata putari*, che chiude l'argomentazione sviluppata nei versi precedenti (vv. 22-32).

30-31 fine / principium

Sono questi (*finis e principium*), i caratteri dei *corpora*, secondo un'argomentazione che richiama da vicino quella esposta da Platone nel *Timeo* sul problema dell'origine dell'universo. Il personaggio da cui prende il nome il dialogo avvia la sua indagine cosmogonica ponendo una serie di questioni preliminari: al quesito se il cosmo sia esistito da sempre e non abbia avuto origine o sia nato da qualche principio, *Timeo* risponde che è nato, perché visibile, tangibile e dotato di un corpo; in quanto nato esso rientra tra le cose sensibili che, come tali, sono soggette a nascita. Cf. Plato *Tim.* 28b-28c: «Dunque, a proposito di tutto il cielo, – sia il mondo sia come meglio si preferisca chiamarlo, non ha importanza – bisogna considerare in primo luogo ciò

che conviene esaminare all'inizio dell'indagine su qualsiasi cosa, ossia se esso esiste da sempre e non ha avuto alcuna origine, oppure se è nato da qualche principio. Esso è nato: infatti è visibile, tangibile e ha un corpo; ma tutte le cose siffatte sono sensibili, e quelle sensibili, che si possono comprendere attraverso l'opinione e la sensazione, si sono ormai rivelate soggette alla nascita nel passato e nel presente. E noi affermiamo che ciò che è nato deve avere una causa per la sua nascita» (trad. G. Lozza, Milano 2000).

39-40 numine verbi / et virtute potens

La nozione della "potenza divina" è rimarcata tautologicamente dai termini *numen*, *virtus* e *potens*. In particolare, il predicato della *potentia* si presenta associato a *virtus* già in Lact. *inst.* 4, 8, 9 *inexcogitabili quadam maiestatis suae virtute ac potentia* e, a proposito della creazione, in *inst.* 7, 5, 11 *ineffabili virtute ac potentia praeclara mundi opera molitus est*. Cf. Loi 1970, pp. 69-74. Da rilevare che la clausola *numine verbi* ricorre anche in *aleth.* 1, 89.

41-46

Nei versi 41-43 il poeta anticipa il concetto, che ritornerà nella narrazione dell'opera del settimo giorno (*aleth.* 1, 171-178), secondo cui Dio sostiene l'opera creata, tutto l'universo si mantiene in vita in quanto Dio lo mantiene in vita, per cui se Egli interrompesse la sua attività o se volesse dissolvere tutto in un attimo, potrebbe, in virtù della sua onnipotenza, privare le cose del loro essere (vv. 44-45 *Et si maluerit totum dissolvere raptim, / esse adimat rebus nec solum hoc esse*). Il concetto secondo cui Dio ha facoltà di far cessare ogni cosa è presente in Novat. *trin.* 2, 1 (CChL 4, p. 13) *Super quae omnia ipse continens cuncta... nisi cum illum solus ipse qui fecit ad maiora alia praestanda nobis solvi iusserit*.

41 munusque creatum

Cf. *aleth. prec.* 44 *in munere nostro est* e 1, 17 *ut nostrum faceret munus*.

42 succiduis

Il termine *succiduus*, propriamente forma derivata dal verbo *succido* (cadere sotto), assume qui il significato di *successivus*, *succedens*, da *succē-*

do (seguire, succedere). Hovingh 1960¹, p. 294, sulla scorta di Schenk 1888, p. 495, nel puntuale *Index grammaticae et elocutionis* della sua edizione critica, sottolinea il valore particolare del termine (*qui succedit*) e il suo impiego in più luoghi dell'*Alethia* (1, 42; 1, 230 *poma succiduis pelluntur mitia pomis*; 3, 319 *suciduis gradibus*). Con lo stesso valore il termine compare in Alc. Avit. *carm.* 5, 97 (SCh 492, p. 160) *Quid multis? Fit virga prior, qua deinde sacerdos / plurima succiduo monstravit tempore signa.*

fugitiva

Questo termine viene qui usato per la prima volta come *plurale tantum* neutro nel senso di “cose transitorie”, contrapposte a quelle eterne. Il ThLL VI, 1, 1497, 32-36 fornisce, oltre a questo luogo dell'*Alethia*, due esempi posteriori dell'uso di *fugitiva* in questa accezione di significato: Cassiod. in *psalm.* 89, 5 (CChL 98, p. 824) *illa fugitiva et transitoria vitae hominum comparantur* e Greg. M. *moral.* 1, 31, 43 (CChL 143, p. 48), il quale oppone l'uomo che *temporalia ac defectiva sequitur* all'uomo che *superna desiderat* e che *non inter actiones ima et fugitiva quaerentium, sed inter choros proficere supernorum civium conatur.*

1, 47-62

Il primo giorno

Nei versi 47-62 il poeta traspone in versi i versetti genesiaci 1, 1-5:

Gn 1, 1 In principio fecit (*creavit*) Deus coelum et terram. / 2 Terra autem erat invisibilis et incomposita (*inanis et vacua*), / et tenebrae erant (om. Vg.) super abyssum (*faciem abyssi*): / et Spiritus Dei superferebatur (*ferebatur*) super aquam. / 3 Et dixit Deus: / Fiat lux. Et facta est lux. / 4 Et vidit Deus lucem, quia bona est (*quod esset bona*): / et divisit Deus inter lucem et tenebras. / 5 Et vocavit (*Appellavitque*) Deus lucem, diem; et tenebras vocavit (om. Vg.) noctem. / Et facta est vespera, et factum est mane (*Factumque est vespere et mane*), dies unus.

47-52

Dopo aver esposto alcuni principi fondamentali della teologia cristiana,

Vittorio prorompe, con il fervore che lo contraddistingue, in un'accorata esclamazione in cui esalta la magnificenza e la grandiosità dell'opera creata, di cui il cielo e la terra non costituiscono che la parte iniziale (vv. 47-50). Nel primo giorno del mondo la terra nuota in un abisso di acqua ed è avvolta tutt'intorno da un'impenetrabile oscurità.

50 *texerat aequor*

Per descrivere l'immagine della terra interamente sommersa dalle acque il poeta attinge la clausola *texerat aequor* da Ovidio *met.* 1, 318 *hic ubi Deucalion (nam cetera texerat aequor)*, ma la ripresa è più di natura lessicale che situazionale, dal momento che Ovidio fa riferimento al diluvio che Zeus aveva provocato come castigo per il genere umano, non allo stato primordiale del mondo.

52 *umbra... caeca*

L'immagine dell'impenetrabile oscurità primordiale viene resa mediante lo stilema *caeca umbra* che ricorre, nelle varie forme della flessione nominale, in Verg. *Aen.* 7, 619 *foeda ministeria et caecis se condidit umbris*; Val. Fl. 7, 402 *Per chaos occurrunt caecae sine vocibus umbrae*; e Proba *cento* 455 (CSEL 16, p. 596) *contentusque fuga caecis se inmiscuit umbris*.

53-56

La creazione non sarebbe possibile senza l'intervento dello Spirito di Dio, manifestazione della potenza creatrice di Dio uno e trino. Il poeta narra infatti che lo Spirito Santo, planando sull'ampia distesa dei flutti, insinua nella materia i semi delle cose (vv. 53-56): *Et sacer extensis impendens spiritus undis / altrices animabat aquas ac semina rerum / 55 nondum compositis fundenda ad germina terris / insinuanda dabat*. È un'immagine di straordinaria potenza, una scena dinamica che rapisce il lettore in un volo a fior d'acqua sulle infinite distese dello scenario primordiale. Vittorio rappresenta plasticamente lo Spirito Santo come una "forza" che si espande sulle cose, esercitando su di esse un'azione vivificante. L'essenzialità quasi lapidaria dello stico genesiaco *et Spiritus Dei superferebatur super aquam* fornisce a Vittorio lo spunto per creare una scena di grande suggestione, uno dei

momenti in cui il poeta mette la sua formazione retorica al servizio dell'invenzione poetica. Come Ambrogio (*hex.* 1, 8, 29: SAEMO 1, p. 62 *Et spiritus dei superferebatur super aquas. Quem etsi aliqui pro aere accipiant, aliqui pro spiritu, quem spiramus et carpinus aurae huius vitalis spiritum, nos tamen cum sanctorum et fidelium sententia congruentes spiritum sanctum accipimus, ut in constitutione mundi operatio trinitatis eluceat*) e Agostino (*gen. ad litt.* 1, 6, 12 e 1, 7, 13), Vittorio interpreta lo *Spiritus Dei* del testo biblico come *Spiritus Sanctus*, in modo da sottolineare la partecipazione delle tre Persone divine all'opera creatrice (il concetto sarà espresso chiaramente ai vv. 1, 147-149 *postquam cuncta datus generatim protulit ordo, / quae mandante deo tum plenus mente parentis / filius omnipotens faceret sanctusque probaret*). Ma in luogo di *sanctus* il poeta utilizza con lo stesso significato l'aggettivo dal sapore pagano *sacer*, alla maniera di Ovidio (*met.* 1, 254 *sed timuit, ne forte sacer tot ab ignibus aether*).

56-62

Il poeta prosegue il racconto descrivendoci la creazione della luce e la divisione di questa dalle tenebre. Si determina così l'alternanza di luce e oscurità, che sono denominate rispettivamente giorno e notte.

Anche questo momento dell'opera divina si anima in Vittorio di grande respiro poetico: dalla brevità efficacissima dell'ipotesto biblico *Fiat lux. Et facta est lux* il poeta trae lo spunto per rappresentare la scena grandiosa delle tenebre che si ritraggono per lasciare il posto alla luce. L'immagine della luce che d'improvviso squarcia l'oscurità (v. 56) richiama quella virgiliana della luce che irrompe violentemente nella dimora ipogea di Caco per opera di Eracle (esplicito il richiamo a Verg. *Aen.* 8, 245-246 *superque... /...inmisso lumine*). L'episodio dell'uccisione di Caco e le caratteristiche "infernali" della spelunca in cui il mostro vive costituiscono una suggestione particolarmente presente alla memoria del poeta che vi ritornerà ancora nel corso del primo libro (i *vasti recessus* di Mar. Victor. *aleth.* 1, 473 riecheggiano Verg. *Aen.* 8, 193 *Hic spelunca fuit, vasto summota recessu*).

Nei vv. 56-60 il poeta parafrasa con amplificazioni il secondo stico del

versetto 4 *et divisit Deus inter lucem et tenebras* fornendo una spiegazione di tipo astronomico alla formazione del giorno e della notte: la luce caccia e insegue la tenebra, che pertanto si ritira al di là dell'oceano, ma ritorna dietro chi la insegue, vale a dire dietro la luce stessa. È così che si crea l'alternanza di giorno e notte.

57 discreta

Discreta è riscrittura del genesiaco *discrevit* (che ricorre nella *Vetus* in alternativa alla variante *divisit*), attestato da Ambrogio *hex.* 1, 9, 34 (SAEMO 1, p. 72) *Et discrevit inter lucem et tenebras et vidit deus lucem quia bona est* e Agostino *gen. ad litt.* 4, 20, 37 (NBA 9/2, p. 200) *Lucem quippe, de qua scriptum est: Et dixit / Deus: Fiat lux. Et facta est lux, discrevit a tenebris eamque vocavit diem, et tenebras vocavit / noctem.*

57-58 nigrum / ...peplum

La metafora della luce che dissipa il nero manto della notte è improntata a Prudenzio *cath.* 5, 27-28 (CChL 126, p. 24) *lux... / quam nox cum lacero victa fugit peplo* («la luce... che la notte vinta fugge con il lacero mantello»), ma si presenta priva, rispetto all'ipotesto prudenziano, delle valenze simboliche che il poeta spagnolo conferisce a luce e tenebre.

58 summo... Olympo

Il verso 58 acquista dignità ed eleganza grazie a un uso sapiente di materiale poetico virgiliano. Il nesso *summo Olympo* ricorre in Verg. *Aen.* 11, 726 *observans oculis summo sedet altus Olympo.*

60-62

Il versetto 5 è parafrasato nei vv. 60-62 con la sostituzione di *meta* a *Deus* dell'ipotesto come soggetto che impone il *nomen diei* e di *tenebrae* a *Deus* quale soggetto che crea la notte di durata uguale al giorno. Omessa è la parafrasi del *refrain* dello stico conclusivo del versetto 5 *Et facta est vespera, et factum est mane, dies unus.* La clausola *meta diei* al v. 60 è mutuata da Auson. *epist.* 2, 17 (ed. A. Pastorino, Torino 1978, p. 676) *Sic lux prima abiit, sic altera meta diei* ed *Ecl.* 15, 4 (*ibid.*, p. 302) *Hoc spatium aestivi pulsusque et meta diei* in cui compare sia nell'uno che nell'altro luogo in relazione all'avvicinarsi dei giorni.

61 lucis spatiis

Già adoperato da Cicerone in *Arat.* 288 *exaequat spatium lucis cum tempore noctis* a proposito dell'uguale durata di giorno e notte, il nesso *spatium lucis* rinvia altresì ad uno dei numerosi interrogativi a cui Avieno nel proemio degli *Aratea* si propone di fornire una spiegazione: 58-60 *Cur spatium lucis, madidae cur tempora noctis / Libra celerque Aries dimenso pondere Olympi / aequarent*, vale a dire il perché il giorno abbia estensione temporale uguale a quella della notte.

62 parilem

Ancora una ripresa lucreziana di non immediata agnizione conferisce al testo una gravidanza straordinaria: la creazione di una notte di durata pari a quella del giorno rinvia alla confutazione della teoria secondo cui agli antipodi è giorno quando per Lucrezio è notte, e notte e giorno hanno la stessa durata, compiuta da Lucrezio in *rer. nat.* 1, 1065-1067 *illi cum videant solem, nos sidera noctis / cernere, et alternis nobiscum tempora caeli / dividere et noctes parilis agitare diebus* («costoro pensano che quando essi vedono il sole, noi scorgiamo gli astri notturni, e che essi dividano alternamente le stagioni con noi, e che trascorranò notti uguali alle nostre giornate»). Per un commento approfondito del passo cf. Bailey 1966, II, p. 785.

1, 63-84

Il secondo giorno

I versi parafrasano Gn 1, 6-8:

Gn 1, 6 Et (om. Vg.) dixit (add. Vg. *quoque*) Deus: / Fiat firmamentum in medio aquarum: / et sit dividens inter aquam et aquam (*dividat aquas ab aquis*); / et sic est factum (om. Vg.). / 7 Et fecit Deus firmamentum, / et divisit Deus inter aquam, quae erat infra firmamentum, et inter aquam, quae erat super firmamentum (*aquas, quae erant sub firmamento, ab his quae erant super firmamentum*). / (add. Vg. *Et factum est ita*). / 8 Et vocavit Deus firmamentum, coelum: / et vidit Deus quia bonum est (om. Vg.). / Et facta est vespera, et factum est mane (*factum est vespere et mane*), dies secundus.

63-70

È il giorno della creazione del firmamento, il giorno in cui assume forma e consistenza la solida volta celeste cui è affidata la funzione di separare le acque superiori da quelle inferiori. Una mole grandiosa si solleva dai flutti marini e, dopo essersi solidificata, divide le acque: ne solleva una parte e la dispone a temperare gli ardori della volta celeste; poi, utilizzando l'altra come base di appoggio, si dispiega sulla terra e prende il nome di cielo.

63-64

Il *refrain* conclusivo del versetto 8 *Et facta est vespera, et factum est mane, dies secundus* viene parafrasato liberamente nel verso 63 e nel primo emistichio del verso 64, che riprendono dall'ipotesto i sostantivi *vesper* e *mane* mentre la determinazione cronologica *dies secundus* è evocata dall'uso dei termini *rursum, novum* e delle espressioni *primo iam vesperere, reddita lux*.

65 concreto corpore

Il sintagma compare in analoga sede metrica in Lucr. 5, 495 *Sic igitur terrae concreto corpore pondus*.

67 gelidumque profundum

Le "gelide profondità marine" del v. 67, che il Creatore colloca sugli infuocati poli celesti così da mitigarne il calore, ricordano quelle attraversate a nuoto dall'innamorato Leandro, di cui Ovidio in *epist.* 18, 89-90 *Frigora ne possim gelidi sentire profundi, / qui calet in cupido pectore, praestat amor* narra che ogni sera solcasse la distesa dell'Ellesponto per incontrare l'amata Ero. Come in *aleth.* 1, 67-68 il freddo abisso è contrapposto alla calda volta celeste, anche nell'epistola ovidiana al *frigor* del mare si contrappone un elemento *calidus*, qui rappresentato dall'amore che divampa nel petto del nuotatore (*qui calet in cupido pectore*) e che gli dona le forze per affrontare la fatica della traversata.

71-84

L'artificiosa descrizione della formazione del firmamento trascende il semplice dato veicolato dall'ipotesto genesiaco, che il poeta sviluppa con un'ulteriore *additio* di carattere cosmologico-dottrinale. L'autore

infatti cerca di risolvere il problema concernente il compito che Dio ha inteso riservare, nell'economia dell'universo, al firmamento e alle nuvole. Perché la *machina firma poli* incombe su di noi ed è ricoperta dalle acque? Forse per evitare che alle fiamme dell'etere manchi alimento? Oppure perché la stirpe dei mortali non abbia a soffrire per il calore eccessivo e per l'abbagliante splendore del cielo? Per Vittorio queste sembrano le ragioni per cui il firmamento fu collocato al di sotto, in modo da poter proteggere gli uomini con la sua ombra e mitigare il clima con le acque che cadono dalle nubi (vv. 71-77). Ma la soluzione suscita incredulità anche nello stesso Vittorio, il quale si premunisce nei confronti dei lettori definendola un "inganno ingegnoso" (*error peritius*), e li ammonisce – ma il monito sembra rivolto anche a sé stesso – a non indagare i supremi disegni di Dio che può tutto, anche ciò che non immagineremmo (vv. 77-84). Si può credere all'esistenza di mari al di là del cielo solo in nome dell'onnipotenza divina, grazie alla quale la terra si mantiene sospesa nel vuoto muovendosi lungo un'orbita costante. A tal proposito Moricca 1932, p. 37, ritiene la soluzione proposta da Vittorio circa l'ufficio del firmamento nell'ordine dell'universo «un po' puerile, a dir vero, ma che forse bastava a soddisfare le esigenze scientifiche degli scolaretti del V secolo».

L'autentico sentimento religioso del poeta si rivela anche qui, in questo deporre le armi della ragione di fronte al mistero dell'universo, in questa proclamazione di resa che si unisce allo stupore di fronte all'onnipotenza di Dio che governa il mondo con una *ratio* imperscrutabile dall'uomo (v. 83 *incomprehensibili semper ratione gubernans*). Il monito rivolto alla *mens nostra*, che costituisce un'*additio* rispetto al racconto genesiaco, è ad un tempo una dichiarazione di fede e un'adesione incondizionata alle verità non dimostrabili con la ragione.

La fonte della formulazione cosmologica esposta da Vittorio sembra possa identificarsi con Ambrogio. In *hex.* 1, 6, 20 (SAEMO 1, p. 46) il Vescovo di Milano avvalorava l'idea della presenza di acqua nella volta celeste, da cui cade spesso sulla terra sotto forma di pioggia:

...et in caelo, cum sit ignitus et micans fulgentibus stellis polus, aqua esse possit intellegi, quae vel supra caelum est vel de illo superiore loco in terram largo frequenter imbre demittitur.

(«così nell'aria, sebbene la volta celeste sia fiammeggiante e risplendente del tremolio luminoso delle stelle, può intuirsi la presenza dell'acqua che o sta sopra il cielo o di lassù cade sovente sulla terra in pioggia copiosa»; trad. G. Banterle, Milano-Roma 1979).

Più avanti nell'opera, Ambrogio rileva la contraddizione di quanti ammettono che la terra sia sospesa nello spazio, ma non credono che le acque, perché pesanti, possano esistere al di là del cielo (Ambr. *hex.* 2, 3, 11: SAEMO 1, p. 94):

Deinde quid obstat, si confiteantur quia aqua super caelos suspensa sit? Nam quo verbo dicunt terram in medio esse suspensam et immobilem manere, cum utique gravior sit quam aqua?

(«Quindi, che cosa impedisce loro di riconoscere che l'acqua stia sospesa sopra i cieli? In base a quale ragionamento affermano che la terra sta sospesa nel centro dell'universo e vi rimane immobile, dal momento che senza dubbio è più pesante dell'acqua?»; trad. G. Banterle, Milano-Roma 1979).

Vittorio nei versi 81-82 *ipsorum ratione proba, qui credere nolunt / et mundum pendere volunt* utilizza proprio la logica di queste argomentazioni per asserire che le acque sono sospese al di sopra del firmamento. Si tratta di un energico attacco sferrato all'impostazione razionalistica: l'autore richiama, per l'assurdità di siffatte affermazioni, la *ratio* di quanti non vogliono credere, ma ritengono che il nostro mondo sia sospeso nell'infinità dello spazio, pertanto anche il cristiano che voglia affidarsi all'onnipotenza divina deve desistere dal ricercare qualsiasi forma di ragionamento che dimostri in modo sicuro e serrato la strutturazione della regione celeste proposta dal poeta.

Ugualmente trova riscontro in Ambrogio l'ipotesi, espressa da Vittorio nei vv. 73-75, che le acque siano state collocate al di là della sfera celeste per diminuirne l'eccessivo calore (Ambr. *hex.* 2, 3, 12; SAEMO 1, p. 94):

Deinde cum ipsi dicant volvi orbem caeli stellis ardentibus refulgentem, nonne divina providentia necessario prospexit, ut intra orbem caeli et supra orbem redundaret aqua, quae illa ferventis axis incendia temperaret?

(«Poiché essi dicono che la sfera celeste, scintillante di stelle luminose, ruota su sé stessa, forse la Provvidenza divina non fece necessariamente in modo che nell'interno della sfera del cielo e sopra di essa sovrabbondasse l'acqua per temperare la vampa del cielo infocato?»; trad. G. Banterle, Milano-Roma 1979).

Come si avrà modo di rilevare qui di seguito, i versi 63-84, così indebitati nei confronti dell'esegesi ambrosiana, non risultano affatto privi di richiami poetici.

71 errore perito

Sul valore di *error* cf. Forcellini II, p. 299 *Saepissime refertur ad animum, qui decipitur false opinatur*; quanto a *peritus*, il significato di "ingegnoso", "artificioso" che il termine assume in questo luogo (cf. Auson. *epist.* 16, 92: ed. A. Pastorino, Torino 1978, p. 722 *Suescat peritis fabulis / simul iocari et discere*) ben si attaglia all'inconcludenza delle elucubrazioni dell'uomo che vuole spiegare a ogni costo i misteri del cosmo servendosi di argomentazioni complicate e artificiose. La traduzione della Papini 2006, p. 44, che rende il sintagma con «fallace perizia», pare meno appropriata al contesto, in particolare per quanto riguarda il termine *error*, di cui si è messo in rilievo l'uso da parte del poeta prevalentemente per intendere l'errore di praticare un culto politeistico e idolatrico. Cf. *supra*, commento a *prec.* 109.

72 pabula flammis

Degno di essere menzionato è il v. 72, impreziosito dalla clausola lucanea *pabula flammis* (*Phars.* 7, 5 *lucis et attraxit nubes, non pabula flammis*).

76 protegit umbra

La clausola è mutuata da Stat. *silv.* 4, 4, 16 e *Theb.* 7, 107.

77-78 quaerere ... / ...fuge

Il sintagma trova riscontro in Hor. *carm.* 1, 9, 13 *Quid sit futurum cras, fuge quaerere, et.*

80 super astra et sidera ferri

L'emistichio rinvia a Prud. *perist.* 6, 123 (CChL 126, p. 318) *insignesque viros per astra ferri.*

81 ipsorum

Ipsae assume in questo luogo il valore di *is* (cf. Löfstedt 1956, II, p. 47).

1, 85-95

Il terzo giorno

I versi costituiscono la parafrasi dei versetti genesiaci 1, 9-13, che narrano la separazione della terra dalle acque e la creazione della vegetazione compiute da Dio nel terzo giorno:

Gn 1, 9 Et dixit (add. Vg. *vero*) Deus: / Congregetur (*Congregentur*) aqua (*aquae*), quae sub coelo est (*sunt*), in congregationem unam (*in locum unum*), et appareat arida. / Et factum est sic. / Et congregata est aqua, quae sub coelo est, in congregationem unam, et apparuit arida (om. Vg.). / 10 Et vocavit Deus aridam, Terram; / et congregationes aquarum vocavit Mare (*appellavit maria*): / et vidit Deus quia bonum est (*quod esset bonum*). / 11 Et dixit (*ait*) Deus (om. Vg.): / Germinet terra herbam pabuli (om. Vg.), ferentem (*virentem et facientem*) semen secundum genus, et secundum similitudinem (om. Vg.), / et lignum fructiferum (*pomiferum*) faciens fructum (add. Vg. *iuxta genus suum*), / cuius semen sit in ipso secundum similitudinem suam (om. Vg.) super terram. / Et factum est sic (*ita*). / 12 Et produxit terra herbam pabuli (om. Vg.), semen habentem (*virentem et adferentem semen*) secundum (*iuxta*) genus (add. Vg. *suum*), et secundum similitudinem (om. Vg.); / et lignum fructiferum (om. Vg.) faciens fructum, / cuius semen eius in eo sit secundum genus super terram (*et habens unumquodque sementem secundum speciem suam*). / Et vidit Deus quia bonum est (*quod esset bonum*). / 13 Et facta est vespera, et factum est mane (*factumque est vespere et mane*), dies tertius.

La narrazione delle opere della creazione prosegue con l'immagine di straordinaria efficacia poetica del giorno che, divenuto quasi soggetto umanizzato, rimane attonito dinanzi all'immane spettacolo delle acque che alla voce del Creatore si ritirano, e della terra che sorgendo dal seno delle stesse si mostra in tutta la sua vergine bellezza, adorna di una giovane ma lussureggiante vegetazione. È la scena dell'inesauribile fecondità della terra madre, di cui a torto Falcidia Riggio non ha apprezzato la delicatezza e l'originalità, stigmatizzando di contro "l'insensibilità" del poeta di fronte alla poesia della natura; insensibilità propria di una visione, quella cristiana, che gli avrebbe precluso la possibilità di dispiegare la sua fantasia e di creare così immagini forti e potenti. Cf. Falcidia Riggio 1912, p. 63: «Il cristianesimo che ebbe principio col sacrificio ed à per simbolo la croce, esso che continuamente insegna essere la nostra patria il paradiso e la terra un luogo d'esilio, una valle sconsolata di pianto, spostando il centro della vita nell'oltretomba, inchina bensì gli animi alla melanconia, al raccoglimento, all'osservazione psicologica, ma li rende sordi alle voci vive della natura. Il cristianesimo, checché ne dicano certi fanatici apologeti, può dar vigore e slancio alla poesia intima e individuale, che raccoglie le espressioni dei sentimenti più reconditi del cuore, non mai alla poesia della natura».

Pur mantenendosi fedele all'ipotesi biblico, Vittorio inserisce una nota di originalità nell'attribuire azioni umane a soggetti inanimati: *lux... stupuit* (v. 85), ma anche la terra (*arida*) ci appare come una donna velata che nel momento del rito nuziale, svela il suo capo e mostra il suo volto (vv. 88-89 *arida tunc primum... relectam / ostendit faciem*). Egli crea così un espediente poetico capace di animare di *pathos* soffuso la poesia che traspone in versi gli scarni versetti della Genesi. Ora sarà la notte a stupirsi del rifulgere degli astri che ornano il cielo come fossero fiori (*aleth.* 1, 104-105 *floribus aetheriis varios vibrare colores / et magis ornatis caelum splendere tenebris*), ora sarà la terra a rilassare le sue membra feconde (*aleth.* 1, 136 *tellus gravidos laxaverat artus*), dopo aver compiuto lo sforzo supremo della creazione. Sono momenti di grande efficacia poe-

tica che illuminano una narrazione orientata da esigenze di carattere dottrinale e didascalico.

Nel passo in questione il poeta, rimaneggiando sapientemente il materiale classico, disegna il “mare” con una serie di alternative lessicali che testimoniano la sua capacità di sfruttare le sfumature di ciascuna variazione del segno linguistico. Questo artificio appare comunque funzionale all'intento di conseguire una maggiore precisione descrittiva. Infatti ciascun termine assume, nel contesto in cui viene utilizzato, una sua specifica valenza semantica. Per esempio, il termine *pelagus* (πέλαγος), che compare al v. 80, sta ad indicare il mare in generale, senza particolari accezioni, mentre *pontus* (πόντος), che ricorre al v. 114, richiama più propriamente l'idea delle profondità marine. Analogamente, al v. 90, *aequor* (da *aequus*: piano, disteso) fa riferimento a una superficie piana, e suggerisce l'immagine di un mare tranquillo. Solitamente al plurale nella poesia epica, *aequora* sono le sconfinite distese marine che si perdono a vista d'occhio. Talvolta il mare viene evocato attraverso una sua qualità transitoria, come al v. 86, dove il termine *gurges*, propriamente il “vortice”, assume nel contesto il significato di mare procelloso, sconvolto nelle sue profondità abissali (*aleth. 1, 86 gurgitis undis*). In altre circostanze invece il mare viene indicato attraverso una sua caratteristica specifica, come al v. 115, dove la sostantivazione dell'aggettivo *profundus* è un riferimento alla profondità del mare. Nel terzo giorno sono compiute dunque due opere: la separazione delle acque inferiori, che vengono ammassate in un unico luogo lasciando emergere la terra asciutta (Gn 1, 9-10), dalle acque superiori, poste al di sopra del firmamento, e la creazione della vegetazione della terra (Gn 1, 11-13).

I versi 85-87 parafrasano con grande libertà l'ammassarsi delle acque inferiori narrato in Gn 1, 9, eccetto l'espressione *et appareat arida*, che viene riproposta nei vv. 88-89 nell'immagine di grande suggestione *Arida tunc primum mundi pars ima resectam / ostendit faciem*, mentre l'imposizione del nome di *Terra* e di *Mare* rispettivamente alla parte asciutta e alle acque contenuta nei primi due stichi del versetto 10 viene

richiamata dalla contrapposizione *aequora terras* posta in clausola del verso 90.

Nei vv. 91-95 il poeta parafrasa liberamente la creazione della vegetazione narrata nei versetti genesiaci 11-12, che si presentano caratterizzati da numerose ripetizioni, condensando nel participio *iussas* del v. 91 (congiunto a *quas* che si riferisce a *terras* del verso precedente) l'ordine di germogliare che Dio impartisce alla terra (versetto 11) e nei vv. 91-94 l'esecuzione dell'ordine (versetto 12), che il poeta precisa essere immediata (v. 91 *raptim*); la prima proposizione del verso 95 *quaeque ferens proprium semen* esprime il concetto, presente tanto nelle antiche versioni latine quanto nella *Vulgata*, secondo cui ciascun elemento della vegetazione è portatore del proprio seme, in modo tale da assicurare la propria riproduzione. Come si può facilmente rilevare, il poeta non specifica le specie vegetali *herba pabuli* e *lignum fructiferum*, che nell'*Alethia* divengono tutte *fetus* della terra, tuttavia lascia trapelare dai termini la distinzione presente nell'ipotesto: il verbo *viridescere* (v. 91), riproponendo la qualificazione dell'*herba* come *virens* attestata in Vg. Gn 1, 11 e 12 *germinet terra herbam virentem*, fa riferimento alla parte erbacea della vegetazione; la *silva*, ricca di *fruges* (v. 94), richiamando il *lignum fructiferum* del testo della *Vetus* – *pomiferum* o *faciens fructum* secondo la *Vulgata* –, costituisce invece un'allusione alla parte arborea del mondo vegetale. Cf. Fischer 1951-1954, pp. 14-16.

85

La sequenza in questione si presenta ricca di spunti mutuati dal repertorio classico. In tal senso, il nesso *tertia lux* collocato all'inizio del verso 85 rimanda a Verg. *Aen* 3, 117 *tertia lux classem Cretaeis sistet in oris*, anche qui in funzione di soggetto. Virgilio, dunque, conferisce metonimicamente a *lux* il senso di *dies*, ma è nella Genesi che il termine compare esplicitamente con il valore di giorno (Gn 1, 5 *vocavit Deus lucem diem*).

86 gurgitis undis

La clausola *gurgitis undis* ricorre in Sil. It. 15, 485.

87 magnum... inane

Non mancano riferimenti di carattere filosofico-dottrinale. L'espressione *magnum inane* per Vittorio sta ad indicare la parte del creato occupata dall'aria, mentre nella terminologia epicurea *inane* (Lucr. 1, 426) è il vuoto, lo spazio in cui i corpi possono essere collocati e muoversi (cf. Hovingh 1955, p. 112).

88 pars ima

L'espressione *pars ima* è chiaramente riconducibile all'antica concezione filosofica secondo la quale i quattro elementi (aria, acqua, terra, fuoco) occupano un posto più alto o più basso in base al loro peso. La stessa concezione è espressa da Lucrezio (5, 449 ss.), Ovidio (*met.* 1, 26 ss.) e Agostino (*gen. ad litt.* 5, 21, 42).

90

Al v. 90 l'immagine dei mari che circondano le terre è ovidiana, ovidiani il tono e la terminologia (cf. Ov. *met.* 2, 6 *aequora... cingentia terras*).

91 viridescere

Pare opportuno segnalare, al verso 91, una questione testuale. L'inaccettabile lezione *veriscere* riportata dal *Parisinus Latinus* 7558 fu corretta da Morel 1560, p. 9, in *virescere*, pure plausibile metricamente, supponendo un errore materiale da parte del copista, una banale trasposizione di lettere all'interno della parola. L'emendazione del Morel è accolta da Schenkl 1888, p. 367. Hovingh 1960¹, p. 133, recepisce piuttosto l'emendazione di Chatelain 1888, p. 37, *viridescere*, proposta sulla base di Ambr. *hex.* 5, 1, 1 (SAEMO 1, p. 236) *tunc primum verbo dei iussa viridescere vivificationis suae munere pullulabat*; exc. *Sat.* 2, 55 (SAEMO 18, p. 106) *Non miraris, quemadmodum semina vapore et compressu terrae soluta viridescant?*; in *Luc.* 7, 16 (SAEMO 12, p. 106) *utinam, domine Iesu, mens mea pluviae tuae umore viridescat, utinam terram meam nivis istius candore respergas, ne praepropero calore vernantis corporis arva luxurient, sed potius fotu nivali semina verbi caelestis pressa fecudent!*

93 rudis

Degno di nota è il termine *rudis* al v. 93: la selva è *rudis* nel senso di "gio-

vane”, “nata da poco”, come attestano Schenkl 1888, p. 494 e Gamber 1899, p. 191, che attribuiscono al termine il significato di *καίνος* (*recens*).

caespite laetis

Il segmento testuale *caespite laetis* del v. 93 rimanda a Ovidio *epist.* 15, 160 *una nemus tenero caespite terra viret*, e così pure la clausola dello stesso pentametro ovidiano *terra viret* ritorna nell’*Alethia* ai versi immediatamente precedenti (1, 90-91 *terras. /...viridescere*). Cf. *infra*, commento e 1, 338.

95

Il verso 95 ripropone in maniera sintetica il concetto espresso in Gn 1, 12 *lignum fructiferum faciens fructum, cuius semen eius in eo sit secundum genus*, ma sviluppa in aggiunta il concetto secondo cui tale schiudersi della vegetazione costituisce prova del suo artefice, di Colui che di ogni cosa ha posto i semi, appunto, il *sator*. La stessa idea è espressa in *aleth.* 1, 113 (scil. *iubar*) *artificemque sacrum mira compage fatetur*. L’appellativo divino *sator* trova riscontro in Tert. *adv. Iud.* 1, 2 *universarum gentium sator* (ed. H. Tränkle, Wiesbaden 1964, p. 4); Paul. Nol. *epist.* 39, 2 (CSEL 29, p. 336) *itaque nos agrum suum dixit seque ipsum ostendit in nobis vitae nostrae satorem*; Id. *carm.* 10, 50 (CSEL 30, p. 26) e 29, 19 (CSEL 30, p. 306) *mundi sator*. Sull’uso degli appellativi relativi al Dio creatore nell’*Alethia* cf. *supra*, commento a *prec.* 23.

1, 96-113

Il quarto giorno

Nei versi 1, 96-113 viene parafrasata la creazione degli astri narrata in Gn 1, 14-16:

Gn 1, 14 Et (om. Vg.) dixit (add. Vg. *autem*) Deus: / Fiant luminaria in firmamento coeli, / ut luceant super terram, in inchoationem diei et noctis (om. Vg.), / et ut dividant inter diem et noctem, / et sint in signa, et tempora, et in (om. Vg.) dies, et in (om. Vg.) annos. / 15 Et sint in splendorem (*ut luceant*) in firmamento coeli, ut luceant super (*et inluminent*) terram. / Et factum est sic. / 16 Et fecit Deus duo luminaria magna; / luminare maius in inchoationem (*ut*

praeesset) diei, / et luminare minus in inchoationem noctis (*ut praeesset nocti*),
et stellas.

Con il verso 96 il poeta passa a descrivere la genesi del sole, della luna e delle stelle. «Nul – scrive enfaticamente Gamber 1899, p. 95 – n’a plus harmonieusement chanté que Victor les splendeurs du ciel nouvellement illuminé et n’a dépeint avec de plus riches couleurs “les différentes zones du firmament semées d’étoiles étincelantes”». In toni e modi virgiliani e ovidiani, ma anche valendosi di elocuzioni e stilemi tratti dagli epici dell’età flavia, Vittorio disegna come in un quadro le luccicanti meraviglie della volta celeste: la luna *noctis honor* (v. 100), gli astri che ornano l’oscurità come fiori eterei, lo splendore abbagliante del sole che li eclissa tutti, mentre compie la sua orbita annuale con un moto retrogrado. Così il poeta dà vita a questo quadro di sfavillante bellezza: vv. 103-106 *astraque distinctis mundum pingentia zonis / floribus aetheriis varios vibrare colores / et magis ornatis caelum splendere tenebris / caerula nox stupuit*.

Nel descrivere le opere del quarto giorno, il poeta si discosta molto dal testo della Genesi: sviluppa liberamente con *additiones* i versetti 14 e 16, mentre passa sotto silenzio i versetti 15, 17, 18 e 19.

Infatti i cenni della *narratio* genesiaca ai due astri principali e alla loro funzione di dividere e di illuminare il giorno e la notte sono ampliati con l’inserimento di digressioni a carattere scientifico, come la questione riguardante la natura della luce lunare espressa nei versi 100-101 (*lunaque, noctis honor, proprio seu lumine fulsit / seu veniente globo radios percussa refudit*) o il tentativo di fornire una descrizione astronomica precisa del percorso compiuto dal sole (vv. 110-112 *certa statione peracta / praecipitisque poli numerosa vice redire, / ire semel iussus*), che lasciano presupporre l’influenza della poesia astronomica di Manilio (1, 258 *solemque alternis vicibus per tempora portant* (scil. *signa*) e dell’esegesi veterotestamentaria di Ambrogio. In tal senso i versi 109-111 si spiegano agevolmente alla luce di un passo significativo dell’*Esamerone* ambrosiano (4, 2, 7: SAEMO 1, p. 194 *est ergo in potestate diei sol et luna*

in potestate noctis, quae temporum vicibus oboedire compellitur et nunc impletur lumine atque vacuatur («Dunque il sole è a disposizione del giorno e la luna a disposizione della notte, perché è costretta ad obbedire all'avvicinarsi delle sue fasi ed ora si riempie ed ora si vuota di luce») che sembra suggerire una soluzione al quesito che Vittorio si pone: se la luna emani una luce propria o la riceva dal sole. Ambrogio, verosimilmente sulla scorta di Posidonio – si tratta di Posidonio di Apamea, scienziato, filosofo e letterato del II-I sec. a. C. –, adombra la prima ipotesi, laddove il testo biblico sembra propendere per la seconda (Gn 1, 16). Sulla tecnica di proporre argomentazioni alternative come nei vv. 100-101 cf. *infra*, commento a 1, 158-170 e 418-438.

96 tribus exactis

Vittorio utilizza nella stessa sede metrica il nesso virgiliano *tribus exactis*, che in *georg.* 3, 190 *At tribus exactis ubi quarta accesserit aestas* si riferisce non ai giorni, ma al trascorrere degli anni (nel passo riguardante l'allevamento dei cavalli).

98 prima dies

Il verso 98 con il nesso *prima dies* ripropone un'eco di chiara matrice ovidiana: *Ov. epist.* 11, 114 *haec tibi prima dies, haec tibi summa fuit*. Il primo giorno del sole è il primo giorno dello sfortunato figlio di Canace, frutto dell'unione incestuosa della madre Canace con il fratello Macareo, abbandonato in pasto alle belve per lavare il disonore materno.

fundataque

A differenza di Hovingh 1955, p. 65, che rende *fundata* con «affermies», traduco «creati» (scil. *semina lucis*), sulla scorta di ThLL VI, 1, 1560, 31 ss., che attribuisce al verbo il significato di *condere, creare* in riferimento alle *res natura (a deo) creatae*.

semina lucis

La locuzione *semina lucis* ricorre in Paul. Nol. *carm.* 21, 234-235 (CSEL 30, p. 165) *tamen in tenebris inpiarum mentium / lucis videmus emicasse semina* per designare i semi della luce della fede che brillarono nella tenebra della mente di coloro che, benché pagani, hanno operato

con mente e volontà rette secondo le leggi della natura. Dall'uso in senso figurato nell'opera del Nolano si passa nell'*Alethia* ad un impiego della locuzione in senso proprio.

99 crines

Crinis, nell'accezione di *radius solis, lunae, stellarum* è attestato in ThLL IV, 1205, 4 ss.

100 lumine fulsit

La clausola *lumine fulsit* trova riscontro in Sil. It. 1, 496.

103-105

L'immagine degli splendori notturni del cielo (*astraque distinctis mundum pingentia zonis / floribus aetheriis varios vibrare colores / et magis ornatis caelum splendere tenebris*) già presente in Seneca *Med.* 310 *stellisque quibus pingitur aether*, si rivela particolarmente cara alla fantasia di Mario Vittorio: cf. *aleth.* 3, 55 *pingentem convexa poli*; 3, 234-235 *donec pingentia mundum / sidera*; 3, 482 *picta nocte*. Essa richiama da vicino Ambrogio (*hex.* 4, 2, 5: SAEMO 1, p. 194):

caelum velut quibusdam floribus coronatum ita ignitis luminaribus micet, ut paradiso putes vernante depictum spirantium rosarum vivis monilibus renitere.

(«il cielo, come cinto da una corona di fiori, scintilla di luci così sfavillanti da farti credere che rifulga trapunto di fulgide ghirlande di rose olezzanti in un giardino a primavera»; trad. G. Banterle, Milano-Roma 1979).

I punti di contatto tra i due testi sono evidenti: l'ambrosiano *depictum* è rielaborato nel termine di uguale etimologia *pingentia*; *micet e renitere* vengono riecheggianti da Vittorio con *splendere*, che appartiene alla stessa area semantica; infine *floribus* compare in entrambi i passi nella stessa funzione strumentale.

104 varios vibrare colores

L'immagine degli astri che fanno scintillare nel cielo una varietà di colori è già presente in Verg. *georg.* 1, 452 *ipsius in vultu varios errare colores*. Il Mantovano, impegnato in una trattazione particolare dei segni del

tempo (i segni che annunciano il tempo cattivo, quelli del bel tempo, infine quelli che riguardano il sole e la luna), utilizza l'espressione *varios errare colores* in riferimento al trasmutare rapido dei colori del cielo; all'*errare* virgiliano il poeta marsigliese sostituisce il *vibrare* più proprio trattandosi di balenio di luce e colloca il *lacertum* classico in analoga sede metrica.

106 caerulea nox

Il nesso compare in Stat. *silv.* 1, 6, 85 *vixdum caerulea nox subibat orbem* e Iuvenc. 2, 2 (CSEL 24, p. 41) *inciderat, furvamque super nox caerulea pallam*.

spicula flammis

La clausola è modellata su Val. Fl. 3, 134 *spicula flamma*.

108-109 lucisque profundae / quadam nocte

La clausola *lucisque profundae* ricorre anche in *aleth. prec.* 20 per designare la prerogativa di Creatore propria di Dio, che viene definito *genitor vitae lucisque profundae*. Come già rilevato a proposito di *prec.* 20 (cf. *supra*, commento *ad locum*), il nesso *lux profunda* figura in Ps. Tert. *Carm. adv. Marc.* 4, 17.

Più spesso è la notte a essere definita *profunda*, e in particolare nell'in-nologia ambrosiana (*hymn.* 1, 5-8: ed. J. Fontaine, Paris 1992, p. 149 *praeco diei iam sonat, / noctis profundae pervigil, / nocturna lux viantibus, / a nocte noctem segregans*) viene così designata la notte senza fondo del mondo infernale, che acquista, nella scia del simbolismo scritturistico delle tenebre opposte alla luce teofanica, il valore di tenebra delle tentazioni notturne. *Nox profunda* è clausola ricorrente nella poesia esametrica: cf. Verg. *Aen.* 4, 26 *pallentis umbras Erebi noctemque profundam* e 6, 462 *per loca senta situ cogunt noctemque profundam*; Tib. 1, 3, 67 *At scelerata iacet sedes in nocte profunda*; Sil. It. 12, 132 *Cimmerias iacuisse domos noctemque profundam*. Vittorio dunque, pur tralasciando ogni valenza simbolica, associa il carattere smisurato, inesauribile, "senza fondo" della luce alla profondità e all'immensità della tenebra notturna.

113

Nella sequenza in esame (vv. 96-113) il poeta, per quanto orientato da interessi scientifici e intenti didascalici, non perde l'occasione di ribadire la sua fede in Dio riconducendo tutte le bellezze del creato a testimoniare l'intervento del divino Creatore (v. 113 *artificemque sacrum mira compage fatetur*). Il concetto del dio *artifex*, di origine aristotelica ma divulgato dallo stoicismo – che afferma l'esistenza di due principi dell'universo, uno passivo e l'altro attivo, da identificare il primo con la materia, il secondo con la forma, o meglio, il principio informante, che è appunto la ragione Divina, il Logos, Dio – e di qui veicolato in ambito latino grazie alla mediazione di autori come Cicerone e Seneca: cf. Cic. *Tim.* 6 *Atqui si pulcher est hic mundus et si probus eius artifex* e Sen. *dial.* 1, 5, 9 *Non potest artifex mutare materiam*; Apul. *Plat.* 1, 5 *deus artifex conformat universam* (scil. *materiam*) –, ebbe grande diffusione presso numerosi scrittori cristiani a partire da Tertulliano. Il termine *artifex* è presente anche nel testo biblico: Sap 13, 1 *vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei: et de his quae videntur bona, non potuerunt intellegere eum qui est, neque operibus adtendentes agnoverunt quis esset artifex* e Hbr 11, 10 *exspectabat enim fundamentum habentem civitatem: cuius artifex et conditor Deus*. Nel passaggio dall'ambito filosofico pagano a quello cristiano, il termine subisce uno slittamento semantico passando da una concezione di creazione da una materia preesistente (cf. la dottrina cosmogonica espressa da Platone in *Tim.* 27c-42e, in cui il personaggio Timeo descrive l'opera del Demiurgo, un artigiano che mette ordine fra elementi materiali preesistenti e piega la resistenza della materia a essere plasmata) all'idea propria del Dio ebraico-cristiano di una *creatio ex nihilo* (cf. Loi 1970, pp. 111-112). Nella produzione poetica cristiana un uso massiccio del termine per definire il concetto di Dio creatore si riscontra in Prudenzio (*cath.* 3, 35 e 189; *c. Symm.* 2, 214 e 826; *ham.* 266 e 351). Cf. Palla 1981¹, p. 193.

Sull'uso degli appellativi relativi al Dio creatore nell'*Alethia* cf. *supra*, commento a *prec.* 23.

1, 114-133

Il quinto giorno

I versi riprendono Gn 1, 20-23:

Gn 1, 20 Et (om. Vg.) dixit (add. Vg. *etiam*) Deus: / Educant (*producant*) aquae reptilia animarum vivarum, / et volatilia (*reptile animae viventis / et volatile*) super terram, secundum firmamentum (*sub firmamento*) coeli. Et factum est sic (om. Vg.). / 21 Et fecit (*Creavitque*) Deus cetos magnos (*cete grandia*), / et omne animal reptilium (*omnem animam viventem atque motabilem*), / quae eduxerunt aquae secundum genus eorum (*quam produxerant aquae in species suas*), / et omne volatile pennatum (om. Vg.) secundum genus (add. Vg. *suum*). / Et vidit Deus, quia bona sunt (*quod esset bonum*). / 22 Et benedixit ea (*eis*) Deus (om. Vg.), dicens: / Crescite, et multiplicamini, et replete aquas in mari (*maris*); / et volatilia (*avesque*) multiplicentur super terram. / 23 Et facta est vespera, et factum est mane, dies quintus.

Ormai il mondo è pronto ad accogliere gli esseri viventi: dalla volta celeste agli astri che la ornano, dalle acque alla vegetazione che riveste la terra, Dio ha predisposto tutte le condizioni necessarie alla vita. Dei quattro versetti della Genesi dedicati alle opere del quinto giorno (Gn 1, 20-23), Vittorio parafrasa solo il primo, ma lo sviluppa con grande libertà, riuscendo a coniugare le consuete riflessioni dottrinali mutate dai commentatori biblici a lui più familiari, Ambrogio e Agostino, con suggestioni poetiche non prive di una certa efficacia.

Nel quinto giorno vedono la luce le creature che popolano i cieli e le acque, i primi esseri dotati di respiro di vita, i primi depositari di una forza divina vivificatrice grazie alla quale essi sono in grado di trasmettere, specie per specie, la vita ricevuta.

Nel testo biblico i pesci sono definiti *reptilia* perché, a guisa dei serpenti, strisciano nelle acque, come attesta Ambr. *hex.* 5, 1, 4 (SAEMO 1, p. 238):

Scimus reptilia dici genera serpentium eo quod super terram repant, sed multo magis omne quod natat reptandi habet uel speciem uel naturam. Nam etsi in

profundum quaeque demerserint aquam uideantur incidere, tamen cum supra innatant, repunt toto corpore, quod trahunt super quaedam dorsa aquarum. Unde et David dixit: Hoc mare magnum et spatiosum; illic reptilia, quorum non est numerus.

(«Sappiamo che si chiamano rettili le specie degli animali che strisciano, perché si trascinano per terra; però a maggior ragione tutto ciò che nuota ha l'aspetto o la natura del rettile. Anche se tutte quelle specie che scendono verso il fondo sembrano fendere l'acqua, tuttavia quando nuotano alla superficie, strisciano con tutto il corpo che trascinano, per così dire, sul dorso dell'acqua. Perciò anche Davide disse: Questo è il mare vasto e spazioso: là si trovano rettili senza numero»; trad. G. Banterle, Milano-Roma 1979).

114

La connotazione di creatura dotata di “vita”, nel senso di “soffio vitale”, contenuta nell'espressione biblica *anima viva*, è resa da Vittorio con il nesso lucaneo *spirantia corpora* (Lucan. 1, 363 *Dum movet haec calidus spirantia corpora sanguis* ~ Mar. Victor. *aleth.* 1, 114 *Quinta dies movit spirantia corpora ponto*), che figura in analoga sede metrica e con analoga funzione logica in dipendenza dello stesso verbo *movere*, ma in un contesto e con un significato completamente diversi. Nella *Pharsalia* il *calidus sanguis*, metaforicamente “l'animo impetuoso” dei belligeranti, incita (*movet*) i corpi *spirantia*, da intendere nel senso di vivi, pieni d'ardore, frementi per la battaglia; diversamente nell'*Alethia* il quinto giorno ha prodotto, generato (*movit*) i corpi che respirano (*spirantia*).

115 ex facili

L'uso modale di *ex* trova riscontro in analoga sede metrica in Ovidio *Pont.* 1, 5, 59 *Quod venit ex facili, satis est componere nobis*.

116-117 miris /... modis

L'espressione *miris modis* è modulata su Verg. *Aen.* 1, 354 *coniugis ora modis attollens pallida miris*.

118

Hovingh 1955, p. 117, ritiene che il passaggio richiami la teoria empe-

doclea (ed. H. Diels, I, Berlin 1964, fr. 57-62, pp. 333-335) secondo cui le prime creature viventi non sono complete, ma delle parti distinte che si sono congiunte solo in un secondo momento.

120 *squalentia... terga*

Lo stilema costituisce una reminiscenza virgiliana. Nel quarto libro delle *Georgiche* il Mantovano, nel decantare il celeste dono del miele, menziona, tra i nemici delle api, i ramarri dai dorsi squamosi (*georg.* 4, 13 *picti squalentia terga lacerti*).

122 *vastis*

Con il termine *vastis*, che indica le enormi creature marine, l'autore fa riferimento ai *cetos magnos* menzionati nel versetto genesiaco 1, 21, che, come abbiamo già rilevato (cf. *supra*, commento a 1, 114-133), è omesso dalla parafrasi della pericope relativa alle opere del quinto giorno.

terminus aevi

Il nesso *terminus aevi* compare in clausola in Verg. *georg.* 4, 206 (cf. vv. 206-208 *Ergo ipsas quamvis angusti terminus aevi / excipiat, neque enim plus septima ducitur aestas, / at genus immortale manet*; «Così, benché sia breve la durata della loro vita – non vivono più di sette estati – la loro specie rimane immortale») riferito alla breve durata della vita delle api, come breve è la vita dei pesci in *aleth.* 1, 122; consonanze meno rimarchevoli sul piano contenutistico si riscontrano in Sil. It. 3, 134 *Et pace et bello cunctis stat terminus aevi*; Stat. *silv.* 3, 1, 180 *Nam templis numquam statuatur terminus aevi* e Theb. 3, 555 *eruiamus, quae prima dies, ubi terminus aevi*; Cypr. *hept. gen.* 545 (CSEL 23, p. 21) *at tu, cum fuerit metati terminus aevi*; Alc. Avit. *carm.* 2, 318 (Sch 444, p. 228) *angit praescitus ducti quos terminus aevi*; Drac. *laud. dei* 2, 362 (ed. F. Corsaro, Catania 1962, p. 98) *inmemor auctoris, mortis dux, terminus aevi* («dimentico del Creatore, antesignano della morte, termine della vita»).

126-133

Secondo il versetto biblico Gn 1, 20 nel quinto giorno Dio ordina alle acque di produrre tutte le specie marine e volatili. Dunque l'acqua rappresenta l'elemento da cui traggono origine sia i pesci che gli uccelli. Tuttavia questo dato è stato variamente interpretato.

Agostino ritiene che gli uccelli abbiano avuto origine non propriamente dalle acque, ma dal vapore che da esse si sprigiona: *gen. ad. litt.* 3, 10, 15: NBA 9/2, p. 128 (*aves*) *quae productae sunt ex aquis, propter aquarum tenues habitus* («gli uccelli, prodotti a partire dalle acque, grazie ai leggeri vapori che esalano dalle acque»). Infatti egli interpreta le *aquae* bibliche nella forma vaporizzata, diffusa nella regione inferiore dell'aria dove si muovono gli esseri alati, come spiega nello stesso capitolo del *De Genesi ad litteram* 3, 10, 14 (NBA 9/2, p. 126):

...nostram Scripturam, quae non ex aere, sed ex aquis, producta indicat volatilia, quia subtilioris quidem et in auras exhalati atque distenti, sed tamen humoris locus volatilibus datus est.

(«...la nostra Scrittura, la quale c'insegna che i volatili sono stati prodotti a partire non dall'aria ma dall'acqua. Il luogo assegnato ai volatili è costituito in effetti da evaporazioni diffuse nell'aria, poco dense – è vero – ma tuttavia prodotte dall'acqua»; trad. L. Carrozzì, Roma 1989).

Ambrogio invece interpreta le acque nella loro forma fluida (cf. *hex.* 5, 1, 1-2).

Vittorio segue quest'ultima opinione – diversamente in Alc. Avit. *carm.* 1, 30-43 non solo la generazione di animali acquatici e uccelli avviene separatamente, ma invertendo l'ordine di successione del testo genesiaco, i volatili vengono creati prima degli esseri marini – e mostra di trarre ispirazione particolarmente da Ambrogio, il quale ritiene che pesci e uccelli abbiano un'origine comune perché entrambe le specie hanno la capacità di nuotare (Ambr. *hex.* 5, 14, 45: SAEMO 1, p. 296):

Non inmerito igitur, quia de aquis genus utrumque producitur, natandi proprietates utrisque subpeditat.

(«Non a torto dunque entrambe le specie, provenendo dall'acqua, godono della capacità di nuotare»; trad. G. Banterle, Milano-Roma 1979).

L'immagine è suggestiva. Il prodigio creativo si manifesta con un "ribollire" dei flutti (v. 128 *fervent iterum tumida aequora*) che si animano di nuova vita, ma gli esseri che le feconde distese marine producono *partu suo* sono destinate *non sibi*, ma ad altro elemento naturale che non è l'acqua, bensì l'aria. E così quelle stesse creature che prima guizzavano nelle acque ora volteggiano, o meglio "nuotano", nel cielo puro (*aleth.* 1, 126-131).

L'attribuzione del verbo *volitare*, proprio degli esseri alati, ai pesci, e viceversa del verbo *natare*, che designa un'azione tipica degli animali marini, agli uccelli, costituisce un espediente di grande effetto, finalizzato a sottolineare, in modi e forme poetiche, l'origine comune delle due specie animali.

L'uso del verbo *nare* (di cui *natare* è il frequentativo) in un contesto non marino ma aereo trova riscontro nel quarto libro delle *Georgiche* virgiliane (4, 59 *nare per aestatem liquidam suspexeris agmen*; «potresti scorgere in alto la schiera nuotare per l'estate limpida») dove il verbo *nare* è riferito alle api che nuotano nel cielo della limpida estate; allo stesso contesto virgiliano è riconducibile anche l'aggettivo *liquidus* (*aleth.* 1, 127 *dum liquidas conformat aquas*) di cui Vittorio sfrutta argutamente il duplice senso "liquido / limpido" per rilevare il carattere di limpidezza delle acque e insieme per sottolineare la consistenza liquida della distesa marina, che grazie all'opera divina subisce una trasformazione prendendo consistenza e assumendo forma, perché è appunto da essa che sono generati i volatili. Riproponendo in maniera originale questa suggestiva immagine virgiliana, il poeta conferma il possesso di una solida formazione retorica che gli consente di utilizzare sapientemente le infinite potenzialità della lingua latina. In tal modo Vittorio riesce a travalicare i limiti dell'artificio e a creare un'immagine di grande suggestione.

128 *tumida aequora*

Ancora una volta il processo di creazione viene associato al momento del parto. L'aggettivo *tumida* richiama infatti il gonfiore del grembo pronto a dissolversi nei travagli del parto; non diversamente l'espressione *gravidos laxaverat artus* (v. 136), riferita alla terra che genera gli animali terrestri, evoca suggestivamente l'immagine di una donna ritratta

nel miracoloso momento in cui dà alla luce una vita. Lo stilema compare in analoga sede di verso in Verg. *Aen.* 1, 142 (cf. 1, 142-143 *Sic ait et dicto citius tumida aequora placat / collectasque fugat nubes solemque reducit*; «Non aveva nemmeno finito di parlare che già aveva placato i flutti agitati e disperso le nubi, riconducendo il sole»; trad. C. Vivaldi, Milano 2001). Si tratta di una ripresa di tipo meramente lessicale: in Vittorio i flutti sono rigonfi perché in procinto di generare, in Virgilio per la tempesta che Eolo, su comando di Giunone, ha scatenato sul mare, sfera di dominio di Nettuno, che, offeso dallo “sconfinamento” d'autorità del re dei venti, placa il mare agitato. Anche in Ovidio *met.* 14, 544 l'*aequor* è definito *tumidum*, ma d'altra parte *tumidus* è epiteto abituale del mare (*aequor tumidum; pontus tumidus; unda tumida*). Per un'analisi delle alternative lessicali con cui viene indicato il “mare” nell'*Alethia* cf. *supra*, commento a 1, 85-95.

130 *squamea turba*

È interessante rilevare come il nesso *squamea turba* trovi riscontro nella quarta egloga di Nemesiano al v. 28 (cf. Nemes. *ecl.* 4, 26-30 *Cerva marem sequitur, taurum formosa iuvenca, / et Venerem sensere lupae, sensere leaenae / et genus aerium, volucres, et squamea turba / et montes silvaeque, suos habet arbor amores: / tu tamen una fugis miserum, tu prodis amantem* («La cerva cerca il maschio, la bella giovenca il toro, e le lupe sentono il richiamo di Venere, così le leonesse, e tutti gli uccelli che si librano nell'aria e i pesci tutti e i monti e i boschi: ogni albero ha i suoi amori, tu sola tuttavia fuggi me misero, tu inganni chi ti ama»; trad. G. Cupaiuolo, Napoli 1997). Il pastore Mopso, nel tentativo di persuadere l'amata Meroe, che lo respinge, a desistere dal rifiuto, canta l'ineluttabilità del sentimento amoroso da cui nessun essere vivente è immune (non solo cerva, giovenche, lupe, uccelli, pesci, ma anche boschi, monti e alberi). È curioso constatare come nei versi di Nemesiano la menzione dei pesci, definiti in maniera originale *squamea turba*, segua immediatamente quella degli uccelli (*volucres*), quasi che Vittorio abbia trovato un modulo già confezionato, che ben si adattava a narrare la comune origine di pesci e uccelli secondo il racconto genesiaco.

Il nesso, nella forma variata *squamifera turba*, ricorre in Sen. *Med.* 684-685 *Tracta magicis cantibus / squamifera latebris turba desertis adest* («Costretta dalle formule magiche, una torma di rettili squamosi, abbandonando le sue tane, accorre verso di lei»; trad. E. Paratore, Roma 2004) – d'altra parte più volte Vittorio dà prova della conoscenza di questo autore – in riferimento ai rettili.

132 aetherios... recessus

Il nesso compare nella stessa sede metrica in Lucan. 6, 445 *Una per aetherios exit vox illa recessus* e Paul. Nol. *carm.* 22, 80 (CSEL 30, p. 190) *ardet, in aetherios animo conscende recessus.*

1, 134-170

Il sesto giorno: la creazione degli animali terrestri e dell'uomo

I versi riprendono Gn 1, 24-28:

Gn 1, 24 Et (om. Vg.) dixit (add. Vg. *quoque*) Deus: / Educat (*Producat*) terra animam vivam (*viventem*) secundum genus (*in genere suo*); / quadrupedia (*iumenta*), et reptilia, et bestias terrae secundum genus (*species suas*), et pecora secundum genus (om. Vg.). / Et factum est sic. / 25 Et fecit Deus bestias terrae secundum genus (*iuxta species suas*), / et pecora (*iumenta*) secundum genus (om. Vg.), et omnia reptilia (*omne reptile*) terrae secundum genus (*in genere suo*). / Et vidit Deus quia bona sunt (*quod esset bonum*). / 26 Et dixit Deus (*et ait*): / Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram: / et dominetur piscium maris, et volatilium coeli (*praesit piscibus maris et volatilibus caeli*), / et omnium pecorum, et omnis terrae (*et bestiis universaeque terrae*), / et omnium reptilium reptentium super terram (*omnique reptili quod movetur in terra*). / 27 Et fecit (*creavit*) Deus hominem (add. Vg. *ad imaginem suam*); / ad imaginem Dei fecit (*creavit*) eum (*illum*): / masculinum et feminam fecit (*creavit*) eos. / 28 Et benedixit eos Deus dicens (*et ait*): / Crescite, et multiplicamini, et implete (*replete*) terram; et dominamini eius (*subicite eam*), / et principamini piscium (*dominamini piscibus*) maris, et volatilium (*volatilibus*) coeli, / et omnium pecorum, et omnis terrae, / et omnium reptilium reptentium (*et universis animantibus quae moventur*) super terram.

134-143

Nel sesto giorno Dio, dopo aver dato vita agli animali che popolano la terra, si accinge a compiere l'opera che costituisce il culmine della sua attività creazionale: l'uomo. A differenza degli animali, creati secondo la loro specie (v. 147 *generatim*), l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio, condizione che gli conferisce il privilegio di essere l'unica creatura *capax Dei*, capace di una relazione con Dio, l'unica che possa interloquire direttamente con Dio. L'importanza del tema all'interno del poema è evidente (cf. in merito Witke 1971, pp. 156-161). La descrizione più dettagliata che il poeta dispiega per introdurre il sesto giorno funge infatti da sfondo al successivo supremo atto di creazione: la terra, avvolta in un'aura di luce e calore (v. 134 *dies radiabat*), quasi schiudendosi a un parto prodigioso, genera gli animali che hanno la facoltà di muoversi, prove viventi della sua fecondità:

Iam bis terna dies claro radiabat Olympo,
 135 tertia post calidi genitalia munera solis,
 iamque tepens tellus gravidos laxaverat artus,
 cum maiora agitans iussit deus edere terram
 omne animal, ratio vegetat quod sola movendi,
 cui servire datum quo rerum postulat usus.

È un quadro di straordinaria bellezza, una visione di forte suggestione poetica, in cui la terra, nell'atto di dischiudere il suo grembo, sembra, oserei dire, una donna gravida ritratta nel miracoloso momento in cui dà alla luce la vita (*laxaverat artus*). In un contesto di brulicante vitalità, il poeta ripropone la suggestiva attribuzione a soggetti inanimati di azioni e attributi che sarebbero da riferire ad esseri animati, come nel caso del giorno che si stupisce del separarsi delle acque (cf. *aleth.* 1, 85 *Tertia lux tumidos stupuit discedere fluctus*) o della notte che prova meraviglia dinanzi alle bellezze della volta celeste (cf. *aleth.* 1, 103-106 *astraque distinctis mundum pingentia zonis / floribus aetheriis varios*

vibrare colores / et magis ornatis caelum splendere tenebris / caerulea nox stupuit).

134-136

Nei vv. 134-136 il poeta anticipa la determinazione cronologica che nel testo biblico è posta, come di consueto, a conclusione del racconto delle opere del giorno, in questo caso in chiusura del versetto 31 *Et facta est vespera, et factum est mane, dies sextus*, ampliandola in una perifrasi di epica solennità costruita con materiale poetico mutuato dalla tradizione poetica sia pagana sia cristiana. Il nesso *bis terna* (134) figura in analoga sede metrica in Manil. 3, 368 *dum bis terna suis per-lustrat cursibus astra*; Iuvenc. 3, 316 (CSEL 24, p. 92) *Haec ubi dicta dedit, passus bis terna dierum* e Prud. *apoth.* 996 (CChL 126, p. 112) *quam bis terna malis vexabant sabbata noxis*. Le reminiscenze poetiche virgiliane di cui è intessuto il passo – lo stilema *claro Olympo* del v. 134 è mutuato da Verg. *Aen.* 4, 268 *ipse deum tibi me claro demittit Olympo*, così come il nesso *laxaverat artus* (v. 136) compare nella stessa sede metrica ma con diverso significato in Verg. *Aen.* 5, 857 *Vix primos inopina quies laxaverat artus* – contribuiscono a conferire dignità poetica alla sequenza, così da renderla degna preparazione al racconto della più alta delle opere divine.

135 genitalia munera solis

Con questo singolare sintagma il poeta rimarca in maniera del tutto originale il valore di dono che acquista anche quest'opera del Creatore, la nascita del sole. In Rut. Nam. 1, 55 i doni offerti da Roma sono da equiparare al dono dei raggi del sole *Nam solis radiis aequalia munera tendis*.

136-143

La creazione degli animali terrestri narrata in Gn 1, 24-25 è parafrasata nei vv. 136-143: l'ordine di generare impartito dal Creatore *Et dixit Deus: / Educat terra animam vivam* viene parafrasato nel secondo emistichio del v. 137 *iussit deus edere terram* e nel nesso *omne animal* che precede la tritemimera del v. 138, con la ripresa del verbo *edere*, la sostituzione di *animal* ad *anima viva* dell'ipotesto e l'omissione delle categorie di animali terrestri enumerati nel testo biblico, sussunte nell'e-

spressione *omne animal*; l'esecuzione dell'ordine espressa nello stico finale del versetto 24 *Et factum est sic* e nel versetto 25 è rielaborata nei vv. 140-141, che esprimono con efficacia il solerte obbedire della terra all'ordine del Creatore *Nec mora prorumpunt*, la quale dà alla luce le innumerevoli specie di animali terrestri, ciascuna secondo il proprio genere (Gn *secundum genus* ~ *aleth.* 1, 141 *quaeque sui generis sortita figuras*).

Vittorio rimarca la differenza tra animali ed esseri umani, affermando che gli animali sono animati da un'unica facoltà, quella di muoversi (v. 138 *ratio vegetat quod sola movendi*). Tale *motus*, però, non va inteso in senso strettamente spaziale, ma come muoversi per dinamismo della vita, che comporta il crescere e il morire. Cf. *aleth.* 1, 170 *quae per se viva moventur*; 1, 198-199 *omnia, quaeque movent anima, generata iubente, / vos operante deo* e Aug. *gen. ad litt.* 3, 1, 1 (NBA 9/2, p. 110) *nunc in inferiore parte mundi ea, quae spiritu vitae moventur, fiunt* riferito alla creazione degli animali dall'acqua e dalla terra, creature mosse dallo spirito vitale.

Nei vv. 142-143 il poeta introduce il concetto secondo cui la creazione degli animali è subordinata a quella dell'uomo (v. 142 *indiga iam domini, quem propter cuncta paravit*) per il quale tutto è predisposto, su cui tornerà più ampiamente nei vv. 152-158.

Nel parafrasare la creazione dell'uomo Vittorio segue l'ordine della *narratio* genesiaca, che torna due volte sull'argomento (Gn 1, 26-28 ~ *aleth.* 1, 154-170 e Gn 2, 7 ~ *aleth.* 1, 204-222), ma utilizza i pochi cenni della parola biblica, dignitosa nella sua essenzialità, come spunto per una serie di riflessioni che come sempre rivelano le sue molteplici competenze letterarie, filosofiche, teologiche.

A differenza di tutti gli altri parafrasti veterotestamentari che hanno rielaborato in versi la storia della creazione dell'uomo narrata dalla Genesi, Vittorio non ricorre al criterio della *transpositio* – la rielaborazione poetica del racconto biblico della creazione dell'uomo nei vari parafrasti veterotestamentari è analizzata da Roberts 1985, pp. 127-130 come esempio dell'applicazione delle tecniche retoriche della

transposition and conflation – per superare la difficoltà del testo biblico di una illogicità nella sequenza degli eventi relativamente ai due racconti della creazione dell'uomo intervallati dal riposo di Dio nel settimo giorno. Egli segue consapevolmente la successione di avvenimenti dell'ipotesto, mostrando anzi di saperne cogliere e apprezzare il valore della ripetitività (vv. 220-221) *...dumque ipse ita conditur Adam, / ut repetita sacrum geminet narratio munus*. Facendo ricorso al procedimento parafrastico dell'omissione, il poeta tralascia la parafrasi dei versetti 29-31, in cui Dio presenta agli uomini e agli animali il cibo necessario al loro nutrimento e dichiara *valde bona* tutte le opere da lui create (*omnia quae fecit*).

Cipriano invece opera vistose trasposizioni accorpando i due momenti della decisione divina di creare l'uomo (Gn 1, 26 ~ *hept. gen.* 25-28) e della sua creazione dalla terra (Gn 2, 7 ~ *hept. gen.* 29-31), con la creazione di Eva dalla costola di Adamo (Gn 2, 21-22 ~ *hept. gen.* 32-37) e l'ordine di lasciare i genitori per congiungersi indissolubilmente con la propria moglie (Gn 2, 24 ~ *hept. gen.* 38-39), che nel testo biblico sono collocati dopo la descrizione del Paradiso terrestre e l'imposizione dei nomi; dopodiché accenna brevemente al riposo del settimo giorno e alla sua consacrazione (Gn 2, 2-3 ~ *hept. gen.* 40-41). Sul passo cipriano cf. la dettagliata analisi condotta da Petringa 1992. Avito lega in modo consequenziale l'intento divino di creare l'uomo e di conferirgli il dominio sulla natura (Gn 1, 26 ~ *carm.* 1, 44-72) con la formazione di Adamo dal fango (Gn 2, 7 ~ *carm.* 1, 73-127), sorvolando sull'interruzione del lavoro di Dio nel settimo giorno (Gn 2, 1-3). Anche Draconzio compatta le due narrazioni bibliche della creazione dell'uomo (Gn 1, 26-27 e 2, 7 ~ *laud. dei* 1, 329-359) e vi congiunge il racconto della creazione di Eva, narrato in modo suggestivo e pregno di sensualità (Gn 2, 20-22 ~ *laud. dei* 1, 360-392).

144-146

Al v. 144 la narrazione si interrompe per lasciare spazio a una breve digressione di carattere programmatico, uno dei pochi squarci in cui

l'autore riprende gli intenti poetici già espressi nella *Precatio* e rivela topicamente la sua inadeguatezza alla materia trattata:

Hinc iam fas mihi sit quaedam praestringere, quaedam
 145 sollicito trepidum penitus transmittere cursu,
 mutata quaedam serie transmissa referre.

L'esigenza di giustificare eventuali "accomodamenti" della materia sacra alle ragioni poetiche testimonia il grande rispetto che il poeta nutre per il testo biblico e il profondo senso religioso che lo anima nella realizzazione della sua opera. Già nei vv. 119-122 della *Precatio* il poeta proclama la sua fedeltà al proposito di insegnare le verità della dottrina cristiana, anche a scapito della veste formale *Quod si lege metri quicquam peccaverit ordo, / peccarit sermo improprius sensusque vacillans – / incauto passim liceat decurrere versu –, / ne fidei hinc ullum subeat mensura periculum*. L'importanza dei vv. 144-146 ai fini dell'individuazione di una coscienza del poeta di compiere una parafrasi biblica è stata acutamente sottolineata dal Nazzaro 2006, il quale rileva come Vittorio invochi «la legittimità di impiegare le tre procedure canoniche della parafrasi (abbreviazione, omissione, trasposizione) per spiegare le deviazioni dal testo biblico, il cui contenuto originale non è messo in discussione» (p. 425), nel pieno rispetto dei precetti di Quintiliano relativi alla parafrasi (cf. *inst.* 1, 9, 2; 10, 5, 4-11). Tali riflessioni sulla parafrasi di Vittorio trovano spazio nel citato contributo di Nazzaro 2006, dal titolo *Riscritture metriche di testi biblici e agiografici in cerca del genere negato*, in cui l'Autore confuta la posizione di Consolino 2005, la quale non riconosce alla parafrasi biblica e agiografica dignità di genere letterario sulla base della mancanza di consapevolezza da parte dei poeti di compiere un'operazione parafrastica, dell'assenza di una teorizzazione nella tradizione grammaticale antica, e del mancato impiego in tale produzione dei termini tecnici *paraphrasis* e *metaphrasis*. Attraverso un'accurata analisi di luoghi a carattere programmatico, ivi compreso questo luogo di Claudio Mario Vittorio, il Nazzaro prova in maniera incontro-

vertibile la coscienza, che i parafrasti sia biblici sia agiografici avevano, dei tratti caratterizzanti e della novità della loro operazione poetica.

Il Martorelli 2008, pp. 26-27, interpreta la dichiarazione del poeta nei vv. 144-146 come riferita alla parafrasi della creazione dell'uomo, riportata subito dopo, in cui sono presenti esempi di elaborazione riassuntiva, omissione e trasposizione. Il Cutino 2009, pp. 107-116, che evidenzia nel primo libro un approccio "letterale" alla Scrittura, mette in relazione le dichiarazioni poetiche contenute nei vv. 144-146, vale a dire la licenza che il poeta chiede al lettore di trattare più liberamente la materia sacra, alle difficoltà di parafrasare i versetti immediatamente successivi relativi all'episodio dell'origine dell'uomo, che pone il problema di conciliare il primo (Gn 1, 26-28) e il secondo racconto (Gn 2, 7) della creazione dell'uomo, intervallati dal riposo di Dio nel settimo giorno, ritenendo che tale esigenza di giustificare le eventuali modifiche che egli dovrà operare nel riscrivere questa porzione dell'ipotesto sia dovuta all'obiettivo di conseguire una parafrasi il più possibile aderente al testo biblico. All'intento di conseguire una parafrasi «sostanzialmente rispettosa dell'ipotesto biblico e, laddove (*scil.* Vittorio) si produce in commenti, la sua esegesi è generalmente fedele alla lettera della Scrittura, nella quale egli rintraccia una verità già di per sé esaustiva» (pp. 107-108), il Cutino connette l'uso da parte del parafraste di un tipo di esegesi letterale, in particolare quella agostiniana del *De Genesi ad litteram*.

Di certo, come rileva il Cutino 2009, p. 115, le difficoltà presentate dal racconto della creazione dell'uomo inducono il «parafraste interessato alla coerenza testuale interna più che ad una pedissequa versificazione dell'ipotesto biblico» a chiedere, proprio a quel punto della narrazione, giustificazione per gli interventi operati sull'ipotesto genesiaco. Va comunque rimarcato che dei procedimenti parafrastici di abbreviazione, omissione, trasposizione Vittorio si serve, sia pure in diversa misura, nel corso di tutta l'opera, non solo nel corso o a partire dalla sequenza della creazione dell'uomo, tanto più che nel racconto di questo particolare episodio biblico il poeta segue fedelmente la successione degli avven-

nimenti nella sua struttura fondamentale così come presentata dal testo genesiaco (primo racconto della creazione dell'uomo - riposo di Dio nel settimo giorno - secondo racconto della creazione dell'uomo). Lo conferma il Roberts 1985, p. 99: «In fact, the techniques described here are used extensively throughout the *Alethia*, although lengthy omissions are unusual»; e ancora nella nota 150 della medesima pagina: «The passage here discussed must refer to the *Alethia* as a whole».

147-151

Prima di proseguire nel racconto della creazione dell'uomo, Vittorio non perde l'occasione di inserire un brevissimo *excursus* dottrinale relativo alla creazione (vv. 147-151), che avviene per ordine del Padre (*mandante deo*), attraverso l'opera del Figlio (*filius omnipotens faceret*), con il concorso dello Spirito Santo (vv. 149-151 *sanctusque probaret... / spiritus ac longam in seriem mansura foveret*) che conferma nell'esistenza e alimenta ogni cosa creata. La creazione è descritta come opera della Trinità in Ambr. *hex.* 1, 8, 29.

147 generatim

Il poeta utilizza il termine lucreziano *generatim* (cf. Lucr. 1, 20 *efficis ut cupide generatim saecla propagent*) per rendere l'espressione biblica *secundum genus* del versetto genesiaco 1, 25.

152-158

Il concetto che il mondo sia stato creato "in funzione" e "a causa" dell'uomo, sintetizzato nella formula *causa mundi*, costituisce un motivo diffuso nella produzione speculativa e letteraria sia pagana che cristiana. Già Cicerone nel *De natura deorum* 2, 133, nel sostenere l'impossibilità del fatto che la grandiosa costruzione del mondo sia destinata dagli dei ad esseri incapaci di esprimersi e di pensare, come piante e bestie, afferma *ita fit credibile deorum et hominum causa factum esse mundum quaeque in eo mundo omnia sint* («dunque risulta credibile che il mondo e tutto quanto esso contiene sia stato creato in vista degli dei e degli uomini»). Allo stesso modo Lattanzio, che Vittorio utilizza spesso come fonte, dedica all'argomento più di una riflessione nel corso del settimo libro delle *Institutiones*. In *inst.* 7, 3, 13 ss. (CSEL 19, p. 590) *Ergo, ut*

paulo ante dicebam, cum adsumpsissent id quod erat verum, id est mundum a deo (factum) et hominum causa esse factum, tamen quoniam eos in consequentibus ratio deficit, non potuerunt defendere id quod adsumpsissent («Dunque, come poc'anzi dicevo, pur avendo accolto ciò che era vero, che il mondo fu creato da Dio e per gli uomini, tuttavia, poiché nel trarre le conseguenze venne loro meno la ragione, non furono in grado di sostenere il principio accolto») l'autore, pur avallando la tesi stoica secondo la quale *hominum causa mundus effectus est*, si mostra comprensivo con Lucrezio che riteneva una follia questa opinione perché gli stoici non avevano saputo fornire una ragione valida per la creazione dell'uomo. Più avanti il poeta di origine africana ribadisce il concetto: *inst. 7, 4, 16* (CSEL 19, p. 595) *magna igitur et recta et admirabilis est vis et ratio et potestas hominis, propter quem mundum ipsum et universa quaecumque sunt deus fecit* («Dunque grandi buone e meravigliose sono la forza, la ragione e la dignità dell'uomo, a causa del quale Dio creò il mondo stesso e tutte le cose che esistono»).

Nella visione di Vittorio l'uomo è dunque per il mondo *causa propior*, “una causa più adeguata”, che necessita a sua volta di una *iusta causa*, la ragione per cui l'uomo è stato creato. Fino ad allora Dio aveva creato solo esseri incoscienti. Non uno fra essi che potesse comprendere tutta la grandezza e la magnificenza della sua opera, non uno che potesse rendergli grazie, celebrando la sua gloria infinita. Che senso avrebbero, si chiede Vittorio, le innumerevoli meraviglie del creato, se non vi fosse qualcuno in grado di contemplarle? Quale sarebbe il fine di questo immenso teatro, senza uno *spectator* che possa essere condotto *oculis avidus* a soddisfare la sua ansia di vedere, di scoprire una per una (v. 156 *per singula*) tutte le bellezze dell'universo? Cf. *aleth. 1, 153-158* ...*Iam mundus erat, iam sidera et ortus / aetheraque et vitreum pelagus terraeque virentes; / ni spectator adest, quem tantae gloria molis / impleat atque oculis avidum per singula ducat, / quid possint conferre deo? Possessio nulla est, / si rerum possessor abest*. Il poeta sembra riproporre, caricandole di nuovi significati, le considerazioni espresse da Ovidio nel primo libro delle *Metamorfosi*, che, come si può riscontrare (cf. *supra*, commento a

1, 1-21 e 1, 50), per il suo contenuto cosmologico (la trasformazione del Caos in Cosmo) rappresenta un modello particolarmente presente alla mente di Vittorio. Il poeta sulmonese, infatti, individua nella necessità del dominio da esercitare su tutti gli altri esseri la motivazione della creazione dell'uomo (*met.* 1, 76-78):

Sanctius his animal mentisque capacius altae
deerat adhuc et quod dominari in cetera posset:
natus homo est...

(«Sino ad allora mancava un essere animato più augusto di questi, e fornito di una mente più profonda e tale da dominare su tutto il resto: nacque l'uomo...»).

E, in particolare, nello stesso passo, ravvisa nella posizione eretta dell'uomo la specificità che gli consente di contemplare il cielo e conoscere la divinità (*met.* 1, 82-86):

quam satus Iapeto mixtam pluvialibus undis
finxit in effigiem moderantum cuncta deorum,
pronaque cum spectent animalia cetera terram,
os homini sublime dedit caelumque videre
iussit et erectos ad sidera tollere vultus.

(«e il figlio di Giapeto impastando questa terra con le acque pluviali, la plasmò a immagine degli dei che reggono l'universo, e mentre gli altri esseri animati guardano proni alla terra, all'uomo dette una figura volta verso l'alto e ordinò che guardasse il cielo e levasse gli occhi alle stelle»).

Peraltro, tale destinazione dell'uomo a contemplare e ammirare l'universo, espressa significativamente con il termine *spectator* del v. 155, trova riscontro già in Cic. *nat. deor.* 2, 140 *sunt enim ex terra homines non ut incolae atque habitatores sed quasi spectatores superarum rerum*

atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet («Gli uomini sono sorti dal grembo della terra non per popolarla ed abitarla, bensì per contemplare i fenomeni celesti, uno spettacolo che non riguarda nessun'altra specie vivente»). L'Homey 1972, p. 37 e nota 6, rileva che a partire da Platone è divenuto usuale ritenere che l'etimologia del termine ἄνθρωπος indichi l'essenza dell'uomo come contemplatore: cf. Plato *Cra.* 399c Ἐντεῦθεν δὴ μόνον τῶν θηρίων ὀρθῶς ὁ ἄνθρωπος «ἄνθρωπος» ὠνομάσθη, ἀναθρῶν ἅ ὅπωπε («di conseguenza giustamente soltanto l'uomo, tra gli animali, fu chiamato *anthropos*, che esamina ciò che ha visto»). Dunque sia per Cicerone che per Ovidio lo *spectator* è il fine della creazione, quasi un visitatore curioso che viene condotto attraverso il mondo alla scoperta di ogni sua meraviglia. Questa finalità nel poeta cristiano si arricchisce dell'importanza del privilegio concesso all'uomo di essere creato a immagine e somiglianza di Dio.

158-170

La parafrasi vera e propria dell'ipotesto riprende al v. 158.

Il sintagma *Tunc rector Olympi* del verso 158 con la clausola ovidiana *rector Olympi* (*met.* 2, 60 e 9, 499) corrisponde all'*incipit* del versetto genesiaco 26 *Et dixit Deus*, mentre il verso 159, che narra come Dio, nel momento in cui decide di dare l'esistenza all'uomo, contempi e si compiaccia di quanto già creato, è parafrasi del terzo stico del versetto 25 *et vidit Deus quia bona sunt*.

Del secondo stico del versetto genesiaco 26 *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, la prima parte viene ripresa *ad verbum* nel primo emistichio del v. 160 *Nunc hominem faciamus*; la seconda è parafrasata nel v. 161 con il passaggio dalla prima persona plurale (Gn *ad imaginem et similitudinem nostram*) alla terza persona singolare (v. 161 *et sit imago dei. Similem decet esse creanti*) e la sostituzione dell'aggettivo *similem* al sostantivo *similitudinem*. Il privilegio di essere "a immagine e somiglianza di Dio" è posto da Vittorio in connessione alla facoltà dell'uomo di scegliere tra il bene e il male (v. 162 *liber ad arbitrium*), alla possibilità di godere del creato grazie al possesso delle facoltà

tà intellettive (v. 162 ...*fruitur qui mente creatis*), alla capacità di generare (v. 169 *natura creandi*), che è una capacità creativa, quasi un dono che rende l'uomo simile al Creatore. Il v. 162 costituisce un'*additio* rispetto al testo sacro, una *meditatio* dottrinale in cui il poeta rimarca un concetto di primaria importanza quale la superiorità dell'uomo, dotato di intelletto e di libero arbitrio, rispetto alle altre creature.

Infine la parafrasi degli stichi terzo quarto e quinto del versetto 26, in cui Dio conferisce all'uomo il dominio sull'intero creato, è condensata in modo incisivo nel secondo emistichio del v. 160 *ait "qui regnet in orbe"* e ripresa nel v. 167 con l'espressione *praepositum rebus* che indica la sovranità acquisita dall'uomo per opera di Dio, che gli ha donato il privilegio di essere a capo della creazione.

Il poeta parafrasa il versetto 27, che narra la realizzazione dell'intento creativo espresso precedentemente, nei vv. 163-166, omettendo la specificazione del sesso *masculum et feminam fecit eos* ma ampliando il semplice dato genesiaco con considerazioni dottrinali inerenti al rapporto di Dio con il mondo, che è un rapporto di libertà: Dio crea nella libertà che Gli è propria di fare o non fare, rispetto alle cose che forse accadranno, e rispetto alle cose che accadono necessariamente. L'agire divino trascende la temporalità, avendo creato ciò che non era ancora entrato nella mutevolezza e nella varietà delle cose, vale a dire nella loro temporalità (v. 166 *quod nondum accesserat aevo*). Tali riflessioni sono sviluppate secondo la consueta tecnica di presentare le molteplici possibilità esegetiche di un particolare contenuto biblico. Cf. *aleth.* 1, 100-102; 423-433 e 2, 219-224.

Nella riscrittura del versetto 28 il poeta inverte l'ordine di successione degli avvenimenti parafrasando prima l'ordine divino rivolto ai progenitori di moltiplicarsi, popolare la terra e dominarla (vv. 167-168) contenuto nel secondo stico, poi la benedizione divina alla coppia contenuta nel primo stico, rielaborata nell'ablativo assoluto marcato dalla tmesi *bene sic dicente deo* del v. 169. Nel parafrasare gli ultimi tre stichi del versetto 28, il poeta non insiste sulla signoria sul mondo animale conferita all'uomo, già evidenziata nei vv. 138-143 e nel v. 167 con l'espressione

praepositum rebus, ma introduce un elemento nuovo rispetto all'ipoteso: in tutti gli esseri viventi (*cuncta viva*) che si muovono da soli – viene eliminata la specificazione *super terram* presente nel testo biblico – Dio infonde la potenza generatrice, la *natura creandi*.

163-164

Dio crea l'uomo come corpo nella sua interezza (*corpore toto*), vale a dire nella totalità di *anima*, intesa come intimo principio vitale, e di *species*, nel senso di figura, di apparire esterno. Sull'interpretazione dell'uomo come risultato di questi due elementi cfr. Aug. *immort.* 15, 24.

169 natura creandi

La clausola *natura creandi* è mutuata da Lucr. 5, 186 (vv. 184-186 *Quove modost umquam vis cognita principiorum / 185 quidve inter sese permutato ordine possent, / si non ipsa dedit speciem natura creandi?*) dove *creandi* dipende da *speciem*, non da *natura* come nel poeta cristiano. Il riuso di tale espressione si rivela significativo in quanto essa è estrapolata dal passo del V libro del *De rerum natura* (vv. 156-194) in cui il poeta epicureo pone particolare enfasi sulla confutazione della concezione che attribuisce agli dei la creazione e la direzione dell'universo. Nell'intento di ribadire la totale estraneità degli dei ai fenomeni dell'universo, Lucrezio definisce pura follia (5, 165 *desiperest*) il ritenere che gli dei abbiano apprestato il mondo per loro stessi o per gli uomini (v. 156 *hominum causa*), così come viene esclusa la possibilità che gli atomi si siano ordinati in base a un disegno. Si rileva agevolmente come Vittorio abbia espresso nei versi immediatamente precedenti (vv. 152-158) l'idea che il Creatore sia mosso dall'amore verso la sua creatura, sostenendo una posizione diametralmente antitetica rispetto a quella del passo lucreziano da cui è mutuata la clausola *natura creandi*.

170 quae per se viva moventur

L'emistichio *quae per se viva moventur*, che rinvia decisamente a Tert. *adv. Herm.* 36, 4 (SCh 439, p. 176) *omnia denique moventur aut a semetipsis, ut animalia*, ritorna con qualche variazione in *aleth.* 3, 39-40 *quas sponte moventur / membra*, anche qui in riferimento agli animali posti da Dio al servizio dell'uomo (cf. Papini 2006, p. 92, nota 2).

1, 171-188

Il settimo giorno

I versi parafrasano con addizioni e trasposizioni i versetti genesiaci 2, 1-3 relativi al riposo di Dio nel settimo giorno:

Gn 2, 1 Et consummata sunt coelum et terra (*Igitur perfecti sunt caeli et terra*), et omnis ornatus eorum. / 2 Et consummavit Deus in die sexto opera sua quae fecit (*Complevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat*): / et requievit Deus in (*om. Vg.*) die septimo ab omnibus operibus suis quae fecit (*ab universo opere quod patrarat*). / 3 Et benedixit Deus (*om. Vg.*) diem septimum (*diei septimo*), et sanctificavit eum (*illum*); / quia in ipso requievit ab omnibus operibus suis quae inchoavit Deus facere (*cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret*).

171-175

Nel narrare l'opera divina del settimo giorno, il poeta affronta un problema teologico di grande complessità: l'enigmatica natura del riposo lavorativo di Dio, cioè la questione relativa all'attività svolta da Dio in quella giornata. Nel settimo giorno Dio si riposa dalla sua opera esameroneale (vv. 171-173 *Septima lux magnum vidit cessasse parentem, / sed generum numeros tantum desisse creare / et requiem tenuisse suam, meritoque sacrata est*) e con il suo riposo la completa (v. 187 *cessando consummat opus*), ma il cessare della sua attività creatrice non è segno di inazione (v. 185 *plus ut agat cessans*). Il poeta infatti precisa che in questo giorno inizia un diverso tipo di lavoro (v. 174 *diversum... opus*).

La trattazione dipende fortemente dalla concezione agostiniana del riposo di Dio esposta in modo ampio dal Vescovo di Ippona in *De Genesi ad litteram* 4, 8, 15 - 4, 20, 37 (per un'analisi dettagliata dell'esposizione agostiniana relativa al settimo giorno della creazione cf. Solignac 1972, pp. 639-644; brevi considerazioni sull'argomento sono contenute in Robbins 1912, pp. 71-72). Anche Hovingh 1959 ritiene che Agostino, in cui confluiscono anche idee della tradizione filoniana, sia servito da modello a Vittorio per esporre il concetto di questo misterioso riposo lavorativo. Trova riscontro in Agostino, ad esempio, la pre-

cisazione della natura del riposo di Dio nel settimo giorno: nella scia del Vescovo d'Ipbona, che affronta il problema di come il riposo di Dio, inteso come cessazione della sua attività creatrice, possa conciliarsi con l'eterna operosità divina, Vittorio asserisce che Dio si riposò nel senso che cessò soltanto di creare i *generum numeros*, ma non interruppe la sua attività. Analogamente Agostino afferma che Dio si riposa in quanto cessa di creare nuove specie (*gen. ad litt.* 4, 12, 22: NBA 9/2, p. 182 *Potest etiam intellegi Deum requievisse a condendis generibus creaturae, quia ultra iam non condidit aliqua genera nova*), ma continua ad agire governando i generi già creati, dedicandosi alla *eorumdem generum administrationem, quae tunc instituta sunt*, perché se Dio cessasse di governare il creato tutte le cose *continuo dilaberentur* (scil. *res quae condiderat*). Anche nel commentario agostiniano si riscontra dunque un esplicito richiamo all'idea di un'opera creatrice di natura diversa, che continua ad esplicarsi per portare a compimento quanto era stato iniziato: *gen. ad litt.* 5, 20, 41 (NBA 9/2, p. 274) *Novum autem genus instituere credi recte non potest, quoniam tunc omnia consummavit. Movet itaque occulta potentia universam creaturam suam eoque motu illa versata* («Ma non si può logicamente credere che Dio crei nuove specie d'esseri, poiché terminò di crearle tutte allora. Dio pertanto, mediante la sua occulta potenza, imprime un impulso a tutto l'universo delle sue creature; è proprio in virtù di questo impulso che tutte le creature son messe in movimento»; trad. L. Carrozzì, Roma 1989). In questo consiste il *diversum opus* (v. 174) che Vittorio attribuisce al Creatore il settimo giorno, secondo quanto spiega Agostino nella sezione sopracitata del *De Genesi ad litteram* 5, 20, 41.

Tralasciato momentaneamente il contenuto del versetto 2, 1, che ricapitola quanto narrato nel primo capitolo della Genesi (cf. *infra*, commento a 1, 184-188), i vv. 171-175 parafrasano il secondo stico del versetto 2, 2 sottolineando in modo ridondante – si noti la serie di verbi che rimandano da un lato all'idea del riposo (v. 173 *requiem tenuisse suam*), dall'altro all'arrestarsi dell'opera di creazione (vv. 171 e 175 *cessasse*; v. 172 *desisse creare*; v. 175 *posuisse labores*) – il riposo divino inteso come

cessazione dell'attività creatrice ma non come cessazione dell'operosità divina. Nella rielaborazione del primo stico del versetto genesiaco 2, 3 *Et benedixit Deus diem septimum, et sanctificavit eum*, il poeta, omissa la benedizione del settimo giorno, parafrasa solo la sua consacrazione nel secondo emistichio del v. 173 *meritoque sacrata est*.

171 **parentem**

Per l'epiteto divino *parens* cf. *supra*, commento a *prec.* 100.

176-180

Nei versi, che costituiscono uno sviluppo esegetico del testo sacro, si afferma che come il riposo di Dio, anche quello dell'uomo è un riposo operoso. Infatti Dio, consacrando il settimo giorno, ordina agli uomini di offrirlo a Lui (vv. 178-180), come giorno in cui astenersi dalle fatiche quotidiane per dedicarsi al senso umano e cristiano del vivere, affinché l'operare umano sia consapevolmente orientato a realizzare la comunione con Dio, che diviene centro e fine dell'esistenza umana. Anche per l'uomo, dunque, il riposo del settimo giorno comporta un'opera di natura diversa, vale a dire la cura per la propria interiorità, finalizzata alla santificazione del tempo.

I versi si arricchiscono di un ulteriore significato (cf. Cutino 2009, p. 119): il riposo di Dio sarebbe il paradigma della pace eterna a cui l'uomo è destinato alla fine dei tempi (vv. 174-180). Un'analoga spiegazione trova riscontro in *Cypr. hept. gen.* 40-41 (CSEL 23, p. 2) *Septima luce deus factorum fine quievit. / Sacratam statuens venturi ad gaudia saeculi* («Nel settimo giorno Dio al termine delle sue opere si riposò, consacrando alle gioie del tempo avvenire») e in *Aug. gen. ad litt.* 4, 10, 20 (NBA 9/2, p. 180) *Hic ergo intellectus in eo, quod positum est requievisse Deum ab omnibus operibus suis, quae fecit bona valde, quia ipse nos facit requiescere, cum bona opera fecerimus, quibusdam forte suffecerit; sed nos huius sententiae Scripturarum consideratione suscepta arguemur quaerere, quonam modo et ipse requiescere potuerit, quamvis requie sua nobis insinuata sperare admonuerit in se requiem nostram futuram* («Ad alcuni dunque basterà forse questa interpretazione del passo ove si dice che Dio si riposò da tutte le sue opere molto buone da lui fatte, prendendo-

lo nel senso che è lui a farci riposare quando avremo fatto opere buone. Quanto a noi però, dopo aver intrapreso l'attento esame di questa frase delle Scritture, ci sentiamo spinti a cercare in qual modo poté riposarsi anche Dio, sebbene con l'accennare al suo riposo c'inviti a sperare di trovare in lui il nostro riposo futuro») e 4, 11, 21 (NBA 9/2, p. 180) *Et dici quidem probabiliter potest observandum sabbatum Iudaeis fuisse praeceptum in umbra futuri, quae spiritalem requiem figuraret, quam Deus exemplo huius quietis suae fidelibus bona opera facientibus arcana significatione pollicebatur* («Può dirsi però con fondatezza che l'osservanza del sabato fu prescritta ai Giudei a causa della sua funzione profetica che prefigurava il riposo spirituale che Dio, mediante quel simbolo recante un significato misterioso, servendosi del proprio riposo come esempio, prometteva ai fedeli che fanno opere buone»; trad. L. Carrozzì, Roma 1989).

181-183

Il settimo giorno è il giorno in cui Cristo vince il potere della morte dopo essersi aperto una via di ritorno dall'orrore degli Inferi. Vittorio allude al mistero del *descensus Christi ad inferos*, la discesa di Cristo nella dimora dei morti nel lasso di tempo che intercorre tra la morte sulla Croce e la proclamazione della Resurrezione il primo giorno della settimana (cf. 1 Pt 3, 19 *in quo et iis, qui in carcere conclusi erant, spiritibus adveniens praedicavit*: Cristo è sceso nella dimora dei morti come salvatore, per portare l'annuncio agli spiriti che lì si trovavano prigionieri) e all'ascesa del Cristo alla vita dopo essere autenticamente sprofondato nell'abisso della morte (cf. Hbr 13, 20 *Nam Deus autem pacis, qui suscitavit ex mortuis pastorem ovium magnum, in sanguinem testamenti aeterni, Deum nostrum Iesum Christum*). Interessanti considerazioni sull'argomento sono in Connell 2001.

Sull'asserto secondo cui Cristo discende agli Inferi mentre riposa nel sepolcro cf. Aug. *gen. ad litt.* 4, 11, 21 (NBA 9/2, pp. 180-182) *Cuius quietis et Dominus Iesus Christus, qui nonnisi quando voluit passus est, etiam sepultura sua mysterium confirmavit [...] Quid ergo mirum, si Deus istum diem, quo erat Christus in sepultura quieturus, volens etiam hoc*

modo praenuntiare ab operibus suis in uno die requievit, deinceps operaturus ordinem saeculorum, ut et illud verum diceretur: Pater meus usque nunc operatur? («Anche il Signore Gesù Cristo, che soffrì solo quando lo volle, confermò il simbolismo di quel riposo nella sua sepoltura [...] Che c'è dunque di strano se Dio, volendo anche in tal modo prefigurare il giorno in cui Cristo si sarebbe riposato nel sepolcro, si riposò dalle sue opere quel solo giorno per produrre la successione dei secoli? E ciò perché fosse vera anche l'affermazione della Scrittura: *Il padre mio opera sempre*»; trad. L. Carrozzi, Roma 1989).

181 Tartara

Cf. *supra*, commento a *prec.* 87.

Christus

Cf. *supra*, commento a *prec.* 123.

182 solvit

Cristo dischiude l'Oltretomba aprendosi una via di ritorno dalla morte. Il verbo *solvo* compare in analogo contesto situazionale, nell'accezione di "liberare", in Ven. Fort. *carm.* 10, 11, 9 in cui si inneggia al giorno della Resurrezione di Cristo che ha strappato dall'Inferno i dannati piangenti (cf. Ven. Fort. *carm.* 10, 11, 7-13: ed. M. Reydellet, CUF 1994, p. 88 *Ecce dies, in quo Christus surrexit ab imo / infernae legis rumpere vincla potens / quando et victorum lacrimantia milia solvit / et revomunt multos Tartara fracta viros*; «Ecco il giorno nel quale è risorto dalla profondità Cristo, il quale riuscì a spezzare le catene della legge infernale, quando liberò migliaia di prigionieri che piangevano e il Tartaro vinto lasciò uscire molti uomini»).

Averno

Si riscontra la tendenza ad usare vocaboli tipici della mitologia pagana. Il termine, che designa il lago d'Averno in Campania, ritenuto una via d'accesso all'Ade, è generalmente utilizzato in ambito classico con il valore di "infernal regions, underworld" (cf. Oxford Latin Dictionary, p. 210, s.v. *Avernus*; cf. inoltre ThLL II, 1314, 54 ss., s. v. *Avernus*), come, solo per citare qualche esempio, in Verg. *Aen.* 6, 126 *facilis descensus Averno*; Ov. *am.* 3, 9, 27 *hunc quoque summa dies nigro submersit*

Averno; Mart. 7, 47, 7 taciti regnator Averni; Stat. Theb. 11, 588 pigri sulcator Averni.

184-188

I versi parafrasano il compimento dell'opera creatrice contenuto nei versetti genesiaci 2, 1 *Et consummata sunt coelum et terra, et omnis ornatus eorum* e nel primo stico del versetto 2, 2 *Et consummavit Deus in die sexto opera sua quae fecit*. Vittorio impiega il verbo *consummare* (v. 187 *cessando consummat opus*), attestato dalla *Vetus*, laddove la *Vulgata* riporta nel versetto 1 *perficere* e nella prima occorrenza verbale del versetto 2 *complere*.

Più precisamente, l'idea che il completamento dell'opera creata si realizzi con il riposo di Dio espressa nei vv. 187-188 *cessando consummat opus, quodcumque creatur, / ut faceret* riprende il testo di Gn 2, 3 della versione geronimiana *quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret* piuttosto che quello delle versioni veterolatine *quia in ipso requievit ab omnibus operibus suis quae inchoavit Deus facere* (cf. *supra*, pp. 52-57).

I termini antitetici con cui Vittorio connota l'attività divina nel settimo giorno *pariter sine fine quiescens / ac sine fine operans* (vv. 185-186), resi ancora più incisivi dal ricorso all'anadiplosi (*sine fine / sine fine*), ricalcano l'espressione utilizzata dal Vescovo di Ippona nel *De civitate Dei* 12, 17 *novit quiescens agere et agens quiescere*.

Nella scia di Filone *Legum alleg.* 1, 5 (ed. L. Cohn - P. Wendland, I, Berolini 1962, p. 62) *παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός, ἀλλ' ὡσπερ ἕδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτως καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν* («Perché Dio non smette mai di creare, e proprio come è una proprietà peculiare del fuoco il bruciare, e della neve il gelare, così è una proprietà di Dio il creare») e di Agostino *gen. ad litt.* 5, 20, 40 (NBA 9/2, p. 274) *Sic ergo credamus vel, si possumus, etiam intellegamus usque nunc operari Deum, ut, si conditis ab eo rebus operatio eius subtrahatur, intercidant* («Che dunque Dio continui ad agire senza interruzione dobbiamo crederlo e, se possibile, comprenderlo nel senso che se la sua azione si sottraesse alle sue creature, queste cesserebbero di

esistere»), Vittorio riconosce la natura eterna dell'attività di Dio. Che Dio non cessa mai di operare è una verità teologica. Tutto l'universo rimane in vita in quanto Dio lo mantiene in vita; è Lui che, operando perpetuamente, regge e conserva le cose create. In quanto *causa subsistendi* di tutte le creature, il riposo di Dio non può intendersi come inattività assoluta, ma come differente tipo di attività.

Come si può riscontrare, Vittorio supera la genericità del testo biblico (Gn 2, 1-3) sull'argomento per addentrarsi in una questione teologica di non facile intellesione, probabilmente nel tentativo di comunicare ai suoi lettori almeno i tratti salienti di questa dibattuta verità teologica e di fornire lui stesso un contributo esegetico sulla questione. Stella 2001, che dedica alcune pagine del suo lavoro a "La questione del settimo giorno nell'*Alethia* di Claudio Vittore" (pp. 93-100), definisce il passo un «significativo contributo esegetico della poesia biblica» (p. 100).

Nodes 1988 rileva che Vittorio, parafrasando *paene ad verbum* la proposizione biblica della Vg. Gn 2, 3 *quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret in aleth.* 1, 187-188 *cessando consummat opus, quodcumque crearat, / ut faceret, primumque hominem iam corpore donat*, sostiene che Dio termina l'opera nel sesto giorno in modo che nel settimo egli possa fare "physically" ciò che aveva creato "spiritually" (p. 65). In tal senso andrebbe intesa l'affermazione dei vv. 189-190 *nam causas condere rerum / non quod membra dare est*. Ad avviso dello studioso questa distinzione tra «material creation» e «purposeful work» dell'uomo, presentata in rapporto al lavoro paradossale del settimo giorno, in quanto conseguenza dell'uso come ipotesto della versione geronimiana, nella quale appunto si distingue tra *creare* e *facere*, viene desunta dall'esegesi biblica giudaica. La familiarità del poeta con l'interpretazione giudaica dei testi sacri troverebbe conferma nella presenza, storicamente documentata, di una significativa comunità ebraica a Marsiglia (Nodes 1988, pp. 67-68).

184 otia sumere

L'espressione *otia sumere* trova riscontro nel passo del *De officiis* in cui Cicerone paragona l'*otium* di Scipione l'Africano, inteso come riposo intermittente dai *pulcherrima munera* che egli continuava ad assolvere

nella *res publica*, all'inazione a cui lui stesso era stato costretto dal predominio politico degli "scellerati" seguaci di Antonio (*off.* 3, 1, 2 *Sed nec hoc otium cum Africani otio nec haec solitudo cum illa comparanda est: ille enim requiescens a rei publicae pulcherrimis muneribus otium sibi sumebat aliquando et coetu hominum frequentiaque interdum tamquam in portum se in solitudinem recipiebat nostrum autem otium negotii inopia non requiescendi studio constitutum est*). Nell'*Alethia* pare quasi ravvisarsi un'eco della concezione ciceroniana dell'*otium*: non una fuga dalla propria attività, che in Cicerone si identifica con l'azione civile e politica, ma un diverso modo di operare, un utilizzo del tempo finalizzato, in un momento di crisi del regime repubblicano, alla costruzione dei presupposti del vivere sociale e politico. Il secondo emistichio del v. 184 *sic otia sumere novit* rinvia a *Cypr. hept. num.* 42 (CSEL 23, p. 117) *Sic ibi iam positus sumebant otia castris*.

1, 188-222

Il secondo racconto della creazione dell'uomo

I 35 versi dedicati al secondo racconto della creazione dell'uomo parafrasano il solo versetto genesiaco 2, 7:

Et (om. Vg.) finxit (Formavit igitur Dominus) Deus hominem pulverem de terra (de limo terrae), / et insufflavit (inspiravit) in faciem eius flatum (spiraculum) vitae, / et factus est homo in animam viventem.

La parafrasi dei versetti biblici 2, 4-6, che costituiscono una sorta di sommario della narrazione precedente, viene completamente omessa dal poeta, il quale, dopo aver concluso il racconto dell'opera divina nel settimo giorno, ritorna sulla creazione dell'uomo (cf. *supra*, commento a 1, 134-170), di cui fornisce ora una descrizione più dettagliata. Il secondo racconto della creazione di Adamo è preceduto da una serie di considerazioni dottrinali di altissimo livello desunte per lo più dal pensiero di Agostino.

188-190

L'affermazione dei vv. 187-188 *quodcumque creatat, / ut faceret* funge da connessione tra la precedente spiegazione del riposo di Dio nel settimo

giorno e il secondo racconto della creazione dell'uomo. Dopo aver affermato che Dio porta a compimento quanto già precedentemente creato, Vittorio sottolinea che Dio fornisce del corpo il primo uomo, che nel precedente racconto era stato l'ultimo delle creature, e spiega tali asserti rilevando che esiste una differenza sostanziale tra creare le cause delle cose e articolarne il corpo. Così l'uomo, già creato nei suoi *semina*, è ora sviluppato e articolato nella materialità delle sue membra. I versi rinviano alla distinzione agostiniana relativa alla creazione dell'uomo (cf. Robbins 1912, pp. 70-71). L'Ipponense infatti nel *De Genesi ad litteram* 6, 6, 10 (NBA 9/2, p. 296) parla della *hominis duplex creatio*: Adamo ed Eva furono creati prima nella creazione primordiale *invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta* («Invisibilmente, potenzialmente, nelle loro cause, come sono fatti gli esseri destinati ad essere fatti ma non ancora fatti»), poi nella creazione posteriore *visibiliter, sicut species humanae constitutionis nota nobis est, non tamen parentibus generantibus, sed ille de limo, illa de costa eius* («visibilmente, nella forma della struttura umana che noi conosciamo, pur non generato da genitori ma l'uomo formato dal fango e la donna dalla sua costola»; trad. L. Carrozzi, Roma 1989). Dunque nella scia dell'esegesi agostiniana Dio crea l'uomo prima solo nella sua causa (Gn 1, 26-28 ~ *aleth.* 1, 153-170), poi, più tardi, lo plasma in forma visibile (Gn 2, 7 ~ *aleth.* 1, 188-222). Vittorio attinge da Agostino anche l'argomentazione secondo la quale la formazione di Adamo dalla terra è separata dagli altri atti creativi, dunque l'uomo è fuori dalla creazione simultanea di tutte le cose (Aug. *gen. ad litt.* 6, 3, 4: NBA 9/2, p. 290):

Non est dubium hoc, quod homo de limo terrae fictus est eique formata uxor ex latere, iam non ad conditionem, qua simul omnia facta sint, pertinere, quibus perfectis requievit Deus, sed ad eam operationem, quae fit iam per volumina saeculorum, qua usque nunc operatur.

(«Secondo quest'ipotesi senz'alcun dubbio il fatto che l'uomo fu fatto col fango della terra e che per lui fu formata la donna con una costola di lui non fa

parte della creazione in virtù della quale tutte le cose furono create simultaneamente e dalle quali Dio si riposò dopo averle compiute, ma fa parte dell'azione che ormai si compie nel volgere dei tempi e grazie alla quale Dio continua sempre ad agire»; trad. L. Carrozzi, Roma 1989).

Questi riferimenti sono volti a sottolineare il concetto che più sta a cuore al poeta, vale a dire la superiorità dell'uomo rispetto agli altri esseri.

190-196 seu cum... /...doceat

Duplici la spiegazione che il poeta adduce alla *plasmatio* dell'uomo: il fatto che l'uomo, che era stato l'ultimo nel primo racconto della creazione, ora sia il primo nel secondo racconto della creazione (vv. 188-189), è messo in relazione alla atemporalità dell'attività creazionale compiuta da Dio (vv. 190-194) e alla superiorità del genere umano, creato direttamente dalla mano di Dio, rispetto agli altri generi (vv. 195-196). La creazione in Dio è un unico atto, perché in Dio non c'è divenire, mentre nel mondo c'è una successione temporale di svolgimento e di sviluppo. Nel processo creativo, quello temporale, ogni stadio sussume il precedente e il precedente permane nel seguente. Così anche l'uomo riassume in sé tutto ciò che precede, perché egli è il compimento del creato.

194 figurat

Questo verbo indica propriamente il plasmare il corpo dell'uomo, l'atto di far assumere alla materia informe un aspetto definito. *Figuravit* è una delle varianti a *finxit* attestate nella *Vetus Gn* 2, 7 *Deus hominem figuravit de limo terrae* (riportata ad esempio da Lact. *inst.* 2, 10, 3: SCh 337, p. 150 *hominem figuravit ex limo terrae; epit.* 22, 2: SCh 335, p. 104 *tum hominem de limo ad imaginem similitudinis suae figuratum inspiravit ad vitam*), laddove la *Vulgata* attesta la lezione *formavit* (per un quadro più dettagliato delle varianti cf. Fischer 1951-1954, p. 38). Occorre precisare che in questo caso la scelta lessicale compiuta da Vittorio non comporta implicazioni significative.

196-204 manifestius... / ...laboris opus

L'uomo è il capolavoro del creato, per il quale tutto è predisposto: Dio

lo crea con un intervento particolare (vv. 198-199 *omnia, quaeque movent anima, generata iubente, / vos operante deo*), poi prepara per lui un giardino lussureggiante e là lo trasporta, conferendogli il dominio su tutti gli animali. Come conclusione, lo arricchisce di una compagna simile a lui: la donna. Lo zelo particolare e il tempo maggiore che Dio impiega per creare l'uomo sono testimonianza della posizione privilegiata dell'uomo fra tutte le creature (vv. 202-204 *Nos facit esse mora, nos circum impendere sacri / dignatur curam studii suadetque putari / paene laboris opus*). Il fatto che solo l'uomo, fra gli esseri creati, abbia ricevuto il privilegio di essere plasmato direttamente da Dio è un motivo che in ambito poetico si ritrova in Ps. Prosp. *carm. de prov.* 219-222 (ed. M. Cutino, Pisa 2011, p. 118) *dedit optimus auctor / hoc homini speciale decus cumque omnia verbo / conderet, hunc manibus, quo plus genitoris haberet, / dignatur formare suis* (sul passo del *De Providentia Dei* cf. Cutino 2011, pp. 199-200) e in Cypr. *hept. gen.* 29-31 (CSEL 23, p. 2) *Et licet hunc solo posset componere verbo, / ipse tamen sancta dignatus ducere dextra / inspirat brutum divino a pectore pectus* (cf. Petringa 1992, pp. 150-152).

198 movent

Per l'uso di *movere* in forma attiva con valore intransitivo cf. Forcellini III, p. 296, s.v. *moveo: Movere pro moveri, neutrorum ritu, de rebus dicitur.*

199-202

Non pare indispensabile ai fini della comprensione del passo la modifica della punteggiatura del testo edito dall'Hovingh proposta dall'Hudson-Williams 1964, p. 297, il quale, ritenendo che nei vv. 199-204 la chiarezza del contrasto tra la velocità con cui il mondo fu creato e l'attenzione dedicata alla creazione dell'uomo venga attenuata da un'errata punteggiatura, sostituisce alla virgola posta dopo *ferat* (v. 200) un punto interrogativo, e viceversa sostituisce con una virgola il punto interrogativo che segue *peregit* (v. 201). Tale contrasto infatti non risulta inficiato dalla pausa determinata dal punto interrogativo posto dopo *peregit*, che anzi tale pausa a mio avviso quasi rimarca il nuovo e diverso atto creativo che Dio si accinge a compiere.

202

La *repetitio* anaforica di *nos* al principio di ogni emistichio assolve alla funzione di rimarcare la superiorità dell'essere umano, determinata dallo speciale intervento divino nella creazione della più alta delle creature. La posposizione di *circum* trova riscontro anche in *aleth.* 2, 541 *se circum* e 3, 342 *te circum*.

204-212

I versi 204-212 sono quelli propriamente dedicati all'opera di Dio che plasma Adamo dal fango:

...facilem nam cedere limum
205 et flexum formamque sequi qua ducitur arte
arripit ac sacra qualem iam mente gerebat
explicat in speciem, flatuque immissa vapore
vita rigavit humum. Tellus mollita liquore
partim facta caro est, sanguis, qui lubricus umor,
210 distendit mollis per nota foramina venas,
et mentis iam plenus homo est terraque repulsus
exilit ac dominum prudens rationis adorat.

Dallo stringato versetto genesiaco 2, 7 il poeta non può trarre altro particolare che quello del soffio vitale alitato da Dio nella terra modellata a immagine umana, per farla anima vivente. Suggestioni e spunti lessicali per il racconto della formazione dell'uomo sono invece attinti dal passo delle *Metamorfosi* ovidiane (1, 400-410) in cui è narrata la nascita degli uomini dalle pietre che Pirra e Deucalione, unici superstiti del diluvio, gettano dietro le loro spalle per ordine dell'oracolo di Temi (cf. Pascal 1909², pp. 2-3, che analizza la conoscenza e l'uso sapiente da parte degli autori cristiani della produzione ovidiana):

400 Saxa (quis hoc credat, nisi sit pro teste vetustas?)
ponere duritiem coepere suumque rigorem
mollirique mora mollitaque ducere formam.

Mox ubi creverunt naturaque mitior illis
 contigit, ut quaedam, sic non manifesta videri
 405 forma potest hominis, sed, uti de marmore coepta,
 non exacta satis rudibusque simillima signis.
 Quae tamen ex illis aliquo pars umida suco
 et terrena fuit, versa est in corporis usum;
 quod solidum est flectique nequit, mutatur in ossa;
 410 quae modo vena fuit, sub eodem nomine mansit.

«I sassi (chi potrebbe crederlo, se non lo attestasse l'antichità?) cominciarono a perdere la loro durezza e rigidità, e man mano a diventare molle sostanza e dopo ciò ad assumere una forma. Poi quando essi crebbero e toccò loro una natura più morbida, si poté vedere sì una certa qual forma umana, ma non chiara, come se fosse stata abbozzata nel marmo, non abbastanza completa e molto simile a rozze statue. E la parte che in quelli fu terrosa e umida per un qualche liquido innato fu mutata in carne; la parte solida e non flessibile venne trasformata in ossa; quella che prima era una vena, rimase con il medesimo nome»; trad. N. Scivoletto, Varese 2005.

La materia con cui sarà plasmato l'uomo è diversa: nell'*Alethia* il *facilis limus* (vv. 204-205 *facilem nam cedere limum / et flexum formamque sequi*), il fango duttile e facilmente malleabile, nelle *Metamorfosi* i *saxa* (vv. 401-402 *ponere duritiem coepere suumque rigorem, / mollirique mora mollitaque ducere formam*) che devono perdere la loro rigidità per poter essere modellati e assumere la forma dell'uomo. Ma in entrambi i casi l'esito è lo stesso: la metamorfosi della materia inanimata in uomo, articolato in tutte le sue parti (*aleth.* 1, 208-210 ~ *met.* 1, 407-410). Le parti umide sono trasformate in carne: in Vittorio la terra resa tenera dalla linfa vitale (vv. 208-209 *Tellus mollita liquore / partim facta caro est*) diviene carne, in Ovidio quella parte delle pietre che, avendo acquistato già una consistenza morbida e cedevole (v. 402 *mollitaque*), conserva acqua e terra (vv. 407-408 *Quae tamen ex illis aliquo pars umida suco / et terrena fuit*) diventa carne (v. 408 *versa est in corporis usum*).

Significativa è anche la menzione delle vene: nel racconto ovidiano le venature delle pietre mantengono il loro nome divenendo nel nuovo corpo le vene in cui scorre il sangue (v. 410); le vene, elemento indispensabile alla costituzione e alla vita dell'uomo, sono presenti anche nel racconto di Vittorio (vv. 209-210 *sanguis, qui lubricus umor, / distendit mollis per nota foramina venas*). Sui racconti relativi alla creazione della razza umana presenti in Ovidio cf. Fabre-Serris 2003. Roberts 2002, pp. 406-407, interpreta le narrazioni della creazione dell'uomo dalla terra proposte da Vittorio e da Draconzio (*laud. dei* 1, 337-348) come una "metamorfosi ovidiana" e le definisce «striking examples of the *interpretatio Ovidiana* of Genesis» (p. 406).

204 **facilem**

Esempio dell'aggettivo *facilis* seguito dall'infinito attivo o deponente (cf. ThLL VI, 1, 64, 30 ss.).

206 **iam mente gerebat**

L'aspetto dell'uomo è già nella mente di Dio prima della creazione materiale. In clausola anche *mente gerebas* di *aleth. prec.* 52 (cf. *supra*, commento *ad locum*).

207 **explicat**

Seguo il ThLL V, 2, 1732, 10 ss., che a proposito di questo luogo attribuisce al verbo *explicare* il valore di *exprimere*.

210 **nota foramina**

Foramina sono propriamente le "aperture" del corpo, in cui il sangue si insinua; *nota* perché il sangue, guidato dalla mente divina, conosce quali direzioni prendere. Tale accezione di *foramen* è attestata da Forcellini II, p. 515: *speciatim de humanis membris*.

Ritengo inoltre che nel passo si possa scorgere un'eco di Lucan. 9, 811-814 *Sanguis erant lacrimae; quaecumque foramina novit / umor, ab his largus manat cruor: ora redundant / et patulae nares, sudor rubet; omnia plenis / membra fluunt venis...*: nel descrivere l'atroce morte di Tullo, il giovane sostenitore di Catone che perde la vita per il morso di un serpente, la temibile emorrois, Lucano narra come il sangue fuoriesca da tutti i meati del corpo che gli umori conoscano; al contrario in Vittorio

il sangue, condotto da Dio, si insinua attraverso gli orefizi del corpo che sono da lui ben conosciuti, portando la vita nel corpo dell'uomo appena creato.

212 prudens rationis

Il nesso ricorre anche in *aleth. prec.* 18 *tu ratio et plenae prudens rationis origo* (cf. *supra*, commento a *prec.* 18).

213-222

I versi 213-222 contengono un altro importante concetto. Vittorio vede nell'immagine dell'uomo che balza fuori dal fango (vv. 211-212 *terraque repulsus / exilit*) già dotato di capacità razionali, una prefigurazione della resurrezione dei corpi nell'ultimo giorno. Infatti la terra, che è priva di una capacità intrinseca di creare, dovrà, nel giorno stabilito dal supremo giudice, restituire ciò che ha accolto nel suo seno ma non le appartiene, cioè quei corpi che, nati dalla terra per opera divina, sono tornati alla terra con la morte (vv. 218-219 *ut iudice reddat eodem / iussa quod accepit*). Il richiamo all'*Apocalisse* (cf. Apoc 20, 11-14) è reso evidente dall'appellativo *iudex* dato a Dio.

Anche per questa relazione tra la formazione di Adamo dalla terra e la resurrezione finale, come per il racconto della creazione dell'uomo (cf. *supra*, commento a 1, 184-188), Nides 1988, p. 69, segnala un equivalente nella tradizione esegetica ebraica.

215 maiestas

Il termine *maiestas*, già utilizzato nella letteratura pagana per designare la magnificenza e lo splendore della divinità suprema dei filosofi (cf. Cic. *ac.* 2, 120; Sen. *nat.* 1, *praef.* 3) o degli dei della religione pagana (cf. Cic. *div.* 2, 105; Quint. *inst.* 3, 7, 7), venne assunto sin dai primi secoli nel linguaggio teologico dei Padri latini come traduzione di δόξα, μεγαλειότης, μεγαλωσύνη (cf. Braun 1962, pp. 44-45; Loi 1970, pp. 22-27). Il termine ricorre più volte nell'*Alethia: prec.* 41. 82. 124; 1, 9. 215; 2, 72. 307. 332.

viscera terrae

La clausola *viscera terrae*, che ricorre anche in *aleth.* 1, 487, è mutuata da Ov. *met.* 1, 138 *poscebatur humus, sed itum est in viscera terrae*.

218 iudice

Tra le denominazioni divine *iudex* condensa il principio che Dio è reggitore del mondo e dell'umanità. In special modo nel Nuovo Testamento la giustizia divina trova la sua piena manifestazione nel Giudizio finale (cf. 2 Tim 4, 8; Mt 10, 15; 11, 24; 12, 36).

Nell'*Alethia* si contano in tutto sei occorrenze dell'appellativo divino *iudex* (*prec. 76 iudice... severo*; 1, 218; 2, 65 *mitissime iudex*; 2, 357 *iudicis almi*; 3, 745 *bonus iudex*; 784 *iudex bonus*), in cinque delle quali esso si presenta accompagnato da un qualificativo. L'utilizzo da parte del poeta di tale appellativo risulta particolarmente significativo in quanto, rivelando un disegno strutturale coerente, assolve alla funzione di riproporre in diversi contesti la straordinaria metafora del processo divino in cui Dio assume le funzioni di supremo giudice, tanto severo quanto giusto e misericordioso, mentre gli imputati sono Adamo, Eva e il Serpente (*aleth. 1, 471-519*; cf. *infra*, commento *ad locum*).

219-222

La creazione di Adamo dal fango è figura della resurrezione dei corpi (vv. 213-219), così come il ripetersi del racconto della creazione, vale a dire lo stesso racconto della plasmazione di Adamo, semina prima e in maniera proficua il concetto che gli uomini debbano rinascere; nei vv. 219-220 Vittorio rimarca il concetto: «tutto ciò che è stato generato prima è figura di ciò che sarà», che richiama quanto affermato da Paolo nell'Epistola ai Romani 5, 14 Vg. *Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moisen etiam in eos qui non peccaverunt / in similitudinem praevaricationis Adae, qui est forma futuri*. Nell'epistola paolina Adamo è chiamato “figura di colui che deve venire”, vale a dire figura di Cristo; egli è il “prototipo” che rimanda a Cristo come suo antitipo, nel senso che come a causa del solo Adamo la morte e il peccato entrarono nel mondo, così solo grazie a Cristo entrarono nel mondo la giustizia e la vita. Ma se nell'espressione paolina il termine *futuri* è genitivo maschile perché riferito a Cristo di cui Adamo è figura, nella ripresa di Vittorio lo stesso termine è di genere neutro, perché l'espressione che nel testo paolino puntualizzava l'attenzione solo sul progenitore, ora assume un

significato più generale, per cui tutto ciò che è stato creato prima è immagine del mondo che verrà (*totum forma futuri est / quod prius est genitum*). Si viene a stabilire così quella corrispondenza cara ai Padri della Chiesa di un legame tra Antico e Nuovo Testamento.

222 praeseritur

Da rilevare l'utilizzo del verbo *praesero* in Paul. Nol. *carm.* 31, 448 (CSEL 30, p. 323) *Da mihi nunc lugere, deus, fletuque salubri / praeserere aeternae semina laetitiae*. Sul valore del termine cf. ThLL X, 2, 864, 45 ss.

1, 223-304

Il Paradiso terrestre

I versi 223-304 costituiscono la parafrasi di Gn 2, 8-14:

2, 8 Et plantavit (*Plantaverat autem Dominus*) Deus paradisum (add. Vg. *voluptatis*) in Eden (om. Vg.) ad Orientem (*a principio*): / et (*in quo*) posuit ibi (om. Vg.) hominem quem finxerat (*formaverat*). / 9 Et eiecit (*Produxitque Dominus*) Deus adhuc de terra omne lignum pulchrum ad aspectum, et bonum ad escam (*visu et ad vescendum suave*); / et lignum vitae in medio paradisi, / et lignum scientiae dignoscendi (om. Vg.) bonum et malum (*boni et mali*). / 10 Flumen autem exiit de Eden, quod irrigabat (*Et fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad inrigandum*) paradisum, / et inde divisum est in quatuor partes (*qui inde dividitur in quatuor capita*). / 11 Ex his (om. Vg.) uni nomen est (om. Vg.) Phison; / hoc (*ipse*) est quod (*qui*) circuit totam (*omnem*) terram Evilath, / ubi est (*nascitur*) aurum: / 12 Aurum autem terrae illius bonum (*optimum est*); / et ibi est carbunculus, et lapis prasinus (*invenitur bdellium et lapis onychinus*). / 13 Et nomen flumini (*fluvio*) secundo Geon; / hoc (*ipse*) est quod (*qui*) circuit totam (*omnem*) terram Aethiopiae. / 14 Flumen autem tertium (*nomen vero fluminis tertii*) Tigris; / hoc est quod fluit (*ipse vadit*) contra Assyrios. / Flumen (*fluvius*) autem quartum (*quartus*) Euphrates.

La descrizione del Paradiso terrestre occupa una porzione considerevole del libro primo e costituisce una parafrasi libera e amplificata dell'ipotesto biblico. I sette versetti genesiaci (2, 8-14) sono sviluppati da

Vittorio in 82 versi (vv. 223-304) che offrono del Paradiso terrestre una descrizione ricca e particolareggiata su cui si innesta, con assoluta autonomia dal testo sacro, uno squarcio di esegesi dottrinale. L'autore non dimentica l'ammaestramento teologico, che egli si propone come fine della sua impresa poetica, tuttavia la creatività non cede alla riflessione dottrinale; anzi quest'ultima risulta inglobata nel racconto ricco di suggestione che Vittorio fornisce del luogo paradisiaco: non uno squarcio di puro lirismo, ma un dispiegarsi arioso della fantasia, sostenuta come sempre da una solida impalcatura di richiami agli autori pagani. Un'analisi approfondita del passo è fornita da Shanzer 2009, pp. 219-228, nel suo contributo *Poetry and Exegesis: Two Variations on the Theme of Paradise*, la quale ricostruisce con originalità il complesso sostrato classico ed esegetico-teologico della descrizione dell'Eden in *aleth.* 1, 224-269.

223-232

Senza indugiare troppo nella ricerca dell'ubicazione dell'Eden, come invece fa Avito (nel *De spiritalis historiae gestis* 1, 211 ss. l'*ekphrasis* descrittiva dell'Eden è ricca di caratterizzazioni geografiche ed etnografiche. Il poeta colloca il Paradiso terrestre su un'altura inaccessibile ai mortali nei pressi della terra degli Indi, situata, secondo l'opinione degli antichi, agli estremi limiti del mondo. È la terra dell'ebano e degli elefanti, abitata da un popolo dalla pelle bruna per effetto del chiarore cocente della luce, più intensa per la maggiore vicinanza al cielo), il poeta ci introduce nell'atmosfera estatica del giardino paradisiaco. Dovunque è diffuso un senso di potenza soprannaturale: dal sole che regola un'eterna primavera (*aeternum... ver*) agli alberi ricchi di frutti miracolosamente sempre maturi (*pomaque succiduis pelluntur mitia pomis*), dalle piante frondose che spandono nell'aria aromi celestiali alla brezza che con il suo tocco lieve (*leni meatu*) li mescola tutti dando luogo a un nuovo profumo «che nessun albero potrebbe rivendicare a sé». La sacra foresta poi, allo stormire delle foglie scosse dal soffio leggero del vento, sussurra *modulata carmina* che accarezzano l'orecchio. È questa l'intuizione di Vittorio: l'idea di una selva animata che intona un

inno di lode al Creatore, un concerto di “armonie olfattive e uditive” che magnifica il Signore e ne attesta la potenza.

I vv. 223-232 parafrasano il versetto 8 e il primo stico del versetto 9: la specificazione del luogo *ad Orientem* è espressa dall'aggettivo *Eoos*, mentre risulta assente la parafrasi del secondo stico del versetto 8, secondo cui Dio collocò nel Paradiso terrestre l'uomo che aveva plasmato. Nei versi 231-232 (*poma... quae sunt blanda oculis et miri plena vigoris / membra animosque fovent pascuntque sapore et odore*) Vittorio amplia la caratterizzazione dei frutti paradisiaci offerta da Gn 2, 9 *Et eiecit Deus adhuc de terra omne lignum pulchrum ad aspectum, et bonum ad escam*, richiamando oltre alla vista e al gusto anche la sfera sensoriale dell'olfatto e, con un'allusione che sfrutta una reminiscenza ovidiana (*Ov. epist. 16, 223-224 Rumpor et invideo – quidni tamen non omnia narrem? – / membra superiecta cum tua veste fovet*; «Scoppio e mi ingelosisco – perché non dire tutto? – quando lui accarezza il tuo corpo gettandovi sopra una coperta»), anche quella del tatto. I miracolosi pomi del giardino non solo nutrono i corpi e gli animi, ma sembrano “carezzarli” con il loro sapore e la loro fragranza. Lo stilema *membra fovent* passa così dal contesto erotico ovidiano alla pittorica descrizione delle delizie dell'Eden: si tratta di un altro esempio di un uso sapiente di forme e modi espressivi mutuati dalla tradizione classica e piegati a trasmettere suggestioni di segno diverso.

224 Eoos... recessus

Lo stilema trova riscontro in Lucan. 3, 229 *Movit et Eoos bellorum fama recessus*.

228 aeternum... ver

L'“eterna primavera” richiamata da Vittorio sta a indicare una condizione climatica costante e temperata, aliena sia dai rigori invernali che dalla canicola estiva, una condizione benigna e propizia all'uomo, la stessa che in Ovidio *met. 1, 107 Ver erat aeternum, placidique tepentibus auris* caratterizza l'età dell'oro. In effetti la descrizione che Ovidio offre dell'età dell'oro (*met. 1, 89-112*), e in special modo quella relativa alla condizione ambientale (vv. 101-112: la terra, irrorata da fiumi di latte e

di nettare, produce spontaneamente i suoi frutti, mentre placidi zefiri carezzano i fiori nati anch'essi senza l'intervento dell'uomo, il tutto nel clima mite e costante di un'eterna primavera), dovette fungere da modello per Vittorio nell'*excursus* descrittivo del Paradiso terrestre.

temperat horis

La clausola è oraziana: *carm.* 1, 12, 16 *qui mare ac terras variisque mundum / temperat horis.*

230 succiduis

Per il termine *succiduis* cf. *supra*, commento a 1, 42.

233-247

Ha inizio al v. 233 una sequenza descrittiva dei profumi che impregnano l'atmosfera celestiale; frasi, luci e colori ci portano come di consueto a due grandi scrittori dell'età augustea, Virgilio e Ovidio, che presentano rispettivamente in *georg.* 2, 114 ss. e *met.* 10, 307-310 (*...sit dives amomo / cinnamaque costumque suum sudataque ligno / tura ferat floresque alios Panchaia tellus, / dum ferat et murram: tanti nova non fuit arbor*) un elenco delle diverse qualità di piante e profumi, ma nel complesso la descrizione di Vittorio dei doni dell'olfatto che il Signore elargisce nell'Eden si inserisce in un altro contesto situazionale e si propone finalità completamente diverse: se Virgilio tratta della coltura delle piante e Ovidio rievoca il tragico amore incestuoso di Mirra e Cinira, Vittorio decanta le essenze paradisiache che armonicamente magnificano le bellezze del Creatore. Sull'utilizzazione delle *Georgiche* di Virgilio nella descrizione del Paradiso terrestre cf. Schenkl 1888, p. 350 e Gamber 1899, p. 111.

233 vibrat

Nel libro primo dell'*Alethia* il verbo *vibrare* è utilizzato più volte ora in riferimento allo scintillare dei colori del firmamento (1, 104 *floribus aetheriis varios vibrare colores* e 1, 233 *tellus sidereos vibrat distincta colores*), ora al tremolio del fogliame scosso da una brezza leggera (1, 245 *motaque dum leni vibrat nemus aura meatu*). Vittorio sfrutta la plasticità dei significati dando prova della sua padronanza degli strumenti poetici e retorici.

234 flore novo

Il nesso compare in analoga sede metrica in Verg. *georg.* 4, 142 *quotque in flore novo pomis se fertilis arbos.*

235 fragiles... calamos

I *fragiles... calamos* menzionati da Vittorio rinviano ai fragili gambi del lupino che in Verg. *georg.* 1, 75-76 *tristisque lupini / sustuleris fragilis calamos silvamque sonantem* risuonano agitati dal vento.

237 quod Medus redolet

L'essenza di cui parla Vittorio potrebbe identificarsi con il profumo prodotto dal frutto della *felix malus*, albero che nasceva nella Media, di cui fa menzione Virgilio in *georg.* 2, 126-127 *Media fert tristis sucos tardumque saporem / felicis mali*, nello stesso catalogo di piante in cui compare la *virga* di Saba (cf. *infra*, commento a 1, 240). La pianta, secondo Plinio l'unica degna di menzione tra quelle che crescono in Media (*nat.* 12, 16 *nec alia arbor laudatur in Medis*), si contraddistingue per il profumo delle foglie (*odore praececellit foliorum*) e dei suoi semi utilizzati dai Parti per profumarsi l'alito (*Haec est cuius grana Parthorum proceres incoquere diximus esculendis commentandi habitus gratia*).

Medus significa proveniente dalla Media, regione posta a sud del Mar Caspio, confinante con l'Armenia a settentrione, l'Assiria a occidente, con la Persia e la Carmania a meridione, la Partia e l'Ircania a oriente (cf. la descrizione della regione fornita da Plin. *nat.* 6, 114).

crine soluto

La clausola è mutuata da Ov. *met.* 13, 584 *sustinuit spectare parens, sed crine soluto.*

238 fragrat Achaemenius

Homey 2008, p. 80, ipotizza che l'aroma possa identificarsi con quello prodotto dall'*Achaemenium costum* di cui parla Orazio in *carm.* 3, 1, 44, descritto da Plin. *nat.* 12, 41. Il *costum* nelle elencazioni presentate da Plinio (*nat.* 13, 16 e 18) è accomunato all'*amomum*, la pianta che Vittorio menziona subito dopo (cf. *infra*, commento a 1, 238-239).

Tuttavia Orazio fa menzione anche di un *nardum Achaemenium* in *epod.* 13, 8-9, pianta profumata da cui si traeva un unguento. E Silio

Italice, in *Pun.* 15, 23 *altera Achaemenium spirabat vertice odorem*, descrivendo la dea Voluttà parla di *Achaemenius odor*, in generale “fragranze achemenie”, in riferimento agli innumerevoli aromi prodotti in quella terra, che spirano dal capo della dea.

Dunque appare difficile stabilire con precisione a quale pianta e relativa fragranza faccia riferimento Vittorio.

Achaemenius, equivale a *Persicus*, da *Achaemenes*, capostipite leggendario della casa regnante di Persia, regione posta a sud della Media (cf. *Plin. nat.* 6, 115). L'utilizzo del termine con il valore di “persiano” è attestato in poesia da *Ov. met.* 4, 212 e *Hor. carm.* 3, 1, 44.

fragrat

Hovingh 1960¹, p. 137, esibisce al v. 238 *fragrat* (da ritenersi un errore di stampa) in luogo di *fragrat*, che però risulta nell'apparato critico, dove viene segnalato che *fragrat* è correzione di Morel 1560 sulla lezione errata *flagrat* attestata dal *Parisinus Latinus* 7558. Va però rilevato che *fragrat* è già correzione di Gagny 1536, p. 183. L'emendazione *fragrat* è recepita anche da Schenkl 1888, p. 372.

238-239 dives amomo / Assyrius

L'amomum è una pianta aromatica simile alla vite, che produce frutti simili all'uva (cf. *Plin. nat.* 12, 48, che la menziona tra le specie botaniche dell'Arabia), da cui si ricava un particolare unguento profumato, il balsamo di amomo (cf. *Ov. epist.* 21, 168 *Spissaque de nitidis tergit amoma comis* e *Pont.* 1, 9, 52 *fecit et in gelidos versit amoma sinus*). In poesia tale unguento è generalmente qualificato come proveniente dall'Assiria: cf. *Verg. ecl.* 4, 25; *Stat. silv.* 2, 4, 34; *Sil. It.* 11, 402; *Mart.* 8, 77, 3. La clausola *dives amomo* (v. 238) è mutuata da *Ov. met.* 10, 307.

239 messisque rubens Mareotica nardo

Individuare cosa indichi il nesso *messis Mareotica* presenta non poche difficoltà. *Messis* in effetti può attribuirsi sia alla mietitura, e al relativo ricavato, del frumento, sia alla raccolta e al relativo prodotto, dell'uva.

Mareoticus significa “proveniente dalla”, “relativo alla” Mareota, regione del Basso Egitto, le cui rive erano fertili, ma, *latiore sensu*, il termine indica anche l'intero Egitto. Tale regione era rinomata per la produzio-

ne di vino, appunto il vino mareotico: cf. Verg. *georg.* 2, 91 *sunt Thasiae vites, sunt et Mareotides albae*; Hor. *carm.* 1, 37, 14 *Mareotico*; Stat. *silv.* 3, 2, 24 *Mareotica vina*; Macrob. *Saturn.* 3, 20, 7 (scil. *uva*) *Mareotis*. Dunque si può ipotizzare che per *messis Mareotica* Vittorio intenda le viti, se con l'aggettivo *Mareoticus* si vuole designare l'Egitto.

Quanto al *nardum* Plinio, in *nat.* 12, 43 descrive, tra le piante dell'India, il nardo puro come un'infiorescenza dal colore rosso: *Sincerum quidem levitate apprehenditur et colore rufo odorisque suavitate et gustu maxime siccante os, sapore iucundo* («Il nardo puro si riconosce dall'aspetto levigato, dal colore rosso, dal profumo soave, dal suo gusto, che prosciuga la bocca, ma possiede una fragranza piacevole»; trad. A. Perutelli, Torino 1984).

240 Tartesiaci frutices

Condivisibile l'ipotesi dell'Homey 2008, pp. 83-91, il quale ritiene di poter identificare i *frutices* con la mirra, che nelle trattazioni botaniche compare spesso in connessione con l'incenso, menzionato da Vittorio subito dopo (*virga Sabaei*). Tale associazione trova riscontro in Erodoto (*hist.* 2, 40); in Teofrasto (*hist. plant.* 9, 4, 1), che in questo passo menziona anche il balsamo, proprio come nell'*Alethia*; e in Plinio (*nat.* 12, 66). Teofrasto, in *Historia plantarum* 9, 4, 3, afferma che la mirra rispetto all'incenso è una pianta (δένδρον) più piccola e cespugliosa (θαμνωδέστερον), dunque associa alla mirra la parola θάμνος, che corrisponde al latino *frutex*. Che *frutex* corrisponda a θάμνος, è attestato dal ThLL VI, 1, 1443, 16-17 (Homey 2008, p. 84, nota 30, fornisce altre corrispondenze tra θαμνοειδής e *fruticosus*).

Resta da spiegare il qualificativo *Tartesiacus*, che significa “relativo a Tartesso”, città della Spagna Betica sullo stretto di Ercole (Forcellini VI, p. 670, s. v. *Tartesiacus*), originariamente colonia fenicia. *Tartessus* è anche designata con il nome di *Tharsis*, e *Tharsis* talvolta viene identificata con *Tarsus* in Cilicia (cf. Forcellini VI, p. 687, s.v. *Tharsis*). Dunque o per Vittorio Tartesso era collocata in Oriente o ha ritenuto la Spagna Betica la patria della mirra.

virga Sabaei

Il ramo di Saba è la pianta dell'incenso, che cresce, secondo la notizia di

Plin. *nat.* 12, 51-52, in Arabia, e specificamente nella regione di Saba, posta grosso modo tra l'*Arabicus* e il *Persicus Sinus*. Anche Virgilio, nel trattare la coltura delle piante nel secondo libro delle *Georgiche*, menziona la pianta d'incenso come esclusiva della regione dei Sabei (v. 117 *solis est turea virga Sabaeis*). È evidente che la clausola *virga Sabaei* è rimodulata su quella virgiliana di *georg.* 2, 117.

241 Palaestinus lacero flet vulnere ramus

Come attesta Plin. *nat.* 12, 111-117, si tratta del balsamo, pianta odorifera che cresce in Giudea, a cui viene praticata un'incisione da cui stilla succo profumato. L'aggettivo *lacer* riferito a *vulnus* ha qui valore attivante: non qualifica la ferita, bensì indica la lacerazione prodotta (cf. ThLL VII, 2, 821, 54 ss., s. v. *lacer: lacerando effectus*).

246 nectar

Il termine *nectar* ricorre con il valore di "profumo" in Lucr. 2, 848 *et nardi florem, nectar qui naribus halat*.

248-250

È interessante osservare che tutte le forme verbali presenti nel v. 248 e nel primo emistichio del v. 249 rimandano all'immagine e al rumore dello stormire del fogliame nel giardino paradisiaco: *quaque tremens blando sensim iactata fragore / commotis trepidat foliis, sonat arbore cuncta / hymnum silva deo*. L'allitterazione delle liquide e i sapienti accostamenti verbali (*tremens-trepidat*) rendono sia a livello fonico sia a livello visivo il tremolare agitato delle fronde scosse dal vento.

249-250 sonat... /... silva

L'espressione *sonat silva* rinvia a Ov. *rem.* 183 *parte sonant alia silvae mugitibus altae*.

250 modulataque sibilat

L'armonioso fruscio del fogliame scosso dal vento è un motivo presente anche in Cypr. *hept. num.* 698-699 (CSEL 23, pp. 141-142) *ut cedrus silvaque nitens, quae frondis honorem / ventilat et querulis modulatur sibila ramis* («come un cedro e una selva rigogliosa, che agita il manto di foglie e sibila armoniosamente tra i rami risonanti»).

251-254

I versi 251-254 con uno sfoggio di ricercati accostamenti fonici esprimono il concetto della teleologia di ogni singolo elemento nell'ordine universale. In contrasto con il principio di casualità professato dagli epicurei, il poeta sceglie un termine, *moles* (v. 252), che occorre con frequenza proprio nel lessico di Lucrezio, il principale protagonista della ricezione dell'Epicureismo a Roma. *Moles*, nella terminologia lucreziana "massa" in senso strettamente fisico, diviene in Vittorio la parola chiave per ribadire (...*qui totum mole sub una /...retentat*) la grandiosità di un unico disegno, della suprema e gloriosa maestà divina che governa ogni cosa. A proposito del peculiare valore di *moles* il Forcellini III, p. 275 riporta tra i vari significati quelli di *maiestas*, *potentia*, *vis* (cf. Val. Fl. 6, 673).

251 ...*nec vacuus vanum quatit aëra motus; / ...254 nil vacat aut vanam species tenet ulla figuram*

I versi 251 e 254 sono collegati dal parallelismo nella proposizione dei concetti: il concetto di non casualità degli elementi nel luogo paradisiaco, ma anche, in generale, nell'ordine cosmico prestabilito da Dio, è espresso da *nec vacuus* del v. 251 e *nil vacat* del v. 254; allo stesso modo l'impalpabilità dell'aria (*vanum... aëra*) del v. 251 è in antitesi rispetto alla consistenza concreta, potremmo dire, alla "corporeità" delle virtù e dei sentimenti che nel mondo degli uomini sono concetti astratti (*vanam species tenet ulla figuram*).

251 *vacuus... motus*

Ancora una *pointe* antilucreziana espressa attraverso la ripresa di un luogo claudiano (*in Ruf.* 1, 16 *alterius, vacuo quae currere semina motu*): nell'interrogarsi se gli dei si preoccupino della terra o al contrario se il caso governi la nostra vita (*in Ruf.* 1, 1-19), Claudiano allude alle opposte posizioni di Stoici ed Epicurei e a proposito di questi ultimi fa chiaramente riferimento al postulato secondo cui i *semina*, parti prime costitutive della materia, si muovono *vacuo motu*, vale a dire si muovono casualmente nello spazio infinito.

vanum... aëra

L'aggettivo *vanus* (cf. Forcellini IV, p. 912) ben si attaglia all'inconsistenza materiale, all'impalpabilità dell'aria (Hor. *carmin.* 1, 24, 15 e 3, 27, 40-41 *imago vana*); ma la scelta di questo particolare lessema risponde ad una motivazione ben più sottile e meditata. Il termine infatti, che il poeta pone in connessione a *vacuus* attraverso l'allitterazione in /va/, nella sua ampia polivalenza semantica presenta anche l'accezione di "privo di scopo", "privo di senso", e dunque "vano", "inutile", a rimarcare la presenza di una teleologia degli elementi già espressa dal sintagma *neque vacuus*.

254 vanam... figuram

Nessuna specie presente nel Paradiso terrestre è un simulacro, un'immagine "vana", "priva di consistenza concreta e materiale", "incorporea"; tale valore di *vanus* è confermato dall'affermazione contenuta nei vv. 257-258, secondo cui nel Paradiso terrestre tutte le cose, anche quelle che per gli uomini sono astratte, come la gloria, la semplicità, la diligenza... (vv. 259-261), sono dotate di un corpo concreto (v. 258 *certum ibi corpus habet*).

255-263

Il giudeo-alessandrino Filone propone un'esegesi allegorica del Paradiso terrestre. Secondo Filone è sciocco e insensato interpretare in senso letterale e non allegorico il testo sacro (cf. *Legum alleg.* 1, 43: «E voglia il cielo che il ragionamento umano non sia vittima di una tale stoltezza che si arrivi a pensare che Dio lavori la terra e pianti giardini, giacché non sapremmo davvero dire per quale motivo Egli dovrebbe farlo»; trad. R. Bigatti, Milano 1978). Il giardino simboleggia la virtù e il luogo adatto al giardino è l'Eden, che significa "godimento". Gli alberi del giardino rappresentano le virtù particolari che derivano tutte dalla Virtù Somma, chiamata metaforicamente "albero della vita"; il Vizio, nemico della bontà, è l'albero della conoscenza del bene e del male. Le virtù particolari sono meglio specificate in un'ulteriore immagine allegorica (*Legum alleg.* 1, 63-65): dal fiume principale dell'Eden, cioè dalla bontà, si diramano diversi affluenti ciascuno dei quali rappresenta una virtù. Il

Phison e il Tigri sono, rispettivamente, la saggezza e la temperanza; il Geon simboleggia la forza, l'Eufrate la giustizia.

Nell'ambito dell'esegesi cristiana in lingua latina la pericope genesiaca relativa al Paradiso terrestre costituisce oggetto dell'esegesi di Ambrogio nel *De paradiso* e di Agostino nei libri decimo e ottavo rispettivamente del *De Genesi contra Manicheos* e del *De Genesi ad litteram*. A differenza di Filone, i due Padri della Chiesa ammettono la realtà storica della parola scritturale per poi interpretarla secondo la dimensione allegorica. Per il Vescovo di Milano (cf. *parad.* 1, 1-6) il Paradiso è un luogo materiale in cui prospera un ameno giardino e sgorga una fonte dalla quale nascono quattro fiumi. In pari tempo esso è l'anima in cui Dio pianta le virtù, come alberi in un giardino; è l'anima che, come un giardino, l'uomo ha il dovere di custodire e di coltivare. In modo analogo Agostino ritiene lecito ravvisare «nel Paradiso la vita degli eletti, nei suoi quattro fiumi le quattro virtù... purché si ammetta che la verità di quel racconto è garantita dalla fedele narrazione dei fatti» (Aug. *civ.* 13, 21: NBA 5/2, pp. 260-262 *Nemo itaque prohibet intellegere paradysum vitam beatorum, quattuor eis flumina quattuor virtutes... dum tamen et illius historiae veritas fidelissima rerum gestarum narratione commendata credatur*).

Nel solco dell'esegesi dei Padri Vittorio adotta l'allegoria come canone per intendere il testo biblico, tuttavia non accetta passivamente la loro interpretazione, ma la sviluppa in maniera autonoma, inserendola nella sua *narratio* poetica. In questo passo si comprende, più che altrove, l'importanza delle fonti teologiche adoperate, da cui il poeta attinge considerazioni e particolari assenti nel racconto biblico.

Il Cutino 2009 ritiene che nel corso del primo libro Vittorio, perseguendo l'obiettivo di una parafrasi rispettosa dell'ipotesto genesiaco, utilizzi un'esegesi di tipo letterale e, anche nelle note di commento più estese «su cui l'autore fonda la propria visione teologica», egli non faccia ricorso «ad interpretazioni, che tentino di superare in chiave allegorica l'eventuale *impasse* esegetico di taluni luoghi» (Cutino 2009, pp. 125-126). Condivisibile è l'osservazione (Cutino 2009, p. 125, nota

113) che il poeta ribadisca la veridicità e la certezza del racconto biblico, che comunica dati di fede di per sé sufficienti, come ad esempio la presenza nel giardino dell'albero della vita e dell'albero della conoscenza del bene e del male (v. 264 *Sed satis hoc fidei est...*), al di sopra di ogni possibile interpretazione in chiave allegorica delle piante del Paradiso terrestre (cf. i vv. 255-266, in cui l'esegesi allegorica è introdotta appunto dall'avverbio *fortasse*). Per il Cutino, nella sequenza relativa ai quattro fiumi del Paradiso terrestre (*aleth.* 1, 268-304) il poeta tiene conto scrupolosamente della lettera del testo, inglobando l'interpretazione allegorica dei quattro fiumi «all'interno di una diffusa descrizione, improntata a realismo, del loro regime e del loro corso» (p. 134). Se è vero, come lo studioso opportunamente osserva, che Vittorio, mostrando autonomia nello sviluppare le fonti dottrinali, richiama le virtù cardinali simboleggiate dai fiumi attraverso le caratteristiche di ciascuno di essi, ritengo si possa comunque rilevare in questa sequenza, fatto salvo il rispetto del poeta per il testo sacro, il passaggio da un registro interpretativo all'altro, e d'altronde l'interpretazione letterale non è in contrasto con quella allegorica, che anzi la prima è il punto di partenza della seconda per gli stessi Ambrogio e Agostino, gli autori a cui Vittorio fa maggiormente riferimento per l'esegesi del passo del Paradiso terrestre (cf. *infra*, commento a 1, 268-304).

255 silvaeque coruscae

La clausola è esemplata su Verg. *Aen.* 1, 164 *silvis... coruscis*.

256 argumenta operum sunt et plantaria rerum

Il Paradiso racchiude i tipi delle cose future (*argumenta operum*) e diviene così una sorta di semenzaio della creazione (*plantaria rerum*): vi fioriscono, ciascuna sul proprio stelo, la gloria, la semplicità, la diligenza e tutte quelle virtù che fanno dell'uomo un essere morale superiore alle altre creature. Gli elementi della vegetazione del Paradiso terrestre sono simboli (*argumenta*) e germogli (*plantaria*) delle opere e delle cose umane. Merita particolare attenzione il termine *argumenta*, per il quale si segue l'interpretazione di ThLL II, 547, 70 ss., che attribuisce al lessema il significato di *signum, symbolum*, piuttosto che quella fornita da

Blaise - Chirat, p. 96, che in riferimento a questo luogo dell'*Alethia* conferisce al termine il valore di "éléments, principes (στοιχεῖα)". Cf. anche l'interpretazione del Martorelli 2008, p. 126: «le piante non sono solo simbolo, ma archetipo corporeo dei principi spirituali».

257 nudo... nomine

Le piante del Paradiso terrestre costituiscono l'espressione corporea dei moti interiori e degli stimoli dell'anima umana, che dall'uomo sono concepite come realtà astratte, appunto *nudo... nomine*. Il nesso *nudum nomen* compare in *Ov. trist.* 2, 408 *vixque meus capiet nomina nuda liber* e in *Plin. nat.* 3, 2 *Locorum nuda nomina et quanta dabitur brevitate ponentur*.

264-267

Nella vegetazione del Giardino campeggiano due alberi: l'albero della vita e l'albero della legge:

Sed satis hoc fidei est, laeto quod semine surgens

265 hinc arbor vitae celsis petat aëra pomis,
illinc diverso nocitura peritia fructu
examen rerum suspenderit arbore legis.

I quattro versi costituiscono la parafrasi degli stichi secondo e terzo del versetto 9 *et lignum vitae in medio paradisi, / et lignum scientiae dignoscendi bonum et malum*.

Dell'*arbor vitae* il poeta mette in luce con un'icastica notazione un tratto esteriore, cioè il suo protendersi verso il cielo (*celsis petat aëra pomis*), che a mio avviso sottende un significato più profondo, in quanto sembra adombrare la proprietà miracolosa dei frutti che conferiscono l'immortalità, prerogativa del divino che ha sede nel cielo verso cui si slancia l'albero. Al v. 525 del primo libro il poeta lo definirà *arbor vitalis* sostituendo, per ovvie ragioni metriche, l'aggettivo *vitalis* (v. 525 *arbore vitali*) al genitivo epesegetico *vitae* del v. 265. Tale proprietà dei frutti sarà richiamata proprio ai vv. 524-526 *...primi quod iuris habebat, / arbore vitali post causae extrema superbum / auxilium repetens* («tor-

nando a chiedere con superbia all'albero della vita quell'aiuto che aveva come primo diritto, dopo la fine del processo»), nel passo in cui Dio caccia i progenitori dal Paradiso per evitare che questi tentino di riacquistare l'immortalità ricorrendo come ultima risorsa ai frutti dell'albero della vita. Gli esegeti biblici a cui l'autore fa maggiormente riferimento, Ambrogio (cf. *parad.* 1, 1, 6; SAEMO 2/1, p. 42 *lignum vitae, hoc est sapientia*) e Agostino, interpretano l'albero della vita come *signum sapientiae*, la più alta tra le virtù. Per Agostino in particolare «la sapienza, cioè lo stesso Cristo, è l'albero di vita nel paradiso spirituale» (*gen. ad litt.* 8, 5, 9; NBA 9/2, p. 398 *Sic et sapientia, idem ipse Christus, lignum vitae est in paradiso spiritali*). Non è da escludere quindi che, in una prospettiva tipologica, con quest'albero scaturito da un seme propizio (*laetum semen*) Vittorio abbia voluto alludere alla Sapienza simboleggiata da Cristo.

Altrettanto degna di interesse è la caratterizzazione dell'altro albero che sorge nel seno del giardino: il biblico albero della conoscenza del bene e del male. Con notevole sottigliezza il poeta lo definisce *arbor legis*, in riferimento al fatto che l'albero è sotto il segno di una prescrizione di legge, una prescrizione vietativa, trattandosi del comando di astenersi dal fare qualcosa di specifico, nel senso che Dio vieta espressamente all'uomo di cibarsi dei frutti di quell'albero. Cf. Tert. *adv. Marc.* 4, 38, 1 (Sch 456, p. 464) *Sic enim et de creatore in arboris lege tractatur; adv. Iud.* 2, 6 (ed. H. Tränkle, Wiesbaden 1964, p. 5) *Igitur in hac generali et primordiali dei lege, quam in arboris fructu observari deus sanxerat, omnia praecepta legis posterioris specialiter indita fuisse cognoscimus, quae suis temporibus edita germinaverunt*. Configurandosi tale divieto come un vero e proprio *praecriptum* (cf. *aleth. prec.* 93 *Quod leve praecriptum violata lege resolvens*; 1, 418-419 *sed quia legis in his suberant praecripta severae / plus quam vipereo mortem allatura veneno*; 3, 37-38 *Hoc legis servare loco iurisque severi / praecriptis*), la cui inosservanza è colpita da sanzione, la sua trasgressione comporterà un castigo che dovrà essere commisurato per entità e qualità alla *culpa* commessa (cf. *aleth.* 1, 483 *ut condigna nefas poenae mensura sequatur*). Con il termine *lex* il poeta

sembra preparare la strada alla metafora di un processo maestoso in cui Dio riveste il ruolo di giudice supremo, mentre Adamo, Eva e il Serpente sono gli imputati. Cf. *infra*, commento a 1, 471-519.

267 *examen rerum*

Sull'albero della legge la conoscenza che si acquisisce con l'esperienza (*peritia*) tiene sospeso il giudizio delle cose (*examen rerum*). Per un'analisi del termine *examen* nell'*Alethia* (*prec.* 73; 1, 267. 322) cf. *supra*, commento a *prec.* 72-73.

268-304

Da una sorgente sgorga il fiume che bagna l'Eden, fiume che si dirama in quattro corsi d'acqua. I quattro fiumi del Paradiso rappresentano, in linea con l'interpretazione allegorico-morale, le quattro virtù cardinali (prudenza, temperanza, forza e giustizia); l'influsso di Filone e Ambrogio è rilevabile in maniera nettissima, ma Vittorio non ricorre al criterio dell'etimologia dei nomi per spiegare il significato allegorico degli elementi che compongono il Paradiso. Si tratta talvolta di paretimologie che individuano relazioni tra le parole o stabiliscono un etimo sulla base di un principio di associazione suggerito dall'omofonia. A proposito del *Phison*, Ambrogio (*parad.* 3, 15: SAEMO 2/1, p. 58), nella scia di Filone (*Legum alleg.* 1, 74: ed. L. Cohn - P. Wendland, I, Berolini 1962, p. 80 Φεισῶν ἐρμηνεύεται στόματος ἀλλοίωσις), sostiene che *secundum Hebraeos Pheoyson dicitur, hoc est "oris mutatio", quoniam non unam gentem circumfluit, sed etiam per Lydiam fluit*. Per il *Geon* l'etimologia proposta da Ambrogio è *terrae hiatus* (*parad.* 3, 16), da confrontare con Philo *quaest. in gen.* 1, 12, 76. Relativamente al fiume *Tigris* Ambrogio (*parad.* 3, 17: SAEMO 2/1, p. 60 *hic fluvius dicitur velocior esse omnibus, quem incolunt Assyrii, hoc est dirigentes; hoc enim significat interpretatio*) mutua da Filone (*Legum alleg.* 1, 69: ed. cit., p. 79 Ἀσσύριοι γὰρ εὐθύνοντες Ἑλλάδι γλώττη καλοῦνται) l'interpretazione del termine *Assyrii*. Allo stesso modo per il nome del quarto fiume del Paradiso il Vescovo di Milano (*parad.* 3, 18: SAEMO 2/1, p. 60 *Plerique Euphratem ἀπὸ τοῦ εὐφραίνεσθαι dictum putant, hoc est a laetando, eo quod hominum genus nullo magis quam iustitia et*

aequitate laetetur) segue Filone (*Legum alleg.* 1, 72).

Nell'*Alethia* le virtù cardinali sono richiamate, con fine artificioso, dalle caratteristiche di ciascuno dei fiumi. L'autore dunque non interpreta esplicitamente, ma evoca attraverso allusioni, riconoscibili da parte di un pubblico capace di coglierle.

Come sopra sottolineato (cf. *supra*, commento a 1, 255-263), sia l'esegesi ambrosiana sia quella agostiniana relative a questo passo muovono da un'interpretazione letterale della Scrittura, per poi aprirsi ad una lettura di tipo allegorico-spirituale, per cui fatti, personaggi, luoghi del testo sacro costituiscono innanzitutto una realtà storica. Per Ambrogio i quattro fiumi del Paradiso possono essere identificati e localizzati (*parad.* 3, 14: SAEMO 2 /1, pp. 54-55):

Haec igitur quattuor sunt flumina, hoc est Phison – secundum Hebraeos Phison dicitur, Ganges autem secundum Graecos –, qui fluit contra Indiam. Geon autem Nilus, qui circuit terram Aegypti vel Aethiopiam. Mesopotamia autem dicitur, quod Tigris et Euphrates incluserint eam, eo quod inter duo haec flumina constituta sit, quod etiam longe positus nomen ipsum et opinio communis expressit.

(«Questi sono pertanto i quattro fiumi, ossia il Fison – secondo gli Ebrei si chiama Fison, secondo i Greci invece Gange – che scorre verso l'India. Il Geon è il Nilo, che percorre la terra d'Egitto e l'Etiopia. Mesopotamia, poi, è detta quella terra che è racchiusa dal Tigri e dall'Eufrate, precisamente per il fatto che è posta tra questi due fiumi, cosa che il nome stesso e l'opinione comune resero chiara anche a chi abitava lontano»; trad. P. Siniscalco, Milano-Roma 1984).

Per Agostino si deve ammettere la realtà storica dei fiumi del Paradiso terrestre, ma ciò non esclude che essi siano figura di qualche altra realtà; dunque il primo livello d'interpretazione della Scrittura è letterale, il secondo allegorico (*gen. ad litt.* 8, 7, 13-14). Anche per Lui i fiumi del Paradiso esistono e possono essere identificati (*Aug. gen. ad litt.* 8, 7, 13: NBA 9/2, pp. 404-406):

Quin immo ex his, quoniam constat ea prorsus esse - nam duobus eorum nomina vetustas mutavit, sicut Tiberis dicitur fluvius, qui prius Albula vocabatur; Geon quippe ipse est, qui nunc dicitur Nilus; Phison autem ille dicebatur, quem nunc Gangem appellant; duo vero cetera, Tigris et Euphrates, antiqua etiam nomina tenuerunt - nos admoneri oportet cetera quoque primitus ad proprietatem litterae accipere, non in eis figuratam locutionem putare, sed res ipsas, quae ita narrantur, et esse et aliquid etiam figurare.

(«Si può anzi costatare che questi fiumi esistono davvero: a due di essi l'antichità ha cambiato il nome, come [è accaduto per] il fiume che ora si chiama Tevere, mentre prima si chiamava Albula; il Geon è infatti lo stesso fiume che ora si chiama Nilo; si chiamava invece Fison quello che ora si chiama Gange; gli altri due, il Tigri e l'Eufrate, al contrario, hanno conservato tuttora il loro nome. Questi riscontri dovrebbero persuaderci a prendere anzitutto in senso letterale gli altri particolari e a non vedervi un modo figurato del parlare, bensì che non sono soltanto dei fatti reali, narrati come storici, ma che sono anche figure di qualche altra realtà»; trad. L. Carrozzì, Roma 1989).

Agostino ribadisce il concetto in *gen. c. Manich.* 2, 10, 13-14, dove specifica il significato allegorico dei quattro fiumi, che simboleggiano le quattro virtù cardinali: *prudentia*, *fortitudo*, *temperantia* e *iustitia*. Come si avrà modo di sottolineare qui di seguito (cf. *infra*, commento a 1, 284-287), nell'Ipponense si riscontra uno scarto rispetto ad Ambrogio nell'interpretazione del secondo e del terzo fiume del Paradiso, che rappresentano, secondo Agostino il Geon la fortezza e il Tigri la temperanza, secondo Ambrogio il Geon la temperanza e il Tigri la fortezza.

268-275

I versi sono parafrasi di Gn 2, 10 *Flumen autem exiit de Eden, quod irrigabat (Et fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad inrigandum) paradisum, / et inde divisum est in quatuor partes (qui inde dividitur in quattuor capita).*

268 *silva coronat*

Il nesso *silva coronat* compare in *Ov. met.* 5, 388 *silva coronat aquas cingens latus omne suisque.*

269-270 fons rigat... / quadrifido... amne

Con termini analoghi Cipriano descrive il fiume che bagna l'Eden in *hept. gen.* 54-56 (CSEL 23, p. 3) *Aedibus in mediis puro fluit agmine flumen, / quod rigat insignes liquidis de fluctibus hortos / quadrifidosque secant undanti ex fonte meatus* («In questa dimora scorre un fiume dall'incontaminata corrente, che, formato da limpidi flutti, irriga splendidi giardini e sgorgando da un'abbondante sorgente si divide in quattro corsi»).

269 fons

La scelta di *fons* in luogo di *flumen* o *fluuius* è meritevole di qualche considerazione. *Fons* è una delle varianti attestate dalle *Veteres* (Gn 2, 10) accanto a *flumen* e *fluuius*; la *Vulgata* riporta invece la lezione *fluuius*. Tale variante è attestata da Ambrogio *parad.* 1, 4 (SAEMO 2/1, p. 40) *Legisti enim quia fons procedit ex Edem, qui rigat paradisum* e 3, 13 (SAEMO 2/1, p. 54) in cui essa figura più volte e persino in alternativa con *flumen*: *et fons legitur et fluuius legitur, qui irrigat paradisi lignum fructuosum, quod ferat fructum in vitam aeternam*; da Hier. *epist.* 69, 6 (CSEL 54, p. 689) *plantatur paradus in Edem et unus fons in quattuor principia dividitur* e in *Is.* 16, 58, 11 (CChL 73A, p. 672) *fons egrediebatur, et irrigabat omnem faciem paradisi; pro quo in Hebraico hortus legitur*.

L'uso di *fons* nell'accezione di "fiume" oltre che in quella primaria di "sorgente" è già documentato in Sil. It. 1, 155 *Auriferi Tagus adscito cognomine fontis* (cf. Forcellini II, p. 513), e tuttavia Ambrogio nel citato paragrafo 13 del *De paradiso* interpreta il termine come "sorgente" e vi conferisce il valore allegorico di fonte dell'anima da cui sgorgano le virtù. *Fons* è sia l'origine di un corso d'acqua sia il corso d'acqua (cf. Lucan. 3, 235-236 *quaque ferens rapidum diviso gurgite fontem / vastis Indus aquis mixtum non sentit Hydaspen*), pertanto non pare scorretta la traduzione "fonte" da me proposta.

prolem

Riferito alle piante, *proles* designa i "germogli", i "polloni", come in Verg. *georg.* 2, 3 *Nunc te, Bacche, canam, nec non silvestria tecum / virgulta et pro-*

lem tarde crescentis olivae e in Sil. It. 10, 169 (scil. *quercus*) *collabens operit spatioso stipite prolem* (cf. ThLL X, 2, 1822, 43 ss.; Forcellini III, p. 903).

maritat

Il termine ricorre in *aleth.* 3, 64 *et semine rura maritant* con lo stesso significato di *fecundare*, *gravidare* (cf. ThLL VIII, 403, 20 ss.).

271 iugi

L'aggettivo *iugis* riferito alle acque sorgive compare in Hor. *sat.* 2, 6, 2 *iugis aquae fons*.

275-283

Il primo dei quattro fiumi, il *Phison*, rappresenta la prudenza. Il *Phison* è una forza prorompente della natura (v. 276 *prosilit exultans*), una forza feconda che crea (v. 280 *quae facit arva serit*); infatti rivoltando le terre getta i semi fecondi della *prudencia*, da cui scaturiscono le risorse che essa fornisce agli uomini (*dat prudentia dotes*).

La specificazione dei caratteri del fiume, assente nell'ipotesi biblico Gn 2, 11-12 *Ex his* (om. Vg.) *uni nomen est* (om. Vg.) *Phison*; / hoc (*ipse*) est quod (*qui*) circuit totam (*omnem*) terram Evilath, / ubi est (*nascitur*) aurum: / 12 Aurum autem terrae illius bonum (*optimum est*); / et ibi est carbunculus, et lapis prasinus (*invenitur bdellium et lapis onychinus*) risente dell'interpretazione ambrosiana e agostiniana dei versetti in questione.

In Ambr. *parad.* 3, 15 il *Phison*, che si distingue per la bellezza e la fecondità delle sue acque, è frequentato da molti uomini. Secondo gli Ebrei esso è detto *Pheoyson*, cioè *oris mutatio*, perché non scorre intorno a un solo popolo, ma scorre anche attraverso la Lidia. Per questo la prudenza è rappresentata da questo fiume, perché giova a molti, non è una virtù angusta, ma ricca di vantaggi (*parad.* 3, 15: SAEMO 2/1, p. 58 *Non enim angusta quaedam, sed dives utilitatum prudentia est, quae pluribus prosit [...] Hic fluvius multis hominibus frequentatur pulchritudinemque et fertilitatem maximam habere perhibetur*). La prudenza è rappresentata da questo fiume perché ha portato molti frutti alla venuta del Signore, autore della salvezza. Nel letto del fiume sono depositati, afferma Ambrogio, minerali e metalli preziosi: l'oro, il carbonchio e lo smeraldo.

Il primo si spiega con il fatto che il Signore considera *aurum* coloro che sono ritenuti prudenti; il secondo, il rubino spendente, simboleggia *animae nostrae... igniculus* («la fiammella della nostra anima»); il terzo infine rappresenta la vita perché verdeggia tutto ciò che vive.

Anche per Agostino il fiume rappresenta la *prudencia*, che consiste nella *contemplationem veritatis ab omni ore humano alienam* (*gen. c. Manich.* 2, 10, 14: NBA 9/1, p. 140). Tale virtù cardinale, prosegue Agostino nello stesso passo, percorre la terra che possiede l'oro, il rubino e lo smeraldo: il primo è la regola del vivere, che, purificata con il fuoco dalle immondezze terrene, diviene splendente come l'oro; il secondo è lo splendore della verità, che non può essere offuscato dalla falsità, come il rubino non può essere adombrato dalla notte; il terzo, con il suo colore verde, simboleggia lo splendore perenne della vita eterna.

Analogamente costituisce un'aggiunta di Vittorio rispetto all'ipotesto genesiaco la determinazione *Gangetisque... populos*, che recepisce l'identificazione proposta dai Padri del *Phison* con il Gange: cf. a tal proposito *Aug. gen. ad litt.* 8, 7, 13; *Id. gen. c. Manich.* 2, 10, 13; *Hier. quaest. hebr. in gen.* 2, 11 (CChL 72, p. 4) *Nomen uni Fison. Hunc esse Indiae fluvium Gangen putant.*

277 natura

La lezione *naturā* si presta a una duplice interpretazione: come ablativo causale, (“in ragione, in virtù della sua natura”; “per carattere naturale”) secondo l'interpretazione di Hudson-Williams 1964, p. 299: «The ablative *natura* must be causal “by reason of its nature”», o strumentale (“con la forza della natura”).

dotes

Nella scia dell'esegesi ambrosiana relativa al versetto 2, 11 (*parad.* 3, 15: SAEMO 2/1, p. 58 *Non enim angusta quaedam, sed dives utilitatum prudentia est, quae pluribus prosit...*) traduco *dotes* con “benefici” (cf. ThLL V, 1, 2047, 77 ss.).

280 Nudis

Qui con il significato di *siccus, sine aqua*: cf. *Sen. Oed.* 43 *et tinguit inopi nuda vix unda vada* («E bagna a stento, con un avaro filo d'acqua, il suo letto inaridito»).

281-283

Come nei testi di Ambrogio e Agostino, anche nell'*Alethia* il fiume Phison è presentato in connessione ai seguenti preziosi:

- *aurea fulgentis... ramenta metalli* (v. 281): per designare il nobile metallo il poeta utilizza questa perifrasi in luogo del semplice *aurum* dell'ipotesto.

- *carbunculus* (v. 282): per denotare questa pietra preziosa, Vittorio utilizza il termine *carbunculus* presente nella *Vetus*, laddove la *Vulgata* attesta la lezione *bdellium*. Il termine *carbunculus* trova riscontro in Aug. *gen. c. Manich.* 2, 10, 14; Ambr. *parad.* 3, 15; Cypr. *hept. gen.* 59 *carbunculus ardens*.

La differenza tra *carbunculus* e *bdellium* merita di essere rilevata in quanto il *bdellium* non è una pietra preziosa, ma una gomma odorifera tratta dall'omonimo albero (Plin. *nat.* 12, 35 *Vicina est Bactriana, in qua bdellium laudatissimum. Arbor nigra, magnitudine oleae, folio roboris, fructu caprifici. Ipsi natura quae cummi*; «Vicino c'è la Battriana, nella quale cresce il rinomatissimo bdellio. Si tratta di un albero nero, della grandezza di un olivo; le foglie sono come quelle della quercia e i frutti come quelli del fico selvatico; la loro consistenza è quella della gomma»), che presenta, secondo Num 11, 7 *Erat autem man quasi semen coriandri, coloris bdellii*, un aspetto simile alla manna (cf. Blaise - Chirat, p. 111, s. v. *bdellium*).

- *smaragdus* (v. 283): come Agostino, Vittorio rende con *smaragdus* la gemma che nel testo biblico è designata come *lapis prasinus* nella *Vetus* e *lapis onychinus* nella *Vulgata*. Sull'identità tra *smaragdus* e *lapis prasinus* cf. ThLL X, 2, 1129, 67 ss., s.v. *prasinus* e tra *smaragdus* e *lapis onychinus* cf. ThLL IX, 2, 653, 33 ss., s.v. *onychinus*.

282 fulmineo rutilans carbunculus igne coruscat

Il nesso *fulmineus ignis* trova riscontro in Lucr. 2, 382; Ov. *Pont.* 2, 2, 116 e *met.* 11, 523; Stat. *silv.* 5, 1, 68; Drac. *laud. dei* 1, 710.

Il sintagma *rutilans... igne coruscat* richiama Paul. Nol. *carm.* 32, 248 (CSEL 30, p. 338) *et terrore pio rutilo nimis igne coruscat* in cui Dio mostra agli uomini, intimorendoli, la sua potenza attraverso il balenio rosseggiante dei fulmini.

284-287

Il secondo fiume del Paradiso è il *Geon*, simbolo della temperanza. I quattro esametri versificano lo scarno versetto 13 Et nomen flumini (*fluvio*) secundo Geon; / hoc (*ipse*) est quod (*qui*) circuit totam (*omnem*) terram Aethiopiae, nel quale, come è evidente, non compaiono né i caratteri peculiari del fiume né la particolarità di sfociare nel Nilo (v. 285 *Niliacas attollit aquas*).

Il *Geon* scorre tranquillo, irriga il terreno arido con le inondazioni e mitiga l'afoso clima della terra degli Etiopi. Le caratteristiche del corso del fiume, la calma, la placidità delle acque (*placidis... mitior undis*) introducono il riferimento alla virtù della *temperantia*, evocata dalla funzione mitigatrice del clima svolta dal fiume.

Vittorio segue Ambrogio (*parad.* 3, 16) nel ritenere il Geon simbolo della temperanza: secondo l'interpretazione ambrosiana come la temperanza regola le passioni della carne, così il Geon circonda la terra etiopica, comunemente designata come terra abietta e vile (si noti l'atteggiamento spregiativo presente in ambiente giudaico e cristiano nei riguardi degli Etiopi, il cui colore nero della pelle doveva essere simbolo delle tenebre del peccato); e il Tigri simbolo della fortezza (*parad.* 3, 17): come la fortezza dell'animo sottomette i vizi del corpo superando con il suo corso rapido (*cursu rapido*) e inarrestabile ogni ostacolo che le si frapponga, allo stesso modo la fortezza emana da questo fiume la cui caratteristica è la velocità (*Hic fluvius dicitur velocior esse omnibus*).

Al contrario per Agostino il Geon simboleggia la fortezza e il Tigri la temperanza: *gen. c. Manich.* 2, 10, 14 (NBA 9/1, p. 140) *Fluvius autem ille, qui circuit terram Aethiopiam multum calidam atque ferventem, significat fortitudinem calore actionis alacrem atque impigram. Tertius autem Tigris vadit contra Assyrios, et significat temperantiam, quae resistit libidini, multum adversanti consiliis prudentiae: unde plerumque in Scripturis Assyrii adversariorum loco ponuntur* («Il fiume poi che gira intorno all'Etiopia, regione assai calda, anzi torrida, è simbolo della fortezza ardente e operosa per lo zelo dell'attività. Il terzo fiume, il Tigri, scorre in direzione dell'Assiria ed è simbolo della temperanza che lotta

contro il piacere che si oppone assai fortemente ai suggerimenti della prudenza; per questo motivo nelle Scritture gli Assiri sono nominati di solito come gli avversari»; trad. L. Carrozzi, Roma 1998).

Nella descrizione del *Geon*, che nell'*Alethia* si configura come un affluente del Nilo (v. 285 *Niliacas attollit aquas*), Vittorio riprende gli epiteti e le funzioni attribuiti al Nilo da una consolidata tradizione letteraria. Già Lucano vede nella moderazione il compito del Nilo (*Phars.* 10, 230-233 *...dare iussus iniquo / temperiem caelo mediis aestatibus exit / sub torrente plaga, neu terras dissipet ignis, / Nilus adest mundo*; «destinato a temperare il clima rovente, straripa nel pieno dell'estate nella zona torrida e, perché l'ardore non sgretoli il suolo, il Nilo soccorre il mondo»). Papinio Stazio parla nella *Tebaide* della *placidi clementia Nili* (*Theb.* 3, 527). Infine Minucio Felice afferma che il Nilo svolge la funzione di contrastare l'aridità della terra egizia (*Octav.* 18, 3: ed. J. Beaujeu, CUF 1964, p. 25 *Aegypti siccitatem temperare Nilus amnis solet*). Gli autori della latinità, pagani o cristiani, come di consueto forniscono a Vittorio, oltre agli strumenti retorici, anche motivi e spunti con cui trasformare in godibile poesia i concisi contenuti della Bibbia.

285 Niliacas... aquas

Lo stilema compare in analoga sede di verso in Lucan. 10, 160 *Niliacas crystallos aquas, gemmaeque capaces*.

287 temperat... auras

Il sintagma *temperat auras* è presente anche in *Drac. laud. dei* 1, 199 (ed. F. Corsaro, Catania 1962, p. 36) *ver ibi perpetuum communes temperat auras*, non a caso nel contesto della descrizione del Paradiso terrestre offerta dal poeta (1, 180-205). Draconzio inserisce la sua sintetica descrizione – solo 26 versi rispetto agli 82 di Vittorio! – del luogo paradisiaco tra la narrazione delle opere del terzo e del quarto giorno, trasponendo gli eventi del testo genesiaco, in modo tale da porre continuità tra la creazione dell'uomo e quella della donna, quest'ultima collocata sia nella Scrittura sia nell'*Alethia* dopo la descrizione del Paradiso terrestre.

288-298

Il Tigri, terzo fiume del Paradiso, è figurazione della fortezza. Nella descrizione di questo fiume il testo sacro è parafrasato con una notevole espansione interpretativa: ben undici versi per riscrivere i primi due stichi del versetto 14 *Flumen autem tertium (nomen vero fluminis tertii) Tigris; / hoc est quod fluit (ipse vadit) contra Assyrios*, in cui si forniscono due dati essenziali: il nome del terzo fiume è il Tigri e scorre di fronte agli Assiri.

L'essenziale determinazione geografica presente nel testo biblico (*contra Assyrios*) è resa dal poeta attraverso più precise coordinate spaziali (v. 291 *donec in Armeniae saltus ac Medica pascua* e v. 298 *...et Assyrios celeri secat agmine campos*) che consentono di delineare il singolare percorso del fiume: il Tigri e l'Eufrate compiono insieme (*it comes Euphrati*) un percorso sotterraneo per poi riemergere insieme nei territori dell'Armenia e della Media (situati nell'area sud-occidentale del Mar Caspio); di qui il Tigri più impetuoso si inabissa per tornare in superficie nei campi Assiri.

La dimensione allegorica e quella letterale si condensano nella parola *fortior*: essa esprime sia la virtù cardinale della *fortitudo* sia la caratteristica del corso del fiume. Tutta la narrazione è piena di elementi che qualificano il fiume come selvaggio, inarrestabile, bellicoso. Dapprima scorre sottoterra insieme all'Eufrate, poi "rigettato" (*tellus... /...evomat amnes*) dalla terra che non riesce più a sostenerne le acque, prorompe (*prosilit*) in superficie; si immerge una seconda volta quasi muggiando (*agit fremitus*) nelle caverne sotterranee, infine riaffiora di nuovo con violenza e rapidità maggiori (*citator*) e attraversa il territorio assiro con celere corso (*celeri... agmine*). Anche per la caratterizzazione del Tigri, il poeta sottolinea la qualità che di consueto contraddistingue il fiume sia nella tradizione letteraria pagana che in quella cristiana: la rapidità del suo corso. Cf. Hor. *carm.* 4, 14, 46 *rapidus Tigris*; Sen. *Herc. f.* 1323-1324 *quis Persica / violentus unda Tigris*; Lucan. 3, 256 *rapido... Tigride*; Ambr. *parad.* 3, 17 (SAEMO 2 / 1, p. 60) *hic fluvius dicitur velocior esse omnibus*.

Come sopra rilevato (cf. *supra*, commento a 1, 284-287), l'autore segue l'esegesi ambrosiana piuttosto che quella agostiniana quanto alla significazione allegorica del fiume.

289 *it comes*

Il nesso incipitario *it comes* è mutuato da Verg. *Aen.* 6, 158-159 *Cui fidus Achates / it comes*. Il fiume è definito come Acate, il fidato compagno di Enea, dopo aver ricevuto il responso. A sottolineare la stretta connessione tra i due fiumi Tigri ed Eufrate, Cipriano definisce il Tigri *Euphrati adiunctus*, cioè "unito" all'Eufrate: cf. *hept. gen.* 62 (CSEL 23, p. 3) *tertius est Tigris, Euphrati adiunctus amoeno*.

290-298

La perizia compositiva dell'autore si estrinseca nella resa di un contrasto tra le oscure e abissali profondità e la superficie della terra – si noti la variegata gamma di termini che rinvia ai luoghi sotterranei (290 *cavo barathro*; 293 *Averno*; 295 *spelaea e cavernis*; 297 *antro*) e, in antitesi, a quelli superficiali (291 *Armeniae saltus ac Medica pascua*; 294 *aethérias... sub auras*; 298 *Assyrios... campos*) – attraverso cui si svolge il tormentato corso di questo fiume.

291 *in... saltus ac... pascua*

Saltus è propriamente il terreno selvoso e scosceso destinato al pascolo (cf. Forcellini IV, p. 206, s. v. *saltus*: *saltus est locus clivus et pascuus*). L'abbinamento di *saltus* con *pascua* ricorre in Verg. *georg.* 3, 323 *in saltus utrumque gregem atque in pascua mittet* e in Ov. *met.* 2, 689 *Divitis hic saltus herbosaque pascua Nelei*.

299-304

Il significato simbolico dell'Eufrate, quarto fiume del Paradiso, è la giustizia. I versi sono parafrasi del terzo stico del versetto genesiaco 14: *Flumen (fluvius) autem quartum Euphrates*. Nelle caratteristiche del fiume, la regolarità del suo corso (*iustior*) e l'ampia portata delle sue acque (*gurgite largus*) si riflette la quarta virtù cardinale: la *iustitia*. L'Eufrate irriga gli aridi campi della Persia offrendosi totalmente ed equamente ai bisogni degli uomini fino a prosciugarsi del tutto; depauperato delle sue acque non sfocia nel mare come gli altri fiumi, ma

si insabbia. Con l'espressione *omnibus aequae servit* il poeta richiama un concetto affine a quello della giustizia, l'*aequitas*, definita da Filone "madre della giustizia". Cf. Philo *spec. leg.* 4, 231 (ed. L. Cohn - P. Wendland, V, Berolini 1962, p. 263) ἔστι γὰρ ἰσότης, ὡς οἱ τὰ φύσεως ἀκριβοῦντες ἡμῖν παρέδωσαν, μήτηρ δικαιοσύνης. Anche in Ambrogio *parad.* 3, 18 l'equità e la giustizia sono strettamente connesse (SAEMO 2/1, p. 60) *Nulla enim abundantiores videtur fructus habere virtus quam aequitas atque iustitia*. Il particolare dell'insabbiamento del fiume costituisce un'ulteriore *additio* al rapidissimo cenno dello stico genesiaco parafrasato: una sorta di filantropia caratterizza il fiume che dissipa sulla terra tutte le sue risorse (*nomen quoque... / consumat*) così da non riuscire a rendere il suo tributo al mare. Le opinioni sulla notizia del prosciugamento sono molteplici e contraddittorie: in una fase più antica la diatriba riguardava esclusivamente il mare in cui l'Eufrate sfociava (Mar Rosso o Golfo Persico); successivamente Polibio sostenne per primo la tesi secondo la quale le acque del fiume non raggiungevano il mare (cf. Polyb. 9, 43, 2 [scil. 'Ο Εὐφράτης] καὶ δοκεῖ μὲν εἰς τὴν Ἐρυθρὰν ἐμβάλλειν θάλατταν, οὐ μὴν ἔστι γε τοῦτο· ταῖς γὰρ διώρυξι ταῖς ἐπὶ τὴν χώραν ἀγομέναις προεκδαπανᾶται πρὶν ἐκβολὴν εἰς θάλατταν πεποιῆσθαι («Sembra che sfoci nel Mar Rosso, ma non è così: infatti a causa di canali che corrono attraverso la regione, si esaurisce prima di sfociare nel mare»). La teoria dello storico greco fu accolta, in ambito culturale latino, da Pomponio Mela 3, 78 (*Euphrates*) *inde tenuis rivus despectus emoritur, et nusquam manifesto exitu effluit ut alii amnes sed deficit*. Dunque non possiamo stabilire con certezza se il poeta, conoscendo i termini della questione, abbia scelto l'alternativa che meglio si prestava ai suoi intendimenti poetici o se abbia adattato l'unica teoria di cui era a conoscenza a esprimere il valore simbolico del corso dell'Eufrate. Nell'esegesi del versetto 14 Ambrogio (*parad.* 3, 18) definisce l'Eufrate come *praeferens quoddam insigne iustitiae*; mentre Agostino *gen. c. Manich.* 2, 10, 14 (NBA 9/1, p. 140) propone del versetto la seguente interpretazione: *Quartus fluvius non dictum est contra quid vadat, aut quam terram circumeat: iustitia enim ad omnes partes animae pertinet,*

quia ipsa ordo et aequitas animae est, qua sibi ista tria concorditer copulantur; prima, prudentia; secunda, fortitudo; tertia, temperantia; et in ista tota copulatione atque ordinatione iustitia. («Quanto al quarto fiume la Scrittura non dice in direzione di quale regione scorre o quale terra percorre, poiché la giustizia si estende a tutte le facoltà dell'anima in quanto essa è l'ordine e l'equilibrio dell'anima, per il quale si uniscono in perfetta armonia queste tre virtù: la prima è la prudenza, seconda è la forza, terza la temperanza, in tutta questa unione e disposizione consiste la giustizia»; trad. L. Carrozzi, Roma 1988).

301 mollibus... rivis

Non pare condivisibile la traduzione “comode rive” proposta dalla Papini 2006, p. 55, giacché il termine *mollis* designa il corso placido, per nulla impetuoso, dei *rivi*, i piccoli corsi d'acqua che si diramano dal corso principale dell'Eufrate. Tale valore di *mollis* è confermato dal ThLL VIII, 1380, 3 ss.: *pertinet ad vim attenuatam, gradum delentum*, in particolare *de fluviis, undis sim.*

1, 305-337

La proibizione di Dio

I versi riprendono Gn 2, 15-17:

Gn 2, 15 Et (om. Vg.) *sumpsit* (*tulit*) Dominus Deus *hominem quem fecit* (om. Vg.), *et posuit eum in paradiso* (add. Vg. *voluptatis*), / *ut operaretur et custodiret* (add. Vg. *illum*): / 16 Et praecepit Dominus Deus (om. Vg.) *Adae (ei) dicens*: / Ab (ex) omni ligno, quod est in paradiso (paradisi), edes ad escam (comede): / 17 *de ligno autem cognoscendi bonum et malum (scientiae boni et mali), non manducabitis de illo (ne comedas)*; / *qua die autem ederitis ab eo (in quocumque enim die comederis ex eo), morte moriemini (moriemini)*.

305-320

I versi costituiscono la parafrasi di Gn 2, 15, in cui si narra che l'uomo appena creato viene collocato da Dio nel Paradiso terrestre con il compito di coltivarlo e custodirlo. Da questi essenziali cenni Vittorio fa dipanare nei vv. 305-320 una serie di riflessioni in cui vengono rimarca-

ti: la condizione di privilegio e il ruolo di egemonia di cui il progenitore gode nel Paradiso terrestre (vv. 305-309), l'esperienza del lavoro (vv. 310-311), e nuovamente i vantaggi per l'uomo della condizione edenica (vv. 311-312), che si configura come concessione, un dono gratuito della bontà divina elargito all'uomo, e non come ricompensa, poiché l'uomo non aveva ancora meritato nulla (vv. 316-317). Per Dio infatti costituiva un merito persino il fatto che l'uomo non fosse ancora incorso in alcun male (vv. 313-314). Tale dono deve dare la misura di quanto saranno grandi i premi che Dio attribuirà nella vita eterna (vv. 314-315). Prima di narrare il divieto divino, Vittorio precisa che per Dio l'aver stabilito una motivazione per acquisire i meriti, vale a dire, l'aver imposto una legge da rispettare, non limita la libertà dell'uomo, ma rende coloro che la osserveranno degni di ricevere premi più grandi (vv. 317-320).

305-309

Per Vittorio il Paradiso terrestre costituisce il primo possedimento dell'uomo (*prima est hominis possessio primi*), che sarà chiamato poi a esercitare la sua autorità su un dominio ancora più vasto e sconfinato: l'intero creato. Già il termine *regna* (v. 306), che designa le delizie del giardino dell'Eden, mette in luce la necessità della presenza di un sovrano che Dio stesso ha preposto a governare il mondo (1, 167 *praepositum rebus*). Con il termine *possessio* del v. 1, 157 il poeta allude, invece, all'intero creato (vv. 157-158 *Possessio nulla est, / si rerum possessor abest*). Nel contesto del racconto della creazione dell'uomo nel sesto giorno (cf. *supra*, commento a 1, 152-170), il poeta afferma che il mondo è stato creato "in funzione" e "a causa" dell'uomo, il quale sarà creato per ultimo proprio per godere delle meraviglie che il Signore ha preparato per lui. Che senso avrebbero, si chiede il poeta, le innumerevoli meraviglie del creato senza qualcuno in grado di contemplarle e di renderne gloria all'Eterno? Il poeta chiarisce con termini espliciti che l'uomo è il signore del creato, quell'immensa e sconfinata *possessio* che sin dal principio si mostra bisognosa di un padrone. E proprio come l'immensa *possessio* del creato è un dono che il Signore largisce all'uomo (1, 17 *ut nostrum face-*

ret munus), così anche la *possessio prima* del Paradiso ha il valore di un *munus*, segno dell'infinito amore e dell'infinita bontà che Dio nutre verso gli uomini.

Lo stato di beatitudine in cui i progenitori vivevano prima del peccato è rimarcato dal ricorso agli artifici retorici dell'allitterazione in / t / e in / r / al v. 306 *tot et tanta virtutum dote refertae* e del chiasmo *expers curarum votique ignarus agebat* al v. 312: con il v. 306 il poeta rievoca sinteticamente il valore simbolico delle piante e dei fiumi del Paradiso terrestre (cf. *supra*, commento a 1, 255-304), mentre il chiasmo del v. 312 mette in luce sinteticamente i privilegi corollari della situazione edenica, cioè il fatto che Adamo ed Eva erano immuni dal dolore, sia fisico che spirituale, e non avvertivano affatto il desiderio di nessuna delle risorse del mondo. Ma sia il privilegio fondamentale di tale situazione, il godimento della vita eterna (v. 308 *vita exultare perenni*), sia quelli che ad esso conseguono, sono subordinati al rispetto di una determinata condizione (vv. 317-324).

306 *virtutum dote*

Il nesso ricorre in Cypr. *hept. iud.* 148 (CSEL 23, p. 184) *virtutis dote* e Sulp. Sev. *dial.* 1, 8, 3 *dotem virtutum*.

307

Rimarcano il carattere primordiale e prelapsario di quella situazione l'allitterazione in / p / (*prima... possessio primi*) e il poliptoto (*prima / primi*).

possessio

Possessio è termine tecnico che in diritto indica la situazione, di fatto, di appartenenza di una *res* ad un soggetto; tale situazione è caratterizzata dalla materiale disponibilità di una *res*, cui si accompagna la volontà di tenere per sé la *res* come se fosse propria. Cf. Guarino 1994, pp. 518 ss.

309 *accola*

Accola ha qui l'accezione di *incola*, come ai vv. 2, 171 e 3, 324 (cf. ThLL I, 329, 13-32).

315 *rediturae in tempora vitae*

Vittorio riutilizza il nesso lucaneo *rediturae... vitae* di *Phars.* 1, 462 *mor-*

tis et ignavum rediturae parcere vitae, piegando la notazione del poeta pagano sulla credenza dei Druidi nella continuazione della vita dopo la morte a esprimere il concetto cristiano di vita eterna.

316-317 largitio... / non merces

Per sottolineare la gratuità del dono della condizione edenica fatto ai progenitori da Dio il poeta adopera il termine *largitio* che indica una concessione, una profusione che non è determinata da nessun merito ma è espressione della liberalità e della bontà di colui che la concede, posto in contrapposizione a *merces* che è invece la retribuzione, il compenso per un'azione meritoria.

317-318 severae / legis scita

Con *severae / legis scita* il poeta designa il divieto di cibarsi dei frutti dell'albero impartito da Dio ai progenitori. Il nesso *legis scita* figura in Firm. *err.* 28, 7 (ed. R. Turcan, CUF 1982, p. 149) *Quod autem deus iubeat idola non fieri, sacrosanctae legis scita declarant* riferito agli ordini impartiti da Dio nel Pentateuco; in Ambr. *epist.* 8, 58, 4 (SAEMO 20, p. 140) *Sed prius sacrae legis scita interrogemus*; e in Salv. *gub.* 4, 19, 95 (SCh 220, p. 308) *Ac per hoc, si non praevaricantur a lege quam non habent, ergo nec contemnunt legis scita quae non habent, quia nemo, ut dixi, potest despiciere quod nescit* e 5, 1, 1 (SCh 220, p. 310) *Denique da mores bonos, et legis scita pro nobis sunt; tolle vitia, lex prodest.*

Degne di nota sono, nel passo relativo alla proibizione divina, le espressioni *legis scita* (v. 318) e *lege data* (325) appartenenti alla terminologia giudiziaria di cui il poeta si servirà largamente nelle sequenza dedicata al racconto dell'inquisizione e del giudizio di Dio, che sembra riproporre lo schema di un vero e proprio processo (cf. *infra*, commento a 1, 471-519). Il poeta anticipa questo originale espediente poetico già con la particolare denominazione dell'albero della conoscenza del bene e del male, che è detto *arbor legis* (*aleth.* 1, 267), l'albero a cui è sospesa la possibilità del rispetto o della trasgressione della prescrizione divina. Cf. *infra*, commento a 1, 320-324.

320-324

I versi 320-324, dedicati propriamente alla proibizione e alle conseguenze in cui i progenitori incorreranno in caso di trasgressione, parafrasano con uno stile incisivo e di grande vivacità i versetti genesiaci 16 e 17. All'uomo Dio fa divieto di cibarsi dei frutti del biblico *lignum scientiae dignoscendi bonum et malum*, che il poeta designa qui con l'efficace perifrasi *quae diversarum gestans examina rerum* (v. 322), alludendo al fatto che l'albero reca il giudizio, inteso come capacità di discernimento che porta alla conoscenza, delle cose opposte, vale a dire del bene e del male. Ciò viene esplicitato nei versi immediatamente successivi, che contengono le espressioni *scisse bonum* (v. 323) e *nosse malum* (v. 324): violando il frutto proibito l'uomo conoscerà sì il bene, ma insieme al bene sperimenterà anche un male tale da determinare la punizione della morte. Sul valore del termine *examen* nell'*Alethia* cf. *supra*, commento a *prec.* 72-73. Si notino l'incisività dell'espressione *hanc tantum horrere memento* (v. 321), che parafrasa il più debole *non manducabitis de illo* del testo genesiaco e l'intreccio di proposizioni dei vv. 323-324 *tunc vos scisse bonum, morsu cum laesa profano, / nosse malum faciet, mortis quod poena sequatur* che amplificano in maniera articolata il semplice stico genesiaco *qua die autem ederitis ab eo, morte moriemini*.

Dunque, come appena evidenziato, colui che trasgredirà il comando divino incorrerà nella pena della morte. Occorre rilevare a tal proposito che in *aleth.* 1, 267 il biblico albero della conoscenza del bene e del male viene designato *arbor legis*, in riferimento al fatto che l'albero è portatore di una prescrizione di legge, che si configura in questo caso come prescrizione di *non facere*, come divieto imposto all'uomo di cibarsi dei frutti di quell'albero. La violazione di tale *praescriptum legis* (1, 418 *legis... praescripta severae*) provoca una sanzione, che sarà commisurata alla *culpa* commessa (1, 483). Cf. *supra*, commento a 1, 264-267. Dunque, come avremo modo di rilevare più avanti (cf. *infra*, commento a 1, 475-519), siamo in un contesto di relazione tra la *culpa* commessa e la *poena* che ne consegue.

324

Il verso 324 è impreziosito dalla clausola ovidiana *poena sequatur* (*ars* 2, 205 *seu iaces talos, victam ne poena sequatur*), che il poeta cristiano piega ad esprimere un significato completamente diverso da quello del testo da cui è mutuato. Se nell'opera di Ovidio la *poena* è l'ammenda di poco conto che paga chi perde al gioco dei dadi, nell'*Alethia* invece *poena* è detta la ben più grave conseguenza della trasgressione commessa dai progenitori, cioè la morte.

325-337

Il rispetto del divieto imposto da Dio, dice il poeta, è solo un modesto atto di obbedienza (v. 327 *observantia parva*), l'unico corrispettivo richiesto all'uomo in cambio del dono che ha ricevuto. Allo stesso modo il precetto a cui Adamo avrebbe dovuto ottemperare è definito *leve* in *prec.* 93 *leve praescriptum*.

A questo punto il poeta fa una breve notazione dottrinale in cui afferma che Dio nella sua bontà preferisce che sembri dovuto ciò che spontaneamente dona (vv. 329-331) *Nostrae laudis opus fieri, quod sponte benigna / largitur famulis, nostri cupit esse laboris / et se quod donat mavult debere videri*. Questi versi hanno, ad avviso degli studiosi, un valore illuminante per valutare l'ortodossia del credo di Vittorio, messa in discussione già nella primissima fase degli studi dedicati all'*Alethia* (cf. Bourgoïn 1883, pp. 28 ss.; Maurer 1896, pp. 6 ss.) sulla base della presenza nell'opera di asserzioni che sembrerebbero riflettere posizioni proprie del Pelagianesimo o del "Semipelagianesimo". Gamber 1899, p. 57, invece, adduce il breve passo sopraccitato come prova del fatto che se Vittorio «a quelque peu exalté la puissance du libre arbitre, il ne l'a pas mise, comme les semipélagiens, au même rang que la grâce divine et n'a point prétendu que les dons accordés par Dieu à ses serviteurs fussent vraiment le résultat exclusif de leurs mérites et de leurs efforts».

Per Hovingh 1955, pp. 31 ss., l'importanza particolare che il poeta conferisce al libero arbitrio (cf. *aleth. prec.* 55-58; 65-71; 1, 161-162) non comporta un'adesione ai principi fondamentali del Pelagianesimo (sul movimento pelagiano cf. l'ampia panoramica presentata da Grossi

2008). Vittorio non crede infatti, come i pelagiani, che l'uomo sia stato creato mortale (*aleth.* 1, 308 *vita exultare perenni*; 1, 326-327 *quod non mortalem fieri, sed vivere dignum / esse hominem voluit*); la morte, afferma il poeta, è stata determinata dal peccato commesso dai progenitori, non è insita nella natura umana (1, 410-411 *serpentis... diri / qui mortis tunc causa fuit*). Per riscattare l'uomo dal peccato originale il Marsigliese ribadisce la necessità della grazia salvifica di Gesù Cristo (1, 545-547). Benché il passo di *prec.* 72-76 sembri richiamare il motivo pelagiano della "bilancia" (cf. *supra*, commento a *prec.* 72-73), l'Hovingh 1955, p. 35, rileva che la concezione che il poeta ha del libero arbitrio si allontana dalla visione di Pelagio, come appare chiaramente nei vv. 329-331 del primo libro. Vittorio attribuisce valore alla grazia divina, riconoscendo chiaramente che tutto ciò che noi riceviamo da Dio, lo riceviamo come dono da Lui spontaneamente e benignamente elargitoci. Dio dona ma, nella sua bontà, preferisce che sembri (v. 331 *videri*) esser dovuto — ciò che Egli dona (cf. anche Ferrari 1912, pp. 37 ss.). Non sorprende che Vittorio, sempre ligio al compito di definire e trasmettere i principi della "Verità" cristiana, colga quest'occasione per sottolineare la bontà e l'amore paterno che Dio nutre nei confronti degli uomini. Solo un'anima così sinceramente religiosa può affermare che Dio ama gli uomini tanto profondamente da volerli gratificare facendo apparire una loro conquista ciò che invece è un dono. Giustamente il Martorelli 2008, p. 117, rileva che il divieto del frutto diviene un'ulteriore manifestazione della generosità di Dio «che cela il suo dono dietro una parvenza di premio concesso pei meriti». Riflessioni sul passo sono in Cutino 2009, pp. 64-65. Il concetto della bontà divina che elargisce gratuitamente agli uomini doni facendoli apparire come una ricompensa delle opere buone (vv. 329-330) riprende quanto espresso in *prec.* 55-57, in cui si dice che Dio ha donato agli angeli il libero arbitrio rendendo possibile l'esercizio della virtù e promette premi ai meriti dei pii, così da diventare, malgrado i doni, loro debitore. Si notino lo stilema *quod sponte benigna / largitur famulis* (vv. 329-330) che ricalca *largitus mente benigna* di *prec.* 56 e il verso 331 *et se quod donat mavult debere videri* che riprende *prec.* 58

praestando ut debitor esses. Il motivo di Dio che, pur prodigando all'uomo benefici, si fa suo debitore, è già presente in Paul. Nol. *epist.* 34, 5: CSEL 29, p. 307 *O abundantia bonitatis dei! Vult fenerari ex his, quae ipse largitus est; cupit debitor fieri donorum suorum, ut cum multa tibi ratione tuam reddat usuram* («Oh ricchezza della bontà di Dio! Egli desidera ricevere in prestito quei beni, che Egli stesso ti ha elargiti; Egli vuole diventare debitore dei suoi doni per restituirti il prestito con largo interesse»; trad. G. Santaniello, Napoli 1992); Ambr. *Nab.* 14, 59, 15 (CSEL 32, p. 503) *facit tibi debitorem patrem deum, qui pro munere, quo pauper adiutus est, faenus exsolvit quasi boni debitor creditoris*; Aug. *serm.* 254, 6 e in *psalm.* 109, 1 (cf. Martorelli 2008, pp. 116-117, nota 61).

Nei versi successivi (332-334) Vittorio prosegue confutando l'opinione di chi ritiene erroneamente che ordinando ai protoplasti di non mangiare i frutti dell'albero del bene e del male Dio abbia inteso limitare la libertà dell'uomo e conclude la sequenza tracciando in una *climax* temporale, scandita dalle tre proposizioni introdotte da *Ante* (v. 335), *nunc iam* (v. 336), *nunc et* (v. 337), i momenti della storia umana, dalla condizione prelapsaria, caratterizzata dal pieno dominio sul creato e dal godimento della vita eterna, a quella postlapsaria, in cui l'uomo arroga tristemente a sé anche il potere di morire.

326-328

Il destino di immortalità riservato all'uomo nel progetto divino è rimarcato dalla contrapposizione espressa nel v. 326 *non mortalem fieri, sed vivere dignum* / (v. 327 *esse hominem voluit*); inoltre la ripresa anaforica di *dignum* al v. 327 (327-328 *dignum observantia parva / quem faceret*) sottolinea la lieve entità del precetto da rispettare.

329 laudis

Laus ha qui il valore di “azione meritevole di lode”, come attesta il Forcellini III, p. 45 *Metonymice de recte factis et virtute, quia his laudem meremur*.

332 quem sacri nectit custodia iuris

L'espressione è riconducibile alla terminologia giuridica. A tal proposito cf. *supra*, commento a *prec.* 93 e *infra*, commento a 1, 418 e 1, 471-519.

Custodia ha qui valore di *actio obtemperandi vel obsequendi* (cf. ThLL IV, 1557, 36 ss.). Il *ius sacrum* indica in ambito giuridico il complesso delle norme che disciplinano i rapporti tra gli uomini e la divinità. In Vittorio la definizione di *ius sacrum* allude ad una concezione in base alla quale la fonte di tale legge non è l'uomo, ma Dio. Tale legge si intende come emanazione della volontà divina. Lo stilema *sacrum ius* ricorre in Sen. *Oed.* 876 *odium deorum, iuris exitium sacri* e in Ven. Fort. *carm.* 10, 19, 20 (ed. M. Reydellet, CUF 2004, p. 99) *qui fuit ante sacer quam sacra iura daret.*

335 terraeque marisque

La clausola trova larga diffusione nella poesia epica sia pagana (Verg. *Aen.* 1, 598; Ov. *met.* 2, 96; Manil. 4, 795. 889; Sil. It. 1, 192) sia cristiana (Iuvenc. 1, 486; Orient. *comm.* 1, 59; Paul. Petric. *Mart.* 3, 108).

336 vitaeque perennis

Una clausola simile è in *aleth. prec.* 90 *vitaeque perenni*. Cf. inoltre Iuvenc. 3, 309 *vitaeque perennis* e 547 *vitamque perennem*.

1, 337-355

L'imposizione dei nomi

I versi 337-355 parafrasano i versetti genesiaci relativi all'imposizione dei nomi agli animali da parte di Adamo (2, 19-20):

Gn 2, 19 Et finxit Deus adhuc de terra omnes bestias agri, et omnia volatilia coeli (*Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terrae et universis volatilibus caeli*); / et adduxit illa (*ea*) ad Adam, ut videret quid vocaret illa (*ea*): / et omne (add. Vg. *enim*) quodcunque (*quod*) vocavit illud (om. Vg.) Adam animam vivam (*animae viventis*), hoc (*ipsum*) est nomen eius. / 20 Et vocavit (*Appellavitque*) Adam nomina omnibus pecoribus (*nominibus suis cuncta animantia*), / et omnibus volatilibus coeli, et omnibus bestiis agri (*et universa volatilia caeli et omnes bestias terrae*): / Ipsi autem (om. Vg.) Adam non est inventus (*inveniebatur*) adiutor similis ei (*eius*).

La posizione di preminenza dell'uomo rispetto agli altri esseri del creato è ribadita dal dominio sugli animali che il Signore conferisce ad Adamo. Dio crea gli animali e li conduce subito da Adamo, perché questi asse-

gni a ciascuno di essi un nome. L'atto stesso di "imporre il nome" è segno di dominio e di superiorità. Vittorio sottolinea questo concetto insistendo sulla subordinazione degli animali (v. 341 *obedire tyranno*; v. 343 *ceu famulis rebus*) all'essere che Dio ha creato con un intervento particolare, "di sua propria mano" (1, 198-199 *omnia, quaeque movent anima, generata iubente / vos operante deo*); il motivo ritorna ancora ai vv. 354-355 *artis inops animique minoris /...opus*.

337-345

Omessa la parafrasi del versetto 18 *Et dixit Dominus Deus: / non bonum est hominem esse solum; faciamus ei adiutorium secundum ipsum (similem sui)*, in cui Dio afferma la necessità di colmare la solitudine dell'uomo con un aiuto che sia in relazione con lui, il poeta esprime nei vv. 337-338 la breve considerazione relativa all'intento divino di far percepire all'uomo la generosità del Creatore. La parafrasi del primo stico del versetto 19 è sviluppata nei vv. 339-340, in cui viene sottolineato come la creazione da parte della terra delle diverse specie animali sia avvenuta per ordine e intervento di Dio, che ha reso possibile tale generazione insinuando e facendo germogliare (*vernans in corpore*) nel grembo della terra *tacita semina*. Ancora una volta il processo di creazione viene associato al momento del parto. In *aleth.* 1, 128 l'aggettivo *tumidus* riferito alle acque in procinto di generare le specie marine e volatili richiama infatti il gonfiore del grembo pronto a dissolversi nei travagli del parto; non diversamente l'espressione *gravidos laxaverat artus* (1, 136), riferita alla terra che genera gli animali terrestri, evoca suggestivamente l'immagine di una donna ritratta nel miracoloso momento in cui dà alla luce una vita (cf. *supra*, commento a 1, 128 e 1, 134-143).

Negli stichi secondo e terzo del versetto 19 Dio fa comparire dinanzi ad Adamo gli animali creati perché questi imponga a ciascuno di essi il nome; il versetto 20 narra la realizzazione del proposito divino, con l'imposizione dei nomi alle varie categorie di animali. L'ordine di presentarsi al cospetto di Adamo (*et adduxit illa ad Adam*) viene condensato nel verso 341 *iussit adesse deus proprioque obedire tyranno*, che

rimarca espressamente con i termini *obedire* e *tyranno* la soggezione degli animali alla più alta delle creature; nei versi seguenti (342-345) è rielaborata la restante parte del versetto 19.

337-338 *parentem / ...pium*

L'epiteto divino *parens*, che conta nell'*Alethia* numerose occorrenze (1, 171. 199. 325. 337. 372. 427. 462; 2, 138. 330. 503. 540; 3, 288), si presenta qui accompagnato dal qualificativo *pius* (cf. *supra*, commento a *prec.* 100).

338 *rudis incola*

Il nesso trova riscontro in Lucan. 4, 592 *cognita per multos docuit rudis incola patres* e in Arator *act.* 2, 1192 (CChL 130, p. 397) *Hunc ait esse deum. Tandem, rudis incola, disce*. L'aggettivo *rudis* conta sette occorrenze nell'*Alethia*: in *aleth.* 1, 93 *et rudis e tenero prorumpens caespite laetis* qualifica la *silva* appena creata nel contesto della narrazione delle opere del terzo giorno (cf. *supra*, commento a 1, 93); in 1, 338 *indulsi-se pium rudis incola crederet orbis*; in 1, 425 *corda rudes homines celsarum conscia rerum* (cf. *infra*, commento a 1, 425); in 2, 9 *ore rudes stupeant tam barbara rura coloni*; in 2, 120 *terra rudis pandit generosa ad munera venas* è attribuito alla terra che è il luogo in cui avviene la formazione dei metalli; in 2, 204 *attulerat rudibus blandoque in corde parentum* connota i progenitori sia prima che dopo il peccato; infine in 3, 598 *atque rudis vitae, dum mens ignara dolendi est* sono definiti *rudes* gli infanti ai quali Dio impone che sia praticata la circoncisione.

340 *vernans in corpore*

La traduzione “piena di vigore” che la Papini 2006, p. 56, propone del sintagma non sembra rendere a pieno la peculiarità e la bellezza dell'immagine che Vittorio indende evocare, vale a dire quella del germogliare, dello svilupparsi da un seme nascosto, posto nel seno della terra – *corpus* vale qui *alvus* – che prelude alla nascita, – qui vero e proprio “parto” –, delle creature. La locuzione compare in Ennod. *carm.* 1, 9, 74 (CSEL 6, p. 535) *Ille pudicitiam, quae pulchro in corpore vernat*.

342 *summa... vocitamina dicere*

Il termine *vocitamen* è deverbale da *vocito*, che è la forma frequentativa

o intensificativa del verbo *voco*. Come frequentativo il verbo assume il significato di *vocare frequenter* o *ex more, appellare*; come intensificativo invece quello di *alte, vehementer vocare* (cf. Forcellini IV, pp. 1027-1028, s. v. *vocito*). È quest'ultimo il valore che a mio avviso potrebbe assumere il sintagma *vocitamina dicere*, appunto, chiamare ad alta voce, o, meglio, a gran voce, visto che *vocitamina* è qualificato dall'aggettivo *summa*, che qui vale come "il più alto", "il più elevato", rispetto al suono (riferito a *vox* cf. Plaut. *Asin.* 296; Ov. *epist.* 10, 34; Hor. *sat.* 1, 3, 7), in un'accezione che risulta funzionale a potenziare, dal punto di vista acustico, la convocazione di questa "adunanza", realizzata chiamando per nome, in una sorta di appello, tutti gli animali, secondo i loro generi.

Da quanto risulta dall'analisi lessicale da me condotta, si tratta della prima attestazione letteraria del termine *vocitamen*. Il termine, non attestato dal Forcellini, è riportato dal Du Cange VIII, p. 373, con i significati di *vocabulum, nomen, appellatio* in due testi dell'XI e del XII sec., e dal Niermeyer, p. 1116. Esso ricorre inoltre in autori come *Walabfridus Strabo* della prima metà del sec. IX (*Gall.* 925: MGH PLAC 2, p. 452 *Horum si lector gestis vocitamina nosse*; 1249: *ibid.*, p. 460 *Quod nunc Luxovium merito vocitamine fertur*; 1370: *ibid.*, p. 463 *Presbiter adveniens vocitamine Willimar atque*); *Radbodus Traiectensis*, attivo tra il IX e il X sec. (*carm.* 4, 64: PL 132, col. 560c *Haec duo si copules, sancti vocitamen adimples*); *Frithegodus (brevil.* 584: ed. A. Campbell, Turici 1950, p. 28 *Andraeaeque pii vocitamen contulit arae* e 880: *ibid.*, p. 40 *Coniugis ereptae vocitamen dicitur Aebbae*) e *Froumundus (carm.* 20, 49: PL 141, col. 1300d *Vos iterum revoco vocitamine valde preclaro*) entrambi del X sec.; infine *Alfanus (carm.* 54, 51: edd. A. Lentini-F. Avagliano, Montecassino 1974, p. 219 *Danielis eum vocitamen*) attivo nell'XI secolo.

partis

Ritorna con questa peculiare definizione delle creature l'immagine della terra generatrice di vita, già presentata dall'autore in *alethb.* 1, 134-141 (cf. *supra*, commento a 1, 134-143). Più in generale, è il processo di creazione ad essere associato al momento del parto, anche quando riferito alle acque (cf. *supra*, commento a 1, 128).

345-355

I versi 345-352 parafrasano la realizzazione del comando che Dio rivolge agli animali di presentarsi al cospetto di Adamo e la successiva imposizione dei nomi da parte del progenitore (stichi primo e secondo del versetto 20). La parafrasi del terzo stico del versetto 20 funge da raccordo con la narrazione successiva della creazione della donna (vv. 355-360). Il rapido accenno del racconto genesiaco all'adunarsi delle bestie della terra e del mare stimola la fantasia del poeta a creare l'immagine grandiosa di un fiume di animali che, mosso dal volere divino (v. 341), procede nella sua infinita varietà. Alla enumerazione delle diverse categorie di animali contenuta nel testo biblico si sostituisce un diverso tipo di descrizione. Gli animali infatti non vengono menzionati per nome ma descritti in base al tipo di movimento (348-349 ...*quae fortia nisu, / molli lenta gradu, rapido promptissima cursu*), all'elemento in cui vivono (*aër, fretum*), alle caratteristiche specifiche del corpo (*manus, cornu, pes, dens, venenum*). L'elenco delle specie a cui Adamo deve assegnare un nome è così sostituito da una serie di perifrasi, secondo un tipo di classificazione che sembra richiamare quella applicata da Ambrogio in un passo dell'*Esamerone*. Il Vescovo di Milano in *hex.* 6, 3, 10 (SAEMO 1, p. 350) ...*ut alia ventre repant, alia quae pedibus sustinentur demersa magis quadripedi corporis gressu et velut adfixa terris videas esse quam libera...* sottolineando le diversità fisiche tra animale e uomo, esorta quest'ultimo a condurre un'esistenza conforme alla sua dignità di creatura dotata d'intelligenza e quindi ad evitare comportamenti propri degli animali. Nell'*Alethia* la molteplicità delle forme di movimento degli animali viene prima sinteticamente condensata nella proposizione principale *coeunt tam dissona motu / temporis unius spatio* (vv. 347-348) e poi specificata nelle tre subordinate relative *quae fortia nisu / molli lenta gradu, rapido promptissima cursu* terminanti ciascuna con un ablativo di limitazione che attiene alla sfera semantica del movimento. Nei vv. 352-355 le caratteristiche specifiche di cui sopra (*manus, cornu, pes, dens, venenum*) rendono gli animali compatibili con un determinato spazio vitale (la terra o l'aria) e consentono la conservazione e la pro-

pagazione di ciascuna specie. Esse possono essere intese come “strumenti”, oserei dire “armi” che attengono alla capacità di offendere e difendersi (vv. 352-353 *genitor... / armavitque*). Tra tutte solo il veleno non è una parte del corpo ma una peculiarità interna, nascosta, una sorta di “arma segreta”. L’elenco delle “armi” naturali donate agli animali per la loro sopravvivenza ricorre anche in Alc. Avit. *carm.* 3, 320-322 (SCh 444, p. 300) *Inde truces saevire ferae dudumque timentes / excitat ad pugnam tum primum conscia virtus / reddit et armatas unguis, dens, ungula, cornu* («Allora per la prima volta la consapevolezza della propria forza incita alla battaglia le bestie feroci che fino ad allora temevano di incrudelire, e le unghie, i denti, gli zoccoli e le corna le rendono armate»). In Avito però l’inferocirsi delle belve e l’uso delle loro “armi” finalizzate originariamente alla conservazione della specie è conseguenza del peccato commesso dall’uomo, che sconvolge l’assetto ordinato e perfetto della condizione prelapsaria, portando tutti gli elementi della natura a manifestare la loro forza distruttiva nei confronti dei mortali (cf. Alc. Avit. *carm.* 3, 315-333). Si noti inoltre che la sequenza delle parti del corpo delle fiere proposta da Avito *unguis, dens, ungula, cornu* ricalca sostanzialmente quella di Vittorio *manu, cornu, pede, dente, veneno*, ad eccezione del *venenum* – che, come dicevamo, è peculiarità non visibile –, con una identità di *cornu* e *dens* e una corrispondenza tra *manus* – *unguis* e *pes* – *ungula* che indicano rispettivamente gli artigli e lo zoccolo (per zoccolo va inteso il piede bisulco dei ruminanti; cf. ThLL X, 1, 1907, 21 ss., s.v. *pes*).

Per sottolineare tale ordinata opera di creazione e di diversificazione delle infinite specie animali Vittorio impiega lessemi appartenenti alla terminologia militare (v. 352 *instruxit*; v. 353 *armavit*; v. 355 *munivit*); come un *dux*, Dio dispone, organizza, arma le sue schiere con quegli “strumenti” che garantiranno loro la difesa e la sopravvivenza. Si potrebbe supporre che Vittorio nel creare questa singolare immagine abbia tratto spunto dai termini *ornatus*, attestato sia nella *Vetus* sia nella *Vulgata*, e *compositio*, attestato nella *Vetus* come alternativa lessicale a *ornatus*, che in Gn 2, 1 designano l’insieme delle creature del cielo e della terra (cf. Fischer 1951-1954, p. 34). Il vocabolo *compositio* infatti reca, tra i diver-

si significati, quello di “ordine”, “disposizione”, che può prestarsi ad una metafora militare. Cf. Cic. *fam.* 2, 8, 1 *gladiatorum compositiones* (ThLL III, 2138, 22 ss. e 66 ss.). *Ornatus* invece indica sia l’“ornamento”, l’“abbellimento” (in riferimento nel testo biblico all’insieme delle creature che abbelliscono il cielo e la terra con la loro esistenza), sia l’“equipaggiamento” militare (cf. Ernout-Meillet 1979, pp. 468-469).

352 genitor

Sulla definizione divina *genitor* cf. *supra*, commento a *prec.* 100.

1, 355-387

La creazione della donna

I versi corrispondono a Gn 2, 21-24:

2, 21 Et immisit Deus ecstasim (*soporem*) in Adam, / et obdormivit, et accepit (*cumque obdormisset, tulit*) unam costarum eius, et adimplevit (*replevit*) carnem in loco eius (*pro ea*). / 22 Et aedificavit Dominus Deus costam, quam accepit (*tulerat*) de Adam, in mulierem: / et adduxit eam ad Adam. / 23 Et dixit Adam: Hoc nunc, os ex ossibus meis, et caro de carne mea: / haec vocabitur mulier (*virago*), quoniam ex (*de*) viro suo (om. Vg.) sumpta est. / 24 Et propter hoc (*Quam ob rem*) relinquet homo patrem (add. Vg. *suum*) et matrem, / et conglutinabitur (*adherebit*) uxori suae: et erunt duo in carne una.

La creazione della donna dalla costola di Adamo segue l'imposizione dei nomi agli animali da parte dello stesso (Gn 2, 19-20). Tra gli animali Adamo non trova un aiuto che sia simile a sé. Dio allora, dopo aver indotto Adamo in un sonno profondo, plasma la donna servendosi di una delle sue costole (Gn 2, 21-24).

Ai tre versetti genesiaci relativi alla creazione della donna Vittorio dedica ben 33 esametri. Il racconto della creazione della donna è uno dei momenti in cui l'autore riesce a trasferire nei suoi versi l'afflato di un'ispirazione poetica autentica. La scena è di una straordinaria efficacia plastica: il lettore si stupisce di fronte all'immagine delicata del primo soffio di vita (*traxit opus vitae*) di un corpo che quasi si dischiude componendosi in ogni sua parte o di fronte alla misteriosa forza dell'amore

che spinge Adamo a congiungersi con colei che già sente “parte di sé” (vv. 381-382 *partem quod senserit Adam / se recepisse sui*).

355-360

I versi costituiscono la parafrasi dell'ultimo stico del versetto 20 (*Ipsi autem Adam non est inventus adiutor similis ei*). Pur riconoscendo la bellezza e l'utilità degli animali, Adamo non trova tra le innumerevoli specie create “un aiuto che sia a lui corrispondente” né per caratteristiche esteriori né per doti interiori (vv. 355-356 *...nemo animantum / aequa homini specie vultuque habituque vigebat*). Il poeta sviluppa dunque il contenuto stringato nel breve stico genesiaco insistendo sul differente *status* di dignità e sull'unicità dell'individuo umano rispetto a ogni altra creatura mondana. A tal proposito si coglie il richiamo a quanto già espresso a proposito del racconto della creazione dell'uomo (*aleth.* 1, 152-170), in cui il poeta, sviluppando i concetti della superiorità dell'uomo rispetto alle creature del mondo animale e conseguentemente della creazione degli animali subordinata a quella dell'uomo già espressi in *aleth.* 140-143, rimarca l'affermazione secondo cui il mondo è stato creato “in funzione” e “a causa” dell'uomo, il quale sarà creato per ultimo proprio per godere delle meraviglie che il Signore ha preparato per lui (cf. *supra*, commento a 1, 152-158). Nei vv. 358-360 il poeta rimarca la solitudine di Adamo rispetto a tutti gli animali che sono in coppia, solitudine resa tanto più paradossale dal fatto che l'uomo, pur non sapendolo, ha già in sé la “materia” necessaria per creare la sua compagna.

356 *specie vultuque habituque*

L'espressione richiama quella simile contenuta in Iuv. 14, 110 *cum sit triste habitu vultuque et veste severum* e in Prud. *psych.* 553 (CChL 126, p. 169) *Fit virtus specie vultuque et veste severa*. *Habitus* è la postura propria dell'uomo, diversa da ogni altro animale. Nella posizione eretta dell'uomo va individuata quella specificità che gli consente di contemplare il creato e conoscere la divinità. Cf. *supra*, commento a 1, 152-158.

357 *conlatus*

Il verso 357 presenta un problema testuale relativamente al termine *conlatus*.

Il testo manoscritto attesta la lezione *conlatu*, recepita solo dall'editore Morel 1560, p. 18.

La lezione *conlatu* è stata emendata in *conlatus* da una mano correttrice (da Hovingh 1960¹ indicata come B²) attestata sull'esemplare dell'edizione moreliana (1560) conservato nella Bodleian Library di Oxford e contrassegnato dalla sigla Auct. S. V, 30. Tale emendazione è stata accolta inizialmente dallo Schenkl, che la esibisce nel testo della sua edizione critica (cf. Schenkl 1888, p. 377), ma in un secondo momento corregge, affermando nella pagina dedicata agli *Addenda et corrigenda* posta in calce al volume di ritenere preferibile la correzione *conlato* proposta dal Petschenig (cf. Schenkl 1888, p. 640: «I 357 *conlato*, quod Petschenig proposuit, praestare videtur»). L'emendazione *conlato* è accolta da Hovingh 1960¹, p. 141.

La lezione manoscritta *conlatu* come ablativo del sostantivo *collatus* (con valore analogo di *collatio*) presenta pochissime attestazioni: (cf. ThLL III, 1580, 55-59) *Bell. Hisp.* 31, 2 *Congressus enim et clamor, quibus rebus maxime hostis conterretur, in conlatu pari erat condicione*; *Cens.* 1, 8 *iam vero cum tuo collatu scirem me plura didicisse*; *Iul. Val.* 1, 26 *Philippi thesauris collatuque studentium rebus suis*.

Pare opportuno innanzitutto rilevare che non vi è una assoluta necessità di emendare la lezione tradita *conlatu*. La traduzione non presenta difficoltà: «Ma nessuno degli animali era vigoroso nell'aspetto uguale all'uomo, e nel volto e nella postura, e ad un confronto ravvicinato gli conferiva maggiore onore».

Sul piano metrico risultano accettabili sia la lezione tradita *conlatu*, sia le emendazioni proposte *conlatus* e *conlato*.

Conlato andrebbe riferito a *homini* del verso precedente «Ma nessuno degli animali era vigoroso nell'aspetto uguale all'uomo, e nel volto e nella postura, e conferiva maggiore onore all'uomo che era posto a stretto confronto», ma la costruzione appare più forzata rispetto a quella che si ottiene congetturando *conlatus*, che, inteso come nominativo del participio perfetto di *confero*, può essere concordato agevolmente con il sintagma *nemo animantum* (più precisamente è concordato logicamen-

te con *animans*, sul piano grammaticale con *nemo*) e costituire senza difficoltà il soggetto delle due proposizioni *aequa homini specie vultu-que habituque vigebat* (v. 356) e *maiozem addebat honorem* (v. 357).

Quanto a *conlatus*, un'altra possibilità sarebbe invece intendere il termine come nominativo del sostantivo *collatus*, ma a me pare comunque preferibile l'interpretazione *conlatus* come participio perfetto. D'altra parte la presenza dell'avverbio *prope* ci fa propendere per una forma verbale piuttosto che per una sostantivale.

Poiché recependo l'emendazione *conlatus* la costruzione risulta più fluida, all'emendazione *conlato* accolta dall'Hovingh ho preferito l'emendazione *conlatus*, che costituisce la prima scelta dello Schenkl. *Conlatus* è plausibile sia sul piano paleografico, sia sul piano logico-grammaticale, perché appunto, come già rilevato, si riferisce a *nemo* (v. 355), che costituisce il soggetto delle due proposizioni dei vv. 356-357. In ogni caso il concetto di fondo non cambia: il confronto tra gli animali e l'uomo conferisce a quest'ultimo un onore più grande.

Il nesso *prope conlatus*, inoltre, ricalca Stat. *Theb.* 9, 88, dove ricorre in analoga sede metrica: cf. *Theb.* 9, 86-89 *Ecce autem hortatus Eteoclis et arma secuti, / lecta manus, iuvenes, quos nec Tritonia bello, / nec prope conlata sprevisset cuspide Mavors, / adventant* («Ecco intanto che irrompe un'elitta schiera di giovani al seguito di Eteocle, spinti dalle sue esortazioni, una schiera tale che né la dea Tritonia né Marte avrebbero sdegnato di affrontare da vicino, spada contro spada»). Va rilevato che in questo caso *conlata* costituisce il participio dell'ablativo assoluto *conlata... cuspide*.

359 impar

Più che “diverso”, come interpreta la Papini 2006, p. 57, *impar* ha il senso di “dispari”, “non in coppia”, come agevolmente si inferisce dal senso della frase (vv. 358-359 *totque inter duplici vitam inlustrantia sexu / impar solus erat*).

361-366

Per realizzare il desiderio di “completamento” insito nel progenitore Dio dona ad Adamo una compagna generandola da una delle costole; a tale

scopo Adamo è privato completamente della coscienza, così che non assista *in actu* al miracolo di Dio, ma adori la sua creazione solo una volta che sia stata compiuta. Il primo stico del versetto 21 e il primo segmento dello stico successivo *Et immisit Deus ecstasim (soporem)* in Adam, / et obdormivit sono parafrasati nei vv. 361-362, nei quali il poeta aggiunge la notazione sulla prescienza divina (*opus... notum*) e insiste sulla mancanza di coscienza dell'uomo (*ictaque raptim / corda*), rimarcata anche nel verso seguente dall'espressione *mentis... experti* (v. 363), e sul sonno profondo in cui viene "allentata", "rilassata" – pregnante il verbo *dissolvere* qui utilizzato – la mente di Adamo (*tanto dissolvit languida somno*). Dopo aver indotto Adamo in un sonno profondo, Dio sottrae dal suo torace una costola lasciando miracolosamente illese le membra. La pelle si richiude nell'atto stesso di aprirsi, mentre il corpo di Eva prende forma, subito animato dal soffio vitale (vv. 363-366). Questi versi costituiscono la parafrasi della parte conclusiva del versetto Gn 2, 21 et accepit (*tulit*) unam costarum eius, et adimplevit (*replevit*) carnem in loco eius (*pro ea*): più precisamente i vv. 363 (*mentis ut experti... subducere costam*) e 366 (*inlaesis raperet membris et corpore sano*) rielaborano il segmento biblico et accepit (*tulit*) unam costarum eius, che indica l'atto divino di prelevare la costola da Adamo – l' *accepit* dell'ipotesto è reso con i verbi *subducere* (v. 363) e *raperet* (v. 366) –, mentre i vv. 364-365 *dum surgit caro iussa sequi pellisque recedens / os simul et medium non intermiscet hiatum* parafrasano la seconda proposizione del versetto 21 et adimplevit (*replevit*) carnem in loco eius (*pro ea*).

Per i vv. 364-365, che presentano notevoli difficoltà ermeneutiche, è lo stesso ipotesto biblico a offrirci la giusta chiave di comprensione. Nell'immaginazione del poeta la pelle e l'osso riempiono simultaneamente il vuoto lasciato dalla costola sottratta: in luogo dell'*adimplere* (o *replere*) biblico, il poeta utilizza la litote *non intermiscet hiatum*, "non introduce un vuoto", secondo l'interpretazione di Hudson-Williams 1964, pp. 299-300: «I take the meaning to be "while flesh rises bidden to follow (i.e. succeed the removed rib) and (thus) the withdrawing (*recedens* = *discedens*) skin and too the bone (i.e. the rib) introduce no

gap in the middle (of the rib structure)”». Anche il ThLL VII, 1, 2226, 35 ss., s. v. *intermisceo*, rileva il valore particolare che questo verbo assume nel passo: *pellis... recedens... non -et hiatum* (sc. *operiendo*). Data l'interpretazione che ho proposto per i vv. 364-365, discordo con la traduzione della Papini 2006, p. 57: «(scil. la pelle) fa in modo di non unire le ossa e la fenditura posta nel mezzo».

Ritengo si possa conferire a *sequi* (v. 364) il valore metaforico di “seguire la volontà divina”, ma il contesto, secondo l'interpretazione di Hudson-Williams sopra citata (cf. Hudson-Williams 1964, pp. 299-300), ci consente di attribuire al verbo un significato “materiale”, che abbia la funzione di designare un momento preciso dell'atto che il Signore compie: «la carne che aveva ricevuto l'ordine di seguire (la costola rimossa)», vale a dire che la pelle si riforma seguendo la costola che è stata sottratta. Il nesso *iussa sequi* al v. 364 trova riscontro anche in *aleth.* 3, 330 *iussa sequi iam posse dei sine fraude licebat*, ma con diverso valore logico-grammaticale in quanto *iussa* è in quest'ultimo caso participio plurale neutro sostantivato e costituisce l'oggetto di *sequi*.

L'atto misterioso con cui Dio preleva la costola dal torace di Adamo è espresso dal racconto genesiaco in modo semplice e sintetico; Vittorino puntualizza i tempi, le modalità e soprattutto ne costruisce una scena di grande efficacia plastica.

361-362 ictaque.../ corda

L'espressione rende con efficacia l'obnubilamento dei sensi di Adamo per opera di Dio. In *Hor. sat.* 2, 1, 24-25 *salta Milonius, ut semel icto / accessit fervor capiti* il *caput ictum* indica le facoltà sconvolte, confuse e anebbiolate dal vino.

362 dissolvit... somno

L'idea del sonno che allenta sia le membra sia la mente dell'uomo è già presente in *Lucret.* 4, 919 *dissolvuntur enim tum demum membra fluunt-que* («Allora infine le membra si rilassano e si abbandonano») nel contesto della spiegazione della fenomenologia del sonno. Si veda inoltre *Iuven.* 4, 494-495 (CSEL 24, p. 132) *Tunc ad discipulos repedit, sed somnus anhelis / prostratos terrae membris dissolverat omnes* («Allora si

volge indietro verso i discepoli, ma il sonno li aveva rilassati tutti prostrandoli a terra con le membra affaticate»).

languida somno

Per indicare il torpore di Adamo Vittorio impiega in luogo di *ecstasis* della *Vetus*, e di *sopor* della versione geronimiana, il termine *somnus*, qualificato dall'aggettivo *tantus*: tale scelta a mio avviso non deve ritenersi dettata da motivazioni di carattere semantico, quanto piuttosto determinata dalla possibilità di reimpiegare in clausola il nesso *languida somno*, che compare in Lucan. 3, 8 *Inde soporifero cesserunt languida somno*; Stat. *Theb.* 11, 548 *Quo retrahis, germane, gradus? Hoc languida somno*. Sulle differenze tra i termini *ecstasis* e *sopor* utilizzati in Gn 2, 21 cf. Hier. *quaest. hebr. in gen.* 2, 21 (CChL 72, p. 4) *Et misit dominus deus ἔκστασιν super Adam. Pro extasi, id est mentis excessu, in hebraeo habet thardema, quod Aquila καταφοράν, Symmachus κάρον, id est gravem et profundum soporem, interpretati sunt*. Cf. inoltre sull'interpretazione dell'estasi e in particolare dell'estasi di Adamo (Gn 2, 21) in rapporto al sonno e al sogno Tert. *anim.* 11, 4 e 45 e l'approfondito commento condotto da Waszink 1947, pp. 197-198; pp. 480-483.

365 et medium non intermiscet hiatum

Il verso 365 è costruito con materiale poetico classico. Il sintagma *non intermiscet* appare esemplato su Verg. *ecl.* 10, 5 (vv. 4-5 *Sic tibi, cum fluctus supterlabere Sicanos, / Doris amara suam non intermiscet undam*; «Quando scorrerai sotto i flutti sicani, che Doride amara non mescoli la sua corrente alla tua»), ma diverso è il significato che Vittorio attribuisce all'espressione. L'intertesto virgiliano rappresenta dunque solo un espediente espressivo che il poeta utilizza, non senza difficoltà, per trasporre in versi il testo biblico. Analogamente lo stilema *medium... hiatum* trova riscontro in analoga sede metrica in Val. Fl. 7, 604 *non secus a medio quam si telluris hiatu*. Date le difficoltà sopra rilevate dei versi 364-365, il reimpiego di stilemi poetici risulta in questo luogo non bene armonizzato dall'operazione di riscrittura metrica del racconto sacro; si potrebbe affermare che gli intertesti utilizzati generino un'anomalia, un'alterazione del sistema di linguaggio, nel caso in esame di

carattere sintattico e semantico, che rivela la presenza dei segmenti testuali inseriti nel metatesto poetico (cf. Nazzaro 1996, pp. 15-18).

367-370

Il primo stico del versetto 22 *Et aedificavit Dominus Deus costam, quam accepit de Adam, in mulierem* è sviluppato nei vv. 367-370: l'immagine biblica rappresentante la donna nel suo formarsi dalla costola di Adamo viene resa in modo espressivo nei vv. 367-369 *Quae pandens, varios mox et digesta per artus / accepit formam calidaque animata medulla / traxit opus vitae, sexu iam grata secundo*, attraverso la rielaborazione dell'*aedificare* dell'ipotesto nei verbi *pandere* e *digerere*, che indicano in progressione i momenti dell'azione divina, prima il "dichiudersi" di un corpo, ancora materia informe, poi il suo prendere forma articolandosi nelle varie parti, e attraverso l'aggiunta delle notazioni *traxit opus vitae*, che raffigura il momento immediatamente successivo, in cui il corpo prende vita, e *sexu iam grata secundo*, con cui si allude al gradimento che Adamo prova subito nei confronti della compagna.

Lo stico conclusivo del versetto 22 *et adduxit eam ad Adam* è invece parafrasato al v. 370 *ac permissa suo vocitata est Eva marito* con la sostituzione al verbo *adducere* di *permittere*, e l'aggiunta della notazione *vocitata est Eva*, che anticipa l'imposizione del nome proprio dato da Adamo alla sua compagna dopo la condanna divina, contenuta in Gn 3, 20 *Et vocavit Adam nomen mulieris (uxoris) suae, Vita (Hava): quoniam haec est mater omnium (eo quod mater esset cunctorum) viventium*, di cui è omessa la spiegazione che il testo biblico offre del nome. Vittorio, dunque, fa ricorso per esigenze narrative al procedimento parafrastico della *transpositio*, che consiste nel riportare in un ordine diverso gli eventi narrati dall'ipotesto, operando la scelta di parafrasare ora, con maggiore coerenza logico-narrativa, piuttosto che in seguito, secondo la cronologia del racconto sacro, l'imposizione del nome alla compagna da parte di Adamo.

367 pandens

Cf. ThLL X, 1, 200, 17 ss., che attribuisce al termine il valore di *extendi*.

368 *calida... medulla*

La qualificazione di *medulla* come *calida* trova riscontro in Prud. *ham.* 511 (CChL 126, p. 134) *felle putat calidisque animam peccare medullis* e c. *Symm.* 2, 406 (CChL 126, p. 225) *hauserit et calidis animetur tota medullis*.

369 *sexu iam grata secundo*

L'aggettivo *gratus* può essere inteso sia come “gradito” sia come “grato”; *secundus* può assumere il valore di “seguinte”, o quello di “diverso”, “differente”, occorrente ad esempio in Tertulliano *adv. Prax.* 8, 7 (CChL 2, p. 1168) *omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatum* («Ogni cosa che procede da altra cosa, deve necessariamente essere altra cosa da quella da cui deriva, ma non è per questo separata»; trad. G. Scarpat, Torino 1959). Ritengo si possa proporre per l'emistichio la seguente interpretazione: Eva è “gradita” ad Adamo perché il suo sesso è “differente”, egli ne ammira la bellezza proprio per la differenza che la contraddistingue, d'altra parte il poeta poco dopo descriverà le sensazioni di amore e trasporto di Adamo di fronte alla compagna appena creata.

370 *vocitata*

Adamo assegna il nome alla donna. In *aleth.* 1, 342 per designare l'atto di imporre il nome agli animali il poeta utilizza l'espressione *summa... vocitamina dicere* (cf. *supra*, commento a 1, 342). Sul verbo *vocito* cf. Forcellini IV, pp. 1027-1028, s.v. *vocito*.

371-380

A questo punto la narrazione si interrompe per lasciare spazio alla voce del poeta che risponde con vena polemica alla *turba stolidissima* che si interroga sul perché Dio abbia creato Eva dalle membra di Adamo mentre avrebbe potuto plasmarla dalla duttile polvere così come aveva fatto per Adamo stesso. A questo proposito opportunamente il Cutino 2009, pp. 106-107, sottolinea «l'ostilità di Vittorio verso qualunque pretesa di sottoporre al vaglio critico il testo biblico».

Innanzitutto con questo intervento Vittorio intende sottolineare che anche la creazione di Eva, come quella di Adamo, avviene per un inter-

vento particolare. Già precedentemente l'autore si era ampiamente soffermato sulla eccezionalità della creazione dell'uomo. Diversamente dalla totalità degli esseri egli è creato, o, più precisamente, plasmato direttamente da Dio (1, 198-199 *omnia, quaeque movent anima, generata iubente, / vos operante deo*). Cf. *supra*, commento a 1, 196-204.

La ragione di tale modalità creativa, afferma Vittorio, è che Dio con questo atto intende insegnarci che noi tutti derivando da uno solo dobbiamo amarci l'un l'altro, riconoscere nel nostro prossimo una parte di noi, vivere uniti e concordi in nome di un vincolo di fratellanza universale. Il poeta ha così colto il significato del racconto biblico sulla formazione della donna e lo ha esplicitato alla luce di due significative pagine dell'esegesi biblica ambrosiana e agostiniana.

Afferma Ambrogio nel *De paradiso* 10, 48 (SAEMO 2/1, p. 114):

Nec illud otiosum, quod non de eadem terra, de qua plasmatus est Adam, sed de ipsius Adae costa facta sit mulier, ut sciremus unam in viro et muliere corporis esse naturam, unum fontem generis humani. Ideo non duo a principio facti vir et mulier neque duo viri neque duae mulieres, sed primum vir, deinde ex eo mulier.

(«Né è cosa oziosa interrogarsi sul perché la donna non sia stata fatta dalla medesima terra con cui fu plasmato Adamo, ma da una costola dello stesso Adamo: affinché sapessimo che una sola e nell'uomo e nella donna è la natura del corpo, una sola è la fonte da cui proviene il genere umano. Perciò al principio non furono fatti due, uomo e donna, e neppure due uomini e due donne, ma in primo luogo l'uomo e poi, da lui, la donna»; trad. P. Siniscalco, Milano-Roma 1984).

Ma è soprattutto da Agostino che Vittorio riprende anche lessicalmente l'idea di una *cognatio* (v. 378), una sorta di parentela per nascita, di origine comune, che sia alla base di un sentimento di concordia e di fratellanza che legghi gli uomini tutti e al contempo determini la forza della congiunzione uomo-donna nella coppia (Aug. *bon. coniug.* 1, 1: NBA 7/1, p. 10):

...ob hoc ex uno Deus voluit omnes homines condere, ut in sua societate non sola similitudine generis, sed etiam cognationis vinculo tenerentur. Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est. Quos nec ipsos singulos condidit Deus et tamquam alienigenas iunxit, sed alteram creavit ex altero, signans etiam vim coniunctionis in latere, unde illa detracta formata est. Lateribus enim sibi iunguntur, qui pariter ambulant et pariter quo ambulant intuentur.

(«Per questa ragione Dio volle dare origine a tutti gli uomini da un unico individuo, in modo che nella loro società fossero stretti non solo dall'appartenenza al medesimo genere, ma anche dal vincolo della parentela. Pertanto il primo naturale legame della società umana è quello fra uomo e donna. E Dio non produsse neppure ciascuno dei due separatamente, congiungendoli poi come stranieri, ma creò l'una dall'altro, e il fianco dell'uomo, da cui la donna fu estratta e formata, sta ad indicare la forza della loro congiunzione. Fianco a fianco infatti si uniscono coloro che camminano insieme e che insieme guardano alla stessa meta»; trad. M. Palmieri, Roma 1978).

Il concetto è nuovamente riproposto dall'Ipponense in *civ.* 12, 21 (NBA 5/2, p. 204):

...si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur; quando ne ipsam quidem feminam copulandam viro sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omnino ex homine uno diffunderetur genus humanum.

(«...se gli uomini si sentivano avvinti non solo dalla somiglianza della natura, ma anche dal sentimento della comune origine. Infatti non volle neanche creare la femmina da unirsi all'uomo come creò lui, ma da lui la estrasse in modo che il genere umano si propagasse da un solo individuo in senso assoluto»; trad. D. Gentili, Roma 1988).

Vittorio ha saputo dunque estrinsecare la ricchezza di significati contenuta nei pochi cenni del racconto biblico di creazione, e ne ha espresso il concetto saliente, cioè l'asserto che alla coppia archetipica si debba far risalire l'unità del genere umano tutto.

372 antistare sacro... parenti

Il verbo *antistare*, qui costruito con il dativo, ha il valore di *praestare*, *antecedere*. Cf. ThLL II, 186, 66-67.

373-375

Incastonate in una struttura interrogativa (vv. 373-374 *cur sic quippe viri formata est femina membris / prima sui*) le due proposizioni concessive *posset molli cum pulvere fingi, / posset et ex nihilo?* (vv. 374-375), marcate dalla *gradatio* espressiva e dalla ripresa anaforica di *posset* ottenuta attraverso l'iperbato del *cum*, rendono il fervore con cui Vittorio riprova domande superflue o convinzioni errate, e in tal modo definisce e spiega il testo sacro e i principi di verità in esso contenuti, proponendo come modello una fede incondizionata in Dio e nelle sue opere. Con vigore il poeta rimarca il carattere eccezionale della creazione della donna.

374 molli... pulvere

Pulvis è qui detto *mollis* in quanto duttile, facile da plasmare. In *prec.* 84 (*inspirans rationis opus de pulvere vili*) il termine è accompagnato dall'attributo *vilis*. Cf. *supra*, commento a *prec.* 84.

375 ex nihilo

L'espressione *ex nihilo*, frequente presso gli scrittori cristiani in connessione a verbi che esprimono l'azione creatrice di Dio, indica che ogni cosa è stata creata da Lui dal nulla. Il sintagma *ex nihilo* ricorre anche in *aleth. prec.* 23; e nella forma *de nihilo* in *aleth.* 3, 744. Sull'espressione *ex nihilo* cf. Palla 1981¹, p. 173. Per esprimere lo stesso concetto Vittorio utilizza anche l'espressione *semine nullo* (*aleth.* 1, 15). Cf. *supra*, commento *ad locum*.

377 liquidoque patesceret orbi

Merita attenzione il secondo emistichio del v. 377 *liquidoque patesceret orbi*: concordo con Hovingh 1960¹, p. 290, nell'attribuire a *liquido* il

valore di avverbio (σαφῶς). Il termine ritorna nello stesso nesso e con lo stesso significato al v. 3, 593 *liquidoque pateret*, con l'unica differenza dell'uso della forma semplice del verbo in luogo di quella derivata (incoativa). L'alternativa, a mio avviso meno valida, sarebbe considerare *liquido* un aggettivo ("apparisse chiaro al limpido mondo", "apparisse chiaro così com'è chiaro il mondo") supponendo un'espressione più colorita. In entrambi i casi il senso non cambia.

381-387

Dalla comunione di tutti gli uomini si passa alla profonda comunione di uomo e donna e alla loro mutua appartenenza; quest'atto compiuto da Dio si arricchisce così di un ulteriore significato. Dio ha formato la donna dalla costola di Adamo, perché questi riconoscesse nella sua compagna la sua stessa carne e si unisse a lei nel vincolo d'amore.

Indotto da Dio in un sonno profondo, al risveglio l'uomo si trova dinanzi la donna, l'aiuto simile a lui, uguale di fronte a lui: gliela conduce Dio stesso. Di fronte alla prima donna, formata non dalla terra come Adamo, ma dal fianco di lui, vale a dire dal centro del suo essere, il primo uomo esclama: *hoc nunc, os ex ossibus meis, et caro de carne mea* (Gn 2, 23). Si tratta, scrive felicemente il Milano 2008, p. 63, nel suo lavoro sul tema della donna e dell'amore nella Bibbia, di «una tra le espressioni d'amore più alte e potenti mai pronunciate sulla faccia della terra, verace tripudio da innamorato dinanzi alla sua amata». Le prime parole pronunciate da Adamo fanno parte del «linguaggio dell'*eros*, l'amore in virtù del quale l'uomo esprime se stesso proprio quando riconosce nella donna l'altro-da-sé, che così lo fa realizzare e manifestare per quello che è».

Il primo sorgere degli amorosi sensi è reso da Vittorio con un'efficacia vivissima: un'ondata di sentimenti irrompe (*irruit*) attraverso gli occhi nell'anima ignara di Adamo e genera un fuoco che penetra nelle ossa e spinge Adamo a congiungersi con Eva nell'atto d'amore. Con intensità l'autore descrive l'amore come un sentimento totalizzante, una forza tanto misteriosa quanto invincibile che investe insieme il corpo e la mente (vv. 381-385).

L'affermazione di Adamo *hoc nunc, os ex ossibus meis, et caro de carne mea* (primo stico del versetto 23) è liberamente rielaborata nei vv. 381-382 *Hinc est, ignarus partem quod senserit Adam / se recepisse sui* e inserita appunto nel contesto della descrizione del sentimento amoroso che spinge Adamo a congiungersi con la sua compagna (vv. 382-384).

Lo stico conclusivo del versetto 23 *haec vocabitur mulier (virago), quoniam ex (de) viro suo* (om. Vg.) *sumpta est* è parafrasato dal poeta nel v. 385 *ut iam scire daret, quod nomen coniugis uxor*, con la sostituzione di *uxor*, “moglie” – che compare nel versetto successivo di Gn 2, 24 *et conglutinabitur uxori suae* sia nella *Vetus* sia nella *Vulgata* – ai termini biblici *mulier* (secondo le *Veteres Latinae Versiones*), e *virago* (secondo la versione geronimiana), che rendono precipuamente l'idea di un individuo umano femminile, ora che uomo e donna si presentano per la prima volta nella loro individualità e nella loro differenza (in particolare il testo geronimiano, che presenta i termini *vir* e *virago*, tenta di riprodurre la palese somiglianza tra i termini dell'originale ebraico *'is* “uomo” e *'issaa* “donna”). Il poeta dunque, attraverso questa scelta lessicale, non insiste tanto sulla differenza tra mascolinità e femminilità, tra l'altro già adombrata nel secondo emistichio del verso 369 *sexu iam grata secundo*, quanto, attraverso l'impiego del sintagma *coniugis uxor*, sull'idea del vincolo coniugale, espressa nel testo genesiaco nel versetto successivo 24. A differenza di *mulier* che designa la «femme, au sens général du mot» (cf. Ernout - Meillet 1979, pp. 418 ss., s. v. *mulier*), il termine *uxor* designa appunto precipuamente la donna maritata, la sposa; raramente viene utilizzato per indicare la “femmina” (cf. Hor. *carm.* 1, 17, 7, ma il riferimento è alla femmina degli animali). Cf. Forcellini IV, p. 896-897, s. v. *uxor*; Ernout - Meillet 1979, pp. 758 ss., s. v. *uxor*, che attribuisce appunto al vocabolo il significato di «femme légitime prise par le mari». Talvolta *mulier* è espressamente distinto da *uxor*, che indica la condizione sociale e legale della sposa, come in Ter. *Hec.* 643.

384 penetravit in ossa

Il riuso dell'espressione ovidiana *in ossa penetrare* conferisce al testo di Vittorio particolare profondità. Essa è mutuata dal decimo libro delle

Metamorfosi di Ovidio, vv. 423-424 *hactenus, et gemuit. Gelidus nutricis in artus / ossaque (sensit enim) penetrat tremor, albaque toto*: sono i versi che descrivono lo sgomento della nutrice nel momento in cui apprende il motivo della sofferenza della giovinetta Mirra, tormentata dall'amore nefando per il padre Cinira. Il richiamo ovidiano rappresenta una conferma della conoscenza da parte del poeta cristiano dell'opera del Sulmonese.

385 coniugis uxor

L'uso combinato dei termini *coniunx* e *uxor* trova riscontro in Mart. 3, 93, 21 *Quis coniugem te, quis vocabit uxorem* e in Tac. *ann.* 2, 43, 6 *et coniunx Germanici Agrippina fecunditate ac fama Liviam, uxorem Drusi, praecebat*. Il nesso *coniugis uxor* ricorre in Ov. *fast.* 1, 35 *Per totidem menses a funere coniugis uxor* e 4, 604 *si minus, inferni coniugis uxor erit*; *epist.* 6, 100 *Se facit et titulo coniugis uxor obest*, ma in tutti i casi *coniunx* è riferito al marito.

386-387

Nei vv. 386-387 il poeta parafrasa il versetto genesiaco 2, 24 *Et propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et conglutinabitur uxori suae: et erunt duo in carne una*. Il testo sacro allude all'indissolubilità dell'unione matrimoniale in cui le due persone divengono una sola carne, un solo corpo. «Una sola carne» è la «formula tenera e forte, che definisce l'unità che si compie tra la donna e l'uomo nel vincolo dell'*eros*, che conferma e apre al futuro quel cominciamento costituito dall'innamorarsi, ed è tanto esigente da costringere a spezzare gli stessi legami della famiglia in cui ogni individuo umano nasce e originariamente si situa» (Milano 2008, p. 65). La costituzione di tale unione implica dunque la necessità che l'uomo "lasci il padre e la madre", vale a dire operi una rottura, un passaggio da uno stadio infantile (la condizione di figlio) a uno stadio adulto (la condizione di marito e di padre). Nel riproporre il concetto Vittorio sostituisce a *relinquere* il verbo *postponere*, che esprime meno drasticamente l'idea di allontanamento dall'ambito familiare d'origine, ma mette in risalto una sorta di gerarchia di affetti, in cui figli e genitori occupano un gradino inferiore rispetto alla sposa. Il legame tra

marito e moglie è più forte non solo di quello con la famiglia di provenienza, come afferma il versetto genesiaco, ma anche del rapporto con i figli nati dall'unione matrimoniale, i *dulces nati* che il poeta menziona con originalità servendosi di una formula espressiva frequente nella poesia epica (cf. Lucr. 3, 895; Verg. *georg.* 2, 523 e 3, 178; *Aen.* 2, 138 e 4, 33; Lucan. 9, 231; Val. Fl. 4, 89).

L'espressione biblica *et erunt duo in carne una* è rielaborata nel v. 387 ...*Iam una duos in carne manere*, ma non costituisce come nel testo biblico una proposizione enunciativa, bensì diviene l'apodosi di un periodo ipotetico dell'irrealtà che funge da introduzione al momento successivo della narrazione biblica, quello della persuasione messa in atto dal Serpente a violare il precetto divino di non mangiare i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male: la coppia primigenia sarebbe rimasta nell'armonia perfetta di un rapporto di reciproca appartenenza e avrebbe goduto di vita eterna (387-388 ...*Iam una duos in carne manere / aeternam pariter vitam ducentibus esset*) se il Serpente non fosse intervenuto (395-397 ...*ni serpens dira veneno / maioris stimolata mali dissolvere legem / talibus incautam suasisset fraudibus Evam*).

1, 387-411

La tentazione

I versi 387-411 costituiscono la parafrasi della tentazione con cui il Serpente induce Eva a violare il precetto divino, narrata in Gn 3, 1-5:

3, 1 *Serpens autem erat prudentissimus omnium bestiarum quae sunt super terram* (*callidior cunctis animantibus terrae*), quas fecit (*quae fecerat*) Dominus Deus. / Et dixit serpens mulieri (*Qui dixit ad mulierem*): / Quid quia dixit Deus: Non edetis ab omni ligno paradisi? (*Cur praecepit vobis Deus, ut non comederetis de omni ligno paradisi*) / 2 Et dixit mulier serpenti (*Cui respondit mulier*): / A fructu ligni, quod est in paradiso, edemus (*De fructu lignorum, quae sunt in paradiso, vescemur*): / 3 De fructu autem (*vero*) ligni, quod est in medio paradisi, / dixit Deus (*praecepit nobis Deus*), non edetis ex eo, neque tangetis illud, ne moriamini (*ne comederemus et ne tangeremus illud, ne forte moriamur*). / 4 Et

dixit serpens mulieri: / Non morte moriemini (*Dixit autem serpens ad mulierem: / nequaquam morte moriemini*). / 5 Sciebat (*Scit*) enim Deus, quoniam qua die manducaveritis de eo (*quod in quocumque die comederitis ex eo*), / aperientur vobis oculi: et eritis tanquam (*sicut*) dii, scientes bonum et malum.

387-397

Il v. 387 funge da raccordo tra i due momenti consecutivi della narrazione biblica, quello della creazione della donna e quello della seduzione messa in atto dal Serpente. Cf. Roberts 1985, pp. 191-192. La sequenza, che introduce il racconto della tentazione, presenta un'articolazione logico-sintattica di interessante rilievo. L'autore mira a privilegiare, all'interno di una struttura impostata sul rapporto tra l'apodosi e la protasi di un periodo ipotetico, il concetto della primigenia innocenza di Adamo ed Eva prima del peccato originale. Il lungo inciso (vv. 389-395) evidenzia infatti attraverso una serie di efficaci notazioni la condizione edenica dei progenitori. Essi godevano del privilegio di possedere un immortale vigore vitale, una sorta di forza arcana insita in loro (394-395 *propriumque vigebat / immortale animae*), e non avvertivano affatto il bisogno delle risorse che offriva il mondo, dal momento che i loro corpi erano immuni dalle malattie e non erano asserviti alle cupidigie del ventre. Le due principali caratteristiche della condizione prelapsaria, il godimento della vita eterna e la possibilità di rimanere in una sola carne (387-388 *Quid? Iam una duos in carne manere / aeternam pariter vitam ducentibus esset*), sono opportunamente evidenziate proprio per mettere in rilievo il concetto che le stesse erano subordinate al rispetto di determinate condizioni. Il *ni* che introduce la protasi esplicita con chiarezza che la condizione non è stata rispettata. Ciò è imputabile all'ingenuità di Eva, che viene facilmente persuasa a infrangere la legge di Dio, impreparata com'è a far fronte alle insidie del Serpente.

Merita una particolare attenzione il procedimento parafrastico messo in atto da Vittorio in questa sequenza. I vv. 387-395, contenenti, come sopra rilevato, la descrizione della condizione prelapsaria, costituiscono un'*additio* rispetto al testo sacro: omessa completamente la parafrasi del

versetto 2, 25 *Et erant nudi ambo, Adam et mulier eius, et non pudebat illos (Vg. et non erubescabant)*, il v. 387 funge da raccordo con la sequenza precedente della creazione della donna attraverso la ripresa della seconda parte del versetto 2, 24 *et erunt duo in carne una* relativa all'unione indissolubile tra uomo e donna che si realizza con il matrimonio. Quanto al Serpente, l'autore della Genesi presenta nelle sembianze del serpente il demonio, di cui nella rivelazione posteriore si dirà che per invidia ha introdotto nel mondo la morte (Sap 2, 24 *Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum*) e che Gesù chiamò "omicida dall'inizio" e "padre della menzogna" (Io 8, 44 *vos ex patre diabolo estis, et desideria patris vestri vultis facere: ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit: quia non est veritas in eo: qui loquitur mendacium, ex suis propriis loquitur, quia mendax est, sicut et pater eius*), mentre l'Apocalisse (12, 9) lo identifica in modo più completo *et missus est ille draco, serpens magnus, et antiquus, qui dicitur Diabolus, et Sathanas, qui seducit universum orbem terrarum: missus est in terram, et angeli eius cum illo missi sunt in terram*. La figura del Serpente è schizzata efficacemente da Vittorio nei vv. 395-396 *serpens dira veneno / maioris stimulata mali*, che ne mettono in rilievo la malvagità e la malevolenza degli intenti (vv. 395-397), mentre la sua caratterizzazione come creatura astuta, offerta dal primo stico del versetto 3, 1 della versione geronimiana *Sed et Serpens erat callidior cunctis animantibus terrae, quae fecerat Dominus Deus* è resa nel v. 397 dai termini *suasisset* e *fraudibus* che denotano le capacità persuasive e ingannevoli del Tentatore. La *Vetus* infatti attesta le lezioni *prudentissimus* o *sapientissimus* in luogo di *callidior* della *Vulgata*. Si tratta di varianti su cui già i Padri si erano soffermati. Così Agostino in *gen. ad litt.* 11, 2, 4: NBA 9/2, pp. 562-564 (*Abusione quippe nominis ita sapientia dicitur in malo, quemadmodum in bono astutia, cum proprie magisque usitate in latina dumtaxat lingua sapientes laudabiliter appellantur, astuti autem male cordati intellegantur. Unde nonnulli, sicut in plerisque codicibus invenimus, ad usum latinae locutionis non verbum, sed potius sententiam transferentes astutiozem omnibus bestiis istum serpentem quam sapientiozem dicere maluerunt. Quid autem*

habeat hebraea proprietates, utrum illic in malo non abusive, sed proprie possint dici et intellegi sapientes, viderint, qui eam probe noverunt. Nos tamen aperte legimus alio Scripturarum loco sanctarum sapientes ad malum, non ad bonum; et Dominus dicit sapientiores esse filios saeculi filiis lucis ad consulendum sibi in posterum quamvis fraude, non iure), dopo aver osservato l'alternanza nei codici delle lezioni *sapientissimus* e *prudentissimus* e sottolineato che la sapienza del Serpente dipende dallo spirito diabolico che è in lui, analizza la questione dell'opportunità di intendere la qualificazione del serpente come sapienza o astuzia, tenendo conto che nell'uso più corrente della lingua latina la sapienza è comunemente intesa come qualità dell'uomo buono, mentre l'astuzia è propria del malvagio che usa il senno a fin di male. Tuttavia, prosegue l'Ipponense, nella Bibbia alcuni sono chiamati *sapientes* in rapporto al male e non al bene. Più innanzi nell'opera (*gen. ad litt.* 11, 29, 36: NBA 9/2, p. 602), Agostino ritorna sull'argomento spiegando il termine *prudentissimus* riferito al Serpente come *astutissimus*, in quanto l'astuzia del Diavolo si serve del serpente per compiere l'inganno: *Proinde prudentissimus omnium bestiarum, hoc est astutissimus, ita dictus est serpens propter astutiam diaboli, quae in illo et de illo agebat dolum, quemadmodum dicitur prudens vel astuta lingua, quam prudens vel astutus movet ad aliquid prudenter astuteque suadendum* («La Scrittura perciò chiama il serpente il più avveduto, cioè il più astuto di tutti gli animali, a motivo dell'astuzia del diavolo che in esso e per mezzo di esso compiva l'inganno; così diciamo anche noi che una lingua è accorta o astuta quando è mossa da un individuo per convincere un altro in modo accorto e astuto a far qualcosa»; trad. L. Carrozzi, Roma 1989). Anche Girolamo, in *quaest. hebr. in gen.* 3, 1 (CChL 72, p. 5), rileva la questione, fornendo la motivazione della sua scelta di tradurre *callidior*: *Serpens autem erat sapientior cunctis bestiis super terram. Pro sapiente in hebraeo habet arom, quod Aquila et Theodotion πανούργων interpretati sunt, hoc est nequam et versipellem. Magis itaque ex hoc verbo calliditas et versutia quam sapientia demonstratur* («Il serpente era il più sapiente di tutti gli animali sulla terra. In luogo di sapiente il testo ebraico ha *arom*, che

Aquila e Teodoziona hanno tradotto *πανούργον*, cioè malizioso e astuto. Perciò questo termine indica più l'astuzia e la malizia che la sapienza»).

390-391 *nullius egeni / quas dabat orbis opes*

La problematicità di questo testo deriva dalla difficoltà di collegare sintatticamente la relativa *quas dabat orbis opes* con il sintagma *nullius egeni* da cui dipende. Il senso del lacerto è, al contrario, perspicuo: gli uomini nella precedente condizione edenica godevano di una speciale floridità del loro corpo e pertanto non necessitavano di alcuna risorsa terrena.

Nessun aiuto ci offre la tradizione manoscritta, come attestano Hovingh 1960¹, p. 142 e Schenkl 1888, p. 378, i quali esibiscono entrambi in apparato critico *egeni** con la *stellula*, che indica la *rasura unius litterae*. Tale difficoltà potrebbe essere sanata da qualche intervento di emendazione del testo tradito. Vagliamo le possibilità.

Si potrebbe correggere *quas* in *quam* e *opes* in *opis* (*quam dabat orbis opis*), interpretando *nullius* come aggettivo concordato con *opis*, e suffragare tale intervento con il *locus* ovidiano *trist.* 1, 5, 15 *Di tibi sint faciles, et opis nullius egentem*, in cui è attestato il nesso *opis nullius* retto da *egens*. Una seconda ipotesi sarebbe l'emendazione di *opes* in *opum*, da intendersi come genitivo partitivo retto da *nullius*, aggettivo con il valore sostantivato di *nullius rei* («bisognosi di nessuna delle risorse»).

Al contrario, nell'intento di non intervenire sul testo manoscritto, nonostante le sue difficoltà, è possibile trovare conforto in un luogo pseudo-paoliniano, *carm. app.* 3, 122 (CSEL 30, p. 353) *regna nec immensas quas habet orbis opes*, dove il secondo emistichio del pentametro *quas habet orbis opes* presenta la stessa costruzione del primo emistichio dell'esametro del v. 391 di Vittorio *quas dabat orbis opes*, con *habet* in luogo di *dabat*. La citazione è significativa: infatti occorre rilevare che il secondo emistichio di un pentametro si presta perfettamente come primo emistichio di un esametro e viceversa, e i termini *habet* e *dabat* hanno struttura isosillabica e isoprosodica (*hābēt ~ dābāt*). Il carme infatti, pubblicato dall'Hartel in appendice all'opera poetica di Paolino di Nola (CSEL 30, 1894, pp. 350-357), è secondo studi più

recenti (cf. Bianco 1990) uno scritto anonimo di autore gallico ascrivibile al periodo compreso tra IV e V secolo, che presenta punti di contatto con l'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio, sia sul piano formale (cf. *carm. app.* 3, 166 *Totum posse tuum ~ aleth. prec.* 45 *Omnia posse tuum e carm. app.* 3, 231 *sanctificat, spirat, dominatur, totus ubisque est ~ aleth.* 2, 54 *atque ideo omnipotens, qui semper totus ubique es*) sia su quello di particolari tematiche, come l'unità della Trinità e l'eternità di Dio (cf. Bianco 1990, p. 41, nota 143).

Pur nell'impossibilità di stabilire una cronologia esatta tanto del carme pseudo-paoliniano quanto dell'*Alethia*, tali analogie ci fanno propendere, nella scia di Hovingh e Schenkl, per la conservazione del testo tradito dell'*Alethia*, sia che Vittorio abbia esemplato l'emistichio su quello del componimento anonimo, sia che si sia verificato l'inverso.

Ancora, il nesso *quas dabat* è attestato in principio di verso in Val. Fl. 3, 10 *quas dabat et picto Clite variaverat auro.*

393 *postulat usus*

La stessa clausola ricorre in *aleth.* 1, 139 *cui servire datum quo rerum postulat usus.*

395 *serpens dira*

Il nesso *serpens dira* offre lo spunto per una breve riflessione.

Nell'opera di Vittorio il rettile simbolo del male e del peccato viene presentato con i termini di *serpens*, declinato ora al maschile (*aleth.* 1, 410 *serpentis... diri*; 2, 239 *serpente nefando*), ora al femminile (*aleth.* 1, 395 *serpens dira*; 2, 104 *media serpente*), e di *coluber* (*aleth.* 1, 480). La molteplicità di denominazioni di Satana nell'*Alethia* (cf. *supra*, commento a *prec.* 85) regge il confronto con la grande varietà di appellativi con cui Aratore, nella sua versione esametrica degli Atti degli Apostoli, apostroferà l'antagonista degli Apostoli Pietro e Paolo. Infatti, come Nazzaro 2002, pp. 241 ss., ha opportunamente messo in rilievo, in soli cinquanta versi (*act.* 2, 1156-1205: CChL 130, pp. 394-398) Aratore presenta il rettile demoniaco con i seguenti termini: *vipera* al v. 1157; *serpens* al v. 1160 declinato al femminile (cf. v. 1162 *mortis amatrix*; v. 1163 *ipsa parens*; v. 1165 *improba*); *bestia* al v. 1172; *anguis* ai vv. 1179, 1188, 1196; *hostis* ai vv. 1180 e 1199. La deno-

minazione *vipera* (che figura già nel Vangelo di Luca 3, 7 ἔχιδνα ~ *vipera*) ha la funzione di conferire al serpente genesiaco «un'esplicita natura femminile, che finisce con l'accentuare la responsabilità del femminile (e di Eva) nella caduta di Adamo» (Nazzaro 2002, p. 250). Il nesso *serpens dirae* costituisce un modulo espressivo già collaudato da Ovidio, uno dei poeti prediletti dal Marsigliese: esso trova riscontro in *met.* 2, 651-652 *dirae / sanguine serpentis*, qui al femminile perché riferito all'Idra di Lerna, la creatura mostruosa dall'aspetto di un gigantesco serpente con molte teste.

398-405

A questo punto il poeta riporta le parole fraudolente con cui Lucifero, sotto le spoglie di una *dira serpens*, convince Eva a violare la prescrizione divina.

Il dialogo tra Eva e il Serpente riportato nel testo genesiaco è reso dal Marsigliese in un unico discorso suasorio sotteso da un'alta tensione concettuale:

“O vitae melioris inops rerumque bonarum
gens ignara homines! Nam qui dinoscere nescit,
400 quo distent diversa bonis, hic nec bona novit.
Atque ideo augustos homini fas carpere fructus
noluit esse deus, ne mentis nube remota
dent animis oculos et quae sint optima, rerum
altera pars per cuncta docens arcana peritos
405 dis faciat similes”.

Il Serpente prospetta alla donna la possibilità di un arricchimento conoscitivo che ha un duplice valore. Lucifero si propone infatti con grande autorevolezza e lascia sottintendere nelle sue parole il possesso di un potere alternativo a quello divino, grazie al quale egli è in grado di garantire agli esseri umani non solo la capacità di discernere il bene dal male, e quindi l'acquisizione dell'autonomia etica, ma anche la conoscenza di tutti i misteri. L'argomentazione coglie nel segno, in quanto

soddisfa quell'ansia di conoscenza connaturata nell'uomo. Le parole che Vittorio, con totale autonomia dal testo sacro, fa pronunciare al Serpente rivelano una fine abilità persuasiva e una lucidità argomentativa sorprendente: gli umani sono assolutamente ignari di avere la possibilità di una vita migliore; essi infatti non conoscono il bene proprio perché non conoscono il suo opposto, il male (vv. 398-400). Il Tentatore passa ora a mettere in dubbio la validità del comandamento divino, non senza prima riportarne brevemente il contenuto nei vv. 401-402 *Atque ideo augustos homini fas carpere fructus / noluit esse deus*, che sintetizzano le battute centrali del dialogo tra donna e Serpente pronunciate dalla prima in Gn 3, 2-3 *A fructu ligni, quod est in paradiso, edemus: / 3 De fructu autem ligni, quod est in medio paradisi, / dixit Deus, non edetis ex eo, neque tangetis illud, ne moriamini*. In particolare, è il versetto 3, 3 – ad esclusione dell'ultima proposizione *ne moriamini* –, a essere parafrasato nei vv. 401-402, con l'impiego dell'espressione *augustos... fructus* per indicare i frutti dell'albero proibito, designati nell'ipotesto come *fructus ligni, quod est in medio paradisi*, e del solo verbo *carpere* in luogo dei verbi genesiaci *edere* e *tangere*. Il Serpente prosegue nella sua allocuzione instillando nella progenitrice il dubbio sulla conseguenza del peccato prospettata dal comandamento divino e dunque sulla reale applicazione della pena nei vv. 402-405, che costituiscono la parafrasi di Gn 3, 4-5 in cui si afferma che mangiando il frutto dell'albero la coppia non solo non incorrerà nella morte, ma otterrà il privilegio di essere come Dio, consapevole del bene e del male. Come si può agevolmente rilevare dal confronto tra ipotesto e metatesto, Vittorio non fa menzione della morte come conseguenza della violazione del precetto divino, ma rimarca con l'affermazione *ne mentis nube remota / dent animis oculos* la presa di consapevolezza di cui saranno protagonisti i progenitori descrivendola come una illuminazione resa possibile dal dissolvimento della nube che offusca la loro visione delle cose. Con la breve *rhexis* del Serpente il poeta passa dalla diegesi alla mimesi: la ricerca di maggiore efficacia attraverso il discorso diretto risponde all'intento di privilegiare la sequenza sul piano narrativo, quasi che il poeta voglia mettere in risul-

to la capacità persuasiva del male. Non a caso l'autore lascia Eva muta, che diviene prima "vittima", poi "strumento" del male.

401 augustos... fructus

Il poeta sfrutta la polisemia del termine *augustus*, che vale sia come "sublime", in riferimento alla bellezza e al gusto dei frutti dell'albero proibito, sia come "sacro" nel senso di inviolabile in quanto portatore di una prescrizione divina (in ThLL II, 1380, 69-70, s. v. *augustus*, è riportato questo luogo di Vittorio come esempio della categoria *res in quibus numen vel aliquid divini inest*).

402-403 ne... / dent animis oculos

L'espressione ricalca Manil. 2, 122 *ni sanctos animis oculos natura dedisset* («se la natura non avesse fornito gli animi di occhi divini»): mentre Vittorio sottolinea che la proibizione imposta ai protoparenti aveva la funzione di evitare che diventassero come Dio, consapevoli del bene e del male, Manilio ripropone il concetto, di notevole diffusione e denso di echi filosofici di svariata provenienza, dell'indole superiore, "divina" dell'uomo, unico a poter giungere a scoprire dio e a comprendere i misteri dell'universo grazie al possesso di *oculi sancti* elargiti dalla natura.

403-404 rerum / altera pars

Si può ritenere che *rerum altera pars* significhi *mala* opposto a *optima* (v. 403), il male supremo contrapposto al bene supremo. La locuzione, nella forma *rerum pars altera*, ricorre in Verg. *Aen.* 9, 131 ad indicare il mare, uno dei due elementi della natura, che sono mare e terra.

404 docens

Hovingh 1960¹, p. 143, recepisce nella sua edizione l'emendazione, proposta dal Petschenig, e già accolta da Schenkl 1888, p. 378, della lezione manoscritta *ducens* in *docens*. La correzione è condivisibile giacché la lezione *ducens* attestata dal *Parisinus Latinus* 7558, f. 55v, può ritenersi corrotta, per motivi metrici e di significato: innanzitutto la sillaba *dū*, in quanto lunga, non può costituire la terza unità del dattilo (*cūnctā dū* è un cretico e quindi *contra metrum*); in secondo luogo il verbo *ducens* non si presta a reggere l'interrogativa indiretta *quae sint optima*.

405-411

Segue una digressione sul politeismo dal tono predicatorio con cui il poeta interrompe la narrazione per rivolgersi direttamente al lettore. Roberts 1985, p. 97, nota 145, rimarca nei vv. 405-406 *Hic nunc excurrere paulum / fas fuit* la consapevolezza letteraria del poeta di compiere una digressione, come in *aleth.* 3, 210-211 *Sed redeo ad summam, qua sum degressus, ad istam / maiorum seriem*. *Excurrere* infatti è qui utilizzato nel significato tecnico di *in oratione vel libro "excursum" (παρέκβασις) facere* (cf. ThLL V, 2, 1293, 28 ss.) come in Quint. *inst.* 4, 3, 1 *Plerisque moris est, prolato rerum ordine, protinus utique in aliquem laetum ac plausibilem locum quam maxime possint favorabiliter excurrere* («Esposti in ordine i fatti, i più hanno l'abitudine di deviare subito, in ogni caso, verso qualche luogo comune piacevole e strappa applausi, e lo fanno nella maniera che possa procurare loro il maggior consenso»; trad. S. Corsi, Milano 2006). Il primo emistichio del v. 405 *dis faciat similes* offre lo spunto per questo breve *excursus* in cui il poeta depreca i mali del politeismo di cui, sulla scorta di Ambr. *parad.* 13, 61 (SAEMO 2/1, p. 144) *Et eritis sicut dii scientes bonum et malum. In quo licet advertere idolatriae auctorem esse serpentem, eo quod plures deos induxisse in hominum videatur errorem quaedam serpentis astutia*, attribuisce la causa al Serpente:

...Nomen plurale deorum

410 serpentis primum sonuit vox impia diri
qui mortis tunc causa fuit...

L'invettiva contro il *furor* (v. 407) dei riti religiosi pagani ha il sapore dei virulenti attacchi di Lucrezio alla folle *religio* apportatrice di sciagure (cf. Lucr. 2, 621 a proposito del culto di Cibele: *telaque praeporant violenti signa furoris*), così come il senso di "delirio" attribuito al termine è lo stesso dell'intertesto ovidiano utilizzato (Ov. *epist.* 9, 145 *Ei mihi! Quid feci? Quo me furor egit amantem?*), benché il poeta augusteo con *furor* denoti lo stato d'animo di Deianira che invia al marito Eracle la tunica intrisa del sangue di Nesso.

Rilievo particolare assume il termine *mors* che compare sia al v. 408, col senso di “morte spirituale” in cui i profani sono sprofondati, sia al v. 411, in riferimento alla morte cagionata dal Serpente, una morte “totale”, fisica e spirituale insieme. Come sottolinea Festorazzi 1967, pp. 132 ss., la trasgressione al comando divino e la conseguente cacciata dall’Eden privano l’uomo dell’immortalità. Certamente si parla di morte fisica. Tuttavia il peccato commesso dai progenitori equivale a un allontanamento da Dio, ad una perdita di tutti i beni compresi nella complessa nozione di vita, primo fra tutti la religiosità, l’amicizia con Dio. La rottura di questo legame è causa della morte spirituale.

406 fuat

Da rilevare l’uso della forma arcaica del presente congiuntivo *fuat* in luogo di *sit*.

1, 411-470

Il peccato e le sue conseguenze

I versi riprendono Gn 3, 6-9:

3, 6 Et vidit (add. Vg. *igitur*) mulier quia (*quod*) bonum (add. Vg. *esset*) lignum ad escam (*vescendum*), / et quia placet oculis videre, et decorum est cognoscere (*pulchrum oculis, aspectuque delectabile*): / et sumens (*tulit*) de fructu eius (*illius*), edit (*et comedit*); / et dedit viro suo secum (om. Vg.), et ederunt (*qui comedit*). / 7 Et aperti sunt oculi amborum, / et agnoverunt quia nudi erant (*cumque cognovissent esse se nudos*), / et consuerunt folia fici (*ficus*), et fecerunt sibi campestria (*perizomata*). / 8 Et audierunt (*cum audissent*) vocem Domini Dei deambulantis in paradiso ad vesperam (*ad auram post meridiem*), / et absconderunt se (*abscondit se*) Adam et mulier (*uxor*) eius a facie Domini Dei in medio ligni paradisi. / 9 Et vocavit Dominus Deus Adam, et dixit illi (*ei*): Ubi es?

Nel narrare la violazione del precetto da parte dei progenitori (vv. 411-417) il poeta elimina i particolari biblici relativi alle lusinghe esercitate dal frutto (Gn 3, 6 *Et vidit mulier quia bonum lignum ad escam, / et quia placet oculis videre, et decorum est cognoscere*), ma scava nell’interiorità

dei personaggi sia nel momento della trasgressione sia nella fase successiva, dando prova di una mirabile capacità d'introspezione psicologica. **411-417**

Il gesto di Eva narrato dal penultimo stico del versetto 6 *et sumens de fructu eius, edit* è rielaborato nei versi 411-412 *Nam credula postquam / rupit sacrilegis praescriptum morsibus Eva*, mentre il coinvolgimento di Adamo nella colpa da parte della donna espresso dallo stico successivo *et dedit viro suo secum, et ederunt* viene parafrasato con amplificazioni nei vv. 413-417.

La disobbedienza al precetto divino genera subito in Eva, *experti iam docta mali* (v. 413), un senso di colpa, che ella cerca di alleviare coinvolgendo Adamo (vv. 413-414 *solacia culpae / quaerit*). La donna sedotta diventa a sua volta seduttrice; da "vittima" si trasforma in "strumento attivo" del male, quasi un nemico che, forte di una tanto nefasta quanto improvvida alleanza, assale l'avversario e lo sottomette (vv. 415-416 *hoste subactus / a gemino... Adam*). Il motivo della donna che, in quanto inferiore, si fa intermediaria del peccato di Adamo, è presente in Aug. *gen. ad litt.* 11, 42, 58.

Vittorio dunque fornisce la motivazione del gesto di Eva, che consiste nel cercare *solacia* al senso di angoscia e di rimorso che la assalgono dopo l'errore commesso; diametralmente opposta la sensazione di piacevolezza e benessere che Eva prova dopo aver morso con il niveo dente il frutto proibito narrata da Cipriano in *hept. gen.* 83-86 (CSEL 23, p. 4) *Ilicet ut niveo iam mitia dente momordit, / adfulsit nulla maculatum nube serenum. / 85 Tum sapor illecebram mellitis faucibus indens / perpulit insueto munus deferre marito* («Ben presto, non appena col niveo dente morse i frutti ormai maturi, rifulse il sereno non offuscato da alcuna nube. Allora il gusto, suscitando allettamento attraverso la dolce gola, la indusse a portare il dono al marito non abituato»), il quale sottolinea come siano tali allettamenti a indurre la donna a portare il dono al marito. Adamo è ormai vinto. Segue la donna, infrange a sua volta il precetto. Il Marsigliese lo definisce "arrendevole" (*facilis maritus*), ravvisando in questa sua cedevolezza la prima radice del peccato.

415-416 hoste subactus / a gemino

Il termine *hostis*, finora utilizzato per designare il Diavolo, viene riferito ora anche ad Eva, colpevole di aver persuaso Adamo a trasgredire la norma divina. Cf. *supra*, commento a *prec.* 85 e 91.

417 sacro blandissima suco

Davvero sottile l'interpretazione che Vittorio fornisce dell'appetibilità dei frutti vietati: agli occhi di Eva è la proibizione di Dio a rendere quei frutti particolarmente seducenti, è la prescrizione dell'inviolabilità del loro sapore a instillare nella progenitrice l'insana curiosità che la porterà a trasgredire gli ordini divini. A *sacer* inerisce un divieto di carattere religioso, *sacer* è il *sucus* di cui Dio vieta di fare esperienza, di qui la traduzione "inviolabile" da me proposta.

418-438

I versi riprendono liberamente i primi due stichi del versetto 7 *Et aperti sunt oculi amborum, / et agnoverunt quia nudi erant*. Continua l'indagine psicologica dei personaggi, di cui il poeta scandaglia l'animo, riuscendo a coglierne moti e sensazioni. La scena biblica che Vittorio parafrasa in questi versi è di una pregnanza stupefacente nella sua semplicità: dopo il peccato gli occhi dei progenitori, invece di aprirsi a un'illuminazione sovrumana, come aveva promesso il Serpente, si aprono con malizia sulla loro nudità. Quella conoscenza che avrebbe dovuto renderli "come dei", ha determinato invece un'incapacità di sostenere la visione l'uno dell'altro (si coprono con cinture di foglie: Gn 3, 7) e di Dio stesso (si nascondono da Lui: Gn 3, 8-9).

Veri motori dell'azione, a cui il testo sacro tacitamente allude, sono i sentimenti di "vergogna" e di "timore" che la coppia avverte per la prima volta. Se il timore di Dio onnipotente nasce dall'abuso di autorità commesso con la trasgressione, la vergogna è il segno di una frattura, di una perdita di armonia nella relazione dell'uomo con i suoi simili e con Dio. Ebbene, Claudio Mario Vittorio scava in profondità nel significato della parola biblica e ne porta in superficie il complesso sostrato; la sua parafrasi si configura in questo caso come un approfondimento del testo di riferimento. Il poeta descrive la condizione di grande miseria interio-

re che la coppia vive dopo la trasgressione (vv. 420-423): la presa di coscienza del sacrilegio perpetrato genera un turbamento inesplicabile, un confuso senso di colpa misto a timore e vergogna. Con enfasi l'autore evidenzia questo "connubio" di sentimenti (*timor e pudor*) nel primo emistichio del v. 423 *hinc timor, inde pudor*, la cui importanza non viene espressa esplicitamente nel Testo scritturale. Tale connubio di sentimenti è frequente in Agostino che in più luoghi associa il timore alla vergogna: Aug. *gen. ad litt.* 11, 33, 44 (NBA 9/2, p. 612) *per nimium pudorem ac timorem*; *conf.* 8, 11, 25 (NBA 1, p. 244) *Et instabas tu in occultis meis, Domine, severa misericordia flagella ingeminans timoris et pudoris* («Tu, Signore, non mi davi tregua nel mio segreto. Con severa misericordia raddoppiavi le sferzate del timore e del pudore»; trad. C. Carena, Roma 1965). Della vergogna il poeta coglie tutte le manifestazioni. Adamo ed Eva arrossiscono, di nascosto (1, 437-438 *sexuque latenter / erubere suo*). Di nascosto piangono mentre sconvolti vagano nella selva intrecciando foglie che coprano le loro nudità. Perché «la vergogna tende sempre a nascondere, essa teme di "mettere allo scoperto"» (Von Rad 1978, p. 112).

Nei vv. 423-433 si ripropone in un lungo e complesso periodo un espediente caro al poeta, cioè quello di esporre argomentazioni alternative o multiple, in cui Vittorio offre due o tre possibili interpretazioni di uno stesso dato biblico, presentandole non come alternative che si escludono a vicenda, ma come differenti opzioni interpretative che mirano a rilevare e sviluppare i diversi aspetti, significati, letture di un episodio genesiaco. Si vedano nel primo libro le questioni relative alla natura della luce lunare (vv. 100-102, cf. *supra*, commento a 1, 96-113), alla creazione dell'uomo nel sesto giorno (vv. 163-166; cf. *supra*, commento a 1, 158-170) e nel secondo libro al rifiuto da parte del Signore dell'offerta di Caino (vv. 119-225). Questa particolare tipologia di commento che il poeta sviluppa nella sua operazione parafrastica è stata analizzata dal Martorelli 2008, pp. 147-150. Nei versi in esame viene fornita, in un articolato periodo scandito in due parti dalle congiunzioni *seu - sive*, la spiegazione alla inconsapevole nudità dei progenitori prima del pecca-

to, i quali potevano accedere alla conoscenza dei misteri divini grazie ad una mente divina e possedevano corpi immuni da ogni forma di istinto, di necessità e di mutamento.

Nei vv. 434-438 viene parafrasato il secondo stico del versetto 7 *et agnoverunt quia nudi erant*, che narra la presa di coscienza da parte dei progenitori della loro nudità. Questo tema, già approfondito nei versi immediatamente precedenti, viene ulteriormente sviluppato dal poeta, che fornisce una spiegazione “concreta”, oserei dire “fisica”, alla inattesa scoperta: avendo perduto il loro corpo quel vigore di immortalità che li rendeva immuni dal dolore, dalla fatica, da ogni necessità o decadimento, essi avvertono “fisicamente” le sollecitazioni del clima (*frigusque calorque*) e si accorgono di essere nudi.

418 in his

Concordo con il Roberts nell’interpretare *his* non in riferimento ai progenitori, ma ai *poma* menzionati nel verso precedente (cf. Roberts 1985, p. 192, nota 89).

legis... praescripta

Sul termine *praescriptum* cf. *supra*, commento a *prec.* 93. *Praescriptum legis* è espressione che appartiene al vocabolario della giurisprudenza. Essa compare in Cic. *Cluent.* 147 *omnia legum imperio et praescripto fieri videbitis*; in Amm. 14, 1, 5 *nec vox accusatoris ulla (licet subditicii), in his malorum quaerebatur acervis, ut saltem specie tenus crimina praescriptis legum committerentur* e 29, 1, 27 *Constituto itaque iudicio, et cognitoribus praescripta ostentantibus legum*; in Iul. Vict. *rhet.*, p. 28, 19-21 (ed. R. Giomini - M. S. Celentano, Leipzig 1980) “*an absoluteione dignus sit, qui effecerit, ne occulta esset impudicitia; an vero poena magis, quod supplicium ultra praescriptum legis extenderit*”. In ambito cristiano il nesso ricorre in Ambrogio *parad.* 8, 40 (SAEMO 2/1, p. 100) *hanc ipsam opinionem impressam a deo nobis tamquam praescriptum divinae legis accusent* sempre in riferimento alla proibizione imposta ai progenitori nel Paradiso. Sull’uso di un lessico che attiene all’ambito giuridico si veda il commento ai versi relativi alla seduzione e al giudizio divino (cf. *infra*, commento a 1, 471-519).

419 vipereo... veneno

La relazione tra il peccato originale e il veleno della vipera è già presente in Prud. *perist.* 13, 57 (CChL 126, p. 384) *ille ego vipereis quem tu bonus oblitum venenis*. Anche in Cipriano (*hept. gen.* 105 *Nam sua vipereis intexens verba venenis*) la locuzione è utilizzata in riferimento alla tentazione del Serpente, che persuade Eva a mangiare il frutto. In Gn 3, 13 *Et dixit Dominus Deus mulieri: Quid hoc fecisti? Et dixit mulier: Serpens seduxit me, et manducavi*, nel contesto dell' "interrogatorio" a cui Dio sottopone i progenitori per chiedere ragione del loro nascondersi, Eva cerca di stornare da sé la colpa accusando il Serpente che l'ha ingannata. Nella parafrasi dello stesso versetto 13, Cipriano (*hept. gen.* 103-106: CSEL 23, p. 5) pone sulle labbra di Eva queste parole: *Illa sub haec pandit: "Serpentis suasa loquella / accepi, fallente dolo blandoque rogatu. / Nam sua vipereis intexens verba venenis / haec mihi prae cunctis narravit dulcia pomis"* («Quella subito dopo rivela: "Sedotta dalle parole del Serpente, ho colto il frutto, ingannata dall'astuzia e dalla blanda richiesta. Infatti, introducendo le sue parole con veleni viperini, mi raccontò di questi doni, dolci più di tutti gli altri frutti"»).

In Sedulio *carm. pasch.* 2, 186 (CSEL 10, p. 56) *Alter a vipereis instaurans arma venenis* l'espressione si riferisce sempre a Satana, che in questo caso tenta Gesù che ha digiunato quaranta giorni nel deserto.

425 rudes homines

Rudes homines designa con accezione positiva lo stato primigenio di natura incorrotta, la beatitudine e il privilegio fisico e morale in cui vivevano i protoparenti prima di commettere il peccato. Il nesso trova l'equivalente in Comm. *instr.* 1, 12, 15 (ed. A. Salvatore, Napoli 1965, p. 50) *Huic manifeste rudes homines sine lege viventes*, in cui assume invece valore negativo indicando la condizione di brutalità e di degrado morale di coloro che tributano onori a Bacco. Sull'aggettivo *rudis*, cf. *supra*, commento a 1, 338.

429 incorporeae mentis

Incorporeus riferito alla mente dell'uomo prima della caduta vale come sinonimo di "divino", "soprannaturale" (cf. ThLL VII, 1027, 27 ss., s. v. *incorporeus*).

431 amentes meliore anima

Il termine *amens* ben si attaglia alla condizione ovattata di inconsapevolezza e di mancanza di cognizione in cui i progenitori vivevano prima del peccato grazie al dono ricevuto da Dio di un'anima superiore. Si veda in proposito il ThLL I, 1882, 65 ss., s. v. *amens*, che spiega questo luogo rinviando a Soph. *Ai.* 554 ἐν τῷ φρονεῖν γὰρ μηδὲν ἥδιστος βίος («nel non comprendere nulla, infatti, dolcissima è la vita»), in cui Aiace si rivolge al figlioletto Eurisace elogiando l'inconsapevolezza e l'incoscienza del dolore proprie della sua tenera età (vv. 554 ss.).

437-438 sexuque latenter / erubuere suo

I progenitori arrossiscono per la loro nudità: si tratta di una ripresa per contrasto dell'espressione *non erubescibat* della versione geronimiana del versetto Gn 2, 25 *Erant autem uterque nudi, Adam scilicet et uxor eius, et non erubescabant*, in cui si fa riferimento alla primigenia condizione di innocenza di Adamo ed Eva, e che era stato precedentemente omissso nella parafrasi *ad locum* (cf. *supra*, commento a 1, 387-397). In luogo di *erubescabant* infatti la *Vetus* riporta le lezioni *pudebat* e *confundebantur*; *erubuere* dunque costituisce un'ulteriore conferma di un uso considerevole, accanto alle *Veteres Latinae*, della versione geronimiana come testo di riferimento (cf. *supra*, pp. 52-57).

437-455

Da rilevare nei vv. 437-455 la presenza di una serie di espressioni e termini che attengono al campo semantico del nascondersi: 437 *latenter*; 439 *umbrosae... fici*; 444 *condere se terris*; 446 *umbrosa lustra*; 447 *vanae... latebrae*; 448 *subducere corpus*; 450 *occultissima*; 452 *latebra*; 455 *vastis iaceas et non celere tenebris*.

438-455

I versi parafrasano l'ultimo stico del versetto 7 *et consuerunt folia fici, et fecerunt sibi campestria*. Aggiunta la notazione di forte intensità emotiva del pianto silenzioso dei progenitori (438-439 *Tacitis miserabile questi / fletibus*), il poeta connota la pianta del *ficus* come *umbrosa* e sostituisce al biblico *campestria* (*perizomata* nella *Vulgata*) il termine *tegmina*, che indica non un particolare elemento dell'abbigliamento ma

un qualsiasi tipo di rivestimento. L'idea di un *tegmen* di foglie, ossia di una "copertura" che possa velare la colpa commessa, ma che in realtà la rende più manifesta – o meglio, rende manifesto il senso di *pudor* che ad essa consegue – è rimarcata dall'autore con l'efficace antitesi *velato denu- datura* (v. 441), che ha la funzione di esprimere e sottolineare un concetto di matrice ambrosiana *Iacit enim supra se folia qui culpam velare desiderans...* (Ambr. *parad.* 13, 65: SAEMO 2/1, p. 148: «Infatti getta foglie su di sé chi, desiderando velare la colpa...»).

440 mente receptum

La stessa clausola è in Stat. *Theb.* 10, 165 *impatiensque dei, fragili quem mente receptum.*

442-455

Omessi i particolari del passo e della voce del Signore che la coppia ode verso sera nel Paradiso terrestre (primo stico del versetto 8: *Et audierunt vocem Domini Dei deambulantis in paradiso ad vesperam*), tutta la sequenza costituisce la parafrasi del secondo stico del versetto 8 *et absconderunt se Adam et mulier eius a facie Domini Dei in medio ligni paradisi*. Al lettore si presenta ora la scena altamente patetica dei due peccatori che vagano nella sacra foresta in fuga dal Signore ma soprattutto da sé stessi, dal rimorso che brucia dentro di loro (vv. 442-455). L'omissione sopra ricordata risulta perfettamente motivata e funzionale agli intenti del poeta: rispetto al testo sacro non è l'aver percepito la presenza di Dio a indurre i progenitori a nascondersi, ma il senso di colpa e di paura conseguenti alla trasgressione, che il poeta ha ampiamente descritto e analizzato nei versi precedenti. Si illudono che un nascondiglio possa sottrarli allo sguardo dell'Onnipotente, vorrebbero sprofondare nella terra se questa si aprisse; infine si abbandonano al doloroso conforto di trovare rifugio nella morte. L'Homey 1972, p. 177 e nota 22, collega l'immagine di Vittorio a quanto affermato in Apoc 9, 6: *Et in diebus illis quaerent homines mortem, et non invenient eam: et desiderabunt mori, et fugiet mors ab eis.*

La specificazione del luogo in cui Adamo ed Eva tentano di nascondersi *in medio ligni paradisi* (versetto 8) è resa liberamente nel sintagma

Silvas umbrosaue lustra (v. 446), che fa riferimento a nascondigli di cui viene rimarcata l'inefficacia rispetto a Dio (v. 447 *vanae solacia falsa latebrae*). L'uomo non può restare nascosto a Dio, Egli vede ogni cosa. Adamo, come ogni uomo, può solo sperare di rifugiarsi in Lui: *ille potest dominum fugiens evadere summum, / qui fugit ad dominum* (vv. 453-454). Appare evidente la riproposizione di un concetto espresso da Agostino in *conf.* 4, 9, 14 (NBA 1, p. 96) *Te nemo amittit, nisi qui dimittit, et quia dimittit, quo it aut quo fugit nisi a te placido ad te iratum?* («Nessuno ti perde, se non chi ti abbandona e poiché ti abbandona, dove va, dove fugge, se non dalla tua benevolenza alla tua collera?»).

444-446 ...adeo contermina poenae / culpa suae est, ut iam miseros mortale paventes / mortis imago iuвет

L'idea che i progenitori, prima timorosi di ciò che è mortale, ora bramino la morte come pensiero consolatore che prefiguri la fine delle loro sofferenze interiori, è rimarcata dalla figura etimologica *mortale / mortis* e impreziosita dal nesso *mortis imago* particolarmente frequente nella poesia sia classica che cristiana (cf. Verg. *Aen.* 2, 369; Ov. *am.* 2, 9, 41; *trist.* 1, 11, 23; *met.* 10, 726; Paul. Nol. *carm.* 31, 235 e 33, 69; Sedul. *carm. pasch.* 3, 92; Ennod. *carm.* 2, 7, 3; Paul. Petric. *Mart.* 5, 8; Arator *act.* 2, 947. 1081). Tale paradosso antitetico è presentato dal poeta come diretta conseguenza della considerazione che la pena è *contermina* alla *culpa* che l'ha generata. Viene qui enunciato per la prima volta il criterio, che sarà ribadito al v. 483 *Ut condigna nefas poenae mensura sequatur* e ampiamente sviluppato nella sezione del poema relativa al giudizio divino (cf. *infra*, commento a 1, 471-519), della stretta correlazione tra *poena* comminata e *culpa* commessa.

446-447 Silvas umbrosaue lustra / obtendunt

Diversamente da Papini 2006, p. 61, che interpreta *obtendere* nell'accezione di "dirigersi", intendo qui il verbo come "schermirsi", "velarsi", nel senso che i progenitori frappongono *silvae* e *umbrosa lustra* per sottrarsi alla vista del Signore.

450 virtus viva

Il nesso ricorre in Ambr. *fug. saec.* 4, 22 (SAEMO 4, p. 96) *Non enim*

erat apud eum imago, sed veritas, non effigies ignaviae, sed solida forma iustitiae et vivae virtutis expressio intellegibilis e Paul. Petric. *Mart.* 4, 7 (CSEL 16, p. 81) *cum vis verborum viva virtute coruscans.*

451 immensos... recessus

La stessa locuzione è presente, in identica sede di verso, in Lucan. 8, 291 *Caspiaque immensos seducunt claustra recessus.*

453-454 Ille potest dominum fugiens evadere summum / qui fugit ad dominum

Si noti la costruzione chiasmica di *dominum fugiens... / ...fugit ad dominum.*

456-470

L'impossibilità per l'uomo di nascondersi a Dio funge da raccordo all'amplificazione con cui il poeta sviluppa l'asciutto versetto genesiaco 3, 9 *Et vocavit Dominus Deus Adam, et dixit illi: Ubi es?* Una voce severa tuona dall'alto: «Adamo, dove sei?». È il Signore che chiama l'uomo e lo cerca. Così lapidaria suona la Parola sacra, senza orpelli né spiegazioni.

Il poeta dà ragione dell'antropomorfismo biblico con un'argomentazione che mostra tutto il suo debito all'esegesi veterotestamentaria ambrosiana e la espone con una particolare ricchezza di vocabolario e di richiami. Se l'onnipresenza e l'onniscienza sono prerogative della divinità, la domanda che Dio rivolge al primo uomo è superflua. Il Signore con la sua chiamata vuole offrire ad Adamo la possibilità di confessargli il peccato e di ottenere il perdono, vuole offrire all'uomo che è caduto nel peccato una possibilità di salvezza. Vittorio segue chiaramente Ambrogio che in *parad.* 14, 70 (SAEMO 2/1, pp. 152-154) si era soffermato su questo particolare: *Deinde hoc ipsum quod vocat indicium sanaturi est, quia dominus quos miseratur et vocat. Dicendo autem: Ubi es? non locum quaerit qui novit arcanum [...]. Quid ergo Adam, ubi es? Id est non in quo, sed in quibus es? Non interrogatio ergo est, sed increpatio* («Inoltre il fatto stesso di chiamare è indizio che chi chiama sta per salvare, poiché il Signore appunto chiama coloro di cui ha misericordia. Col dire poi: Dove sei? Colui che conosce ogni segreto non cerca un luogo [...] Adamo dove sei? Significa non "in quale luogo", ma "in quali

circostanze ti trovi?”. Non si tratta quindi di una domanda, ma di un rimprovero»; trad. P. Siniscalco, Milano-Roma 1984). Ancora allo stesso luogo ambrosiano ci riporta il *paene sepultum* del v. 468: *Dereliquisti vitam aeternam et adtumulatus es morti, consepultus errori* (Ambr. *parad.* 14, 70: «Hai lasciato la vita eterna e ti sei sepolto nella morte, ti sei sotterrato con il peccato»).

Con grande vigore dialettico il poeta sostiene e dimostra che l'atto compiuto dal Signore è segno della sua infinita clemenza, della sua pietà e dell'amore paterno che nutre verso gli uomini.

456 voce vocans

Significativo in relazione al motivo della misericordia divina è il nesso *voce vocans* (v. 456), che costituisce un richiamo epico di notevole suggestione. Esso figura in analoga sede di verso in Verg. *Aen.* 6, 247: nei colori cupi e nei toni gravi della narrazione che fa da preludio alla catabasi di Enea, la sacerdotessa invoca a gran voce la dea Ecate, signora dell'Erebo, durante i sacrifici propiziatori in onore degli dei infernali. Al contrario nell'*Alethia*, come nell'ipotesto biblico, è la divinità a chiamare Adamo: il Dio dei cristiani apre le sue braccia verso gli uomini e dimostra loro la sua infinita bontà e misericordia. È un Dio che *evocat et revocat* (v. 469), vale a dire “chiama e richiama” anche colui che ha peccato, pronto a concedergli, quasi fosse un giudice severo ma benevolo, la remissione della colpa.

Giacché l'espressione *voce vocans* in Vittorio è seguita dalla proposizione interrogativa indiretta *ubi sis*, ritengo che il verbo *vocare*, oltre al significato di “chiamare” o “invocare”, si carichi anche del valore di “chiedere”, “domandare”: di qui la traduzione da me proposta “Chiamando e chiedendo a gran voce dove tu sia”.

459 fragili quam mente

La locuzione ricorre, nella stessa sede di verso, in Stat. *Theb.* 10, 165 *impatiensque dei, fragili quem mente receptum*; in Vittorio c'è la variazione *quam* rispetto a *quem* dell'ipotesto. L'utilizzo di questo stesso verso staziano è evidente anche al v. 440 del primo libro (cf. *supra*, commento a 1, 440). Il nesso *fragilis mens* trova riscontro anche in Prud. *ham.* 278.

464 fas dixisse mihi, fas sit quoque dicta probasse

Da rilevare la *repetitio* anaforica di *fas* connessa alla *gradatio* come incremento di significato. L'espressione *fas dicere* ricorre in *aleth. prec. 78 prae-fata fas sit dixisse trementi*; 1, 24-25 *nec dicere natum / ante diem fas est*; 3, 219 *si dicere fas est*; 3, 692 *si fas dixisse*.

466 trepido... pectore volvas

L'espressione designa in modo efficace il fluttuare agitato dei pensieri, il loro tortuoso voltolarsi nell'animo di chi si arrovella. *Pectore volvere* è stilema presente in Verg. *Aen.* 12, 831 *irarum tantos volvis sub pectore fluctus*; Lucr. 6, 34 *volvere curarum tristis in pectore fluctus*; Sil. It. 11, 309 *Sidoniae tacitoolvebat pectore molem*.

469 evocat et revocat

La paronomasia isofonica mette efficacemente in rilievo il motivo della clemenza di Dio, che si mostra aperto al perdono nonostante la grave colpa commessa dall'uomo.

nec longa exempla petantur

L'emistichio è una palese rielaborazione di Lucan. 1, 94 *Credite, nec longe fatorum exempla petantur*.

470 donatio culpae

“Remissione della colpa”: in tale accezione va inteso il termine *donatio*, come già in Ambr. *in psalm.* 43, 1 (SAEMO 8, p. 82) *tanta peccatorum donatione*.

1, 471-519

Il giudizio divino

Nonostante la beatitudine della condizione edenica, Adamo ed Eva cedono alle lusinghe della tentazione attirando su di sé l'ira del Signore, che, quale giudice supremo di un divino processo, emetterà contro ciascuno dei colpevoli un giudizio severo. La sequenza, che per la sua lunghezza è parso opportuno articolare in tre sezioni, una per ciascun imputato e la sua rispettiva condanna (nell'ordine: Serpente, Eva, Adamo), precedute dall'interrogatorio a cui Dio sottopone i progenitori, parafrasa complessivamente Gn 3, 10-19. Il verso 471, che funge da introduzione all'intero episodio, sintetizza la vicenda dell'interrogatorio

che nel testo genesiaco è descritta in forma più articolata nei versetti 3, 10-13 (10 *Et dixit ei: Vocem tuam audivi deambulantis in paradiso: et timui, quia nudus sum, et abscondi me.* / 11 *Et dixit illi: Quis nunciavit tibi quia nudus es, nisi a ligno quod praeceperam tibi tantum ne ex eo manducares, ab eo edisti?* / 12 *Et dixit Adam: Mulier, quam dedisti mecum, haec mihi dedit de ligno, et edi.* / 13 *Et dixit Dominus Deus mulieri: Quid hoc fecisti? Et dixit mulier: Serpens seduxit me, et manducavi*). Nel passo biblico i progenitori, presa coscienza della loro nudità, si nascondono alla vista del Signore che cerca Adamo e gli chiede ragione dei suoi sentimenti di timore e di vergogna. Di fronte alle incalzanti domande di Dio, Adamo confessa di aver trasgredito il divieto di cibarsi dei frutti prodotti dall'albero della conoscenza del bene e del male ma attribuisce la responsabilità alla donna e indirettamente a Dio che gli ha fatto dono di tale compagna (cf. Sacchi 2000, p. 55). A sua volta Eva cerca di stornare da sé la colpa accusando il Serpente che l'ha ingannata. Il poeta, dunque, rivela grande padronanza degli strumenti linguistici e retorici nello sbrigare nel solo verso 471 la pratica parafrastica dei versetti che riportano l'interrogatorio a cui il giudice divino sottopone i progenitori. Facendo ricorso alla tecnica dell'*abbreviatio*, egli omette le domande poste da Dio e le dichiarazioni rese dagli interrogati (le battute dell'interrogatorio), ma conserva il dato essenziale del racconto, cioè il fatto che Dio accerta e distingue le responsabilità dei singoli attraverso l'interrogatorio scrupolosamente condotto. Vittorio, che ha il vezzo di far ricorso nello stesso contesto descrittivo a lessemi che appartengono a una particolare area semantica, adopera una terminologia integralmente mutuata dall'ambito giudiziario, grazie alla quale riesce a dar corpo alla metafora di un processo in cui Dio assume le funzioni di giudice supremo mentre gli imputati sono Adamo, Eva e il Serpente. L'uso di termini propri della prassi processuale, e quindi di forte valenza informativa, gli consente di condensare in un segmento testuale così breve (il v. 471) il contenuto di ben quattro versetti biblici.

471 excussa... quaestio

Quaestio è in senso generico la “questione”, la “disputa”, ma assume in

ambito processuale il significato di “indagine processuale”, “interrogatorio”. *Excutare* indica in diritto l’atto di interrogare i testimoni durante un processo; in questo contesto il termine, in quanto riferito a *quaestio*, ha il valore di *examinare* (di tal parere è Hovingh 1960¹, p. 288). Si può ritenere, quindi, che l’espressione *excussa quaestio* sia un riferimento all’escussione dei testi che, in ambito giudiziario, è un atto processuale che mira all’accertamento delle responsabilità.

472-496

La prima pena è comminata al Serpente: questi è maledetto da Dio e condannato a camminare sul ventre, a mangiare la polvere per tutti i giorni della sua vita e a subire l’avversione profonda che la donna e l’umanità intera nutrirà nei suoi riguardi (Gn 3, 14-15):

Gn 3, 14 Et dixit (*ait*) Dominus Deus Serpenti: / quia fecisti hoc, maledictus tu ab omnibus pecoribus, et ab omnibus bestiis, quae sunt super terram (*maledictus es inter omnia animantia et bestias terrae*): / super pectus tuum et ventrem tuum (om. Vg.) ambulabis (*gradieris*), / et terram edes (*comedes*) omnes dies vitae tuae (*cunctis diebus vitae tuae*). / 15 Et inimicitias ponam inter te et inter mulierem, / et inter semen tuum et semen eius (*illius*): / ipsa tibi servabit caput (*conteret caput tuum*), / et tu servabis eius calcaneum (*insidiaberis calcaneo eius*).

Ai due versetti genesiaci Vittorio dedica ben venticinque esametri (vv. 472-496).

472-474

Solo dopo un’attenta e circostanziata fase di inquisizione, il Signore emette la sua *sententia*. Nei vv. 472-474 il Marsigliese costruisce sul primo stico del versetto 14 un’originale *amplificatio* retorica imperniata sulla similitudine tra il Dio biblico nell’atto di pronunciare il suo giudizio e il Giove olimpico al cui verbo fremono cielo, terra e mare: riscrive l’*et dixit Dominus Deus* dell’ipotesto nell’*incipit omnipotens* del primo emistichio del v. 472; tralascia volutamente il dettaglio del destinatario dell’allocuzione divina (*Serpenti*) in quanto nei suoi intendimenti i versi

fanno da prelude non alla sola condanna rivolta al Serpente, ma all'intera sentenza punitiva pronunciata nei confronti dei colpevoli; infine, svincolandosi dall'essenzialità del testo genesiaco, disegna la figura di un Dio imperioso che assume le vesti di giudice supremo e crea in tal modo un espediente poetico che risulta funzionale a colorare di epica altisonanza la triplice dichiarazione di condanna. L'aggiunta è significativa perché consente al parafraste di incastonare i tratti essenziali della *narratio* biblica in un impianto narrativo e poetico degno di essere apprezzato, per l'inventiva e i compiaciuti richiami letterari, dal colto e raffinato pubblico di lettori ai quali l'opera era destinata. Cf. McClure 1981, la quale ha opportunamente sottolineato come la veste formale e i contenuti dottrinali rendano le parafrasi del V secolo opere destinate ad una «interested audience which both delighted in poetry and was of some culture, in both classical and Christian terms» (p. 315). Riproponendo in chiave cristiana questo motivo caro ai poeti della tradizione epica pagana, sia greca che latina, il poeta conferisce ai suoi versi la *gravitas* propria dell'*epos*. Non a caso il passo in questione si presenta particolarmente ricco di echi virgiliani. *Omnipotens* (παντοκράτωρ, παντοδύναμος) è epiteto tradizionale della suprema divinità olimpica Giove / Zeus. Nell'*Eneide* il termine assume di consueto la funzione logica di attributo riferito a *pater* (1, 60 *sed pater omnipotens*; 4, 25 *vel pater omnipotens*; 6, 592 *at pater omnipotens*; 7, 770 *tum pater omnipotens* etc...); in una sola occorrenza esso è utilizzato come sostantivo: *audiit omnipotens oculosque ad moenia torsit* (Verg. *Aen.* 4, 220 : «lo udì l'Onnipotente e rivolse gli occhi alle mura»). Giove ascolta la preghiera di Iarba, disprezzato pretendente di Didone, di allontanare Enea. Di impianto analogo è il primo emistichio del v. 472 della sequenza sopracitata (Mar. Victor. *aleth.* 1, 471-473), con *omnipotens* nella funzione di sostantivo in analogo sede metrica dopo un trisillabo (Verg. *audiit* ~ Mar. Victor. *incipit*), come del resto negli altri luoghi dell'*Eneide* citati il termine *omnipotens* segue sempre un dattilo (*vel pater; at pater...*). L'immagine del mondo che è scosso dalla parola divina rimanda a Verg. *Aen.* 10, 100-103:

100 Tum pater omnipotens, rerum cui prima potestas,
 infit (eo dicente deum domus alta silescit,
 et tremefacta solo tellus, silet arduus aether,
 tum zephyri posuere, premit placida aequora pontus).

(«Allora il Padre onnipotente, che detiene il supremo potere, comincia; al discorso ammutolisce l'alta dimora degli dei, e la terra trema dal fondo; tace l'altissimo etere, posano gli zefiri, il mare spiana le placide distese»; trad. L. Canali, Milano 1997)».

Giove convoca il concilio degli dei per decidere della sorte dei due popoli contendenti, quello italico e quello troiano. Con la stessa solennità con cui il Giove virgiliano presiede il concilio olimpico e impone il suo giudizio, il Dio dei cristiani, quale giudice supremo di un divino processo, emette la sua *sententia* che non consente appello. In entrambi i testi, al verbo che indica l'avvio del parlare divino (Verg. *infit* ~ Mar. Victor. *incipit*) segue un inciso in cui sono descritti gli effetti che la parola dell'Onnipotente (Verg. *eo dicente* ~ Mar. Victor. *loquenti*) provoca sulle diverse componenti del globo (cielo, terra, mare). Ma se Virgilio articola l'inciso in cinque proposizioni che descrivono con minuzia ogni singolo effetto del verbo del dio (la dimora degli dei ammutolisce, la terra trema, l'etere tace, i venti si placano e il mare si acquieta), Vittorio condensa l'immagine del tremito del mondo in un'efficace *constructio ad sententiam* (*caelum, mare, terra... / intremit*), riportando solo uno degli aspetti citati nella variegata descrizione virgiliana. Il motivo si ripropone altre due volte nell'*Eneide* (cf. Verg. *Aen.* 9, 106 e 10, 115 *Adnuit et totum nutu tremefecit Olympum*), e in ambedue i casi il verbo utilizzato è *tremefacere*, a cui sembra ispirarsi direttamente l'*intremere* del Marsigliese.

473 vastos... recessus

A riprova della fitta trama di richiami di cui è intessuto questo passo, i *vasti recessus* che la terra dischiude nelle sue profondità sono un'eco della dimora di Caco, il mostruoso figlio di Vulcano che vive in una spelonca

dalle caratteristiche “infernali” in Verg. *Aen.* 8, 193-195 *Hic spelunca fuit, vasto summota recessu / semihominis Caci facies quam dira tegebat / solis inaccessam radiis* («Qui vi fu una spelunca, nascosta in un vasto recesso, inaccessibile ai raggi del sole, che Caco dall’orribile aspetto, metà uomo, metà bestia, occupava»).

474 Tartara

Cf. *supra*, commento a *prec.* 87.

475-482

Nella parafrasi del secondo stico del versetto 14 il Marsigliese procede con grande libertà, sviluppando il testo con espansioni esplicative e *additiones* che denotano l’originalità dell’invenzione poetica. Nel primo verso (475) il poeta estende a tutt’e tre i peccatori le parole che nel testo biblico risultano rivolte esclusivamente al Serpente (Gn 3,14 *quia fecisti hoc*); nei versi 476-477 spiega il principio di organizzazione in base al quale sono costruiti i tre giudizi. Come nell’ipotesto, la *sententia* di condanna che Dio pronuncia è articolata in tre dispositivi, uno per ciascuno dei colpevoli: nell’ordine il Serpente, la donna e l’uomo. La successione delle declaratorie segue l’ordine del testo genesiaco, che Vittorio precisa essere lo stesso con cui i colpevoli hanno commesso la trasgressione (476-477 *serie sceleris qua culpa cucurrit, / hac mihi iusta novos feriet censura nocentes*); si tratta di un ordine rigorosamente “causale”: il Serpente ha ingannato Eva, che a sua volta induce Adamo a violare il comando di Dio. In tal modo il poeta, nella scia dell’esegesi ambrosiana (*parad.* 15, 73: SAEMO 2/1, p. 158) *Secundum erroris ordinem damnationis quoque ordo servatus est*, motiva l’ordine di successione delle pronunce di condanna quale ci è presentato dalla *narratio* genesiaca, un ordine che peraltro è inverso a quello in cui i progenitori nel testo biblico sono sottoposti all’interrogatorio. Nei versi 478-479 Vittorio parafrasa il motivo della maledizione divina: riprende il termine dell’ipotesto genesiaco *maledictus* rivolto all’indirizzo di Satana, di cui viene sottolineata la condizione di unico bersaglio dell’ $\alpha\rho\alpha$ divina nell’intero verso 478 *Inter cuncta, frui toto quae iussimus orbe*, che rende con maggiore incisività il biblico *inter omnia animantia et bestias terrae*; al con-

trario conferisce una dimensione più ampia all'essenziale maledizione genesiaca con l'*additio* del dettaglio *et peior, quam tegis intus, invida mens* che, oltre a prefigurare un incremento sia dell'invidia che il Serpente cela dentro sia del ribrezzo che gli esseri umani nutrono nei suoi riguardi, mette in luce il motivo primario del peccato commesso dal Serpente, l'invidia (cf. *Comm. instr.* 1, 35, 1-2; ed. A. Salvatore, Napoli 1965, p. 106 *Adam protoplaustus ut Dei praecepta vitaret / Belias servator fuit de invidia plasmae*). Nel rispetto del testo di riferimento, il Serpente / Satana è l'unico dei colpevoli a essere maledetto (v. 479), insieme con la terra (v. 512 *sit maledicta*); con sdegno il Signore lo apostrofa con gli appellativi di *mortis origo* (v. 482), *inventor mortis* (v. 489), *saevius imbute venenis* (v. 491). Ancora una volta la parafrasi di Vittorio si configura come un'esplicitazione del senso profondo riposto nella Parola sacra: come viene maledetto il Serpente che ha fatto precipitare sulla terra gli uomini destinati al cielo, così anche la terra diviene il bersaglio della terribile ἄρα del Signore; essa sarà per l'uomo fonte di tribolazioni che egli non avrebbe sperimentato se, a causa della sua trasgressione (v. 511 *crimen*), non avesse perduto la felicità di cui godeva nel Paradiso terrestre. Il legame si ottiene proprio attraverso la nozione della "terra" su cui il poeta insiste nelle pronunce di condanna rivolte all'uomo e al Serpente con un'efficace ripetizione in poliptoto del termine *terra* (*terrae* al v. 484; *terram* al v. 485; *terrae* al v. 487; *terram* e *terrae* al v. 519) a cui si aggiunge l'uso dell'alternativa lessicale *solum* al v. 485.

Nei versi 480-482 Vittorio fa enunciare al Giudice divino i singoli punti della trasgressione dell'imputato, quelli che nel corrente linguaggio giudiziario diremmo "capi d'accusa". Il Serpente è colpevole di aver impedito agli uomini di entrare nel cielo (*qui caelum intrare creatos / deiecisti homines*) e di averli indotti con l'inganno a cogliere i frutti proibiti (*vetitasque attingere fruges / fraude tua impulsis*), ma soprattutto è colpevole di essere la causa prima della condizione mortale dell'uomo (*mortis origo es*).

478

Si noti la particolare sensibilità poetica che Vittorio dimostra nell'immagine del Creatore che ordina – ma si tratta di un dono – agli esseri da

Lui creati di godere di tutto il mondo. *Aleth.* 1, 478 è riplasmato su *Avito carm.* 3, 130 *Inter cuncta, replent quae nunc animantia mundum* nel medesimo contesto del castigo comminato al Serpente.

480 qui caelum intrare creatos

Il secondo emistichio del v. 480 *qui caelum intrare creatos* è esemplato sul secondo emistichio di *Ov. met.* 4, 479 *quam caelum intrare parantem*, che è stato opportunamente rielaborato per essere inserito nel nuovo contesto narrativo. Se nell'ipotesto pagano Giunone si appresta a ritornare alle beate sedi celesti, nell'ipertesto cristiano il Serpente, con le sue insidie, costringe i progenitori a rinunciare alla beatitudine del regno dei cieli (il sintagma *caelum intrare* nell'ipotesto pagano è in dipendenza dal participio *parantem* mentre nel poema cristiano costituisce una proposizione completiva retta da *deiecisti* del v. 481).

483-487

Nei vv. 483-485 e nei vv. 486-487 il parafraste amplia con buona dose di inventiva poetica rispettivamente gli stichi terzo e quarto del versetto 14, adducendo per ogni punizione inflitta la corrispondente motivazione. Al v. 483 viene preventivamente definito il principio in base al quale sarà stabilita la pena: essa sarà adeguatamente commensurata per entità e qualità alla colpa commessa. Nella punizione che Dio riserva a ciascuno dei *summi rei*, Vittorio immagina applicata una sorta di legge del contrappasso: la pena corrisponde per analogia o per contrasto al peccato che l'ha originata. È il poeta stesso a sottolinearlo, quando nella pronuncia di condanna rivolta al Serpente – ma il principio vale per tutt'e tre gli imputati – afferma: v. 483 *ut condigna nefas poenae mensura sequatur*, “affinché l'entità della pena sia proporzionata al tuo sacrilegio”, vale a dire che in ogni punizione si rispecchiano la qualità e la gravità del sacrilegio perpetrato. Su questo punto si veda Homey 1972, pp. 148-149, che ha segnalato interessanti *loci paralleli* nelle letterature ebraica e siriana. L'invenzione poetica, dunque, abbellisce e vivifica l'essenziale racconto biblico, che risulta così animato da un espediente artistico a cui l'autore sa imprimere un suggello di originalità.

Il Serpente, che impersona Satana, avendo precipitato gli uomini sulla

terra, è condannato a strisciare sul petto tracciando solchi sulla dura terra (vv. 484-485 *et tu stratus iniquo / membra solo duram sulcabis pectore terram*) e, avendo indotto l'uomo a peccare servendosi di un frutto come strumento di tentazione (*fecisti peccare cibis*), è condannato a mangiare la polvere (*et tu semper edes squalentia viscera terrae*). Dal semplice dato trasmesso dallo stico genesiaco "striscerai sul tuo petto" il poeta ricava l'immagine di grande efficacia plastica dei solchi lasciati sul suolo scabro e ineguale dall'incedere faticoso e miserevole del Serpente (vv. 484-485); dello stico successivo invece rende la particolareggiata indicazione cronologica con un essenziale *semper*, amplia il sintagma *terram edes* con l'espressione di epica risonanza *edes squalentia viscera terrae*, ma soprattutto accentua la gravità del *nefas* compiuto con l'*additio* della reminiscenza virgiliana *pro talibus ausis*, che trova riscontro anche in Sedulio *carm. pasch.* 5, 351-352 (CSEL 10, p. 140) *Plange sacerdotes perituros, plange ministros / et populum, Iudaea, tuum pro talibus ausis* («Piangi i tuoi sacerdoti destinati a perire, piangi i tuoi ministri e il tuo popolo, o Giudea, per tale temerarietà»). La fortuna di questa formula virgiliana è stata già rilevata da Courcelle 1984, p. 196.

Nel secondo libro dell'*Eneide* Priamo rivolge severe parole di sdegno a Pirro, colpevole di avergli ucciso Polite, *unus natorum*, dinanzi ai suoi stessi occhi, profanando con la morte del figlio il volto del genitore (cf. Verg. *Aen.* 2, 535-539 "*At tibi pro scelere*" *exclamat "pro talibus ausis / di, si qua est caelo pietas quae talia curet, / persolvant grates dignas et praemia reddant / debita, qui nati coram me cernere letum / fecisti et patrios foedasti funere vultus"*; «Ma a te per il delitto – grida – per tali misfatti gli dei, se vi è in cielo una qualche pietà che si curi di tali cose, ripaghino degne grazie e rendano le ricompense dovute a te, che mi hai fatto assistere apertamente alla morte del figlio e hai profanato con la sua uccisione il volto del padre»»). Il termine *ausum* denota dunque in Virgilio un'azione sacrilega, compiuta in dispregio di ogni sentimento di pietà. Con la stessa accezione di "sacrilegio" e in analoga sede metrica esso viene utilizzato nel *Carmen Paschale* da Sedulio, che in un'accorata apostrofe alla Giudea depreca le colpe commesse dal popolo eletto e preannuncia la fine della

Sinagoga come conseguenza della più grande delle scelleratezze mai commesse (*pro talibus ausis*), la crocifissione di Cristo. Nell'*Alethia* il Signore rivolge al Serpente parole piene di ira e di disprezzo infliggendogli una pena pari alla portata della colpa commessa, che si configura come un sacrilegio. Il riuso dell'espressione virgiliana è dunque funzionale a incrementare il senso dell'ipertesto, che, agli occhi del lettore colto, capace di cogliere la raffinata allusione, risulta potenziato sul piano espressivo, proprio in quanto si riproduce nel "nuovo" la carica emozionale suscitata dal "vecchio". A tal proposito cf. Conte - Barchiesi 1989, p. 84: «Chi legge un testo nuovo viene guidato verso l'agnizione di frammenti più antichi mediati dalla memoria che accomuna autore e destinatario. Questa agnizione, non c'è dubbio, funziona come un incremento di senso: può suggerire nuovi aspetti, contrasti, conferme, sfumature, tensioni».

484 immersisti homines terrae

Lo stilema testuale *immersisti homines terrae* si presta in verità a una duplice interpretazione: il Serpente ha "fatto sprofondare gli uomini nella terra", cioè li ha resi mortali, oppure ha "precipitato gli uomini sulla terra", nel senso di aver determinato la loro cacciata dal Paradiso terrestre.

484-485 stratus iniquo / ...solo

Nell'espressione *stratus solo* si ravvisa l'eco di Verg. *Aen.* 11, 485 *prorum sterne solo* mentre lo stilema *iniquo solo* rimanda a Stat. *Theb.* 2, 646-647 *donec defecit iniqua / lapsus humo*, dove si fa riferimento a Menete che soccombe a Tideo nella lotta.

487 squalentia

Squalens è termine che ricorre nell'epica di Virgilio (*Aen.* 2, 277; 10, 314; 12, 87) e di Lucano (1, 205; 6, 625; 8, 57; 9, 755).

488-496

Infine il Serpente, apostrofato da Dio con l'epiteto di *inventor mortis*, morirà di pena cruenta (vv. 488-489). La colpa, che ha come conseguenza la mortalità, viene punita con la morte. Quest'ultima condanna rappresenta un'*additio* rispetto al racconto sacro, in cui non compare neppure la caratterizzazione del Serpente quale *inventor mortis*, che

trova riscontro anche in Sedulio *op. pasch.* 4, 8 (CSEL 10, p. 261) *anguis ille tartareus, vitae perditor, mortis inventor.*

Nel versetto 15 Dio decreta tra la donna e il rettile e tra la sua stirpe e quella di lei (l'umanità intera) l'inizio di un'ostilità, che si concluderà, nonostante i rischi e le insidie (Vg. *tu insidiaberis calcaneo eius*), con la vittoria della donna sul Serpente (Vg. *ipsa conteret caput tuum*). Non c'è dubbio che Vittorio nel parafrasare il versetto 15 segua la *Vulgata*, di cui non solo riusa la lezione *insidiaberis* (v. 495 *insidiabere*), ma rimarca anche l'immagine della donna che "schiaccia" il capo al Serpente (Vg. *conteret* ~ Mar. Victor. *vestigia figat*). Il testo ebraico della Bibbia designa l'azione dei due protagonisti della lotta con lo stesso verbo *šûph*, che i LXX traducono con *τηρεῖν* sia nel terzo che nel quarto stico del versetto 15, e le *Veteres* con *servare*, che significa "fare attenzione", "tener d'occhio", in entrambi gli stichi, oppure con *calcare* ("calpestare") nel terzo e con *servare* nel quarto stico *...servabit (calcabit) caput / et tu servabis eius calcaneum* (cf. Fischer 1951-1954, pp. 67-69); Girolamo, come abbiamo rilevato, nella *Vulgata* rende il verbo ora con *conterere*, ora con *insidiari* (un'analisi dettagliata di quest'aspetto è condotta da Pirot - Clamer 1953, p. 140). Sulla questione si veda il contributo di Palla 1981², che compie un'approfondita indagine "*Sulla versione di Gen. 3, 15-16 seguita da Prudenziò*" (cf. *supra*, § 8, pp. 54-55). L'analisi intertestuale condotta consente dunque di ritenere che Vittorio per i versi presi in esame abbia assunto come riferimento il testo della *Vulgata*.

Sorvolando sull'inimicizia tra donna e Serpente, il parafraste rimarca il contrasto che Dio instaura tra il genere umano e la discendenza del Serpente nei vv. 490-491, in cui l'espressione *odium armans* delinea con straordinaria efficacia una vera e propria metafora guerresca e ripropone un'immagine particolarmente cara alla fantasia del poeta. Sull'impiego di lessemi appartenenti alla terminologia militare nell'*Alethia* cf. *supra*, commento a 1, 345-355.

Per Vittorio, che trasferisce nella sua poesia l'afflato di una fede sincera, sentita e profondamente radicata, la benevolenza di Dio indirizza l'uomo lungo la via della vittoria sul male perché il timore che questo

essere imbevuto di letale veleno incute all'uomo indurrà quest'ultimo a perseguitarlo e annientarlo (*ut perimare magis, semper timeare iubebo*). Con grande perizia compositiva il poeta ristabilisce la successione logica – che nel testo biblico risulta invertita per il vistoso *hysteron proteron* – tra gli stichi 3 e 4 del versetto 15 *ipsa conteret caput tuum / et tu insidiaberis calcaneo eius* (Vg.) istituendo tra i due componenti una relazione di subordinazione di tipo consecutivo *extremis tantum sic insidiabere plantis / ut capiti trepidans etiam vestigia figat* (vv. 495-496) entro la quale il biblico *conteret caput* è parafrasato con il nesso poetico *vestigia figat* mentre il termine *calcaneum* è reso con la perifrasi *extrema planta*. Il Serpente, che con l'inganno ha soggiogato Eva, sarà ora sottomesso perché la donna, pur temendone le insidie (*trepidans*), dall'alto della sua condizione di superiorità sia fisica sia spirituale gli schiaccerà il capo. Il principio di contrappasso è evocato questa volta dall'abile scelta dei termini: al *subactam* del v. 493 segue nel verso seguente il chiasmo *inferior pedibus et pectore pronus*, che rende la posizione di inferiorità in cui sarà il Serpente a trovarsi, proprio lui che aveva goduto nel soggiogare la donna (v. 493 *prima gaudes quam fraude subactam*).

496 vestigia figat

Lo stilema trova riscontro in Verg. *Aen.* 6, 159, Stat. *Theb.* 10, 862 e Iuvenc. 3, 115.

497-507

Condanna di Eva. Il giudizio di Dio colpisce la donna nella sua condizione di sposa e madre: un assoggettamento umiliante nei confronti del marito, le tribolazioni della gravidanza e i dolori lancinanti del parto saranno il fio da pagare per la colpa di cui si è macchiata:

Gn 3, 16 *Et* (om. Vg.) mulieri (add. Vg. *quoque*) dixit: / Multiplicans (om. Vg.) multiplicabo tristitias tuas, et gemitum tuum (*aerumnas tuas, et conceptus tuos*): / in tristitiis (*in dolore*) paries filios, et ad virum tuum conversio tua (*et sub viri potestate eris*), et ipse tui dominabitur.

La condanna di Eva è parafrasata da Vittorio in undici versi.

497

Il primo stico del versetto 16, breve formula che introduce il discorso diretto (*Et mulieri dixit*), è ampliato dal poeta cristiano nel verso 497 nel quale la donna è chiamata per nome, Eva, che subentra al generico *mulier* dell'ipotesto, e connotata efficacemente dall'aggettivo *exsanguis*, che ne concretizza visivamente lo smarrimento e il timore del volto. Il verso è costruito con materiale epico: l'*incipit* del verso *Dixit et* è tipicamente virgiliano (cf. Verg. *Aen.* 2, 376; 3, 258; 5, 477; 8, 615; 11, 858; 12, 681; *georg.* 4, 499) così come il verbo *exordior* trova riscontro con la stessa accezione in Stat. *Theb.* 12, 390 *mutuaque exorsae Thebas Argosque renarrant*.

exsanguem

L'aggettivo *exsanguis* rinvia allo spavento dei Troiani alla vista della coppia di enormi serpenti che giungono dal mare pronti ad avventarsi sui piccoli corpi dei figli di Laocoonte in Verg. *Aen.* 2, 212 *Diffugimus visu exsanguis*, e allo sgomento di Giocasta di fronte all'imminente attacco alla città di Tebe in Stat. *Theb.* 7, 475 *exsanguis Iocasta genas*.

498-503

Le parole della pronuncia di condanna (vv. 498-500) esplicitano con immediatezza espressiva la duplice colpa commessa da Eva: la violazione del comando divino (v. 499 *scelus*) e il coinvolgimento di Adamo (v. 500 *insidiata viro*). Tale esposizione dei "capi d'accusa", assente nel dettato genesiaco, è funzionale ad alimentare la finzione narrativa di un processo di cui il giudice conosce già gli esiti. In ossequio al criterio secondo cui la pena è assegnata in base alla trasgressione, nei versi 501-503 il poeta parafrasa per prima la parte conclusiva del versetto 16 *et ad virum tuum conversio tua* (Vg. *sub viri potestate eris*), *et ipse tui dominabitur*, in cui si preannuncia la condizione subalterna della donna rispetto all'uomo, condizione che Vittorio interpreta come diretta conseguenza del ruolo di primo piano da lei svolto nel delitto. La donna che ha "dominato" nella colpa inducendo lo sposo a trasgredire gli ordini

divini (cf. *supra*, commento a 1, 415-416 *hoste subactus / a gemino*), sarà ora sottomessa al volere di lui (vv. 501-503 *praebebis famulare iugum subiectaue duri / arbitrium sensura viri patiere labores / casibus assiduis*): ancora una volta, pur rispettando il contenuto del *lacertum* biblico parafrasato, il poeta dà prova di saperlo rielaborare in un linguaggio ricco di allusioni e reminiscenze poetiche. Sulla capacità di amplificare l'ipotesto biblico nel rispetto del dato scritturale, cf. Roberts 1985, p. 162: «Extensive though such amplifications may be, they do not affect the narrative thread derived from the biblical original. They were thought of as stylistic embellishments, matters of *elocutio* not *inventio*, which contributed to the effectiveness of their poems as works of literature, but did not alter the sense of the base text». Il parafraste non fa alcun riferimento alla nozione, espressa dalla *Vetus* (*et ad virum tuum conversio tua*), dell'attrattiva che l'uomo esercita sulla donna mentre rimarca, nella scia della versione ieronimiana, la soggezione della donna alla *potestas* del marito (Vg. *sub viri potestate eris*) che viene espressa con grande efficacia dalla condanna a “porgere il giogo servile” (v. 501). La conseguenza del peccato è dunque una frattura nei rapporti tra uomo e donna, una rottura nell'armonia che Dio ha voluto tra i due. L'uomo che è stato chiamato a instaurare con la sua compagna un rapporto basato sull'amore e sul rispetto si allontana da Dio e si serve della sua forza fisica per assoggettare e dominare colei che è stata tratta dalla sua stessa carne. Così Ravasi 1994, p. 82: «Prima del peccato esso (*scil.* il rapporto di coppia) era rappresentato come dialogo e come unione; era la continua e magica scoperta di essere “una carne sola”, di essere l'uno nell'altro, di essere in comunione profonda di vita. Ora, invece, alla pulsione che comanda l'attrazione sessuale si accompagna il possesso brutale».

501-502 *duri* / ...*viri*

La capacità coercitiva dell'uomo nei confronti della donna è rimarcata dall'aggettivo *durus* riferito al sostantivo *vir*, che è peraltro l'unico termine dell'ipotesto a essere conservato. Tale attributo compare più volte in Ovidio (*am.* 3, 4, 1 *Dure vir, inposito tenerae custode puellae*; *ars* 3, 602 *Et nimium duri cura molesta viri*) sempre in riferimento a *vir*, ma

con un'accezione di segno completamente diverso. Per il poeta sulmonese infatti *durus* sta a connotare l'uomo che sorveglia incessantemente la propria compagna a dire il vero piuttosto corriva ai tradimenti.

501 *famulare iugum*

Lo stilema è tratto da uno dei brani più densi di *pathos* delle *Troiane* senecane, la preghiera che Andromaca rivolge a Ulisse affinché risparmi il piccolo Astianatte da un destino di morte, a prezzo di rendere schiavo il nobile fanciullo figlio di re: Sen. *Tro.* 746-748 *Si poena petitur (quae peti gravior potest?) / famulare collo nobili subeat iugum, / servire liceat. Aliquis hoc regi negat?* («Se è richiesto un castigo, – e quale può mai essere più grave? – fate che pieghi sotto il giogo servile la sua nobile testa, gli sia concesso d'essere uno schiavo. Qualcuno potrebbe negarlo ad un re?»).

502 *patiere labores*

La clausola *patiere labores* trova riscontro esattamente in Verg. *Aen.* 7, 421 *Turne, tot in cassum fusos patiere labores* e, variata, in *Aen.* 12, 33 *bella, vides, quantos primus patiare labores*. Si può richiamare anche l'ode oraziana dedicata alla memoria dello stimato console Marco Lollio: *carm.* 4, 9, 30-34 *Non ego te meis / chartis inornatum sileri / totve tuos patiar labores / impune, Lolli, carpere lividas / obliviones* («Non permetterò che i miei versi tacciano di te, lasciandoti senza ornamento di lodi, e che l'oblio maligno rubi impunemente tante tue imprese»). Ritroviamo la stessa clausola in Marziale 11, 78, 9 *Heu quantos aestus, quantos patiere labores*, dove con il termine *labores* si allude alle fatiche erotiche che il protagonista del componimento, un certo Vittore, a dire del poeta poco abituato a relazioni eterosessuali, dovrà sopportare con il matrimonio.

503-504

Nei vv. 503-504 la riscrittura del secondo stico del versetto 16 *multiplicans multiplicabo tristitias tuas, et gemitum tuum* rivela l'originalità dell'invenzione poetica che istituisce un rapporto per così dire “quantitativo”, una sorta di proporzione tra punizione e trasgressione, mostrando assoluta indipendenza dal testo biblico parafrasato, di cui ripropone let-

teralmente solo il verbo *multiplicare*. La donna è colpita anche nel suo essere madre: dalle angustie della gravidanza ai dolori del parto, la sua vita sarà segnata in tutte le sue fasi da una serie interminabile di tribolazioni. Per il poeta a Eva va attribuito il maggiore grado di responsabilità, perché è lei che ha trasgredito per prima ed è lei che ha coinvolto Adamo; pertanto al duplice errore di Eva (vv. 503-504 *coeptum quae prior ausa es / multiplicare nefas*) corrisponde una maggiore quantità di sofferenza, espressa dall'aggettivo *multis* (v. 504 *multis versere periclis*) che riprende in figura etimologica *multiplicare* del primo emistichio. La severità della pena comminata e la sua inesorabile perennità sono espresse con forza ed efficacia dal ritmo martellante del verso 504, sottolineato dall'uso della forma arcaica *versere*, che conferisce al contesto epica solennità. I pericoli a cui il poeta fa riferimento (v. 504) sono quelli relativi alla gravidanza e al parto, così come in perfetta sequenza logica viene esplicitato nel verso successivo *et pariens crebris adeo torquebere natis*, che parafrasa con icastica efficacia il lacerto biblico 3, 16 *in dolore paries filios*.

505-507

È degno di nota un certo realismo nella descrizione delle sofferenze laceranti del parto, ottenuto attraverso l'uso di termini che conferiscono una dimensione concreta alla pena inflitta a Eva, quali *torquebere* (v. 505), che esprime bene il contorcersi in preda agli spasmi del parto, e *lacerae* (v. 507) che designa le lacerazioni conseguenti. Cf. ThLL VII, 2, 820, 78 ss., s. v. *lacer*, che spiega l'aggettivo *lacerae* riferito ad Eva in questo luogo dell'*Alethia* con *partu violatae, scissae*. Da sottolineare il particolare impiego che trova in questo contesto l'aggettivo *lacer*, qui non riferito, come di consueto nel repertorio dell'epica, a una comune mutilazione del corpo, ma agli effetti collaterali del parto.

A tal proposito desta particolare interesse il fatto che la rappresentazione degli effetti della condanna richiami sotto certi aspetti la scena del "parto della vipera" descritta da Prudenzio in *ham.* 581-620 (CChL 126, pp. 136-137) come allegoria del parto dei peccati a opera dell'anima. Cf. Palla 1981¹, pp. 254-256; sull'argomento si veda anche Smolak 1980. Prudenzio accoglie la falsa credenza, largamente diffusa nell'anti-

chità (cf. Hdt. 3, 109 e Plin. *nat.* 10, 169-170), secondo cui la femmina della vipera durante l'accoppiamento uccide con i propri denti il maschio mentre questo si introduce nella sua gola per insinuarle il veleno fecondatore, ma è poi a sua volta uccisa dalla prole nascente che, dopo aver dilaniato il corpo della madre, si pasce del suo cadavere. Allo stesso modo l'anima dell'uomo, congiungendosi con il demonio, concepisce i peccati che la straziano fino alla morte. La macabra descrizione prudenziana agisce come suggestione sulla fantasia del Marsigliese che dal suo predecessore desume, oltre a spunti di carattere lessicale, la considerazione di fondo che la genitrice, per la sua colpa, sia uccisa dalla prole che essa stessa ha generato. Eva, come la vipera, espia con le doglie del parto e talvolta con la morte il delitto commesso; i suoi figli, come i cuccioli della vipera, divengono strumento della giustizia divina (Mar. Victor. *aleth.* 1, 507 *mortis nonnumquam lacerae sint causa parenti* ~ Prud. *ham.* 593-594 *At genetricem / clausa necat subolis*; 598-599 *carnificemque... / progeniem*). Anche in questa allusione si può scorgere una forma di contrappasso: Eva, che ha obbedito al Serpente, partorirà e morirà come un serpente. Non a caso in *aleth.* 1, 395 il rettile simbolo del male viene presentato con il termine *serpens* (*serpens dira*), declinato al femminile con l'intento, a mio avviso, di creare una velata analogia tra le due creature femminili ugualmente colpevoli di aver infranto gli ordini divini. L'immagine altamente realistica delle lesioni che la donna subisce con il parto (*lacerae... parenti*) richiama quella del ventre della vipera squarciato dalla covata di serpenti venuta alla luce (Prud. *ham.* 602 *atque viam lacerata per ilia pandit*). Inoltre, come *crebri* sono, nella parafrasi di Vittorio (*aleth.* 1, 505), i *nati* (figli) che travagliano la madre, così *crebra* sono anche i peccati che, secondo Prudenzio, l'anima partorisce (Prud. *ham.* 618-619: CChL 126, p. 136 *suboles dum parturit ex se / contra naturam genitas, peccamina crebra*) condannando sé stessa a un destino di morte.

Nei versi 506-507 emerge un ulteriore aspetto del castigo riservato a Eva e alla sua discendenza: la trasgressione che ha come conseguenza la mortalità (v. 506 *ut quos mortalis faciet tua culpa creari*) sarà non di rado

punita con la morte di colei che l'ha commessa (v. 507 *mortis nonnumquam lacerae sint causa parenti*). Il rapporto tra colpa e castigo è questa volta ottenuto attraverso la sapiente scelta lessicale di termini di uguale etimologia (*mortalis; mortis*). Con questa *additio* alla *narratio* genesiaca, in cui non è presente alcun riferimento al destino di morte dell'esistenza umana, il poeta si riserva la possibilità di ribadire il concetto che l'uomo non è stato creato mortale, ma lo è diventato a motivo della sua disobbedienza. Per il poeta la morte è stata determinata dal peccato commesso dai progenitori, non è insita nella natura umana (*aleth.* 1, 308-309 *vita exultare perenni / accola iussus erat*; 1, 410-411 *serpentis diri / qui mortis causa fuit*).

508-519

Condanna di Adamo. Con la condanna di Adamo si conclude l'allocuzione divina (Gn 3, 17-19):

Gn 3, 17 *Adae autem (vero) dixit: / Quia audisti vocem mulieris (uxoris) tuae, / et edisti (comedisti) de ligno, de quo (ex quo) praeceperam tibi de eo solo (om. Vg.) non edere (ne comederes), / maledicta terra in operibus tuis: / in tristitiis (in laboribus) edes illam omnes dies (comedes eam cunctis diebus) vitae tuae. / 18 Spinis et tribulos germinabit tibi, et edes foenum agri (comedes herbas terrae). / 19 In sudore faciei tuae (vultus tui) edes panem tuum (vesceris pane), / donec revertaris (revertaris) in terram ex (de) qua sumptus es: / quia terra (pulvis) es, et in terram (in pulverem) ibis (reverteris).*

Ai due versetti biblici Vittorio dedica dodici versi.

508-510

Il primo stico del versetto 17, la cui funzione è limitata a introdurre il discorso diretto che segue specificandone il destinatario (*Adae autem dixit*), è condensato sinteticamente nell'*incipit* del verso 508 *Tu quoque*, che costituisce la formula di avvio al discorso punitore pronunciato dal divino Giudice. Il rispetto dell'ordine di narrazione del testo genesiaco svincola il parafraste dalla necessità di fare esplicitamente il nome di Adamo, terzo destinatario della condanna divina. Con maggiore effica-

cia drammatica Dio si rivolge al progenitore con un minaccioso *tu quoque*, cui segue una serie di allusioni da cui si inferisce chiaramente che si tratta di Adamo.

Nel parafrasare gli stichi genesiaci relativi alle motivazioni della condanna (*quia audisti vocem mulieris tuae, et edisti de ligno, de quo praeceperam tibi de eo solo non edere*) Vittorio non fa espresso riferimento all'albero proibito, limitandosi a richiamare il divieto con l'espressione più generica e onnicomprensiva *monitus nostri*, che si configurano come *prima salutis vincula* per i nostri progenitori. Allo stesso modo il poeta omette il particolare della "voce" per introdurre l'elemento, a mio avviso assai caratteristico, delle *femineae fraudes* (v. 509), le doti ingannatrici possedute dalla donna, che si esplicano attraverso la valenza persuasiva esercitata dalla voce. Pare quasi che il poeta voglia individuare nella propensione a perpetrare l'inganno una caratteristica connaturata nell'animo femminile. Anche in Alc. Avit. *carm.* 3, 111 (SCh 444, p. 272) l'appellativo *deceptrix femina* con cui viene apostrofata Eva attribuisce alla donna una natura ingannatrice.

Questa indole fraudolenta equipara Eva al Serpente, di cui il poeta, cogliendo l'*input* offerto dal testo biblico (Gn 3, 1 Vg. *sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae quae fecerat Dominus Deus*), in più occasioni mette in luce l'abilità persuasiva che si realizza attraverso la frode, come nel caso del discorso con cui il rettile convince Eva a infrangere la legge di Dio (v. 397 *talibus incautam suasisset fraudibus Evam*), o della maledizione che Dio scaglia contro il Serpente colpevole di aver indotto con l'inganno gli uomini a cogliere i frutti proibiti (vv. 481-482 *vetitasque attingere fruges / fraude tua impulsis*) e di aver soggiogato la donna con la fallace promessa di un arricchimento conoscitivo (v. 493 *prima gaudes quam fraude subactam*). L'attribuzione alla donna di una caratteristica propria del Serpente risponde all'intento di ottenere nuovamente – e in questo il Marsigliese rivela grande finezza concettuale – quell'equivalenza donna/Serpente già adombrata nella descrizione del "parto di Eva" che presenta analogie con il sopra ricordato racconto prudenziano del "parto della vipera" (cf. *supra*, commento a 1, 505-507).

Come si può rilevare, l'allusione va ricercata in profondità nel testo poetico, che si carica di significati sempre nuovi via via che si scoprono e si approfondiscono i riferimenti ai testi da cui l'autore ha mutuato, oltre agli strumenti retorici, anche spunti e suggestioni necessari per trasformare in godibile poesia gli scarni versetti della Genesi.

510 *excipe sortem*

La formula *excipe sortem*, che introduce con tono intimatore la pronuncia di condanna, è ricalcata sullo stilema virgiliano *excipiam sorti* (*Aen.* 9, 271), in cui il termine *sors* non ha il valore di “destino” come nel poeta cristiano, ma quello di “sorteggio”. Anche in questo caso Vittorio dà prova di una straordinaria padronanza linguistica riuscendo a coniugare una reminiscenza dotta con la capacità di sfruttare a pieno la gamma di significati di un particolare vocabolo.

511-519

Per aver rinunciato spontaneamente alle delizie che il Signore elargiva nell'Eden, d'ora innanzi Adamo dovrà procurarsi da solo i mezzi di sopravvivenza strappandoli faticosamente alla terra. Il lavoro viene così a configurarsi come una vera e propria lotta ingaggiata con la terra, una battaglia estenuante in cui l'uomo consuma la sua esistenza fino al riposo della morte. Nella parafrasi degli stichi quarto e quinto del versetto 17 e dei versetti 18-19 – che costituiscono la porzione dell'ipotesto propriamente dedicata alla pena di Adamo – il poeta procede con grande libertà nei vv. 511-519 ora sviluppando il testo con *additiones* interessanti ora eliminando quegli elementi non funzionali ai suoi intenti narrativi, che consistono essenzialmente nell'istituire un rapporto qualitativo-quantitativo tra *culpa* commessa e *poena* conseguente nell'ambito della cornice narrativa di un processo divino. Il motivo della maledizione della terra (*maledicta terra in operibus tuis*) è parafrasato nei primi due emistichi dei vv. 511-512 (v. 511 *criminibus tellus* – v. 512 *sit maledicta tuis*) con la sostituzione di *tellus* a *terra* dell'ipotesto e dell'ablativo causale *criminibus tuis* all'espressione biblica *in operibus tuis*: se la prima modifica rientra nell'ambito di una semplice *variatio* sinonimica, la scelta del termine *crimen* rispetto a *opus* si spiega in rapporto al contesto “giudiziario” a cui

Vittorio dà corpo per vivacizzare la narrazione biblica. In un certo senso il parafraste anticipa questo originale espediente poetico già con la particolare denominazione dell'albero della conoscenza del bene e del male, che è detto *arbor legis* (*aleth.* 1, 267), l'albero a cui è sospesa la possibilità del rispetto o della trasgressione della prescrizione divina. Tale divieto è per il poeta una vera e propria "prescrizione di legge" (cf. 1, 418-419 *sed quia legis in his suberant praescripta severae / plus quam vipereo mortem allatura veneno*, dove il poeta associa l'idea di una legge imposta dall'Altissimo ai frutti dell'albero della legge), la cui trasgressione comporta un castigo che dovrà essere commisurato per entità e qualità alla *culpa* commessa. Allo stesso modo la peculiarità di designare il peccato commesso dai progenitori con i nomi di *crimen* (*aleth.* 1, 442 e 511) o *sclerus* (*aleth.* 1, 476 e 499) e l'uso di espressioni appartenenti alla terminologia giudiziaria quali *legis scita* ("decreti di legge"; *aleth.* 1, 318) e *lege data* (*aleth.* 1, 325) in riferimento al comando dato da Dio, sembrano preparare la strada alla metafora di un maestoso processo divino. Va inoltre sottolineato che con il termine *crimen* il parafraste, che nutre un profondo rispetto per la Parola sacra, ha inteso restituire il senso autentico del testo genesiaco, come spiega Girolamo in un passo significativo delle *Quaestiones Hebraicae in Genesisim* (7, 21: CChL 72, p. 6) in cui specifica il valore del termine *opus*:

Maledicta terra in operibus tuis. Opera hic non ruris colendi, ut plerique putant, sed peccata significant, ut in hebraeo habet. Et Aquila non discordat dicens maledicta humus propter te, et Theodotion maledicta adama in transgressione tua.

(«Sia maledetta la terra nelle tue opere. Per *opera* qui non si intende il lavoro dei campi, come i più ritengono, ma i peccati, come in ebraico. Anche Aquila è d'accordo, quando dice: Sia maledetta la terra a causa tua. Così Teodozione: sia maledetta la terra nella tua trasgressione»).

Il testo biblico pone in evidenza lo stretto legame che sussiste tra terra e uomo attraverso il coinvolgimento della terra nella condanna di

Adamo. Dal suolo maledetto a produrre cardi e spine, l'uomo non ricaverà che a fatica il proprio nutrimento: il castigo colpisce la donna nella radice più profonda del suo essere sposa e madre così come investe l'uomo nel suo ruolo di sostegno alla donna e alla prole. Il lavoro sarà ora l'unica risorsa a sua disposizione per garantire il sostentamento quotidiano alla famiglia. Non solo tra uomo e donna e tra entrambi e Dio, anche tra gli esseri umani e la terra è subentrata una frattura. L'uomo era stato tratto dalla terra e a essa era stato orientato; dunque tra l'uomo, che era stato chiamato da Dio a esercitare la sua signoria sul creato, e la terra, che rappresentava la matrice della sua esistenza, esisteva una sorta di solidarietà creazionale. Ma quest'armonia primigenia è stata scardinata dal peccato, che si manifesta appunto come una rottura che rende faticoso il rapporto tra l'uomo e la terra da coltivare. L'uomo per vivere deve lavorare, ma l'esito di questo duro lavoro è il ritorno alla terra: la morte.

Vittorio ricrea poeticamente l'ultimo stico del versetto 17 della versione geronimiana *in laboribus comedes eam cunctis diebus vitae tuae* nel secondo emistichio del v. 511 *criminibus tellus, quam tu sulcabis aratro* esemplificando la condanna al lavoro dei campi con l'eloquente immagine dell'uomo che fende la terra con l'aratro, mentre parafrasa sostanzialmente *ad verbum* la prima proposizione del versetto 18 esprimendo in modo incisivo il concetto secondo cui nonostante l'impegno e la fatica con cui l'uomo coltiva la terra, questa disattenderà di gran lunga le sue aspettative (*votum*) producendo spine e triboli (vv. 512-513). Il poeta sostituisce *ferat a germinabit*; conserva la coppia *spinae et tribuli* ma la caratterizza con l'attributo *minaces*, che sottolinea con particolare *vis* espressiva l'ostilità della terra; infine, aggiunge il participio dal valore concessivo *culta* nell'intento di rimarcare la vanità degli sforzi compiuti dall'uomo. Omessa la parafrasi della seconda coordinata del versetto 18 (*et edes foenum agri*), il parafraste sottolinea i risultati deludenti dell'affannoso lavoro dell'uomo con una riflessione che costituisce un'originale *additio* al racconto sacro: *fallatque tuum spes improba votum* (v. 513). Nei vv. 514-517 Vittorio, allontanandosi dal testo sacro, indugia sulla

portata e sulle conseguenze del peccato originale e lascia spazio alla creatività dimostrando come anche la punizione riservata ad Adamo sia informata al principio del taglione.

L'uomo che si è lasciato blandire dagli inganni di Eva (*femineae fraudes*), vedrà disillusi i suoi desideri (il senso proprio di *fallere*, al v. 513, è "ingannare") e, poiché ha infranto il patto di fedeltà stretto con Dio (*tu mihi desisti mente inservire fideli*), la terra sarà infedele alle sue aspettative (*nec tibi terra fidem servet*). C'è una sorta di rapporto parallelo tra l'uomo e il suo Signore, Dio, e la terra e il suo signore, l'uomo preposto da Dio a governare il creato, una simmetria che Vittorio, svincolandosi con la consueta inventiva poetica dalla lapidaria essenzialità del racconto biblico, ottiene mediante uno straordinario gioco di corrispondenze di termini tra i versi 514-515: *tibi* (v. 515) è il corrispettivo di *mihi* del verso precedente, mentre *servet e fidem* (v. 515) fanno da *pendant* rispettivamente a *inservire e fideli* (v. 514). La differenza tra la condizione precedente e quella successiva al peccato è messa in rilievo sia dalle locuzioni *in deliciis* (v. 516) e *in miseriis* (v. 518), studiatamente isosillabiche e collocate in analoga sede metrica per enfatizzare il contrasto, sia dalla ripresa anaforica del verbo *vivere* utilizzato una volta all'infinito (v. 516 *vivere*) in riferimento alla condizione edenica e due volte in forma imperativa (vv. 517-518 *duro nunc vive labore, / vive in miseriis*) in relazione alla punizione riservata all'uomo. Tralasciando la parafrasi del primo stico del versetto 19 – il dettaglio del pane guadagnato con il sudore della fronte non risulta funzionale all'economia del discorso – il Marsigliese rende l'icasticità dei due stichi successivi *donec convertaris in terram ex qua sumptus es: quia terra es, et in terram ibis* negli altrettanto incisivi vv. 518-519 *donec te lenta senectus / terram, quod magis es, faciat terraeque refundat*, in cui il termine *terra* è collocato in posizione di rilievo nel primo e nel secondo emistichio. Il motivo della vecchiaia che disfa lentamente l'uomo fino a renderlo polvere, introdotto dall'originale nesso *lenta senectus*, costituisce un'*additio* funzionale a conferire un tono solenne all'enunciato. Solo la morte, conseguenza del peccato, porrà fine alle estenuanti fatiche a cui l'uomo ha dovuto sobbarcarsi per

sopravvivere e al decadimento fisico (*lenta senectus*) che sopraggiunge ineluttabile, dal momento che l'uomo con la violazione ha perduto il vigore immortale (*aleth. 1, 434 vigor... perennis*) che gli animava le membra. Per il poeta la morte è biblicamente un "ritorno alla terra", ma per esprimere il concetto egli utilizza un termine che non trova riscontro né nel testo della *Vulgata* (*revertaris*) né nelle versioni della *Vetus Latina* (*convertaris*): il verbo *refundere* (*terraeque refundat*) infatti indica una "restituzione" alla terra più che un "ritorno".

511 *tellus, quam tu sulcabis aratro*

L'emistichio presenta una forte consonanza lessicale con il secondo emistichio di *Cypr. hept. gen. 737* (CSEL 23, p. 28) *inde senex curvo terram dum sulcat aratro*, in cui lo stilema *sulcat aratro* figura ugualmente in clausola di verso ma in un diverso contesto: se nell'*Alethia* la terra solcata dall'aratro è immagine viva del massacrante lavoro e dei travagli in cui si consuma l'umana esistenza, nell'opera di Cipriano essa diviene segno del patto che Abramo sancisce con Abimelech.

512 *minaces*

Minaces trova frequente riscontro in clausola di verso in Lucano (*Phars. 1, 524. 621; 4, 164. 238. 280*) e Virgilio (*georg. 1, 484; Aen. 8, 668*).

513 *spes improba votum*

Il segmento testuale *spes improba votum* consta della contaminazione di due luoghi lucanei. Il nesso *spes improba*, infatti, trova riscontro nella stessa sede metrica in *Pharsalia 6, 29* nell'ambito del racconto di un episodio della guerra civile tra Cesare e Pompeo (6, 29-31 *Hic avidam belli rapuit spes improba mentem / Caesaris, ut vastis diffusum collibus hostem / cingeret ignarum ducto procul aggere valli*; «Allora un'insana speranza si impadronì dell'animo di Cesare avido di guerra: cingere gli ignari nemici disseminati sui vasti colli con un terrapieno innalzato a una certa distanza»). Lucano, che muove da un'ottica marcatamente anticesariana, definisce *improba* la speranza di Cesare di forzare le fortificazioni difensive realizzate dall'esercito pompeiano. Nel descrivere quest'opera d'assedio il poeta mette in luce l'animosità, la furia sanguinaria, in altri termini il *furor* con cui viene condotta l'impresa che avrà però un esito

fallimentare, dal momento che Pompeo riuscirà a rompere l'accerchiamento nemico e a dirigere vittoriosamente le truppe verso la Tessaglia. Per cui la *spes* di Cesare è detta *improba* non solo in quanto folle sentimento di un personaggio dai tratti quasi "demoniaci", ma anche in quanto proposito che si rivelerà vano a conclusione della vicenda. Vittorio coglie il duplice senso (folle / inutile) che il termine *improbis* assume nell'ipotesto pagano, pur così diverso per tono ed argomento, e lo riusa proprio con l'intento di caricare il segno linguistico di una plurivalenza semantica perfettamente integrata nel nuovo contesto. La seconda parte dell'intertestato (*improba votum*) è il risultato della rielaborazione della clausola finale di Lucan. 5, 277 (*Ad mortem dimitte senes. En improba vota*) dove l'aggettivo *improba* qualifica *vota*, che invece nel poeta cristiano ha la funzione logica di oggetto del verbo *fallere*. C'è forse ironia da parte di Lucano nel definire "insensati", "eccessivi" e forse anche "inutili" i desideri (*vota*) dei legionari impauriti che si ribellano alla violenza sanguinaria di Cesare e chiedono di realizzare il sogno di una vecchiaia serena.

515 *nec tibi terra fidem servet*

Il motivo della fedeltà della terra all'uomo compare anche in Avito *carm.* 3, 157-158 *tellus / non iam fida*: la terra, seguendo l'esempio dell'uomo, si ribella al suo signore con le armi delle spine e dei triboli (vv. 160-161 *exemploque tuo semper tibi terra rebellans / vepribus ac tribulis armata resistere discet*). Del sintagma *fidem servare*, nelle varie forme della flessione del verbo, si contano due occorrenze in Virgilio (*Aen.* 2, 160-161; 4, 552), quattro in Lucano (4, 351. 498; 8, 547; 9, 585) e una in Silio Italico (6, 64).

516 *his in deliciis / ... / 518 vive in miseris*

Allo scopo di evidenziare la differenza tra la condizione precedente e quella successiva al peccato l'autore fa ricorso all'anastrofe *his in deliciis* (v. 516) e sostituisce con il dimostrativo *his* il *secum* di un identico emistichio prudenziano (cf. *c. Symm.* 1, 140; CChL 126, p. 190 *secum in deliciis fluitantis stare triumpho*).

518 *donec te lenta senectus*

L'idea che la vita si consumi nella fatica e nelle sofferenze finché non

sopraggiunge l'ineluttabile destino di morte è introdotta anche nell'opera di Avito dall'avverbio *donec* (Alc. Avit. *carm.* 3, 174: SCh 444, p. 280 *donec praescriptum ponant tibi saecula finem*). La scelta dell'aggettivo *lentus* in luogo del consueto *longus* (cf. Sil. It. 3, 94 *laevaque sit coepitis, te longa stare senecta*; Iuv. 10, 190-191 *Sed quam continuis et quantis longa senectus, / plena malis!*; Sen. *epist.* 74, 26 *Sive illi senectus longa contigit sive citra senectutem finitus est, eadem mensura summi boni est*) è motivata dall'intento di conferire al termine una duplice sfumatura semantica che sottolinei il danno che l'uomo ha arrecato a sé stesso trasgredendo il comando divino. I due significati "lento" (cf. Tib. 1, 4, 81 *lentus amor*) e "che rende lenti" per il suo peso (cf. Propert. 4, 1, 100 *et facerent uteri pondera lenta moram*) rimarcano il protrarsi nel tempo di una vecchiaia molesta e il peso insopportabile dei suoi affanni.

1, 520-547

La cacciata dal Paradiso terrestre

I versi sviluppano il racconto dell'espulsione dei progenitori dall'Eden narrata in Gn 3, 21-23:

Gn 3, 21 Et (om. Vg.) fecit (add. Vg. *quoque*) Dominus Deus Adam et mulieri (*uxori*) eius tunicas pelliceas, et induit eos: / 22 Et dixit (*ait*) Dominus Deus (om. Vg.): Ecce Adam factus est tanquam (*quasi*) unus ex nobis, in cognoscendo (*sciens*) bonum et malum: / et nunc ne aliquando extendat (*ne forte mittat*) manum suam, / et sumat (*etiam* add. Vg.) de ligno vitae, / et edat (*comedat*), et vivat in aeternum. / 23 Et dimisit illum (*Emisit eum*) Dominus Deus de paradiso voluptatis / operari (*ut operaretur*) terram, ex (*de*) qua sumptus est.

520-528

Il poeta non fa cenno in questo contesto all'imposizione del nome alla compagna da parte di Adamo presente nel versetto genesiaco 3, 20, precedentemente parafrasato con maggiore coerenza logico-narrativa nel racconto della creazione di Eva (*aleth.* 1, 370; cf. *supra*, commento a 1, 367-370), ma narra immediatamente l'attuazione del giudizio pronunciato da Dio. Nel passo (vv. 520-528) si profila l'immagine di un uomo

accasciato sotto il peso del suo errore, col volto timoroso e smarrito, nudo non solo nel corpo esposto alle intemperie, ma anche nell'animo disarmato di fronte agli attacchi del male.

Il versetto biblico 3, 21 è riscritto metricamente da Vittorio nei vv. 520-522: se l'atto divino di fabbricare delle tuniche di pelle con cui rivestire i progenitori è compendiato nel primo emistichio del v. 521 *veste tegit pecudum* con la sostituzione del poetico *veste... pecudum* al biblico *tunicas pelliceas*, nella restante parte del periodo vengono fornite in aggiunta le motivazioni e le finalità del gesto di Dio, che, mosso da amore paterno e pietà (*miserans*) per le sue creature incapaci di proteggersi dalle intemperie, non solo li copre con delle vesti ma insegna loro a sopravvivere nella nuova condizione (*vitamque tueri / edocet*). Nel parafrasare il versetto biblico 3, 22 (vv. 522-528), il poeta sorvola sull'affermazione divina *Et dixit Dominus Deus: Ecce Adam factus est tanquam unus ex nobis, in cognoscendo bonum et malum* per concentrarsi sulle motivazioni della disposizione divina *et nunc ne aliquando extendat manum suam, et sumat de ligno vitae, et edat, et vivat in aeternum*.

Come castigo all'uomo viene precluso l'albero della vita, perché non possa più godere di quello stato di felicità che caratterizzava la sua vita nel Paradiso terrestre e perché ormai destinato alla morte. E tuttavia la punizione che l'uomo ha subito rappresenta nella visione di Vittorio la "salvezza" per l'uomo, perché sarà sulla terra, il luogo in cui Dio ora lo confina, che egli potrà riscattarsi grazie a un evento che cambierà le sorti dell'umanità: l'avvento di Cristo. Ecco che con mirabile acume il poeta prepara la strada, senza farvi menzione esplicitamente, al motivo cristologico, che comparirà in chiusura del canto (vv. 546-547 *per lignum ingruerit mundo populisque futuris, / possit adhuc aliquod per lignum vita redire*).

Per contrasto si staglia rispetto ai pavidii progenitori la figura grandiosa del Signore severo ma misericordioso, sdegnato ma compassionevole, che mostra con un ulteriore atto la sua fedeltà all'uomo che pure lo ha tradito. Il suo provvedimento è determinato essenzialmente dalla benevolenza e dall'amore paterno che nutre verso gli uomini. Dio infatti cac-

cia Adamo dal Paradiso terrestre per evitare che questi, spinto dalla paura della morte, possa reiterare il crimine (1, 522-523), cioè possa attingere all'albero della vita, i cui frutti donano l'immortalità, e così facendo si precluda per sempre la possibilità della Redenzione (v. 526 *nulla patris arte redemptus*) condannandosi alla perdizione. Se ciò accadesse, prosegue il poeta, *et mundo iam mysticus ordo labaret* (v. 527), sarebbe compromesso il divino piano di Redenzione per opera di Cristo e verrebbe meno la possibilità che si realizzi il disegno di Dio (v. 527 *mysticus ordo*).

Di fronte al peccato dell'uomo subito si manifesta la misericordia di Dio: ad Adamo ed Eva che, scopertisi nudi, si erano nascosti e avevano cercato di velare le proprie nudità intrecciando cinture di foglie, Dio viene in aiuto coprendoli con tuniche di pelli e insegnando loro come preservare la vita (vv. 521-522 *veste tegit pecudum miserans vitamque tueri / edocet*). Nonostante la rottura, Dio non abbandona l'uomo, ma lo accompagna sulla strada da lui intrapresa, che è, in effetti, la strada dell'autonomia etica, la strada del discernimento e della possibilità di una scelta tra il bene e il male. Con grande sensibilità il poeta insiste su questo senso di smarrimento che investe l'uomo sottolineando con il termine *ignarus*, utilizzato due volte in soli cinque versi (v. 520 *ignaros caelum defendere membris*; v. 524 *si rerum ignarus*), la sua incapacità di gestire la conquista che ha ottenuto col peccato, cioè l'acquisizione della conoscenza e della facoltà di discernere il bene dal male.

520 caelum defendere membris

Si rilevi la particolare costruzione, frequente in poesia, di *defendere* con il dativo della persona o della cosa difesa e l'accusativo della cosa da cui difendersi (cf. Forcellini II, p. 33). Cf. Verg. *ecl.* 7, 47 *solstitium pecori defendite*; Hor. *carm.* 1, 17, 2-3 *...igneam / defendit aestatem capellis*.

caelum

Qui nel significato di *varia et instabilis caeli temperies* (cf. Forcellini I, p. 485).

521 veste tegit

Il nesso è attinto a Ov. *ars* 3, 178 *crediderim Nymphas hac ego veste tegi*.

Notevole lo slittamento di contesto: dalle seducenti vesti che ammantano le Muse in Ovidio alle tuniche con cui il Signore copre i due peccatori nell'opera di Vittorio.

vitamque tueri

Il nesso trova riscontro in analoga sede metrica in Lucr. 1, 195 *propagare genus possit vitamque tueri*, nell'ambito della dimostrazione del principio epicureo che "nulla nasce dal nulla".

523 mortis formidine

Lo stilema è presente in Lucr. 3, 64 *non minimam partem mortis formidine aluntur* e 79 *et saepe usque adeo mortis formidine vitae*; Hor. *epist.* 2, 2, 207 *ambitione? caret mortis formidine et ira?*; Ov. *met.* 15, 153 *O genus attonitum gelidae formidine mortis*; Paul. Nol. *carm.* 26, 72 (CSEL 30, p. 248) *offensi movet ira dei, ut formidine mortis*; Prosp. *carm. de ingratis.* 502 (ed. C. T. Huegelmeier, Washington 1962, p. 72) *terrore instanti et formidine mortis egeret*.

524 rerum ignarus

Il nesso ricorre in Ter. *Eun.* 136 *inprudens harum rerum ignarusque omnium*; Verg. *Aen.* 8, 730 *miratur rerumque ignarus imagine gaudet* e 10, 666 *Respicit ignarus rerum ingratusque salutis*; Claud. *Hon. VI cos.* 147 *Rerum ignarus adhuc ingentes pectore curas*.

525 post causae extrema

È il poeta stesso a designare l'episodio biblico della condanna dei progenitori narrata nella sequenza immediatamente precedente (*aleth.* 1, 471-519) con il termine *causa*, nel senso di "processo", "questione giudiziale" (cf. Forcellini I, p. 562, s. v. *causa*), nell'intento di riproporre, servendosi di una terminologia mutuata dall'ambito giudiziario, l'immagine grandiosa di un processo in cui Dio assume le funzioni di giudice supremo mentre gli imputati sono Adamo, Eva e il Serpente (cf. *supra*, commento a 1, 471-519).

526 patris arte

Lo stilema ricorre in Prud. *c. Symm.* 1, 12 (CChL 126, p. 185) *quae patris ars est*.

527 mysticus ordo

Nella terminologia cristiana *ordo* è l'ordine provvidenziale, il piano divino (cf. Blaise - Chirat, p. 584, s. v. *ordo*, che rinvia a Tert. *adv. Prax.* 16, 7 *ordinem divinae dispositionis*), definito *mysticus* in quanto “volere nascosto nella mente di Dio”, disegno segreto ed eterno di Dio che si svolge nella storia dispiegandosi come azione e come rivelazione, appunto “attraverso la vicenda storica del Logos incarnato”. Il nesso *mysticus ordo* compare in Aratore *act.* 1, 562 nel contesto della parafrasi del passo neotestamentario relativo all'ordinazione di sette diaconi (Act 6, 2-6). Cf. Aratore *act.* 1, 560-563 (CChL 130, p. 266) ...*Sit cura ministris / officium librare suum, quo laudis amictu / hunc deceat lucere chorum, quem mysticus ordo / consecrat in numero, cui dant caelestia formam* («Abbiano cura i ministri di ponderare il loro dovere, affinché a questo coro convenga risplendere con la veste della lode; esso che un ordine mistico consacra nel numero a cui le cose celesti conferiscono bellezza»).

529-536

Dei versetti 3, 23 *Et dimisit illum Dominus Deus de paradiso voluptatis / operari terram, ex qua sumptus est* e 3, 24 *Et eiecit Adam, et collocavit eum contra paradisum voluptatis; et ordinavit Cherubim, et flammeam romphaeam, quae vertitur, custodire viam ligni vitae*, i versi 529-536 rilevano e sviluppano con grande libertà solo il dato dell'espulsione dal Paradiso terrestre, sopprimendo ogni riferimento alla condanna al lavoro della terra da cui l'uomo era stato tratto (cf. Gn 3, 17-19) contenuto nel primo e ai Cherubini e alla spada fiammeggiante posti a custodia del giardino per impedire che l'uomo abbia accesso all'albero della vita, fonte di immortalità, contenuti nel secondo.

Il racconto della vicenda genesiaca prosegue con la rappresentazione della cacciata dall'Eden che si presenta animata da un tocco di originale poesia:

Continuo sacris iussos decedere lucis

530 expediunt venti, nemoris quos silva profundi

conciat – ast illos libranti turbine nexos
 continet aura vehens et spiritus aëra totum
 natura vergente rapit – terrisque relatos,
 unde datum corpus, mollito flamine ponunt
 expertes tanti spatii expertesque pericli
 sed non expertes, agitat qui corda, doloris.

Una furia di venti levatisi dalla sacra foresta rapisce i due colpevoli e li fa trasvolare fino alla terra. La scena dei due peccatori che, avvinghiati nelle spire del turbine, – l'immagine sembra costituire un degno precedente per l'episodio di Paolo e Francesca nell'*Inferno* dantesco! – trasmigrano sospesi nelle basse plaghe della terra, con cui il poeta conferisce dignità poetica allo scarno e schematico versetto biblico Gn 3, 23, costituisce un momento di grande suggestione.

Il motivo del “vento” (o di un turbine di venti) compare più volte nella tradizione pagana greca come elemento di cui si auspica la funzione liberatrice rispetto ad eventi catastrofici in cui i personaggi si trovano coinvolti. Nel sesto libro dell'*Iliade* Elena esclama in tono di rammarico che avrebbe preferito che un turbine di vento (ἀνέμοιο θύελλα) l'avesse rapita e sospinta verso un destino di morte su un monte o nel mezzo del mare prima di cagionare mali così grandi: Hom. *Il.* 6, 345-347 ὥς μ' ὄφελ' ἡματι τῷ ὄτε με πρῶτον τέκε μήτηρ / οἴχεσθαι προφέρουσα κακὴ ἀνέμοιο θύελλα / εἰς ὄρος ἢ εἰς κῦμα πολυφλοίσβουοι θαλάσσης («ah m'avesse quel giorno, quando la madre mi fece, afferrato e travolto un turbine orrendo di vento, sopra un monte o tra il flutto del fragoroso mare»). In Hom. *Od.* 20, 61-64 Penelope, avvilita per la presenza degli usurpatori nella sua dimora, auspica con parole simili che un turbine la rapisca privandola della vita: Ἄρτεμι, πότνα θεά, θύγατερ Διός, αἶθε μοι ἤδη / ἰὸν ἐνὶ στήθεσσι βαλοῦσ' ἐκ θυμὸν ἔλοιο / αὐτίκα νῶν, ἢ ἔπειτά μ' ἀναρπάξασα θύελλα / οἴχοιτο προφέρουσα κατ' ἠερόεντα κέλευθα («Artemide, signora e dea, figlia di Zeus, oh se ormai una freccia in petto scoccandomi, mi strappassi la vita, subito ora; o mi rapisse il turbine, e mi portasse via per sentieri di

nebbia»; trad. R. Calzecchi Onesti, Torino 1989). In Sofocle *Trach.* 953-955 la nutrice invoca un vento propizio (ἔπουρος αὔρα) che la conduca lontano dalla casa in cui si è consumata la tragica vicenda della morte di Eracle e Deianira: εἴθ' ἀνεμόεσσά τις / γένοιτ' ἔπουρος ἔστιώτις αὔρα, / ἥτις μ' ἀποικίσειεν ἐκ τόπων.

Uno spunto, a dire il vero più lessicale che situazionale, potrebbe essere stato offerto a Vittorio da un passo dell'epica storica lucanea. Ai vv. 678-679 del primo libro della *Pharsalia* leggiamo infatti: “*Quo feror, o Paeon? Qua me super aethera raptam / constituis terra?*” («Dove mi trascini, o Pean? Rapitami in cielo su quale terra mi posi?»). Sono le parole con cui la matrona romana Licio comincia il racconto del suo presagio, alla notizia che Cesare ha oltrepassato il Rubicone. La consonanza dunque non è da ricercarsi nel contesto, che si presenta palesemente diverso, ma nei termini: il *rapit* (*aleth.* 1, 533) del poeta cristiano ricorda il *super aethera raptam* – d'altra parte anche in Vittorio il “rapimento” si verifica in cielo – del poeta cordovano, così come *terris relatos* (*aleth.* 1, 533) ripropone *constituis terra* della *Pharsalia*, ma arricchito di una valenza particolare, cioè l'intento del poeta di ribadire il concetto, già espresso ai vv. 518-519, che l'uomo deriva dalla terra e torna alla terra (la terra è la matrice della vita dell'uomo e nello stesso tempo il punto d'approdo).

Ma soprattutto è interessante constatare come la presenza dell'elemento “vento” si riscontri in altre parafrasi veterotestamentarie, quali il *Metrum in Genesin* dello Ps. Ilario e il *De laudibus Dei* di Draconzio. Nella prima (Ps. Hil. *metr. in gen.* 175-179; ed. G. E. Kreuz, Wien 2006, pp. 147-148) i venti compaiono nell'ambito delle conseguenze della trasgressione dei progenitori e dell'accrescersi del peccato nel corso delle generazioni successive ai progenitori macchiatisi della colpa, nel contesto di una natura spaventosa che assolve a un'azione punitiva voluta da Dio: *Tum primum venti coepere incumbere terris, / intempestivus descendere nubibus imber; / fulmina tum primum caelo deiecta sereno, / horrida tum grandio turbatos verberat agros, / et tonitru altisono infractus mur-*

murat aether («Allora per la prima volta i venti cominciarono a scatenarsi sulla terra, e una pioggia fuori dal normale a cadere dalle nubi; per la prima volta fulmini furono scagliati giù dal cielo sereno, e una grandine terribile colpisce i campi sconvolti, e il cielo mormora rotto dal tuono altisonante»). Nella seconda (*laud. dei* 1, 570-590: ed. F. Corsaro, Catania 1962, pp. 60-62) il vento è presente proprio nel contesto del racconto dell'espulsione dei progenitori anche se non come strumento che la realizza, ma in qualità di elemento creato da Dio per l'utilità dell'uomo. Su questo aspetto si veda Nodes 1989, che analizza nel suo contributo la sequenza relativa alla cacciata dei progenitori dal Paradiso terrestre in Draconzio, soffermandosi appunto sul particolare del "vento" che il parafraste introduce con assoluta indipendenza dal testo genesiaco. Lo scopo di tale amplificazione, poetica ed esegetica insieme, è quello di mostrare come Dio si preoccupi per l'uomo anche dopo che questi ha commesso il peccato, tributandogli il dominio sul mondo (vv. 570-572 *Ergo operis memor ipse sui deus imperat ambos / sedibus egressos placidis dominantur ut orbi / et totum quod mundus habet sub iure tenerent*), di cui ogni cosa è provvidenzialmente finalizzata all'uomo. Dopo aver affermato che gli elementi terra, fuoco, mare e aria sono stati creati per servire l'uomo (vv. 579-583 *quod generant terrae, quod flammae, pontus et aer: / usibus humanis data sunt haec cuncta venire, / ut similis qui factus erat de pulvere Christo / his dominaretur cunctis, sub carne creatis / corpora corporibus servirent cuncta subacta*), Draconzio dedica un considerevole numero di versi (1, 584-602) al "vento", inteso prima come semplice elemento materiale, l'aria, che va incluso tra i *corpora* creati per utilità dell'uomo e successivamente come *spiritus*, forza incorporea datrice di vita. Lo *spiritus* che anima ogni essere vivente, non solo l'uomo, e si manifesta appunto come vento, si identifica con lo *Spiritus dei* (*laud. dei* 1, 600), nella sua funzione di principio vitale dell'universo.

Nell'*Alethia*, invece, i venti sono lo strumento attraverso cui si attua il giudizio di Dio. L'Homey 1972, pp. 169 ss., ritiene che l'utilizzo da parte del poeta del motivo del "vento" trovi spiegazione se inquadrato

nella concezione generale dell'opera del Marsigliese. Ciascuno dei tre libri dell'*Alethia* infatti termina con un castigo divino: la cacciata dall'Eden nel caso del primo libro, la distruzione di Sodoma e Gomorra e il diluvio universale nei casi rispettivamente del secondo e del terzo. Ora, nota lo studioso, se le punizioni con cui si concludono gli ultimi due libri trovano esecuzione per mezzo degli elementi "fuoco" (la distruzione di Sodoma e Gomorra) e "acqua" (diluvio universale), il castigo riservato ad Adamo ed Eva si realizza attraverso l'elemento "aria" (i venti). La notazione è valida perché concorre a confermare la dignità letteraria dell'opera, rilevando la presenza di un disegno complessivo in cui trova spazio questa originale invenzione poetica.

529 sacris... decedere lucis

Un'aura di sacralità spira dall'espressione *sacris... decedere lucis*, che rinvia alla locuzione di Valerio Flacco 5, 335 *visa pavens castis Hecates excedere lucis* («le sembrava di uscire, atterrita, dai puri boschi di Ecate»), dove figura in analogo sede metrica: come Medea, la notte prima di incontrare Giasone, viene atterrita da vari prodigi divini, tra cui la sensazione di uscire impaurita dal giardino sacro alla dea Ecate mentre cerca il volto del padre, così i progenitori atterriti vengono allontanati dalle delizie del Giardino. Quasi a sottolineare la sacralità del luogo Vittorio si serve, sia pur variandolo, di uno stilema che figura in un contesto situazionale completamente diverso.

530-534

L'autore utilizza in questi versi una serie di termini relativi al vento: *venti* al v. 530; *turbine* al v. 531; *aura, spiritus e aëra* al v. 532; *flamine* al v. 534.

530-531 nemoris quos silva profundi / concitat

La stessa combinazione di *nemora* e *silva* è in Lucr. 5, 41 *per nemora ac montes magnos silvasque profundas* in cui i due elementi si trovano in rapporto di coordinazione e non di specificazione come nel poeta cristiano e l'aggettivo *profundus* qualifica il sostantivo *silva* piuttosto che *nemus*.

535-536

Impossibile non rilevare l'efficacia e la musicalità dei versi 535-536. La *repetitio* anaforica dell'aggettivo *expertes* rimarca la nuova condizione dei progenitori, che si ritrovano spaesati in uno spazio più grande, così diverso dal luogo felice e protetto in cui Dio li aveva posti, inesperti dei pericoli a cui saranno esposti ma non inconsapevoli del dolore che attanaglia il loro animo. L'espressione *expers doloris* è ripresa di Ov. *met.* 4, 418-419 *narrat ubique dei, de totque sororibus expers / una doloris erat, nisi quem fecere sorores.*

537-547

Rapiti dal vortice di venti, Adamo ed Eva giungono, senza alcun danno fisico ma con il cuore sconvolto dal dolore, in un luogo sconosciuto. A un iniziale senso di inconsapevolezza di quanto accade a loro e intorno a loro subentra nei progenitori un'angosciosa presa di coscienza accompagnata da rimpianto e incertezza. L'affannoso incalzarsi delle domande, espresso con il susseguirsi di una serie di proposizioni interrogative (vv. 537-541) collegate in asindeto, rende con efficacia i moti angosciosi dell'anima di Adamo ed Eva, il fluttuare continuo tra dubbi terribili sull'avvenire. Il confronto con la situazione precedente (*tristis conlatio*), la presa di coscienza dal cambiamento del loro *status* (vv. 540-541) sono mirabilmente resi in questa amplificazione psicologica che il poeta sviluppa con assoluta autonomia rispetto al testo sacro. (Su questa particolare tipologia di amplificazione messa in uso da Vittorio cf. Martorelli 2008, pp. 70-74.) I due miseri domandano a sé stessi se questo significhi morire (v. 543), se li aspetti un male peggiore o se un albero diverso (*aliquid lignum*) da quello che fu per l'uomo origine di morte (è il *lignum scientiae dignoscendi bonum et malum* di Gn 2, 9, designato dal poeta con il nome di *arbor legis* in *aleth.* 1, 267) possa essere un giorno principio di vita nuova. L'autore, che allude alla Croce di Cristo, facendo ricorso alla metonimia designa con la stessa materia (*lignum*) i due opposti strumenti di perdizione (l'albero della conoscenza del bene e del male) e di redenzione (la Croce di Cristo).

537-541

Da rilevare la forza espressiva determinata: dall'anafora di avverbio, pronome e aggettivo interrogativi *quo... quid... quae* (variati in poliplotto) al v. 537, dall'iterazione di *quae* in posizione incipitaria nei vv. 538 e 539 e dell'avverbio *quanto* posto al principio dei due emistichi del v. 540; dalla rispondenza fonica dei verbi *ruerint* e *perdiderint* al v. 537 e *fuerit* al v. 538.

La successione incalzante di domande richiama Cypr. *hept. gen.* 1419 (CSEL 23, p. 53) *quae sint, quae fuerint, quae mox ventura ferantur*, in cui l'autore narra delle parole che Giuseppe ordina ai fratelli di riferire al caro padre invitandolo a trasferirsi in Egitto (cf. Gn 45, 9 ss.).

537 vita sequatur

Si tratta di uno stilema che trova riscontro in clausola di verso sia in Silio Italico 13, 874-875 «*ne metue!*» *exclamat vates «non vita sequetur / inviolata virum...»* con variazione di *sequatur* in *sequetur*, sia in Paolino di Nola *carm.* 6, 266 (CSEL 30, p. 16) *ille renatus erit, talis modo vita sequatur*: come si può rilevare, la consonanza si rivela di natura meramente lessicale.

539 secumque volutant

Il *lacertum* testuale *secumque volutant* rinvia al meditare di Enea durante la navigazione verso l'accampamento troiano nelle fasi più accese della guerra contro i Rutuli (cf. Verg. *Aen.* 10, 159-160 *Hic magnus sedet Aeneas secumque volutat / eventus belli varios*) e alla perplessità di Giove alle parole del fratello Plutone in Claud. *rapt. Pros.* 1, 118 *Audierat mandata Pater secumque volutat*. Il verbo *voluto* è di comune uso poetico per indicare una riflessione profonda e tormentata (cf. Verg. *Aen.* 1, 50; 4, 533 e 6, 185; Stat. *Ach.* 1, 200).

543 an hoc esse mori

Tale è lo stato di terrore e agitazione in cui Adamo ed Eva versano, che si chiedono se il "morire" che Dio ha inflitto loro come punizione consista nella loro attuale condizione interiore. Non sembra condivisibile dunque l'interpretazione che Papini 2006, p. 65, propone di questo emistichio: «se l'errore sia la morte».

graviora supersunt

Il timore che i progenitori provano per il loro avvenire è nuovamente rimarcato da questa locuzione, come già in *aleth.* 1, 528 *graviora manerent.*

547 aliquod per lignum

La designazione della Croce di Cristo con il termine *lignum* (ξύλον) rientra nel vocabolario della teologia cristiana. Già nelle Scritture riscontriamo tale denominazione in Act 5, 30 *Iesum, quem vos interestis suspendentes in ligno* (κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου); in 1 Pt 2, 24 *qui peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum*. Per le numerose attestazioni in ambito esegetico-patristico di tale designazione e la relativa interpretazione rinvio all'approfondito saggio di Piscitelli 2007 sulla Croce nell'esegesi dei Padri di II e III secolo. Cito soltanto, nell'articolata materia del discorso, la notazione sul *Dialogo con Trifone* di Giustino (Piscitelli 2007, pp. 131-132), in cui è presente il richiamo alla Croce attraverso il termine "legno", che «antitipicamente rimanda all'albero genesiaco e all'albero della maledizione deuteronomica (*Deuteronomio* 21, 23) e tipologicamente richiama l'albero del *Salmo* 1», e dove, partendo dal simbolo dell'albero della vita piantato nel Paradiso (Gn 2, 9), è presentata una serie di figure veterotestamentarie che ruotano attorno ai termini chiave ξύλον e ῥάβδος.

Anche Sedulio in *hymn.* 1, 61-62 utilizza il termine *lignum* nell'accezione di *crux* e ne sottolinea il valore salvifico (CSEL 10, p. 159) *Aspera mors populis ligno deducta cucurrit, / aufertur ligno aspera mors populis* («La dura morte si abbattè sui popoli, originata da un legno: è strappata da un legno la dura morte ai popoli»; trad. F. Corsaro, Catania 1956). La definizione della Croce di Cristo come *lignum* ricorre frequentemente nei primi sei componimenti del libro II dei *carmina* di Venanzio Fortunato, inni composti in onore della Croce nel 568-569, in occasione del solenne ingresso in Poitiers di una reliquia della Croce, inviata dall'imperatore bizantino Giustino a Radegonda. In *carm.* 2, 1, 9-10 (ed. M. Reydellet, CUF 1994, p. 49) *Fertilitate potens, o dulce et nobile lignum, / quando tuis ramis tam nova poma geris* («O dolce e

nobile legno, forte della tua fecondità, giacché dai tuoi rami produci frutti così nuovi») viene istituito tra i frutti portati dal legno della Croce (*tam nova poma*) e i frutti di perdizione prodotti dall'albero della conoscenza del bene e del male un paragone sottinteso che si risolve naturalmente a favore della superiorità dei primi. La contrapposizione tra l'albero della conoscenza del bene e del male e l'albero della vita è nell'inno *Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis* (*carm.* 2, 2: ed. M. Reydellet, CUF 1994, pp. 50-52) che canta, sulla scorta di Prud. *cath.* 9, il *certamen* tra Adamo e Cristo, il peccatore e il redentore, il legno dell'albero del Paradiso e il legno della Croce. Nella seconda strofa in particolare (vv. 4-6) *De parentis protoplasti fraude factor condolens, / quando pomi noxialis morte morsu corrui, / ipse lignum tunc notavit, damna ligni ut solveret* («Il Creatore, addolorato per la prevaricazione del primo genitore – quando precipitò nella morte per aver morso il pernicioso pomo – designò Egli stesso il legno per riparare ai danni recati dal legno») si allude esplicitamente all'albero della conoscenza del bene e del male, i cui *poma* hanno fatto precipitare l'uomo nella morte; per contro c'è l'albero della Croce, designato da Dio stesso per riparare ai *damna* apportati dall'albero della perdizione. Il male introdotto tra gli uomini da quest'ultimo deve essere eliminato dalla Croce di Cristo. Dio stesso selezionò già alla caduta dell'uomo l'albero da cui doveva essere fatta la Croce; la prima identificazione dell'albero della Croce con l'albero della vita risale probabilmente a Giustino Martire (cf. Szövérfy 1966, p. 113). Nell'ottava strofa 2, 2, 22-24 *Crux fidelis, inter omnes arbor una nobilis / nulla talem silva profert flore fronde germine, / dulce lignum dulce clavo dulce pondus sustinens* («O Croce fedele, tra tutti il solo albero nobile; nessun bosco ne produce uno simile per fiori, foglie e germogli, o dolce legno, che sostieni con un tenero chiodo un soave peso») viene descritta la Croce: essa è *fidelis*, in quanto in essa possiamo confidare per la nostra salvezza; è unica per le sue funzioni e per gli effetti che produce; infine nessun bosco ha un albero simile, perché deriva dal Paradiso terrestre. (Qualche notazione sull'invocazione alla Croce in quest'inno venanziano è in Amatucci 1937, p. 366.) Attraverso

tale identificazione con l'albero della vita, è chiaro il collegamento tra peccato originale e redenzione.

La Croce di Cristo è nei poeti cristiani detta talvolta *arbor*, come si può riscontrare in Iuvenc. 4, 662 (CSEL 24, p. 140) *iamque cruci fixum pependebat in arbore corpus*; Paul. Nol. *carm.* 19, 669-670 (CSEL 30, p. 141) *arbor / ardua, qua dominus mundo trepidante pependit*; e Ven. Fort. *carm.* 2, 2, 22 *Crux fidelis, inter omnes arbor una nobilis*; *carm.* 2, 6, 16-17 (ed. M. Reydellet, CUF 1994, p. 57) *regnavit a ligno deus. / Arbor decora et fulgida*.

A proposito degli inni venanziani dedicati alla Croce, Raby 1953, p. 88, afferma: «For the medieval Catholic the Cross had become the Tree of salvation. As sin and death had entered the world by the Tree in the Garden, so by a Tree the redemption of the world was achieved. Nay, the Tree of the Garden had been miraculously preserved, and from its wood, by the poetic justice of God, was formed the Cross, that Tree which bore a better fruit for the healing of the nations».

L'autore dell'*Alethia* chiude così il primo libro con una lezione di speranza, sostenuta dalla fede profonda e incondizionata che egli ripone nell'imperscrutabile disegno di Dio e nella sua immensa bontà. Di fronte all'eternità di Dio è apparsa in tutta la sua evidenza la precarietà dell'esistenza umana destinata a vanificarsi miseramente nel nulla della polvere. Caduto nel peccato, l'uomo non può più partecipare di quell'eternità che lo avvicinava al Creatore; punito ma non abbandonato da Dio, egli si avvia ora per un sentiero impervio ma non impossibile, se riporrà le sue speranze nella Croce di Cristo, in cui troverà la salvezza e il principio di una vita nuova.

Sigle e abbreviazioni

Blaise - Chirat = A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Revu spécialement pour le vocabulaire théologique par H. Chirat, Turnhout 1954.

CChL = *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnholti 1953 ss.

CPL = E. Dekkers - A. Gaar, *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugis 1995³.

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vindobonae 1866 ss.

CUF = *Collection des Universités de France*, Les Belles Lettres, Paris 1920 ss.

DPAC = *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, diretto da A. Di Berardino, I-III, Casale Monferrato 1983-1988.

Du Cange = C. Du Fresne Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis [...]*, I-X, Niort 1883-1887 (rist. anast. Bologna 1971-1972).

Forcellini = E. Forcellini, *Lexicon totius Latinitatis [...]*, I-VI, (II impr. anast. IV ed., Patavii 1864-1926), Bononiae 1965.

MGH = *Monumenta Germaniae Historica*, Berolini - Hannoverae - Lipsiae 1826 ss.

AA. aa. = *Auctores antiquissimi*

PLAC = *Poetae Latini Aevi Carolini*

NBA = *Nuova Biblioteca Agostiniana, Opere di Sant'Agostino*, edizione latino-italiana a cura di A. Trapè, Roma 1965 ss.

NDPAC = *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da A. Di Berardino, I-III, Genova-Milano 2006-2008.

Niermeyer = J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis lexicon minus*, Leiden 1976.

Oxford Latin Dictionary = *Oxford Latin Dictionary*, edited by P. G. W. Glare, Oxford 1983.

PL = *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Accurante J. P. Migne*, Parisiis 1844-1855.

RACH = *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950 ss.

SAEMO = *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, Milano-Roma 1977 ss.

SCh = *Sources Chrétiennes*, Paris 1941 ss.

ThLL = *Thesaurus Linguae Latinae*, Lipsiae 1900 ss.

TU = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig-Berlin 1882 ss.

Wacht = M. Wacht, *Claudii Marii Victorii Alethias Concordantia*, Hildesheim-Zürich-New York 2001.

Bibliografia

I. Edizioni

a) *Alethia*

Gagny 1536 = *Christiana et docta divi Alchimi Aviti Viennensis archiepiscopi, et Claudii Marii Victoris Oratoris Massiliensis, poëmata, aliaque non poenitenda*. Per Ioannem Gaigneium Parisinum Theologum e vetustissimis librariis in lucem asserta, suoque nitore restituta, quorum catalogum proxima pagella indicabit. Vaeneunt Lugduni a Vincentio Portonario. Cum privilegio Regio ad quadriennium 1536, pp. 166-249.

Morel 1560 = *Cl. Marii Victoris oratoris Massiliensis, ΑΛΗΘΕΙΑΣ, seu Commentationum in Genesin lib. III. Epigrammata Varia vetusti cuiusdam auctoris, inter quae sunt et aliquot psalmi versibus redditi. Hilarii Pictaviensis episc. Genesin. Cypriani, Genesin et Sodoma. Dracontii, De opere sex dierum. Omnia versibus, nunc primum e vetustis codicibus expressa*, apud Guil. Morelium, in Graecis typographum Regium. Privilegio Regis, Parisiis 1560, pp. 1-72.

Fabricius 1564 = *Poetarum veterum Ecclesiasticorum Opera Christiana, et operum reliquiae atque fragmenta: Thesaurus catholicae et orthodoxae Ecclesiae, et Antiquitatis religiosae, ad utilitatem iuventutis scholasticae: Collectus, emendatus, digestus, et Commentario quoque expositus, diligentia et studio Georgii Fabricii Chemnicensis, per Ioannem Oporinum, Basileae 1564, coll. 307-349.*

Migne 1847 = J. P. Migne, *Claudii Marii Victoris commentariorum in Genesin libri tres*, PL 61, Parisiis 1847, coll. 937-970.

Schenkl 1888 = C. Schenkl, *Claudii Marii Victoris oratoris Massiliensis Alethia*, CSEL 16, Vindobonae 1888, pp. 335-498.

Staat 1952 = A. Staat, *De cultuurbeschouwing van Claudius Marius Victor. Commentaar op Alethia II 1-202*, Amsterdam 1952.

Hovingh 1955 = P. F. Hovingh, *Claudius Marius Victorius, Alethia. La prière et les vers 1-170 du livre I avec introduction, traduction et commentaire*, Groningen 1955.

Hovingh 1960¹ = P. F. Hovingh, *Claudii Marii Victorii Alethia*, CChL 128, Turnhout 1960, pp. 115-193.

b) Testò biblico

Sabatier 1743 = P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae seu Vetus Italica*, I-III, Remis 1743 (rist. Turnhout 1981).

Fischer 1951-1954 = B. Fischer, *Genesis, Vetus latina. Die Reste der alt-lateinischen Bibel*, nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron, II, Freiburg 1951-1954.

Rahlfs 1965 = A. Rahlfs, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, Editio octava, I-II, Stuttgart 1965.

Weber 1969 = R. Weber, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, I-II, Stuttgart 1969.

II. Studi

Amatucci 1937 = A. G. Amatucci, *Appunti Fortunaziani*, in A. Calderini (ed.), *Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi*, Milano 1937, pp. 363-372.

Bibliografia

Bailey 1966 = C. Bailey, *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary by C. B., I-III, Oxford 1966 (I ed. 1947).

Barbàra 1993 = M. A. Barbàra, *Il "De vocatione omnium gentium" di Prospero d'Aquitania*, «Messana» 16, 1993, pp. 107-139.

Bianco 1990 = M. G. Bianco, *La vita alla luce della sapienza. Il Carme anonimo Sancte Deus lucis lumen concordia rerum*, Roma 1990.

Blaise 1966 = A. Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout 1966.

Blomgren 1934 = S. Blomgren, *Studia Fortunatiana*, II, Upsaliae 1934.

Bourgoin 1883 = A. Bourgoin, *De Claudio Mario Victore rhetore christiano quinti saeculi*, Paris 1883.

Braun 1962 = R. Braun, «Deus Christianorum». *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962.

Capponi 1967 = F. Capponi, *I limiti didascalici nella poesia di A. E. Avito*, «Latomus» 26, 1967, pp. 151-164.

Cappuyns 1929 = D. M. Cappuyns, *L'origine des Capitula pseudo-célestiniens contre le semipélagianisme*, «Revue Bénédictine» 41, 1929, pp. 156-170.

Charlet 1982 = J. L. Charlet, *La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*, Paris 1982.

Charlet 1995 = J. L. Charlet, *L'épopée latine aux IV^{ème} et V^{ème} siècles*, in G. Reggi, *Aspetti della poesia epica latina*. Atti del corso d'aggiornamento per docenti di latino e greco del Canton Ticino, Lugano 1993, Lugano 1995, pp. 207-225.

Chatelain 1880 = E. Chatelain, *Notice sur les manuscrits des poésies de S. Paulin de Nole*, suivie d'observations sur le texte par E. C., Paris 1880.

Chatelain 1888 = E. Chatelain, *Marius Victor*, *Alethia*, I, 91, ed. Schenkl, «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes» 12, 1888, p. 37.

Codoñer Merino 1977 = C. Codoñer Merino, *Un pasaje de «Alethia»*, 2. 456-481, «Helmantica» 28, 1977, pp. 87-96.

Colombo 1910 = S. Colombo, *La poesia cristiana antica*, I, *La poesia latina*, Roma 1910.

Connell 2001 = M. F. Connell, *Descensus Christi ad Inferos: Christ's Descent to the Dead*, «Theological Studies» 62, 2001, pp. 262-282.

Consolino 2005 = F. E. Consolino, *Il senso del passato: generi letterari e rapporti con la tradizione nella "parafrasi biblica" latina*, in I. Gualandri - F. Conca - R. Passarella (edd.), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, («Quaderni di Acme» 73), Milano 2005, pp. 447-526.

Conte - Barchiesi 1989 = G. B. Conte - A. Barchiesi, *Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell'intertestualità*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, direttori G. Cavallo - P. Fedeli - A. Giardina, I, Roma 1989, pp. 81-114.

Courcelle 1964 = P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964 (I ed. 1948).

Courcelle 1984 = P. Courcelle, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, I. Les témoignages littéraires (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, n. s., IV), Paris 1984.

Bibliografia

Cutino 2007 = M. Cutino, *Il sogno di Abramo (Gn. 15, 12-16) nell'Alethia di Claudio Mario Vittorio fra riscrittura della Bibbia e suggestioni epiche*, «Ὅρμος» 9, 2007, pp. 93-103.

Cutino 2008 = M. Cutino, *Struttura, significato e modalità parafrastiche dell'Alethia di Claudio Mario Vittorio*, in AA. VV., *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica*. XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 3-5 maggio 2007, (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 108), Roma 2008, pp. 455-485.

Cutino 2009 = M. Cutino, *L'Alethia di Claudio Mario Vittorio. La parafrasi biblica come forma di espressione teologica*, (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 113), Roma 2009.

Cutino 2011 = M. Cutino, *Ps.- Prospero di Aquitania, La Provvidenza divina*, a cura di M. C., (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pavia 123), Pisa 2011.

Czapla 1898 = B. Czapla, *Gennadius als Litterarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des Gennadius von Marseille "De viris illustribus"*, Münster 1898.

Daniélou 1947 = J. Daniélou, *Déluge, baptême, jugement*, «Dieu vivant» 8, 1947, pp. 97-112.

D'Auria 2007 = I. D'Auria, *Il giudizio divino (Gn 3, 10-19) nella riscrittura esametrica di Claudio Mario Vittorio (Alethia 1, 471-519)*, «*Vetera Christianorum*» 44, 1, 2007, pp. 33-57.

D'Auria 2012 = I. D'Auria, *La pericope di Caino e Abele (Gen 4, 1-8) nella riscrittura esametrica di Claudio Mario Vittorio (aleth. 2, 195-252)*, in A. V. Nazzaro - R. Scognamiglio (edd.), *Carminis incentor Christus*, Atti del Seminario su "Poesia Cristiana tra Oriente e

Occidente”, Curtea de Argeş (Romania), 6-11 Aprile 2010, Bari 2012, pp. 87-115.

D’Elia 1973 = S. D’Elia, *Presentazione dell’edizione italiana*, di J. Fontaine, *La letteratura latina cristiana: profilo storico* (ed. e trad. italiana a cura di S. D’ Elia), Bologna 1973, pp. 7-16.

D’Elia 1999 = S. D’Elia, *Letteratura latina cristiana*, con Bibliografia interamente rinnovata e aggiornata di A. V. Nazzaro, Roma 1999.

Di Berardino 1978 = A. Di Berardino, *Claudio Mario Vittorio*, in *Patrologia*, III, Casale Monferrato 1978, pp. 301-304.

Duckett 1969 = E. S. Duckett, *Latin Writers of the Fifth Century*, with an introduction by E. Milner-White, Hamden (Conn.) 1969 (I ed. 1930).

Dümmler 1879 = E. Dümmler, *Die handschriftliche Ueberlieferung der lateinischen Dichtungen aus der Zeit der Karolinger*, «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», 4, 1879, pp. 87-159; 239-322.

Duval 1969 = P.-M. Duval, *Un texte du V^e siècle relatif au sanctuaire apollinien des Leuci*, in J. Bibauw (ed.), *Hommages à M. Renard*, II, Bruxelles 1969, pp. 256-261.

Ebert 1874 = A. Ebert, *Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Grossen*, I, Leipzig 1874.

Ernout - Meillet 1979 = A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 4^e éd., Paris 1979.

Bibliografia

Fabre-Serris 2003 = J. Fabre-Serris, *La fabrication de l'humain dans les Métamorphoses d'Ovide*, in U. Heidmann (ed.), *Poétiques comparées des mythes. En hommage à Claude Calame*, Lausanne 2003, (= «Études de Lettres» 3, 2003), pp. 129-152.

Falcidia Riggio 1912 = F. Falcidia Riggio, *Claudio Mario Vittore, retore e poeta. Saggio critico*, Nicosia 1912.

Ferrari 1912 = O. Ferrari, *Un poeta cristiano del V° secolo, Claudio Mario Vittore*, Pavia 1912.

Ferrari 1929 = O. Ferrari, *Intorno alle fonti del poema di Claudio Mario Vittore*, «Didaskaleion» 1, 1929, pp. 57-74.

Festorazzi 1967 = F. Festorazzi, *La Bibbia e il problema delle origini. L'inizio della storia della salvezza*, (Esegesi biblica 3), Brescia 1967.

Flammini 2003 = G. Flammini, *Caratteristiche prosodiche e metriche dell'Alethia di Claudio Mario Vittorio*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata» 36, 2003, pp. 147-158.

Fo 1999 = A. Fo, *Il cosiddetto Epigramma Paulini attribuito a Paolino di Béziers: testo criticamente riveduto, traduzione e studio introduttivo*, «Romanobarbarica» 16, 1999, pp. 97-167.

Fontaine 1973 = J. Fontaine, *La letteratura latina cristiana: profilo storico* (edizione e traduzione italiana a cura di S. D'Elia), Bologna 1973.

Fontaine 1981 = J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle*, Paris 1981.

Fontaine - Pietri 1985 = J. Fontaine - C. Pietri (edd.), *Le monde latin antique et la Bible*, (Bible de tous les temps 2), Paris 1985.

Frey 1961 = L. H. Frey, *The Rhetoric of Latin Christian Epic Poetry*, «Annuaire Mediaevale» 2, 1961, pp. 15-30.

Gamber 1899 = S. Gamber, *Le livre de la "Genèse" dans la poésie latine au V^{me} siècle*, Paris 1899.

Gärtner 2000 = Th. Gärtner, *Zum mittelalterlichen Nachleben der spätantiken Genesisversifikation "Alethia" des Claudius Marius Victorius*, «Sacris erudiri» 39, 2000, pp. 99-104.

Garuti 2005 = P. Garuti (a cura di), Prudentius, *Apotheosis*. Testo critico, traduzione, commento e indici di G. Garuti, Modena 2005.

Genette 1997 = G. Genette, *Palimpsesti. La letteratura al secondo grado*, trad. di R. Novità, Torino 1997.

Grossi 2008 = V. Grossi, *Pelagio - Pelagiani - Pelagianesimo*, in NDPAC, III, 2008, coll. 3996-4005.

Guarino 1994 = A. Guarino, *Diritto privato romano*, Napoli 1994.

Häring 1978 = N. M. Häring, *Alan of Lille*, «De Planctu naturae», «Studi Medievali» 19, 2, 1978, pp. 797-879.

Herzog 1975 = R. Herzog, *Die Biblepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*, I, München 1975.

Homey 1972 = H. H. Homey, *Studien zur Alethia des Claudius Marius Victorius*, Bonn 1972.

Bibliografia

Homey 2008 = H. H. Homey, *Überlegungen zum paradiesischen Aromata-Katalog in der Alethia des Claudius Marius Victorius*, «Hermes» 136, 1, 2008, pp. 72-96.

Hovingh 1956 = P. F. Hovingh, *La fumée du sacrifice de Caïn et d'Abel et l'Alethia de Claudius Marius Victorius*, «Vigiliae Christianae» 10, 1956, pp. 43-48.

Hovingh 1959 = P. F. Hovingh, *Claudius Marius Victorius. Alethia, I*, 188, «Vigiliae Christianae» 13, 1959, pp. 187-189.

Hovingh 1960² = P. F. Hovingh, *A propos de l'édition de l'Alethia de Claudius Marius Victorius, parue dans le Corpus Christianorum*, «Sacris Erudiri» 11, 1960, pp. 193-211.

Hudson-Williams 1964 = A. Hudson-Williams, *Notes on Claudius Marius Victor*, «The Classical Quarterly» 14, 1964, pp. 296-310.

Isola 2003 = A. Isola, *In margine a una lettura dell'Epigramma Paulini*, «Romanobarbarica» 18, 2003-2005, pp. 315-332.

Kartschoke 1975 = D. Kartschoke, *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvenecus bis Otfrid von Weissenburg*, München 1975.

Kelly 1972 = J. N. D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*. Introduzione all'edizione italiana di R. Cantalamessa, traduzione di M. Girardet, Bologna 1972.

Krappe 1942 = A. H. Krappe, *A Persian Myth in the Alethia of Claudius Marius Victor*, «Speculum» 17, 2, 1942, pp. 255-260.

La Bonnardière 1970 = A.-M. La Bonnardière, *Biblia Augustiniana. A. T. Le Livre de la Sagesse*, Paris 1970.

Labriolle 1947 = P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, I-II, III éd. revue et augmentée par G. Bardy, Paris 1947.

Lapidge 1980 = M. Lapidge, *A Stoic Metaphor in Late Latin Poetry: the Binding of the Cosmos*, «*Latomus*» 39, 1980, pp. 817-837.

Lausberg 1998 = H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*. Foreword by G. A. Kennedy. Translated by M. T. Bliss, A. Jansen, D. E. Orton. Edited by D. E. Orton & R. D. Anderson, Leiden-Boston-Köln 1998.

Lejay 1890 = P. Lejay, Marius Victor, *L'éditeur Morel et le ms. latin 7558 de Paris*, «*Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*» 14, 1890, pp. 71-78.

Lo Cascio 2000 = E. Lo Cascio, *Dalla divisione in due parti alla dissoluzione dell'organismo imperiale in Occidente*, in E. Gabba, D. Foraboschi, D. Mantovani, E. Lo Cascio, L. Troiani, *Introduzione alla storia di Roma*, Milano 2000, pp. 447-463.

Löfstedt 1956 = E. Löfstedt, *Syntactica. Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Lateins (Acta Reg. Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis X)*, voll. I-II, Malmö 1956.

Löfstedt 1980 = E. Löfstedt, *Il latino tardo. Aspetti e problemi*. Con una nota e appendice bibliografica di G. Orlandi, traduzione italiana di C. Cima Giorgetti, (Studi grammaticali e linguistici 14), Brescia 1980.

Loi 1970 = V. Loi, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*, Zürich 1970.

Bibliografia

Luongo 1976 = G. Luongo, *Autobiografia ed esegesi biblica nelle "Confessioni" di Agostino*, «La parola del passato» 31, 1976, pp. 286-306.

Luongo 2006 = G. Luongo, *Martyr stella loci (Paul. Nol. carm. 19, 15)*, in *Auctores nostri* 4, 2006, pp. 373-396.

Malsbary 1985 = G. Malsbary, *Epic Exegesis and the Use of Vergil in the Early Biblical Poets*, «Florilegium» 7, 1985, pp. 55-83.

Manitius 1891 = M. Manitius, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1891.

Mantovanelli 1981 = P. Mantovanelli, *Profundus. Studio di un campo semantico dal latino arcaico al latino cristiano*, Roma 1981.

Marin 1996 = M. Marin, *L'approccio di Agostino alla Genesi ed i suoi primi commentari*, in *La Genesi nelle Confessioni. Atti della giornata di studio su S. Agostino*, Roma, 6 dicembre 1994, Roma 1996 (*Academia Latinitati fovendae, Acta* 5), pp. 19-38.

Maritano 2008 = M. Maritano, *Vittorio d'Aquitania*, in *NDPAC*, III, 2008, coll. 5686-5687.

Martorelli 2008 = U. Martorelli, *Redeat Verum. Studi sulla tecnica poetica dell'Alethia di Mario Claudio Vittorio*, Stuttgart 2008.

Maurer 1896 = H. Maurer, *De exemplis quae Claudius Marius Victor in Alethia secutus sit*, Marburg 1896.

McClure 1981 = J. McClure, *The Biblical Epic and its Audience in Late Antiquity*, in F. Cairns (ed.), *Papers of the Liverpool Latin Seminar* 3, (ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 7), Liverpool 1981, pp. 305-321.

Milano 1996 = A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma 1996.

Milano 2008 = A. Milano, *Donna e amore nella Bibbia. Eros, Agape, persona*, (Nuovi saggi teologici 75), Bologna 2008.

Moricca 1932 = U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, III, 1, Torino 1932.

Nautin 1961 = P. Nautin, Ὁμοούσιος *unius esse* (Jérôme, *ep. XCIII*), «Vigiliae Christianae» 15, 1961, pp. 40-45.

Nazzaro 1977 = A. V. Nazzaro, *Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano*, Napoli 1977.

Nazzaro 1983 = A. V. Nazzaro, *Parafrasi biblica*, in DPAC, II, 1983, coll. 2679-2682.

Nazzaro 1990 = A. V. Nazzaro, *Claudio Mario Vittorio*, in *Enciclopedia Virgiliana*, V, Roma 1990, pp. 599-600.

Nazzaro 1996 = A. V. Nazzaro, *La critica intertestuale: sviluppo e possibilità di applicazione nell'insegnamento scolastico*, in M. Aversano - A. Moccia - A.V. Nazzaro (curr.), *Ricerche intertestuali*, (Quaderno IRSSAE Campania 12), Napoli 1996, pp. 5-39.

Nazzaro 2001 = A. V. Nazzaro, *Poesia biblica come espressione teologica: fra tardoantico e altomedioevo*, in F. Stella (ed.), *La Scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, Firenze 2001, pp. 119-153.

Nazzaro 2002 = A. V. Nazzaro, *La figura di Paolo nella Historia Apostolica di Aratore*, in L. Padovese (ed.), *Atti del VII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 2002, pp. 227-251.

Bibliografia

Nazzaro 2006 = A. V. Nazzaro, *Riscritture metriche di testi biblici e agiografici in cerca del genere negato*, in *Auctores nostri* 4, 2006, pp. 397-439.

Nazzaro 2007¹ = A. V. Nazzaro, *Claudio Mario Vittorio*, in *NDPAC*, II, 2007, coll. 3060-3063.

Nazzaro 2007² = A. V. Nazzaro, *Poesia cristiana greca e latina*, in A. Di Berardino - G. Fedalto - M. Simonetti (edd.), *Letteratura patristica*, Cinisello Balsamo 2007, pp. 983-1021.

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, (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 108), Roma 2008, pp. 9-56.

Nodes 1988 = D. J. Nodes, *The Seventh Day of Creation in Alethia of Claudius Marius Victor*, «*Vigiliae Christianae*» 42, 1988, pp. 59-74.

Nodes 1989 = D. J. Nodes, *Benevolent Winds and the Spirit of God in De Laudibus Dei of Dracontius*, «*Vigiliae Christianae*» 43, 3, 1989, pp. 282-292.

Nodes 1993 = D. J. Nodes, *Doctrine and Exegesis in Biblical Latin Poetry*, (ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 31), Leeds 1993.

Opelt 1988 = I. Opelt, *Tritätsterminologie in der Alethia des Claudius Marius Victorius*, in Ead., *Paradeigmata Poetica Christiana*. Untersuchungen zur christlichen lateinischen Dichtung, Düsseldorf 1988, pp. 106-112.

Palermo 1989 = G. Palermo, *Venanzio Fortunato, Vite dei Santi Ilario e Radegonda di Poitiers*. Traduzione, introduzione e note a cura di G. P., Roma 1989.

Palla 1981¹ = R. Palla, *Prudenzio, Hamartigenia*. Introduzione, traduzione e commento a cura di R. P., Pisa 1981.

Palla 1981² = R. Palla, *Sulla versione di «Gen.» 3, 15-16 seguita da Prudenzio*, «Civiltà Classica e Cristiana» 2, 1, 1981, pp. 87-97.

Palla 2007 = R. Palla, *Il paradiso perduto nelle opere di Prudenzio*, in S. Isetta (ed.), *Letteratura cristiana e letterature europee*. Atti del Convegno, Genova, 9-11 dicembre 2004, Bologna 2007, pp. 409-421.

Palla 2008 = R. Palla, *Esegesi in versi? Agli inizi dell'epica biblica*, in R. Uglione (ed.), *Atti del convegno nazionale di studi "Arma virumque cano..." L'epica dei Greci e dei Romani*, Torino 23-24 aprile 2007, Alessandria 2008, pp. 209-229.

Papini 2006 = S. Papini, *Claudio Mario Vittorio, La Verità*. Introduzione, traduzione e note a cura di S. P., (Collana di testi patristici 189), Roma 2006.

Pascal 1909¹ = C. Pascal, *Sulla fortuna di Lucrezio e di Ovidio presso gli scrittori cristiani*, in Id., *Letteratura latina Medievale*. Nuovi saggi e note critiche, Catania 1909, pp. 155-174.

Pascal 1909² = C. Pascal, *Sopra alcuni passi delle Metamorfosi ovidiane imitati dai primi scrittori cristiani*, «Rivista di filologia e di istruzione classica» 37, 1909, pp. 1-6.

Petringa 1992 = M. R. Petringa, *I «sei giorni della creazione» nella parafrasi biblica di Cipriano poeta: tecnica compositiva e moduli espressivi*, «Sileno» 18, 1992, pp. 133-156.

Bibliografia

Petschenig 1888 = M. Petschenig, *Zu Claudius Marius Victor*, «Wiener Studien» 10, 1888, pp. 163-164.

Pirot - Clamer 1953 = L. Pirot - A. Clamer (edd.), *La Sainte Bible*. Texte latin et traduction française d'après les textes originaux, avec un commentaire exégétique et théologique, I, 1, *Genèse*, Paris 1953.

Piscitelli 2007 = T. Piscitelli, *La croce nell'esegesi patristica del II e III secolo*, in B. Ulianich - U. Parente (edd.), *La Croce, Iconografia e interpretazione (secoli I-inizio XVI)*. Atti del convegno internazionale di studi (Napoli, 6-11 dicembre 1999), I, Napoli 2007, pp. 129-152.

Piscitelli 2012 = T. Piscitelli, *La croce nel carne 19 di Paolino di Nola*, «Bollettino di Studi Latini» 42, 2, 2012, pp. 578-595.

Polara 1964-1968 = G. Polara, *Servio ad Aen. XI 33 e il significato attivo della parola alumnus*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli» 11, 1964-1968, pp. 69-107.

Pollmann 1992 = K. Pollmann, *Der sogenannte Heptateuchdichter und die "Alethia" des Claudius Marius Victorius*. Anmerkungen zur Datierungsfrage und zur Imitationsforschung, «Hermes» 120, 1992, pp. 490-501.

Prestige 1969 = G. Prestige, *Dio nel pensiero dei Padri*, introduzione all'edizione italiana di P. Siniscalco, Bologna 1969.

Raby 1953 = F. J. E. Raby, *A History of Christian-Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the Middle Ages*, Oxford 1953 (I ed. 1927).

Ravasi 1994 = G. Ravasi, *Il libro della Genesi (1-11)*, Roma 1994 (I ed. 1990).

Richardson 1896 = E. C. Richardson, *Hieronymus, Liber de viris inlustribus. Gennadius, Liber de viris inlustribus*, herausgegeben von E. C. R., (TU 14), Leipzig 1896.

Robbins 1912 = F. E. Robbins, *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Chicago 1912.

Roberts 1985 = M. Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, (ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 16), Liverpool 1985.

Roberts 1989 = M. Roberts, *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, New York 1989.

Roberts 2002 = M. Roberts, *Creation in Ovid's Metamorphoses and the Latin Poets of Late Antiquity*, «Arethusa» 35, 3, 2002, pp. 403-415.

Roger 1968 = M. Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Hildesheim 1968 (rist. anast., I ed. 1905).

Sacchi 2000 = A. Sacchi, *I libri storici. Israele racconta la sua storia*, Milano 2000.

Salzano 2000 = A. Salzano, *Laudes Domini*. Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di A. S., Napoli 2000.

Santorelli 2005 = P. Santorelli, *Giovenco, I libri dei Vangeli II*. Introduzione, traduzione e commento a cura di P. S., Pisa 2005.

Santorelli 2011 = P. Santorelli, *Aquilino Giovenco, Il poema dei Vangeli*, a cura di L. Canali, introduzione commento e apparati di P. Santorelli; postfazione di E. Malaspina; collaborazione di G. Canali e di M. Pellegrini, Milano 2011.

Bibliografia

Scarpat 1996 = G. Scarpat, *Libro della Sapienza*. Testo, traduzione, introduzione e commento a cura di G. S., II, (Biblica. Testi e Studi 3), Brescia 1996.

Shackleton Bailey 1952 = D. R. Shackleton Bailey, *Echoes of Propertius*, «Mnemosyne» 5, ser. 4, 1952, pp. 307-333.

Shanzer 2009 = D. Shanzer, *Poetry and Exegesis: Two Variations on the Theme of Paradise*, in H. Harich-Schwarzbauer - P. Schierl (edd.), *Lateinische Poesie der Spätantike*. Internationale Tagung in Castelen bei Augst, 11.-13. Oktober 2007, (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 36), Basel 2009, pp. 217-243.

Sheridan 1980 = J. J. Sheridan, *Alan of Lille, The Plaint of Nature*. Translation and Commentary by J. J. S., Toronto 1980.

Simonetti Abbolito 1986 = G. Simonetti Abbolito, *I termini "tecnici" nella parafrasi di Giovenco*, «Orpheus» 7, 1986, pp. 53-84.

Smolak 1975 = K. Smolak, *Lateinische Umdichtungen des biblischen Schöpfungsberichtes*, «Studia Patristica» 12, 1975, pp. 350-360.

Smolak 1980 = K. Smolak, *Die Geburtsschmerzen Evas bei Claudius Marius Victorius*, «Grazer Beiträge» 9, 1980, pp. 181-188.

Smolak 2000 = K. Smolak, *La poesia cristiana latina tra il quarto e il quinto secolo*, «Salesianum» 62, 2000, pp. 19-39.

Solignac 1972 = A. Solignac, *Mesure, nombre et poids, (Note complémentaire 18)*, in *La Genèse au sens littéral en douze livres (I-VII)*. Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac, (Bibliothèque Augustinienne, Oeuvres de saint Augustin, 48), Paris 1972, pp. 635-639; *Le repos de Dieu au septième jour, (Note complémentaire 19)*, *ibid.*, pp. 639-644.

Stella 2001 = F. Stella, *Poesia e teologia. L'Occidente latino tra IV e VIII secolo*, Milano 2001.

Szövérfy 1966 = J. Szövérfy, *Venantius Fortunatus and the Earliest Hymns to the Holy Cross*, «Classical Folia» 20, 1966, pp. 107-122.

Tamburri 1996 = S. Tamburri, *Sidonio Apollinare, l'uomo e il letterato*, Napoli 1996.

Testa 1972 = E. Testa, *Genesi*, versione, introduzione, note di E. T., Roma 1972.

Thraede 1962 = K. Thraede, *Epos*, in RACH 5, 1962, pp. 983-1042.

Tibiletti 2008 = C. Tibiletti, *Semipelagiani*, in NDPAC, III, 2008, coll. 4845-4847.

Von Rad 1978 = G. Von Rad, *Genesi*, traduzione e commento di G. Von R.; edizione italiana a cura delle Benedettine di Civitella San Paolo, Brescia 1978.

Waszink 1947 = J. H. Waszink, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima*. Edited with Introduction and Commentary by J. H. W., Amsterdam 1947.

Weber 2013 = D. Weber, *Die Alethia des Claudius Marius Victorius und ihr Verhältnis zu Lukrez*, in *Dulce Melos II*. Akten des 5. Internationalen Symposiums: Lateinische und griechische Dichtung in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit. Wien, 25.-27. November 2010. Herausgegeben von V. Zimmerl-Panagl, Pisa 2013, pp. 183-199.

White 2000 = C. White, *Early Christian Latin Poets*, London and New York 2000.

Bibliografia

Witke 1971 = Ch. Witke, Numen Litterarum. *The Old and the New in Latin Poetry from Constantine to Gregory the Great*, (Mittellateinische Studien und Texte 5), Leiden-Köln 1971.

Indice dei luoghi citati

a) Bibbia

Genesi		1, 20	140, 184
1	37, 202	1, 21	184
1, 1-3, 23	26	1, 24-28	32, 188
1, 1-5	32, 162	1, 24-25	190
1, 1	150	1, 24	191
1, 2	163	1, 25	191, 195, 198
1, 3	164	1, 26-28	191, 194, 209
1, 4	165	1, 26-27	192
1, 5	165, 174	1, 26	192, 198, 199
1, 6-8	32, 166	1, 27	199
1, 8	167	1, 28	199
1, 9-13	32, 171	1, 29-31	192
1, 9-10	173	1, 31	190
1, 9	173	2, 1-3	32, 192, 201, 207
1, 11-13	173		
1, 11-12	56, 174	2, 1-2	53
1, 12	176	2, 1	56, 202, 206, 256
1, 14-16	32, 176-177		
1, 14	177	2, 2-3	192
1, 15	177	2, 2	56, 202, 206
1, 16	177, 178	2, 3	57, 203, 206
1, 17	177	2, 4-6	208
1, 18	177	2, 7	32, 191, 192, 194, 208, 209, 210, 212
1, 19	177		
1, 20-23	32, 182		

Alethia

2, 8-14	32, 217	3, 8-9	284
2, 8	219	3, 8	289
2, 9	133, 219, 229, 327, 329	3, 9	291
2, 10	233, 234	3, 10-19	32, 293
2, 11-12	235	3, 10-13	32, 47, 294
2, 11	236	3, 13	287
2, 12	53	3, 14-15	32, 295
2, 13	238	3, 14	295, 298, 300, 301
2, 14	240, 241, 242	3, 15-16	54, 303
2, 15-17	32, 243	3, 15	54, 55, 303, 304
2, 15	243		
2, 16-17	247	3, 16	32, 304, 305, 306, 307, 308
2, 18	252		
2, 19-20	32, 251, 257	3, 17-19	32, 310, 322
2, 19	252, 253	3, 17	310, 311, 312, 314
2, 20-22	192		
2, 20	252, 255, 258	3, 18-19	312
2, 21-24	32, 257	3, 18	314
2, 21-22	192	3, 19	315
2, 21	261, 263	3, 20	264, 318
2, 22	264	3, 21-23	32, 318
2, 23	269, 270	3, 21	319
2, 24	192, 270, 271, 274	3, 22	319
		3, 23	322, 323
2, 25	55, 274, 288	3, 24	322
3, 1-5	32, 272-273	4, 1-8, 19	28
3, 1	274, 311	4, 1-8	30
3, 2-3	279	8, 20-19, 26	30
3, 4-5	279	9, 3-4	139
3, 6-9	32, 282	10	43
3, 6	283	11, 10-26	43
3, 7	284, 286, 288, 289	45, 9 ss.	328

Indici dei luoghi citati

Numeri		Atti	36, 136, 277
11, 7	56, 237	5, 30	329
		6, 2-6	322
Deuteronomio		Romani	
21, 23	329	5, 14	216
Salmi		12, 3	147
1	37, 329	1 Corinzi	
2	37	1, 24	141
136	37	2 Timoteo	
Sapienza		4, 8	216
2, 24	131, 274	Ebrei	
11, 21	122	11, 10	181
13, 1	181	13, 20	204
Siracide (= Ecclesiastico)		1 Pietro	
9, 9	134	2, 24	329
Matteo		3, 19 ss.	141
10, 15	216	3, 19	204
11, 24	216	Apocalisse	
12, 36	216	9, 6	289
Luca		12, 9	274
1	37	20, 11-14	215
3, 7	278		
Giovanni		b) Autori antichi e medievali	
1, 9	120	Agostino	
8, 44	274	<i>bon. coniug.</i>	
		1, 1	266-267

Alethia

<i>civ.</i>		5, 20, 41	202
5, 11	125	5, 21, 42	175
11, 9	128	6, 1, 2	136
12, 2	129	6, 3, 4	209
12, 17	206	6, 6, 10	209
12, 21	267	8	227
13, 21	227	8, 5, 9	230
16, 5	118	8, 7, 13-14	232
<i>conf.</i>		8, 7, 13	232-233, 236
4, 9, 14	290	8, 19, 38	117
8, 11, 25	285	11, 2, 4	274-275
9, 6, 14	141	11, 29, 36	275
11, 13, 16	117	11, 33, 44	285
13, 4, 5	127	11, 42, 58	283
<i>c. Iulian. op. imperf.</i>		<i>gen. c. Manich.</i>	
3, 117	133	2, 8, 10	117
<i>doctr. christ.</i>		2, 10, 13-14	233
3, 34, 47	112	2, 10, 13	236
<i>gen. ad litt.</i>	194	2, 10, 14	55, 236, 237, 238, 242-243
1, 6, 12	164	10	227
1, 7, 13	164	<i>immort.</i>	
3, 1, 1	191	15, 24	200
3, 10, 14	185	<i>in psalm.</i>	
3, 10, 15	185	109, 1	250
4, 8, 15-4,		<i>lib. arb.</i>	
20, 37	201	3, 25, 75	131-132
4, 10, 20	203	3, 25, 76	131
4, 11, 21	204	<i>nat. et grat.</i>	
4, 12, 22	202	35, 40	134
4, 20, 37	165	<i>pecc. mer.</i>	
5, 5, 12	159	2, 5, 5	120
5, 5, 13	154		
5, 20, 40	206		

Indici dei luoghi citati

<i>serm.</i>		1, 9, 34	165
26, 12	132	2, 3, 11	169
254, 6	250	2, 3, 12	170
<i>trin.</i>		2, 5, 20	127
11, 11, 18	122-123	4, 1, 2	118
13, 15, 19	112	4, 2, 5	179
		4, 2, 7	177-178
Alano di Lilla		5, 1, 1-2	185
<i>planct.</i>		5, 1, 1	175
11, 6, 36	157	5, 1, 4	182-183
		5, 14, 45	185
Aldelmo di Malmesbury		6, 3, 10	255
<i>virgin.</i>		6, 10, 75	135
2868	130	<i>hymn.</i>	
		1, 5-8	180
Alfano di Salerno		1, 29	120
<i>carm.</i>		2, 1-2	120
54, 51	254	<i>in Luc.</i>	
		7, 16	175
Ambrogio		<i>in psalm.</i>	
<i>epist.</i>		1, 2	127-128
8, 58, 4	246	43, 1	293
<i>exc. Sat.</i>		<i>Nab.</i>	
2, 55	175	14, 59, 15	250
<i>fug. saec.</i>		<i>parad.</i>	
4, 22	290-291	1, 1-6	227, 230
<i>hex.</i>		1, 4	234
1, 2, 5	150	3, 13	234
1, 4, 16	159-160	3, 14	232
1, 5, 19	128	3, 15	55, 231, 235,
1, 6, 20	160, 169		236, 237
1, 7, 25	154	3, 16	231, 238
1, 8, 29	164, 195	3, 17	231, 238, 240

Alethia

3, 18	231-232, 242	2, 1163	277
8, 40	286	2, 1165	277
10, 48	266	2, 1172	278
12, 54	131	2, 1179	277
13, 61	281	2, 1180	277
13, 65	289	2, 1188	277
14, 68	118	2, 1192	253
14, 70	291-292	2, 1196	277
15, 73	298	2, 1199	277
		<i>ad Parth.</i>	
Ammiano Marcellino		49	143
14, 1, 5	286		
29, 1, 27	286	Ausonio	
		<i>Ecl.</i>	
Apollonio Rodio		15, 4	165
<i>Argon.</i>		<i>epist.</i>	
3, 755 ss.	30	2, 17	165
		16, 92	170
Apuleio			
<i>Plat.</i>		Avieno	
1, 5	181	<i>Arat.</i>	
		4	144
Aratore		58-60	166
<i>act.</i>	36		
1, 37	132	Avito	
1, 560-563	322	<i>carm.</i>	37, 57, 136
1, 562	322	1, 30-43	185
2, 947	290	1, 44-72	192
2, 1081	290	1, 73-127	192
2, 1156-1205	277	1, 211 ss.	218
2, 1157	277	2, 318	184
2, 1160	277	3, 111	311
2, 1162	277	3, 130	300

Indici dei luoghi citati

3, 157-158	317	Ps. Celestino	
3, 160-161	317	<i>Epist.</i>	
3, 174	318	21, 12, 14	24
3, 315-333	256		
3, 320-322	256	Censorino	
4, 203	138	1, 8	259
5, 97	162		
5, 424	132	Cicerone	
		<i>ac.</i>	
Basilio di Cesarea		2, 106	157
<i>ep.</i>		2, 120	215
38, 4	115	<i>Arat.</i>	
38, 5	114	288	166
236, 6	114	<i>Cluent.</i>	
<i>hex.</i>		147	286
1, 5	127	<i>de orat.</i>	
		3, 21	110
<i>Bell. Hisp.</i>		<i>div.</i>	
31, 2	259	2, 105	215
		<i>fam.</i>	
Cassiano		2, 8, 1	257
<i>conl.</i>		<i>nat. deor.</i>	
13	24	2, 84	124
		2, 133	195
Cassiodoro		2, 140	197-198
<i>in psalm.</i>		<i>off.</i>	
89, 5	162	3, 1, 2	208
		<i>orat.</i>	
Catone		200	147
<i>agr.</i>		<i>Tim.</i>	
141, 22	135	6	181
		<i>top.</i>	
		30-31	112-113

Alethia

Cipriano poeta		<i>Prob. et Olyb. coss.</i>	
<i>hept.</i>	37	71-72	143
<i>hept. gen.</i>		<i>rapt. Pros.</i>	
25-28	192	1, 118	328
29-31	192, 211	2, 334	137
32-37	192	<i>Stil. cos.</i>	
38-39	192	3, 150-153	116
40-41	192, 203		
54-56	234	Commodiano	
59	55, 237	<i>instr.</i>	
62	241	1, 12, 15	287
83-86	283	1, 35, 1-2	299
103-106	287		
105	287	Corippo	
545	184	<i>Iob.</i>	
737	316	1, 267	130
922	132		
1419	328	<i>Culex</i>	
<i>hept. iud.</i>		35	147
148	245		
631-632	153-154	Draconzio	
<i>hept. num.</i>		<i>laud. dei</i>	37, 324
42	208	1, 180-205	239
441	137	1, 199	239
698-699	224	1, 329-359	192
		1, 337-348	214
Claudiano		1, 360-392	192
<i>Hon. VI cos.</i>		1, 390	153
147	321	1, 570-590	325
<i>in Ruf.</i>		1, 570-572	325
1, 1-19	225	1, 579-583	325
1, 16	225	1, 584-602	325
		1, 600	325

Indici dei luoghi citati

1, 710	237	Firmico Materno	
2, 362	184	<i>err.</i>	
		28, 7	246
Empedocle			
<i>fr.</i>		Fridegodo di Canterbury	
57-62	184	<i>brevil.</i>	
		584	254
Ennodio		880	254
<i>carm.</i>			
1, 9, 74	253	Froumondo di Tegernsee	
2, 7, 3	290	<i>carm.</i>	
		20, 49	254
<i>Epigramma</i>			
<i>Paulini</i>	15, 16, 57	Gennadio	
		<i>vir. ill.</i>	
Erodoto		61	11, 12
2, 40	223		
3, 109	309	Giovenale	
		10, 190-191	318
Filone di Alessandria		14, 110	258
<i>Legum alleg.</i>			
1, 5	206	Giovenco	
1, 43	226	1, 24	143
1, 63-65	226	1, 486	251
1, 69	231	1, 747	120
1, 72	232	2, 2	180
1, 74	231	3, 115	304
<i>quaest. in gen.</i>		3, 309	251
1, 12, 76	231	3, 316	190
<i>spec. leg.</i>		3, 547	251
4, 231	242	4, 479	120
		4, 494-495	262-263
		4, 662	331

Girolamo		Ilario	
<i>epist.</i>		<i>ad Aug. epist.</i>	
21, 6	129-130	(in Aug.	
69, 6	234	<i>epist.</i> 226)	24
119, 7	146		
<i>in Is.</i>		Ilario di Poitiers	
16, 58, 11	234	<i>trin.</i>	
<i>quaest. hebr. in gen.</i>		3, 2	117-118
2, 11	236	5, 39	115
2, 21	263	8, 41	115
3, 1	275-276	12, 37	127
7, 21	313		
		Ps. Ilario	
Giulio Valerio		<i>Macc.</i>	37
1, 26	259	273	143
		386	143
Giulio Vittore		<i>metr. in gen.</i>	37, 42
<i>rhet.</i>		175-179	324-325
p. 28, 19-21	286		
		Isidoro	
Giustino		2, 20, 1	147
<i>dial.</i>	329		
		Lattanzio	
Gregorio di Nazianzo		<i>epit.</i>	
<i>or.</i>		22, 2	210
31, 14	115	<i>inst.</i>	
		2, 9, 15-20	125
Gregorio Magno		2, 10, 3	210
<i>moral.</i>		3, 6, 14	157
1, 31, 43	162	4, 6, 1-2	128
		4, 6, 2	128
		4, 8, 9	161
		4, 17, 7	143

Indici dei luoghi citati

7, 3, 13 ss.	195-196	6, 29	316-317
7, 4, 16	196	6, 445	188
7, 5, 11	161	6, 625	302
7, 7, 8	158	7, 5	40, 170
7, 12, 5	158	8, 57	302
7, 20, 11	127	8, 291	291
<i>opif.</i>		8, 547	317
1, 11	110	9, 231	272
		9, 564	128
<i>Laudes Domini</i>	57	9, 585	317
51	153	9, 755	302
		9, 811-814	214
Lucano		10, 160	239
1, 94	293	10, 230-233	239
1, 205	302		
1, 363	183	Lucrezio	
1, 462	245-246	1, 20	195
1, 524	316	1, 54-55	143-144
1, 621	316	1, 58	155
1, 678-679	324	1, 59	155
3, 8	263	1, 150-214	153
3, 229	219	1, 150	153
3, 235-236	234	1, 156-157	153
3, 256	240	1, 176	153
4, 164	316	1, 195	321
4, 238	316	1, 265-266	153
4, 280	316	1, 302	155
4, 351	317	1, 426	175
4, 498	317	1, 483	153
4, 592	253	1, 501	153
5, 277	317	1, 592	153
5, 445	124	1, 795	155
6, 29-31	316	1, 868	155

Alethia

1, 963	155	2, 847	143
1, 1047-1048	117	3, 368	190
1, 1065-1067	166	4, 795	251
2, 382	237	4, 889	251
2, 621	281		
2, 677	153	Marziale	
2, 755	153	3, 93, 21	271
2, 833	153	6, 52, 1	143
2, 848	224	7, 47, 7	206
2, 1059	153	8, 77, 3	222
2, 1072	153	11, 78, 9	307
3, 64	321	14, 102, 1-2	135-136
3, 79	321	14, 102, 1	135
3, 895	272		
4, 919	262	Mela (Pomponio M.)	
5, 41	326	3, 78	242
5, 96	155		
5, 156-194	200	Minucio Felice	
5, 165	200	18, 3	239
5, 184-186	200	18, 8	110
5, 186	200	19, 2	119
5, 449 ss.	175		
5, 495	167	Nemesiano	
6, 34	293	<i>ecl.</i>	
		4, 26-30	187
Macrobio		4, 28	187
<i>Saturn.</i>			
3, 20, 7	223	Novaziano	
		<i>trin.</i>	
Manilio		2, 1	161
1, 12	144	2, 11	120
1, 258	177		
2, 122	280		

Indici dei luoghi citati

Omero		<i>comm.</i>	
<i>Il.</i>		1, 59	251
6, 345-347	323	1, 109-110	125
<i>Od.</i>			
20, 61-64	323	Origene	
		<i>princ.</i>	
Orazio		2, 9, 2	127
<i>carm.</i>		2, 9, 6	127
1, 3, 22	120		
1, 9, 13	171	Ovidio	
1, 12, 16	220	<i>am.</i>	
1, 17, 2-3	320	2, 9, 41	290
1, 17, 7	270	3, 4, 1	306
1, 24, 15	226	3, 9, 27	205-206
1, 37, 14	223	<i>ars</i>	
3, 1, 44	221, 222	2, 205	248
3, 27, 40-41	226	3, 151	111
3, 29, 29	120	3, 178	320
4, 9, 30-34	307	3, 602	306
4, 14, 46	240	<i>epist.</i>	
<i>epist.</i>		2, 42	145
1, 12, 19	125	5, 157	143
2, 2, 207	321	6, 100	271
<i>epod.</i>		9, 145	281
13, 8-9	221	10, 34	254
<i>sat.</i>		11, 114	178
1, 3, 7	254	15, 160	176
2, 1, 24-25	262	16, 223-224	219
2, 6, 2	235	18, 89-90	167
		21, 168	222
Orienzio		<i>fast.</i>	
<i>carm. app.</i>		1, 35	271
3, 1	148	4, 604	271

Alethia

6, 417	143	10, 307	222
<i>met.</i>		10, 423-424	270-271
1, 5-9	149-150	10, 726	290
1, 26 ss.	175	11, 523	237
1, 76-78	197	13, 584	221
1, 82-86	197	14, 544	187
1, 89-112	219	15, 67-68	152
1, 101-112	219-220	15, 153	321
1, 107	219	15, 237-238	124
1, 138	215	<i>Pont.</i>	
1, 254	164	1, 5, 59	183
1, 314-315	129	1, 9, 52	222
1, 318	163	2, 2, 116	237
1, 400-410	40, 212-213	<i>rem.</i>	
1, 401-402	213	183	224
1, 402	213	367	156
1, 407-410	213	<i>trist.</i>	
1, 407-408	213	1, 5, 15	276
1, 408	213	1, 11, 23	290
1, 410	214	2, 408	229
1, 430-433	124		
2, 6	175	Paolino di Nola	
2, 55	143	<i>carm.</i>	
2, 60	198	6	37
2, 96	251	6, 266	328
2, 651-652	41, 278	7	37
2, 689	241	8	37
4, 212	222	9	37
4, 418-419	327	10, 50	176
4, 479	300	19	153
5, 388	233	19, 15	153
9, 499	198	19, 133-136	152-153
10, 307-310	220	19, 630	138

Indici dei luoghi citati

19, 669-670	331	4, 7	291
21, 234-235	178	5, 8	290
22, 35	152		
22, 39	143	Persio	
22, 80	188	2, 73	117
26, 35-36	143		
26, 72	321	Platone	
27, 182-183	129	<i>Cra.</i>	
29, 19	176	399c	198
31, 235	290	<i>Tim.</i>	
31, 448	217	27c-42e	181
31, 505	129	28b-28c	160-161
32, 248	237	29e	127
33, 69	290		
<i>epist.</i>		Plauto	
34, 5	250	<i>Asin.</i>	
39, 2	176	296	254
Ps. Paolino		Plinio il Vecchio	
<i>carm. app.</i>		<i>nat.</i>	
3, 33	148	3, 2	229
3, 122	276	6, 114	221
3, 166	277	6, 115	222
3, 231	277	10, 169-170	309
		12, 16	221
Paolino di Pella		12, 35	55, 237
<i>euch.</i>		12, 41	221
55	143	12, 43	223
366-367	118	12, 48	222
		12, 51-52	224
Paolino di Périgueux		12, 66	223
<i>Mart.</i>		12, 111-117	224
3, 108	251	13, 16	221

Alethia

13, 18	221	Ps. Prospero	
34, 127	135	<i>carm. de prov.</i>	
		105-106	121-122
Polibio		219-222	211
9, 43, 2	242	961	136
		<i>vocat. gent.</i>	25
Proba		Prudenzio	
<i>cento</i>		<i>apoth.</i>	
308-309	137	7-8	110
455	163	256-258	115-116
631	138	295-296	144
634-635	137	552	156
		633-636	138
Properzio		638	118
4, 1, 100	318	726	153
4, 3, 69	40, 116	996	190
		<i>cath.</i>	
Prospero d'Aquitania		1, 35	146
<i>ad Aug. epist.</i>		3, 35	181
(in Aug.		3, 126 ss.	54
<i>epist.</i> 225)	24	3, 189	181
<i>ad Ruf. epist.</i>	24	4, 4-6	51, 129
<i>auct. de grat.</i>		4, 81	109
9	24	5, 27-28	165
<i>carm. de ingrat.</i>		9	330
488-493	119	<i>c. Symm.</i>	
491	119	1, 12	321
502	321	1, 140	317
672	130	2, 1-3	145
<i>epigr.</i>		2, 2	145
26, 2	130	2, 94-103	117
53, 4	130	2, 123-160	143
84, 6	130		

Indici dei luoghi citati

2, 150	51, 143	4, 3, 1	281
2, 204-205	138	8, 2, 1	147
2, 214	181	8, 2, 3	147
2, 406	265	9, 3, 43	147
2, 826	181	10, 5, 4-11	27, 193
<i>ham.</i>		10, 5, 4-5	33-34
126	136	10, 5, 5	34
126 ss.	136		
159	136	Radbodo di Utrecht	
163	153	<i>carm.</i>	
266	181	4, 64	254
278	292		
351	181	Rufino	
359	140	<i>Orig. in cant.</i>	
511	265	<i>prol.</i> 2, 17	152
581-620	51, 308		
593-594	309	Rutilio Namaziano	
598-599	309	1, 55	190
602	309		
618-619	309	Salviano	
<i>perist.</i>		<i>gub.</i>	
2, 363-364	143	4, 19, 95	246
6, 123	171	5, 1, 1	246
10, 583	156		
13, 57	287	Sedulio	
<i>psych.</i>		<i>carm. pasch.</i>	36
553	258	2, 186	287
		2, 297	137
Quintiliano		3, 92	290
<i>inst.</i>		5, 351-352	301
1, 5, 39	147	<i>hymn.</i>	
1, 9, 2	27, 33, 193	1, 61-62	329
3, 7, 7	215	1, 79-80	130

Alethia

<i>op. pasch.</i>	36	1, 496	40, 179
4, 8	303	3, 94	318
		3, 134	184
Seneca		6, 64	317
<i>dial.</i>		10, 169	235
1, 5, 9	181	11, 145	143
<i>epist.</i>		11, 309	293
74, 26	318	11, 402	222
89, 17	147	12, 132	180
<i>Herc. f.</i>		13, 874-875	328
1323-1324	240	15, 23	221-222
<i>Med.</i>		15, 485	40, 174
310	179		
684-685	188	Sofocle	
<i>nat.</i>		<i>Ai.</i>	
1, <i>prae</i> f. 3	215	554	288
<i>Oed.</i>		<i>Trach.</i>	
43	236	953-955	324
876	251		
<i>Tro.</i>		Stazio	
746-748	307	<i>Ach.</i>	
747	40	1, 200	328
Sidonio Apollinare		<i>silv.</i>	
<i>carm.</i>		1, 6, 85	180
5, 249	143	2, 4, 34	222
<i>epist.</i>		3, 1, 180	184
1, 6, 5	158	3, 2, 24	223
5, 21, 1	13	4, 4, 16	40, 171
		4, 9, 15	152
Silio Italico		5, 1, 68	237
1, 155	234	5, 3, 149	40, 147
1, 192	251	<i>Theb.</i>	17, 45

Indici dei luoghi citati

1, 561	144	Terenzio	
2, 646-647	302	<i>Eun.</i>	
3, 527	239	136	321
3, 555	184	<i>Hec.</i>	
5, 273-274	146	643	270
7, 107	40, 171		
7, 475	305	Tertulliano	
9, 86-89	260	<i>adv. Herm.</i>	
9, 88	260	36, 4	51, 200
10, 165	40, 289, 292	<i>adv. Iud.</i>	
10, 862	304	1, 2	176
11, 548	263	2, 6	230
11, 588	206	<i>adv. Marc.</i>	
12, 390	305	4, 38, 1	230
		<i>adv. Prax.</i>	
Sulpicio Severo		2, 4	113-114
<i>dial.</i>		2, 4, 37	113
1, 8, 3	245	6, 1	141
		8, 7	265
Tacito		16, 7	322
<i>ann.</i>		<i>anim.</i>	
2, 43, 6	271	11, 4	263
		45	263
Teofrasto		<i>apol.</i>	
<i>hist. plant.</i>		17, 2	110
9, 4, 1	223	19, 2-3	144
9, 4, 3	223	19, 2	51
		<i>bapt.</i>	
Teone Elio		1	141
<i>Progymn.</i>		<i>carn.</i>	
1	33	13, 4	51, 115
		<i>paenit.</i>	
		2, 7	146

Alethia

<i>resurr.</i>		Venanzio Fortunato	
11, 4	127	<i>carm.</i>	
28, 2	152	1, 1, 7	140
		2, 1-6	329
Ps. Tertulliano		2, 1, 9-10	329-330
<i>carm. adv. Marc.</i>		2, 2	330
4, 17	120, 180	2, 2, 4-6	330
		2, 2, 22-24	330
Tiberiano		2, 2, 22	331
<i>carm.</i>		2, 6, 16-17	331
4, 21	120	4, 6, 18	140
		8, 3, 9	140
Tibullo		8, 3, 259	140
1, 3, 67	180	10, 11, 7-13	205
1, 4, 81	318	10, 11, 9	205
		10, 19, 20	251
Valafrido Strabone		<i>laud. Mar.</i>	
<i>Gall.</i>		159	137
925	254		
1249	254	Virgilio	
1370	254	<i>Aen.</i>	17, 45
		1-4	46
Valerio Flacco		1, 50	328
3, 10	277	1, 60	296
3, 134	40, 180	1, 142-143	187
4, 89	272	1, 142	187
5, 335	326	1, 164	228
6, 673	225	1, 303-304	130
7, 402	163	1, 304	39
7, 604	40, 263	1, 354	183
		1, 598	251
		2, 138	272
		2, 160-161	317

Indici dei luoghi citati

2, 212	305	8, 245-246	164
2, 277	302	8, 615	305
2, 369	290	8, 668	316
2, 376	305	8, 730	321
2, 535-539	301	9-12	46
2, 535	40	9, 106	297
3, 117	174	9, 131	280
3, 258	305	9, 271	312
4, 25	296	10, 100-103	39, 296-297
4, 26	180	10, 115	297
4, 33	272	10, 159-160	328
4, 220	296	10, 314	302
4, 268	190	10, 666	321
4, 533	328	11, 301	135
4, 552	317	11, 485	302
5-8	46	11, 726	165
5, 477	305	11, 858	305
5, 733-734	137	12, 33	307
5, 857	190	12, 87	302
6, 126	205	12, 681	305
6, 158-159	241	12, 831	293
6, 159	304	<i>ecl.</i>	
6, 185	328	4, 25	222
6, 247	39, 292	7, 47	320
6, 462	180	10, 4-5	263
6, 543	137	10, 5	263
6, 592	296	<i>georg.</i>	
7, 421	307	1, 75-76	221
7, 619	163	1, 452	179-180
7, 770	296	1, 484	316
8, 18 ss.	30	2, 3	234-235
8, 193-195	298	2, 91	223
8, 193	164	2, 114 ss.	220

Alethia

2, 117	224	2, 75	135
2, 126-127	221	2, 84	141
2, 490	151-152	2, 90-196	44
2, 523	272	2, 90	136
3, 178	272	2, 95-96	136
3, 190	178	2, 97	121, 136
3, 323	241	2, 100-135	30
4, 13	184	2, 104	136, 277
4, 59	186	2, 119-225	285
4, 142	221	2, 120	253
4, 206	184	2, 138	141, 253
4, 471	138	2, 171	245
4, 499	305	2, 180	141
		2, 195-252	19
Vittorio (Claudio Mario V.)		2, 195-196	142
(sono escluse le citazioni		2, 201	109
della <i>Precatio</i> e del primo libro)		2, 204	253
<i>aleth.</i>		2, 206	151
2	7, 12, 13, 16, 18,	2, 219-224	43, 199
	21, 28, 50, 157,	2, 227 ss.	19
	326	2, 239	136, 277
2, 1-5	29	2, 250	112
2, 4-5	29	2, 252-275	30
2, 5	29	2, 307	215
2, 9	253	2, 324	110
2, 17	151	2, 330	141, 253
2, 37	141	2, 332	110, 215
2, 42	109, 121	2, 342-377	20
2, 54	109-110, 118,	2, 351	136
	277	2, 357	216
2, 62	121, 136	2, 376	121
2, 65	216	2, 407	126
2, 72	215	2, 430	130

Indici dei luoghi citati

2, 431	137	3, 91	122
2, 434	126	3, 95-209	44
2, 435	130, 141	3, 102	151
2, 437	132	3, 109-209	44
2, 451	121	3, 116-209	20
2, 488	110	3, 123	110, 121
2, 503	141, 253	3, 126	121, 124
2, 523	121, 125	3, 129	130
2, 528	122	3, 136	136
2, 529	152	3, 152	136
2, 540	141, 253	3, 153	130
2, 541	212	3, 168-169	142
2, 542	142	3, 169	122
2, 546	132	3, 179	143
2, 557-558	140	3, 185	121
3	7, 15, 16, 17, 18, 21, 30, 326	3, 186-187	136
		3, 190-193	22-23
3, 1	129	3, 192	22
3, 10	132	3, 194-195	142
3, 16	130	3, 196	112
3, 30-34	123	3, 201	145
3, 30	124	3, 202	136
3, 32	126	3, 210-212	43
3, 37-38	139, 230	3, 210-211	281
3, 37	139	3, 219	293
3, 38	139	3, 234-235	179
3, 39-40	200	3, 235	132
3, 46	112	3, 246	141
3, 55	179	3, 288	141, 253
3, 63	130	3, 302	142
3, 64	235	3, 303-321	20
3, 71	122	3, 303-318	20
3, 89-90	109	3, 303	18

Alethia

3, 309	145	3, 598	253
3, 310-312	144	3, 610-620	21
3, 317-318	144	3, 614	130
3, 318	145	3, 615	132
3, 319-321	43	3, 635	21
3, 319	162	3, 639 ss.	20
3, 324	245	3, 643	128
3, 326-330	20	3, 647	122
3, 326	21	3, 656	110
3, 328-329	142	3, 660	148
3, 328	109	3, 666-789	20, 31
3, 330	262	3, 668	128
3, 331	122	3, 673	122
3, 342	212	3, 680	122
3, 408	130	3, 686	128-129
3, 414	122	3, 692	293
3, 433	112	3, 700	125
3, 471	122	3, 707	128-129
3, 482	179	3, 730	122
3, 490	148	3, 744	268
3, 491	141	3, 745	216
3, 492	110, 122	3, 757-758	139
3, 497-498	20	3, 784	216
3, 497	145		
3, 556	29	Vittorio d'Aquitania	
3, 574	132	<i>pasch.</i>	13, 14
3, 585	118, 141		
3, 589	122	Zosimo	
3, 593	269	<i>Epistula tractoria</i>	23
3, 594	122		

Indice degli autori moderni

- Amatucci A. G., 330
Arcari L., 9
- Bailey C., 166
Banterle G., 154, 160, 169, 170,
179, 183, 185
Barbàra M. A. , 25
Barchiesi A., 302
Beaujeu J., 110, 119, 239
Bianco M. G., 277
Bigatti R., 226
Blaise A., 55, 109, 111, 113, 134,
146, 229, 237, 322
Blomgren S., 137
Boella U., 158
Bolognesi G., 33
Bourgoin A., 15, 248
Braun R., 109, 113, 152, 215
- Calcante C. M., 147
Calzecchi Onesti R., 324
Canali L., 117, 297
Capponi F., 53
Cappuyens D. M., 25
Carena C., 285
Carrozzi L., 154, 159, 185, 202, 204,
205, 209, 210, 233, 239, 243, 275
- Charlet J. L., 44, 142
Chatelain E., 57, 175
Chirat H., 55, 109, 113, 134, 146,
229, 237, 322
Clamer A., 303
Colombo S., 38
Connell M. F., 204
Consolino F. E., 193
Conte G. B., 302
Corsaro F., 153, 184, 239, 325,
329
Corsi S., 281
Courcelle P., 23, 130, 301
Cupaiuolo G., 187
Curtius E. R., 34
Cutino M., 12, 14, 21, 23, 25, 46,
52, 122, 136, 159, 194, 203,
211, 227, 228, 249, 265
Czapla B., 15
- Daniélou J., 141
D'Auria I., 20, 28, 30, 40, 43
D'Elia S., 38
Di Berardino A., 15
Diels H., 184
Du Cange C., 254
Dümmler E., 57

Alethia

- Ebert A., 15, 16
 Ernout A., 257, 270
- Fabre-Serris J., 214
 Fabricius G., 16, 58
 Falcidia Riggio F., 12, 14, 16, 24, 38, 172
 Ferrari O., 14, 15, 16, 24, 154, 249
 Festorazzi F., 282
 Fischer B., 54, 55, 60, 174, 210, 256, 303
 Fo A., 16, 57, 58
 Fontaine J., 12, 38, 120, 180
 Forcellini E., 132, 134, 137, 143, 155, 170, 211, 214, 223, 225, 226, 234, 235, 241, 250, 254, 265, 270, 320, 321
- Gagny J., de, 14, 15, 57, 58, 59, 127, 155, 156, 222
 Gamber S., 14, 16, 19, 42, 53, 176, 177, 220, 248
 Gärtner Th., 157, 158
 Garuti G., 110, 116, 138
 Garuti P., 156
 Genette G., 34
 Gentili D., 132, 267
 Grossi V., 248
 Guarino A., 245
 Gudeman A., 146
- Häring N. M., 157
 Herzog R., 16, 33, 34, 35
- Homey H. H., 17, 198, 221, 223, 289, 300, 325
 Hovingh P. F., 8, 11, 12, 13, 14, 24, 53, 57, 58, 59, 62, 109, 118, 123, 127, 129, 132, 133, 136, 138, 144, 145, 155, 156, 160, 162, 175, 178, 183, 201, 211, 222, 248, 249, 259, 260, 268, 276, 277, 280, 295
 Hudson-Williams A., 156, 158, 211, 236, 261, 262
 Huegelmeyer C. T., 119, 130, 321
- Isola A., 16
 Kartschoke D., 33
 Kelly J. N. D., 114
- La Bonnardière A.-M., 122
 Lausberg H., 147
 Lejay P., 13, 57, 58
 Lindsay W. M., 147
 Lo Cascio E., 23
 Löfstedt E., 109, 145, 171
 Loi V., 109, 140, 152, 161, 181, 215
 Lozza G., 161
 Luongo G., 8, 153
- Malsbary G., 35, 38
 Manitius M., 14, 17
 Mantovanelli P., 112
 Maritano M., 14

Indice degli autori moderni

- Martorelli U., 12, 14, 15, 18, 23,
25, 29, 43, 46, 50, 53, 54, 159,
194, 229, 249, 250, 285, 327
- Maurer H., 248
- McClure J., 45, 296
- Meillet A., 257, 270
- Micaelli C., 115
- Migne J. P., 58
- Milano A., 9, 111, 269, 271
- Mohrmann Ch., 34
- Morel G., 13, 14, 58, 59, 62, 127,
155, 156, 175, 222, 259
- Moricca U., 16, 24, 168
- Nazzaro A. V., 8, 27, 33, 34, 36,
37, 38, 141, 142, 146, 157,
193, 264, 277, 278
- Niermeyer J. F., 254
- Nodes D. J., 35, 41, 151, 207, 215, 325
- Opelt I., 111, 119, 121
- Palermo G., 137
- Palla R., 33, 36, 54, 55, 136, 140,
153, 181, 268, 303, 308
- Palmieri M., 267
- Papini S., 20, 21, 45, 121, 145,
170, 200, 243, 253, 260, 262,
290, 328
- Paratore E., 188
- Pascal C., 155, 212
- Patillon M., 33
- Pellegrino M., 129
- Perutelli A., 223
- Petringa M. R., 192, 211
- Petschenig M., 58, 62, 259, 280
- Pirot L., 303
- Piscitelli T., 8, 153, 329
- Pizzani U., 124
- Polara G., 118
- Pollmann K., 120
- Prestige G., 114
- Raby F. J. E., 331
- Rahlf's A., 54
- Rapisarda C. A., 125, 148
- Ravasi G., 306
- Reydellet M., 205, 251, 329, 330, 331
- Richardson E. C., 11
- Robbins F. E., 201, 209
- Roberts M., 16, 17, 19, 22, 34, 35,
39, 45, 46, 150, 191, 195, 214,
273, 281, 286, 306
- Roger M., 42
- Ruggiero A., 153
- Sabatier P., 60
- Sacchi A., 294
- Salzano A., 57, 153
- Santaniello G., 250
- Santorelli P., 8, 36
- Scarpat G., 114, 122, 141, 265
- Schenkl C., 14, 16, 17, 45, 57, 58,
59, 62, 127, 132, 145, 151, 155,
156, 162, 175, 176, 220, 222,
259, 260, 276, 277, 280

Alethia

- Scivoletto N., 125, 213
Shackleton Bailey D. R., 40, 116
Shanzer D., 218
Sheridan J. J., 157
Simonetti M., 127
Simonetti Abbolito G., 148
Siniscalco P., 232, 266, 292
Sirmond J., 14
Smolak K., 308
Salignac A., 123, 201
Solinas F., 110
Staat A., 14, 29, 59, 144, 151
Stella F., 129, 130, 207
Szövérfy J., 330
Tamburri S., 14
Tezzo G., 115
Thraede K., 37, 42
Tibiletti C., 24
Tissoni G. G., 113
Tränkle H., 176, 230
Vitolo G., 9
Vivaldi C., 187
Volpi I., 133
Von Rad G., 285
Waszink J. H., 113, 263
Weber R., 60
Witke Ch., 189

Finito di stampare nel mese di dicembre 2014
per conto di Cliopress - Napoli
presso Digital Book srl - Città di Castello (Perugia)

Pubblicazioni del Dipartimento di Studi umanistici
Collana di Scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche

Saggi, 13

Nell'ambito della poesia cristiana parafrastica l'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio costituisce un esempio significativo della sintesi che si realizza nel periodo tardoantico tra mondo classico e mondo cristiano. L'opera, composta probabilmente nella prima metà del V secolo, è una riscrittura esametrica in tre libri, preceduti da una *Precatio*, dei primi 19 capitoli della *Genesi* dalla creazione del mondo alla distruzione di Sodoma e Gomorra. Questo saggio offre al lettore la traduzione e il commento della *Precatio* e del primo libro del poema, con l'obiettivo di mettere in luce la complessa trama culturale di cui è intessuto il testo e al tempo stesso di analizzare, con un approccio prevalentemente intertestuale, i procedimenti parafrastici adottati da Claudio Mario Vittorio nella versificazione della *narratio* biblica. Il volume mira, altresì, a dare il giusto rilievo a un poema parafrastico che rielabora mirabilmente storia sacra, esegesi biblica e tradizione pagana.

Isabella D'Auria è dottore di ricerca in *Filologia Classica, Cristiana e Medioevale-Umanistica, Greca e Latina* presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. Già assegnista di ricerca, attualmente è borsista nell'ambito del Progetto FIRB-Futuro in Ricerca 2012 *La percezione dello spazio e del tempo nella trasmissione di identità collettive (I-VI secolo d.C.)*. I suoi interessi scientifici riguardano la poesia cristiana antica e la produzione agiografica dei secoli IV-VI. Oltre alle ricerche su Claudio Mario Vittorio, D'Auria ha studiato la prosopopea di Roma nel *Contra Symmachum* di Prudenzio e il ritratto dell'eretico in *Vita Fulgentii* 6.

In copertina:

Creazione del mondo. *Bibbia* (particolare), Biblioteca Nazionale di Napoli, Ms. VI AA 11, c. 3v (sec. XIII). Su concessione del Ministero dei Beni e delle Attività culturali e del Turismo - © Biblioteca Nazionale di Napoli. È vietata la duplicazione con qualsiasi mezzo.

euro 30,00

