

# PAIDEIA

*rivista di filologia, ermeneutica e critica letteraria*

FONDATA DA

V. PISANI e G. SCARPAT

Estratto da

«Paideia» LXXIII - 2018

PARS PRIMA (I/III)



EDITRICE STILGRAF  
CESENA



BIBLIOTECA MALATESTIANA

## OSSERVAZIONI SULL'INNO VIII DEL CATHEMERINON DI PRUDENZIO

### Abstract

*The eight Hymn of Prudentius' Cathemerinon presents some didactic features whose aim is to put the Christian practice of fasting in a spiritual vision of moderate ascetism. Therefore it's praised, since the beginning of the Hymn, the merciful pedagogy of Christ which doesn't impose to his faithfuls a discipline disproportionate to their strenght. In the following description of the figure of the Good Shepherd can be recognised an antithetical allusion to Virgil's Georgics where the shepherd, to save the flock from the contagion, kills the ill sheep: the Good Shepherd, at the opposite, heals the ill sheep and brings her back to the fold, which in Prudentius' Hymn is described with a clear allusion to Heaven. The figure of the shepherd though in the figurative arts of Late Antiquity has a symbolic meaning which embrace as much the heathen's field as the christian's one, so Prudentius' Hymn obtains an effective communicativeness by just using an imagine that could evocate for both Christians and Heathens the aspiration to serenity and afterlife peace.*

*Keywords: ascetism; biblical paraphrase; symbology; christian art.*

Il presente lavoro si propone di tentare una rilettura generale della struttura tematica dell'Inno VIII del *Cathemerinon*, comunemente designato come *Hymnus post ieiunium*, discutendo, al contempo, alcune delle più recenti posizioni assunte dalla critica nei confronti di questo testo prudenziano, con lo scopo di contribuire ad una più profonda comprensione dei suoi motivi ispiratori.

Ci sembra importante sottolineare, in primo luogo, come l'Inno si apra con l'evidente ripresa di un motivo sviluppato nel precedente Inno VII (*Hymnus ieiunantium*)<sup>1</sup>: si tratta del riferimento all'esempio fornito

<sup>1</sup> È stato notato che anche nell'opera poetica di Gregorio Nazianzeno si trovano due inni relativi, rispettivamente, al momento del digiuno e alla fine dello stesso. Cfr. W. EVENEPOEL, *The early Christian poets Gregory Nazianzen and Prudentius*, in A. SCHOORS – P. VAN DEUN (ed. by), *Philohistôr*, Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii, Leuven 1994, pp. 87-101: p. 97: «Both Gregory and Prudentius wrote a poem in conclusion of a period of fasting: Gregory wrote a *Hymnus ad Christum post silentium, in Paschale* (II, 1, 38, PG 37, 1325-1329) (after a period of fasting in which he imposed silence upon himself as the main exercise), Prudentius wrote a *Hymnus post ieiunium* (CC 126, p. 43-46); the latter, *Cath.* 8, corresponds to a *Hymnus ieiunantium* (*Cath.* 7) (CC 126, p. 35-42), in the same way as the above-mentioned hymn of Gregory answers to a poem *In silentium ieiunii* (II, 1, 34, PG 37, 1307-1322)».

da Cristo con il proprio digiuno, a proposito del quale il poeta si era espresso nei termini seguenti:

Sed cur vetustae gentis exemplum loquor, / pridem caducis cum gravatus  
artubus / Iesus dicato corde ieiunaverit, / praenuncupatus ore qui pro-  
phetico / Emmanuel est sive “nobiscum Deus”, / qui corpus istud, molle  
naturaliter / captumque laxo sub voluptatum iugo, / virtutis arta lege  
fecit liberum, / emancipator servientis plasmatis, / regnantis ante victor  
et cupidinis? / [...] Hoc nos sequamur quisque nunc pro viribus, / quod  
concecrati tu magister dogmatis / tuis dedisti, Christe, sectatoribus, / ut,  
cum vorandi vicerit libidinem, / late triumphet imperator spiritus<sup>2</sup>.

Si può dire che le prime due strofe saffiche dell’Inno VIII<sup>3</sup> costituiscono una ripresa e, contemporaneamente, una riequilibratura del valore paradigmatico del digiuno di Cristo, che per il fedele rimane il modello supremo al quale riferirsi, pur nella consapevolezza del suo carattere ineguagliabile. Se l’Inno VII, quindi, presenta l’ideale della perfezione, realizzata nella persona umana e divina di Cristo, sembra quasi che Prudenzio, nell’apertura dell’Inno seguente, avverta la necessità di modulare il precetto del digiuno in una misura più realisticamente conforme alle possibilità della debole natura umana: tutto ciò, peraltro, è presentato come una esplicita concessione del Signore stesso, la cui indulgente bontà è celebrata per tutto il successivo sviluppo della composizione. Si spiegano, in questo modo, le analogie e le differenze rispetto ai versi, prima riportati, dell’Inno VII. La più evidente corrispondenza antitetica è tra l’espressione *virtutis arta lege* (v. 183), riferita al digiuno di Cristo nel deserto, e la *facilis lex* con la quale, secondo i versi 3-4 dell’Inno VIII, il Signore governa i suoi fedeli. Già nell’Inno VII, tuttavia, Prudenzio aveva posto le premesse per questa affermazione, allorquando indicava chiaramente, al v. 196, che nessun fedele è in grado di eguagliare l’esempio di Gesù, dovendo pertanto contentarsi di imitarlo per quanto gli è consentito dalle sue forze. Il poeta spagnolo non poteva certo prevedere che questi suoi versi, animati semplicemente dalla ricerca di una spiritualità cristiana aliena dagli eccessi di un ascetismo immoderato, sarebbero stati citati come importante testimonianza della Tradizione nell’ambito della controversia tra cattolici e riformati a proposito del precetto del digiuno. Riportiamo, in proposito, un passo alquanto significativo tratto dall’opera di un polemistia cattolico:

<sup>2</sup> Prud. *cath.* 7, 176-185; 196-200.

<sup>3</sup> Prud. *cath.* 8, 1-8: *Christe, servorum regimen tuorum, / mollibus qui nos moderans habenis / leniter frenas faciliq[ue] saeptos lege coerces, / ipse cum portans onus impeditum / corporis duros tuleris labores, / maior exemplis famulos remisso / dogmate palpas.*

Hanc moderationem elegantissimis versibus Prudentius noster in hymno post ieiunium descripsit, ante annos prope mille [...] non dicit, nullam legem ieiunii esse, ut carnales Lutherani tradunt, sed pro cuiusque viribus temperatam esse ieiunii legem, de qua in principio eiusdem hymni celebrans lenitatem legis ieiunii, sic ait: Mollibus qui nos moderans habenis, leviter frenas: facilique septos lege coerces. Deinde comparans duritiem ieiunii Christi cum lenitate nostri, subiungit, Ipse cum portans onus impeditum corporis, duros tuleris labores, maior exemplis, famulos remisso dogmate palpas. Legem, et dogma, id est decretum, sive praescriptum ieiunii dixit contra novos haereticos, qui dicunt non esse ieiunandum ad praescriptum,<sup>4</sup> [...].

Nei versi di Prudenzio, a nostro avviso, non è da scorgere una contrapposizione tra la legge dell'Antico Testamento, dura e inflessibile, e quella di Cristo, quanto piuttosto tra la dura disciplina alla quale Gesù si è volontariamente sottoposto e l'indulgenza che egli dimostra, invece, verso i suoi discepoli, dei quali conosce la fragilità: il concetto, ci sembra, è ribadito dalla seconda strofa dell'Inno, nella quale il poeta afferma che il Signore, proprio per avere egli sperimentato i disagi della condizione umana assunta, adotta nei confronti dei fedeli una regola più blanda. Tra i primi commentatori moderni di Prudenzio, invece, trovava accoglienza l'interpretazione da noi scartata, come dimostra il seguente passo dell'umanista spagnolo Elio Antonio De Nebrija: *Lege facili. Non qualis fuit retro quae iubebat ex talione penas luere, hoc est, oculum pro oculo et, manum pro manu*<sup>5</sup>. L'apertura dell'Inno VIII celebra piuttosto, secondo la nostra lettura, la pedagogia di Cristo: l'immagine iniziale delle *molles habena*e non è lontana da quella che apre l'inno conclusivo del Pedagogo di Clemente Alessandrino (στόμιον πώλων ἄδαῶν), anche se appare arduo, e neppure necessario, ipotizzare un rapporto diretto tra i due testi. La nostra interpretazione, peraltro, trova un suo precedente in un autore italiano del Seicento, Filippo Picinelli, il quale accosta i primi versi dell'Inno di Prudenzio ad altri testi classici, nell'intento di sottolineare come il predicatore cristiano debba uniformarsi all'agire di Dio, che è basato sulla dolcezza della persuasione:

<sup>4</sup> F. DE TORRES, *Pro Canonibus Apostolorum, et epistolis decretalibus Pontificum Apostolicorum, adversus Magdeburgenses centuriatores, Defensio, in quinque libros digesta*. [...] Lutetiae, Apud Sebastianum Niuellium, sub Ciconiis, via Iacobaea, MDLXXIII, Liber Quintus, Caput 8, f. 392v. Il passo citato contiene l'unica menzione di Prudenzio presente in tutta l'opera.

<sup>5</sup> Cfr. AURELII PRUDENTII CLEMENTIS viri consularis *Opera multo quam antea castigatiora, praeterea & Aelij Antonij Nebrissensis commentarijs haud poenitendis illustrata* [...] Antverpiae. Apud Ioannem Steelsium, sub scuto Burgundiae. Anno MDXL, f. 77r.

Al Correttore discreto si proportiona quest'impresa, il quale CAR-MINE DOCET IRE, facendo con la soavità gran colpo ne gli animi hu-  
mani. Seneca l'insegna Epist. 46. *Omnium honestarum rerum semina  
animi gerunt, quae admonitione excitantur, non aliter quam scintilla flatu  
levi adiuta ignem suum explicat.* Nella qual maniera appunto, con esso  
noi tratta Iddio, il che disse Prudentio *Hymn. 8. Christe servorum regi-  
men tuorum, / Mollibus qui nos moderans habenis / Leniter firmas (sic),  
facilique septos / Lege coerces*<sup>6</sup>.

Per quanto concerne il lessico poetico prudenziano è da notare che la *iunctura* “*molles habenae*” ha dei precedenti nella poesia latina di età imperiale. La si trova, ad esempio, in Val. Fl. 6,364 s.: [...] *hinc tenet ar-  
dens / colla viri et molles galeae Gesander habenas.* Di maggiore inte-  
resse, tuttavia, è il confronto con un frammento di Vario (*frg. 3 Court.*),  
trasmessoci da Macrobio come tratto dal *De morte*<sup>7</sup>, nel quale una lo-  
cuzione simile, *lenta habena*, è associata al termine *moderator*: *Quem  
non ille sinit lentae moderator habenae / qua velit ire, sed angusto prius  
orbe coerces / insultare docet campis, fingitque morando.* Ipotizzare una  
conoscenza, da parte di Prudenzio, dei versi di Vario ci sembra plausibile:  
il poeta spagnolo, del resto, non sarebbe il primo a manifestare interesse  
per il passo da noi prima citato, in quanto avrebbe, a tale riguardo, gli il-  
lustri precedenti di Virgilio e Orazio<sup>8</sup>. La seconda strofa dell'Inno VIII  
ha delle importanti implicazioni di carattere cristologico, che ci sem-  
brano essere state messe in luce in modo preciso da L. Padovese:

Gesù si fa modello per gli uomini a partire dalla sua carne terrena che  
rende libera con la dura legge della virtù e che rafforza mediante un sa-  
lutare digiuno. L'assunzione di un corpo, come il sostenere dure fatiche,  
fanno parte di quell'esempio che Cristo è venuto a dare agli uomini<sup>9</sup>.

6 F. PICINELLI, *Mondo simbolico formato d'impresce scelte, spiegate, ed illustrate Con sentenze, ed erudizioni, Sacre, e Profane, che somministrano à gli Oratori, Predicatori, Accademici, Poeti, & c. infinito numero di concetti.* [...] Venetia, Presso Nicolò Pezzana, MDCLXXVIII, p. 738.

7 Cfr. *Macr. sat. 6,2,19: Varius De morte* (seguono i versi del frammento).

8 In proposito cfr. A. LA PENNA, *La letteratura latina del primo periodo augusteo (42-15 a.C.)*, Roma-Bari 2013, p. 253: «Nel primo caso (*fr. 3 Court.*) il primo termine di paragone, che nel frammento non compare, potrebbe essere un oratore che piega i sentimenti dell'uditorio, o un maestro che frena la passione di uno o più discepoli; il secondo termine è un puledro che viene istruito: [...] Virgilio allude a questo quadro nelle *Georgiche* (III 117) e poi ancora nell'*Eneide* (VI 80), in contesti analoghi; Orazio se ne ispirò quando paragonò il governo dell'*animus*, cioè delle passioni, all'addestramento di un cucciolo (*Epist. I, 2, 62-67*); ambedue i grandi poeti profittarono della finezza di Vario». L'interpretazione del frammento di Vario data da La Penna rende più plausibile, ci sembra, l'ipotesi di un influsso del poeta augusteo sul passo di Prudenzio, nel quale è il Maestro per antonomasia a frenare le passioni dei suoi discepoli.

9 L. PADOVESE, *La cristologia di Aurelio Clemente Prudenzio*, Roma 1980, p. 103.

Fatte salve queste premesse, vogliamo fornire una interpretazione più approfondita dei versi in questione. In primo luogo ci sembra da condividere la scelta della maggioranza dei traduttori, i quali, diversamente da Lavarenne, che intende il costrutto cum+congiuntivo in senso concessivo<sup>10</sup>, hanno invece optato per il senso causale: proprio perché Cristo ha sperimentato la fragilità del corpo e il peso delle fatiche umane è in grado di compatire la debolezza della nostra natura, sostenendola con una disciplina ispirata all'indulgenza. Prudenzio, in questo modo, avrebbe tenuto presente il passo di *Es.* 53,4, citato anche in *Mt.* 8,17, secondo il quale *Ipse infirmitates nostras accepit, et aegrotationes nostras portavit*. Un concetto simile, del resto, è espresso anche in *Hbr* 4,15: *Non enim habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem omnia pro similitudine absque peccato*. Un rapporto stretto tra il digiuno di Cristo e la dottrina dell'Incarnazione è presente anche nella teologia dell'età di Prudenzio, come dimostra il seguente passo del *De fide* di Ambrogio:

Non enim per luxuriam nobis Christus, sed per ieiunium salutem attulit. Neque ille emerendae gratiae suae causa, sed nostrae eruditionis gratia ieiunavit. Neque infirmitate corporis victus est, ut esuriret: sed esuriendo suscepti corporis fidem praestitit; ut non solum corpus, sed etiam infirmitates nostri corporis doceret a se esse susceptas, sicut scriptum est: Quoniam infirmitates nostras suscepit, et aegritudines nostras portavit<sup>11</sup>.

Prudenzio ha espresso la misericordia di Cristo verso gli uomini anche nell'*incipit* della *Psycomachia*, con l'evidente ripresa di un verso virgiliano: *Christe graves hominum semper miserate labores*<sup>12</sup>. In questa seconda strofa dell'Inno VIII c'è molto di più, perché la misericordia non è solo la disposizione benevola della divinità, la quale è tuttavia estranea al travaglio degli uomini, ma anche e soprattutto la piena e totale condivisione della fatica delle creature.

Dopo le prime due strofe, nelle quali è esposto il motivo ispiratore di tutto l'Inno, fanno seguito dei versi che ci informano, da un lato, circa le modalità concrete del digiuno, interrotto al sopraggiungere dell'ora nona, mentre dall'altro ribadiscono la clemenza del Maestro celeste, il

<sup>10</sup> Cfr. Prudence, Tome I, *Cathemerinon Liber* (Livre d'Heures), Texte établi et traduit par M. LAVARENNE, Paris 1973, p. 46: «Bien que toi-même, lorsque tu portais le fardeau encombrant du corps, tu aies supporté de dures fatigues, et donné ainsi de grande exemples, tu ménages tes serviteurs par des préceptes indulgents».

<sup>11</sup> Ambr. *fid.* 3,1,6.

<sup>12</sup> Cfr. Verg. *Aen.* 6,56: *Phoebe, gravis Troiae semper miserate labores*.

quale richiede ai suoi discepoli un sacrificio commisurato alle loro deboli forze<sup>13</sup>. Il confronto con un passo del *Peristephanon* ci fa capire che Prudenzio considera un obbligo cogente, per il cristiano, non interrompere il digiuno prima del limite temporale dell'ora nona. Il santo martire Fruttuoso, narra il poeta nell'Inno VI del *Peristephanon*, avrebbe rifiutato una bevanda, che gli veniva offerta per ristorarlo, poiché non era ancora giunta l'ora nona: per giustificare tanta determinazione nel rifiuto Prudenzio richiama alla mente del lettore l'esempio di Cristo, il quale, prima di essere crocifisso, aveva ricusato la coppa di vino misto a fiele:

Quosdam de populo videt sacerdos / libandum sibi poculum offerentes: / "ieiunamus", ait; "recuso potum; / nondum nona diem resignat hora; / numquam conviolabo ius dicatum, / nec mors ipsa meum sacrum resolvet." / Sic Christus sitiens crucis sub hora / oblatum sibi poculum recusans / nec libare volens sitim peregit<sup>14</sup>.

È stato osservato da L.J. van der Lof che Prudenzio, nel passo del *Peristephanon* prima citato, sembra avere presente la versione di *Mc.* 15,23, dove è scritto che Gesù non volle bere, mentre in *Mt.* 27,34 l'evangelista afferma che Cristo assaggiò il vino misto a fiele. Lo studioso osserva inoltre che in *Apoth.* 99 il poeta spagnolo sembra seguire il testo matteo: *ille famem patitur, fel potat et haurit acetum*<sup>15</sup>. È evidente, peraltro, che Prudenzio sottolinea, di volta in volta, l'aspetto che maggiormente si rivela funzionale al contesto argomentativo: nell'*Apotheosis*, quindi, dove l'intento è quello di dimostrare la vera e concreta corporeità di Cristo, che soffre nella natura umana assunta, il poeta si preoccupa di dare risalto alla fame e alla sete di Cristo, mentre nell'Inno del *Peristephanon* egli esalta, autorizzato dal passo di *Mc.* 15,24, l'analogia tra Gesù che rifiuta la coppa di vino e la inflessibile determinazione del martire Fruttuoso nel rispettare l'osservanza del digiuno, anche se l'analogia appare, a dire il vero, abbastanza forzata<sup>16</sup>. Nell'ottavo Inno del *Catheme-*

<sup>13</sup> Cfr. Prud. *cath.* 8,9-20: *Nona summissum rotat hora solem, / partibus vixdum tribus absolutis, / quarta devevo superet in axe / portio lucis; / nos brevis voti dape vindicata / solvimus festum, / fruimurque mensis / adfatim plenis, quibus imbuatur / prona voluptas. / Tantus aeterni favor est Magistri, / doctor indulgens ita nos amico lactat hortatu, levis obsequella ut / mulceat artus.*

<sup>14</sup> Prud. *perist.* 6,52-60.

<sup>15</sup> L.J. VAN DER LOF, *Der Evangelist Johannes bei Prudentius*, «Studia Patristica» Vol. X, Part I, Edited by F.L. CROSS, Berlin 1970, pp. 247-252, in particolare p. 250.

<sup>16</sup> Osserviamo, in proposito, che nella *Passio Sanctorum Martyrum Fructuosi Episcopi, Auguri et Eulogi Diaconorum* è riportato l'episodio del rifiuto, da parte di Fruttuoso, della bevanda che gli veniva offerta, ma è del tutto assente l'interpretazione cristologica dell'episodio, la quale costituisce dunque, con ogni probabilità, una *adiectio* di Prudenzio. Cfr. *Passio*, 3,2, p. 178,

*rinon* non si fa alcun cenno all'astinenza dalle bevande, ma che la pratica del digiuno comportasse, per Prudenzio, anche questo tipo di privazione si può dedurre dal confronto con il v. 161 dell'Inno VII: *Nullus bibendi, nemo vescendi memor*. Ci si è peraltro interrogati, anche di recente, circa il possibile contesto liturgico al quale l'Inno in questione potrebbe essere collegato. Riportiamo, in proposito, alcune utili osservazioni di W. Evenepoel:

«In vv. 9 ff. of hymn 8 [...] Pr. is not thinking of the Quadragesima (the practice of the full fast, the *ieiunium*, which was not broken until evening), but incontestably of *statio*-fasting: for it was this fasting exercise, this *semi-ieiunium*, which ended at the ninth hour, i.e. with the *cena*. The Church prescribed this fasting exercise for Wednesdays and Fridays throughout the year, but in ascetic circles it was extended to the whole week (with the exception of Sunday), as Pr. probably did as well to judge by *cath.* 3, 88. [...] Thus I venture to conclude that *cath.* 7 and 8 are intended for all the fasting-days of the year, 7 focusing somewhat more on the Quadragesima, 8 more specifically on the temporal limits of the *statio*-fasting. In this respect too the hymns complement one another»<sup>17</sup>.

Le osservazioni dello studioso ci sembrano in buona parte condivisibili, anche se il nostro studio non si propone una indagine di carattere storico-religioso. Vogliamo tuttavia ribadire come l'Inno VIII del *Ca-*

28-31 Musurillo: *Cumque multi ex fraterna caritate ei offerrent ut conditi permixti poculum sumeret, respondit: Non est, inquit, hora solvendi stationis. (agebatur enim hora diei quarta, siquidem in carcerem quarta feria stationem sollemniter celebraverat)*. L'unico possibile richiamo al testo evangelico è costituito dalla natura della bevanda, che pare essere "drugged wine", secondo la traduzione di Musurillo. Su questa base si è voluta ipotizzare, in uno studio piuttosto datato ma non privo di interesse, l'esistenza di una prassi analoga fin dai tempi di Tertulliano. Si veda, in proposito, P. ALLARD, *Les dernières persécutions du troisième siècle (Gallus, Valérien, Aurélien)*, Paris 1898, pp. 106-107: «On était au mercredi, jour de jeûne chez les premiers chrétiens, et ce jeûne de devait cesser qu'à none, c'est-à-dire à trois heures. Un autre motif encore que la volonté de ne pas rompre le jeûne dicta probablement le refus de l'évêque. Le breuvage offert par "la charité fraternelle" n'était pas un vin pur, mais un liqueur composée, où l'on avait fait infuser des plantes aromatiques (*conditi permixti poculum*). Les anciens présentaient quelquefois aux condamnés de tels breuvages, qui répandaient dans le corps une viguer factice, et le rendaient moins sensible à la douleur. Plusieurs traités du Talmud font allusion à cette costume, et tel fut probablement le vin mêlé de myrrhe qu'on offrit à Jésus sur la croix. Tertullien, dans un pamphlet montaniste, a reproché aux catholiques d'en user de la sorte pour les martyrs dont la résolution paraissait douteuse. Fructueux était trop fier, il avait un trop vif souci de l'honneur chrétien, pour permettre que lui et ses compagnons fussent confondus avec les "martyrs incertains" dont parle Tertullien: désireux d'imiter en tout le Sauveur, il détourna ses lèvres de la coupe adoucissante offerte à son agonie, et préféra boire jusqu'à la lie le calice du martyr».

<sup>17</sup> W. EVENEPOEL, *Some literary and liturgical problems in Prudentius' Liber Cathemerinon*. On Jean-Louis Charlet, La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence, «RBPh» 64/1, 1986, pp. 79-85, in particolare p. 82.



*themerinon* sia espressione di una spiritualità caratterizzata dalla ricerca di una equilibrata ascesi: il digiuno di cui parla Prudenzio appare lontano da ogni eccesso di rigore proprio perché deve essere una pratica permanente, per la quale si richiede una giusta moderazione. Può essere illuminante, a riguardo, un passo dell'epistola 107 di Girolamo, *Ad Laetam de institutione filiae*, nel quale il Dottore di Stridone mette in guardia la destinataria, e con lei tutti i futuri lettori della lettera, dagli eccessi di una pratica troppo severa del digiuno:

hoc in perpetuo ieiunio praeceptum sit, ut longo itineri vires perpetes supparentur, ne in prima mansione corruamus in mediis. ceterum, ut ante scripsi, in quadragesima continentiae vela pandendae sunt et tota aurigae retinacula equis laxanda properantibus, quamquam alia sit condicio saecularium, alia virginum ac monachorum. saecularis homo in quadragesima ventris ingluviem decoquit et in coclearum morem suo vicitans suco futuris dapibus ac saginae aqualiculum parat; virgo et monachus sic in quadragesima suos emittunt equos, ut sibi meminerint semper esse currendum. finitus labor maior, infinitus moderatior est; ibi enim respiramus, hic perpetuo incedimus<sup>18</sup>.

Non intendiamo sostenere che tra Prudenzio e Girolamo vi sia una totale consonanza di vedute, ma ci pare di cogliere, in alcuni versi del poeta spagnolo, una analoga attitudine didascalica e precettistica. I versi in questione sono, di fatto, una ampia parafrasi dei versetti evangelici di Mt. 6,16-18, con *adiunctiones* assai rilevanti rispetto all'ipotesto biblico e, soprattutto, con un lessico che tradisce, in più di un caso, il proprio debito verso la tradizione poetica classica, anche se non si può parlare di pure e semplici riprese da parte di Prudenzio<sup>19</sup>. Notiamo, in primo luogo, l'associazione tra gli aggettivi *invenustus* e *sordidus*, che ci richiama alla mente il verso catulliano contro Asinio Marrucino (12,5 *quamvis sordida res et invenusta*); segue immediatamente il sintagma *lacerare frontem*, che ci ricorda Sen. *Phaed.* 1182: *laceraeque frontis accipe abscissam comam*; la barba ed i capelli, infine, sono indicati rispettivamente con le espressioni perifrastiche *decus vultus* e *honor capitis*. Tra le *adiunctiones* introdotte dal poeta nella parafrasi del passo evangelico la più im-

<sup>18</sup> Hier. *ep.* 107,10, CSEL 55, pp. 301,11-302,2.

<sup>19</sup> Cfr. Prud. *cath.* 8,21-32: *Addit et, ne quis velit invenusto / sordidus cultu lacerare frontem, / sed decus vultus capitisque pexum / comat honorem: / «Terge ieiunans», ait, «omne corpus, / neve subducto faciem rubore / luteus tinguat color aut notetur / pallor in ore». / Rectius laeto tegimus pudore / quidquid ad cultum Patris exhibemus; / cernit occultum Deus et latentem / munere donat.*

portante è quella del verso 25, dove sono riprese le parole stesse di Gesù, che Prudenzio fa parlare nel modo seguente: 'Terge ieiunans', ait, 'omne corpus'. Il testo evangelico, in realtà, parla semplicemente del capo e del volto (*Mt. 6,17: Tu autem cum ieiunas, unge caput tuum et faciem tuam lava*), mentre nel passo prudenziano il cristiano è invitato dal Maestro alla cura di tutta la sua persona. Non escludiamo che tale *adiectio* possa esprimere, nelle intenzioni del poeta, una implicita presa di distanza rispetto a pratiche ascetiche da lui giudicate, verosimilmente, eccessive: ricordiamo, in proposito, che nel *De ieiunio adversus Psychicos* Tertulliano, descrivendo la prassi seguita dai Montanisti, includeva in essa anche l'astensione dal bagno:

Arguunt nos, quod ieiunia propria custodiamus, quod stationes plerumque in vesperam producimus, quod etiam xerophagias observemus siccantes cibum ab omni carne et omni iurulentia et uvidioribus quibusque pomis nec quid vinositatis vel edamus vel potemus; lavacri quoque abstinentiam, congruentem arido victui<sup>20</sup>.

Prudenzio, inoltre, nei versi immediatamente successivi critica quegli effetti fisici dell'ascesi che, ai suoi occhi, possono offendere la dignità del corpo: *neve subducto faciem rubore / luteus tinguat color aut notetur / pallor in ore* (vv. 26-28). In termini simili, nell'Inno X del *Cathemerinon*, il poeta descrive gli effetti della morte sul corpo, per cui ci sembra di poter affermare che la sua spiritualità condanna tutto ciò che può produrre effetti analoghi a quelli della malattia e della morte, che sono i nemici sui quali Cristo ha trionfato: *Haec quae modo pallida tabo / color albidus inficit ora, / tunc, flore venustior omni, / sanguis cute tinguet amoena* (*cath.* 10,97-100). A tale proposito ci pare interessante notare che il modo in cui Prudenzio parafrasa i versetti evangelici non si limita a mettere in luce la necessità di non ostentare la pratica del digiuno, ma sembra lasciare intuire, attraverso l'uso di elementi connotativi come il *luteus color* o il *pallor*, che una pratica smodata del digiuno può essere realmente dannosa per la salute del corpo, la quale è un valore da salvaguardare: il *pallor* e il *luteus color*, infatti, sono i primi due sintomi che si manifestano, in un passo della terza satira di Persio, nel concitato immaginario dialogo tra il poeta e un idropisiaco: 'Heus bone, tu palles'. 'nihil est'. 'vides tamen istud / quidquid id est: tacite surgit tibi lutea pel-lis'. (*Pers.* 3,94-95). Anche dei testi di medicina, come Cels. 3,24,1, indicano il *luteus color* come sintomo certo di malattia; uno scolio alle satire

<sup>20</sup> Tert. *iei.* 1,4.

di Persio, inoltre, lo associa esplicitamente all'idropisia: *hydropicis luteus color est id est subcroceus*<sup>21</sup>. Il giusto atteggiamento del digiunante è descritto da Prudenzio, al v. 29, con l'espressione *laeto pudore*. L'associazione tra l'aggettivo *laetus* e il sostantivo *pudor* era presente, prima di Prudenzio, nella poesia di età imperiale, in particolare in Stazio<sup>22</sup> e Silio Italico. Particolarmente interessante è il confronto con un passo dei *Punica*, nel quale il concetto è inserito nell'ambito di una descrizione antitetica di *Virtus* e di *Voluptas*, descrizione che non sfuggirebbe nella *Psycomachia* di Prudenzio:

Hinc Virtus, illinc virtuti inimica Voluptas. / Altera Achaemenium spirabat vertice odorem, / ambrosias diffusa comas, et veste refulgens, / ostrum qua fulvo Tyrium suffuderat auro: / fronte decor quaesitus acu, lascivaque crebras / ancipiti motu iaciebant lumina flammis. / Alterius dispar habitus, frons hirta, nec umquam / composita mutata coma: stans vultus, et ore / incessuque viro propior, laetique pudoris, / celsa humeros niveae fulgebat stamine pallae<sup>23</sup>.

Un riferimento alla letizia come atteggiamento del digiunante cristiano si ha pure nella parafrasi evangelica di Giovenco, anche se il passo degli *Evangeliorum libri* appare, rispetto ai versi di Prudenzio, meno ricco di *adiectioes* e variazioni rispetto al testo evangelico:

Sunt etiam praegrata Deo ieiunia plebis; / sed propriam multi faciem foedare laborant, / quo vanam captent hominum ieiunia famam. / Tu vero et grato crinem nitefactus olivo / laetantem puris de fontibus ablue vultum, / ut solus genitor devoti pectoris altum / servitium cernens laudet meritumque rependat<sup>24</sup>.

Alla parafrasi dei versetti evangelici contenenti le disposizioni di Cristo circa il digiuno fa seguito, nell'inno prudenziano, quella della parabola della pecorella smarrita<sup>25</sup>. Si tratta di un passaggio non immediata-

21 Il testo dello scolio è riportato in A. Persius Flaccus *Saturae*, commentario atque indice rerum notabiliorum instruxit H. NIKITINSKI, München-Leipzig 2002, p. 168.

22 Cfr. Stat. *silv.* 5,3,218: [...] *heu quali confusus gaudia fletu / vota piosque metus inter laetumque pudorem!*

23 Sil. 15,22-31.

24 Iuvenc. 1,604-610.

25 Cfr. Prud. *cath.* 8,33-48: *Ille ovem morbo residem gregique / perditam sano, male dissipantem / vellus adfixis vepribus per hirtae / devia silvae, / impiger Pastor revocat, lupisque / gestat exclusis umeros gravatus; / inde purgatam revehens aprico / reddit ovili; / reddit et pratis viridique campo, / vibrat inpexis ubi nulla lappis / spina, nec germen sudibus perarmat / carduus horrens, / sed freuens palmis nemus et reflexa / vernat herbarum coma, tum perennis / gurgitem vivis vitreum fluentis / laurus obumbrat.*

mente comprensibile, perché non appare ben chiaro il legame con tutto ciò che precede, incentrato sulla tematica del digiuno. Questo aspetto era stato messo in luce anche da R. Herzog: «Das Gleichnis von verlorrenen Schaft (Lc. 15, 4-6) scheint kompositorisch unvermittelt auf die Fastenregeln zu folgen»<sup>26</sup>. Se proprio vogliamo cercare un filo conduttore unitario possiamo forse tenere presente il passo di *Es* 53,1 ss., che abbiamo chiamato in causa per illustrare le prime strofe dell'inno: nel testo profetico, infatti, dopo aver affermato che il Servo di Dio si è fatto carico delle nostre infermità, si continua descrivendo il popolo disgregato dal peccato, reso simile a pecore erranti: *omnes nos quasi oves erravimus* (53,6). È da tenere presente, inoltre, che il brano di Isaia è evidentemente riecheggiato in 1 *Pt.* 2,23: *eratis enim sicut oves errantes sed conversi estis ad pastorem et episcopum animarum vestrarum*. In ogni caso anche questa seconda parafrasi biblica introdotta da Prudenzio si caratterizza per alcune significative *adiectioes* rispetto al testo evangelico: la prima di esse è costituita dalla connotazione della pecora smarrita come affetta da malattia (*morbo residem*), particolare del tutto estraneo al testo di Luca. Tale *adiectio* è inserita da Prudenzio, a nostro avviso, per stabilire una sorta di parallelismo antitetico con un passo delle *Georgiche* che i primi commentatori del poeta spagnolo, a partire da Elio Antonio de Nebrija, mettono a confronto con i versi del *Cathemerinon*. Il brano in questione è *Georg.* 3,464-469:

quam procul aut molli succedere saepius umbrae / videris aut summas car-  
pentem ignavium herbas / extremamque sequi, aut medio procumbere  
campo / pascentem et serae solam decedere nocti- / continuo culpam ferro  
compesce, priusquam / dira per incautum serpent contagia vulgus.

Tra il pastore delle *Georgiche* e quello descritto da Prudenzio non vi potrebbe essere differenza più grande: il primo, infatti, uccide la pecora infetta, per non contaminare tutto il gregge<sup>27</sup>; il secondo, invece, la guarisce e la riporta ad unirsi alle pecore sane<sup>28</sup>! Il pastore descritto nel *Ca-*

<sup>26</sup> R. HERZOG, *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius*, München 1966, p. 48, n. 15.

<sup>27</sup> Che l'espressione virgiliana *ferro compesce* sia da intendere nel senso dell'uccisione della pecora malata è sostenuto, oltre che da Servio, anche dai commenti più recenti. Cfr. *Vergil, Georgics*, edited with a Commentary by R.A.B. MYNORS, Oxford-New York 1990, p. 249. Lo studioso cita, in proposito, Gratt. 410-412, passo in cui si parla della *scabies* che colpisce i cani: *in primo accessu tristis medicina, sed una / pernicies redimenda anima, quae prima sequaci / sparsa malost, ne dira trahat contagia vulgus*.

<sup>28</sup> Wolfgang Schmid, invece, poneva piuttosto l'accento sulla affinità tematica tra il testo virgiliano e le sue riprese da parte degli autori cristiani. Cfr. W. SCHMID, *Tityrus christianus – Probleme religiöser Hirtendichtung an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert*, «RhM», Neue Folge,

*themerinon*, tuttavia, non si distingue soltanto per la sua misericordia guaritrice: certi particolari, infatti, sembrano indicarne l'energia e il coraggio nell'affrontare le minacce che incombono sulla pecora smarrita<sup>29</sup>. L'espressione *lupis exclusis*, infatti, era giustamente intesa da de Nebrija nel senso di *lupis fugatis*, il che lascia intendere un atteggiamento combattivo del pastore-Cristo<sup>30</sup>, anche se questo aspetto è più evidentemente espresso in altri testi poetici della latinità cristiana, come il *Carmen adversus Marcionitas*<sup>31</sup>. Si potrebbe dire, in altri termini, che il pastore dell'inno prudenziano non ha molto da spartire con il Titiro virgiliano: Prudenzio, infatti, connota il suo pastore come *inpiger*, epiteto che si pone in netta antitesi rispetto al *pastor otiosus* della medievale *Rota Vergilii*<sup>32</sup>. In proposito vorremmo anche notare, pur con le dovute cautele, che certe espressioni impiegate da Prudenzio sembrano presentare qualche contiguità con un passo della *Laus Herculis*, opera di incerta attribuzione a Claudiano, nel quale si rappresenta l'eroe impegnato nella caccia al leone di Nemea: [...] *namque inpiger ultro / vadis et immensae scrutatus invia silvae, / in nova sanguineos armantem vulnera rictus / [...]*<sup>33</sup>. Per quanto concerne, invece, l'immagine della pecora smarrita, è

96/2, 1953, pp. 101-165: p. 112: «Wenn Vergil mahnt, vor dem Ausbrechen von Seuchen auf der Hut zu sein (Georg. 3, 468f.): *Continuo culpam ferro compesce, priusquam / dira per incautum serpent contagia volgus-*, so haben nicht wenige Väter die Forderung des *separare ab ovibus sanis morbidam* auf die Tätigkeit des Seelenhirten übertragen, der vom *grex fidelium* die *dira contagia* der Haeresie fernzuhalten sich verpflichtet fühlt». Immediatamente dopo lo studioso cita *cath.* 8,32-48, ancora una volta insistendo sulla omogeneità tematica tra Virgilio e il poeta cristiano (p. 113): «Hier hat Prudentius die zugrundeliegende biblische Vorstellungsweise (vgl. Luc. 15,5 *et vadit ad illam sc. ovem, quae perierat, donec inveniat illam? et cum invenerit, imponit in umeros suos gaudens eqs.*) durch mehrere Motive erweitert, die einer vergilischen Schilderung (Georg. 3,440-77 über die Krankheiten der Schafe) entnommen sind. [...] Man sieht: durch das vergilische Krankheits- und Reinigungsmotiv hat Prudentius die Evangelien-erzählung bereichert».

<sup>29</sup> Questo aspetto è messo in luce anche da SCHMID, *Tityrus christianus*, cit. n. 28, p. 113: «Der Kampf des Hirten mit den Wölfen, ihre Verscheuchung (Georg. 3, 407) ist auch dem Evangelium bekanntlich nicht fremd (Joh. 10, 13) [...]».

<sup>30</sup> Cfr. AURELII PRUDENTII CLEMENTIS *viri consularis Opera*, cit. n. 5, f. 78r.

<sup>31</sup> Cfr. Ps. Tert. *carm. adv. Marcionitas* 2,127-132: *Ergo pastor ovem qui perdidit, ipse requirit: / is robur spinasque viae calcare paratus / aut rabiem superare lupi pecudumque potiri, / eripere et fortis, contemptis dentibus ultro / obiectat sese leo pelle obtectus ovili, / decipiens habitu raptoris sanguine fauces.*

<sup>32</sup> In proposito cfr. P. BOYDE, *Dante's style in his lyric poetry*, Cambridge 1971, pp. 78-79.

<sup>33</sup> Claud. *carm. min. app.* 2,89-91, *MGH*, *Scriptores Antiquissimi*, 10, Berolini 1892, p. 402. L'editore di Claudiano, Theodorus Birt, accoglie nel testo la lezione *invia*, testimoniata dal codice più antico (R: codex Veronensis 163 membr. saec. IX), mentre tutti gli altri manoscritti presentano la variante *devia*, più vicina al passo prudenziano con il quale abbiamo stabilito il confronto. Sul codex *Veronensis* e sull'attribuzione dell'opera a Claudiano si veda quanto scriveva lo scopritore del manoscritto, L. JEEP, *L'autore del poema Laudes Herculis*, «RFIC» 1, 1873,

opportuno ricordare che Prudenzio la applica anche a se stesso nell'undicesimo inno del *Peristephanon*, rappresentandosi nell'atto di chiedere al *sedulus pastor* di essere ricondotto nell'ovile: il *pastor*, in questo caso, non è Cristo, ma il santo martire celebrato dal poeta nell'inno: *sic tibi de pleno lupus excludatur ovili / agna nec ulla tuum capta gregem minuat, / sic me gramineo remanentem denique campo / sedulus aegrotam pastor ovem referat*<sup>34</sup>. La parafrasi prudenziana della parabola della pecora smarrita non si limita, nell'Inno VIII del *Cathemerinon*, a narrare il ritorno all'ovile, ma dedica ben due strofe (vv. 41-48) alla descrizione del *locus amoenus* nel quale il pastore l'ha ricondotta. Sull'argomento ha sviluppato delle riflessioni molto importanti J.L. Charlet, nel tentativo di trovare una chiave di lettura unitaria per tutto l'inno. Riportiamo alcuni ampi stralci dalle pagine dello studioso francese:

Non seulement Prudence souligne le lien *immédiat* entre la modération dans le jeûne et le paradis du Bon Pasteur: il le fait en encadrant le développement biblique entre deux strophes de transition qui, en soulignant la disproportion entre le présent divin du paradis (*munere*, v. 32 et *donis*, v. 49) et l'insuffisance des actes humains, plaident pour une nécessaire modération; mais le tableau est uni *en profondeur* à la thématique de l'hymne par les liens de l'allégorie chrétienne: le paradis des verts pâturage transpose dans une perspective eschatologique le thème de la nourriture humaine; il confère ainsi à l'acte quotidien de l'alimentation une dimension prophétique et quasi liturgique: il transfère sur tout repas la signification au moins analogique-du repas eucharistique. [...] L'hymne assume donc ici l'héritage de l'ode méditative d'Horace en même temps que la symbolique des paysages virgiliens, ce qui ne signifie pas qu'elle soit moins profondément chrétienne. Au contraire, en revenant à l'art de la méditation lyrique et morale horatienne et à celui de la description symbolique virgilienne, Prudence approfondit sa propre méditation religieuse et il la rend ainsi plus intelligible à un vaste public de Romains lettrés en recourant à un langage antique qui leur demeure familier. Il crée une forme originale de poésie chrétienne à la fois descriptive et méditative, [...] <sup>35</sup>.

pp. 405-415: p. 406: «Soltanto poco tempo fa sono riuscito, come di sopra ho accennato, a ritrovare un codice del poema di cui discorro, aiutato dalla squisita cortesia di Monsignore di Giuliani, prefetto della Biblioteca capitolare di Verona. È questo il *Codex Veronensis CLXIII*, del secolo IX, [...] In questo codice ci è tramandato il nostro poema sotto il nome di Claudiano [...], dacché porta il titolo: *Eiusdem* (cioè Claudiani) *laus Herculis*». Gli studi più recenti, peraltro, sembrano orientati a negare la paternità claudiana del componimento. Per indicazioni bibliografiche in materia rimandiamo a Daniela MARRONE, *Pseudo Claudiano nella poesia di Battista Spagnoli. Appunti sulla diffusione della Laus Herculis* (Carm. Min. App. 2, 10 = Anth. Lat. 494b R.<sup>2</sup>), «Paideia» 72, 2017, pp. 775-782: p. 778, nota 9.

<sup>34</sup> Prud. *perist.* 11, 241-244.

<sup>35</sup> J.L. CHARLET, *La création poétique dans le Cathémérinon de Prudence*, Paris 1982, pp. 101 s.

Da parte nostra osserviamo che non è solo nell'ottavo inno del *Cathemerinon* che gli elementi della natura, in questo caso la vegetazione, vengono ad assumere un valore spirituale e allegorico. Ricordiamo, in particolare, che nel secondo libro del *Contra Symmachum*, dunque in un contesto polemico, la parabola evangelica del seminatore è parafrasata con un continuo parallelismo tra la cura dei campi e quella dell'anima, per cui non ci stupisce che, nell'inno da noi preso in esame, la selva in cui si è smarrita la pecora rappresenti i vincoli del peccato, mentre lo scenario ameno dell'*apricus ovilis* simboleggia il Paradiso<sup>36</sup>. La forte connotazione simbolica, rilevata da Charlet nell'Inno VIII del *Cathemerinon*, ci sembra, del resto, una delle caratteristiche della poesia prudenziana. Già in alcuni saggi dell'Ottocento si sottolineava il profondo legame tra la produzione letteraria dello Spagnolo e le simbologie presenti nella primitiva iconografia cristiana. P. Allard, in particolare, sviluppava un'analisi stimolante del simbolismo di Prudenzio, soffermandosi anche sull'immagine del Buon Pastore<sup>37</sup>. Per quanto concerne il rapporto con l'ico-

<sup>36</sup> Cfr. Prud. c. *Symm.* 2, 1020-1045, dove si ha una riscrittura poetica di alcuni versetti evangelici della parabola del seminatore (*Mt.* 13,4 ss.): *o felix nimium, sapiens et rusticus idem, / qui terras animumque colens inpendit utrisque / curam pervigilem, quales, quos inluit auctor / Christus et adsumptis dedit haec praecepta colonis: / 'semina cum sulcis committitis, arva cavete / dura lapillorum macie, ne decidat illic, / quod seritur, primo quoniam praefertile germen / luxuriat, suco mox deficiente sub aestu / sideris igniferi sitiens torretur et aret, / neve in spinosos incurrant semina vepres, / aspera nam segetem surgentem vincula texunt / ac fragiles calamos nodis rubus artat acutis, / et ne iacta viae spargantur in aggere grana, / haec avibus quia nuda patent passimque vorantur / inmundisque iacent foeda ad ludibria corvis'. / his deus agricolam confirmat legibus; ille / ius caeleste patris non summa intellegit aure, / sed simul et cordis segetem disponit et agri, / ne minus interno sentosae pectora cultu, / quam cum laeta suas ostendunt iugera messes. / extirpamus enim sentosae pectore vepres, / ne vitiosa necent germen vitale flagella, / ne frugem segetemque animae spinosa malorum / inpediat sentis scelorum peccamine crebro, / glarea ne tenuis ieiunis siccet harenis / marcentem sub corde fidem, [...].*

<sup>37</sup> Cfr. P. ALLARD, *Le Symbolisme chrétien au IV<sup>e</sup> siècle, d'après les poèmes de Prudence*, «Revue de l'Art chrétien» 28, N.S. III, 1885, pp. 1-12: p. 3: «Je n'essaierai point de tracer ici, même à grand traits, l'histoire de l'antique symbolisme chrétien, tel qu'il se développe dans les écrits des Pères de l'Eglise et s'épanouit sous la main des peintres, des sculpteurs, des mosaïstes qui ont décoré les catacombes et les basiliques. Je me propose de l'étudier seulement dans les poèmes de Prudence. Le poète de Théodose et d'Honorius n'a pas enrichi de créations nouvelles le symbolisme chrétien. Le cycle symbolique déjà formé au IV<sup>e</sup> siècle ne se retrouve même pas tout entier dans son oeuvre. Des faits de l'Ancien ou du Nouveau Testament dans lesquels la littérature sacrée et l'art religieux de son temps voyaient des symboles, sont racontés par lui comme des simples épisodes historiques, dont il se borne à dégager quelquefois une leçon morale, sans mettre en relief leur valeur idéale ou typique. Mais si Prudence n'a pas donné place dans ses vers à tout le symbolisme en vigueur au IV<sup>e</sup> siècle, il a toujours marché d'accord avec les écrivains et surtout les artistes de ce temps, en ce sens qu'il ne lui arrive jamais de reprendre et de rajeunir un symbole tombé en désuétude et abandonné par eux. [...] Les vers de notre poète portent donc bien leur date, et, en matière de symbolisme, ne manifestent de sa part ni recherche d'archaïsme ni tentative d'innovation: dans leur clair miroir se reflètent seulement les peintures, les sculptures, les mosaïques des dernières catacombes ou des premières basiliques».



nografia cristiana, ricordiamo qui le pitture raffiguranti il Buon Pastore nelle catacombe di Priscilla, nelle quali il Paradiso appare come il luogo in cui, come nell'inno prudenziano, è stata ricondotta la pecora smarrita. Rimandiamo, per una analisi dettagliata, alle pagine di V. Davin<sup>38</sup>. Dopo la parafrasi della parabola, arricchita dalla descrizione del paesaggio paradisiaco, l'inno riprende e sviluppa ulteriormente l'idea iniziale, esprimendo l'inadeguatezza di ogni atto di culto da parte dell'uomo di fronte alla incommensurabile generosità divina<sup>39</sup>. Il concetto sembra contenere un implicito richiamo al Salmo 116<sup>40</sup>. È interessante, a riguardo, il confronto con un passo del sermone 254 di Agostino, nel quale il Dottore di Ippona così si esprime:

Praerogatum est illi: Quid retribuam Domino? Quid est: Quid retribuam? Rependam. Pro qua re? Pro omnibus quae retribuit mihi. Quid retribuit tibi? Primo nihil eram, et fecit esse; perieram, quaesivit me; quaerens invenit me; captivum redemit me; emptum liberavit me; de servo fratrem fecit me<sup>41</sup>.

La *servitus* di cui parla Prudenzio al v. 50 è da intendersi nel senso di 'atto di culto', come ci suggerisce, ancora una volta, il confronto con un passo di Agostino:

Neque illinc excusant impia sua sacrilega sacra et simulacra, quod elegantur interpretantur quid quaeque significant. Omnis quippe illa interpreta-

<sup>38</sup> Cfr. V. DAVIN, *Les antiquités chrétiennes rapportées à la Cappella Greca du cimetière apostolique de Priscille*, Paris 1892, pp. 237 s., dove sono riportati i vv. 33-52 dell'Inno VIII del *Cathemerinon*. Si veda anche il più recente studio di L. DE BRUYNE, *La "cappella greca" di Priscilla*, «RAC», 46, 1970, pp. 291-330. Più recentemente anche Jacques Fontaine ha sviluppato delle importanti osservazioni circa il rapporto tra il simbolismo della poesia di Prudenzio e l'iconografia cristiana. Cfr. J. FONTAINE, *La conversion du christianisme à la culture antique: la lecture chrétienne de l'univers bucolique de Virgile*, «BAGB» 1/1, 1978, pp. 50-75; pp. 71 s.: «Voici d'abord, dans la huitième hymne, la plus belle séquence poétique que le Bon Pasteur ait inspiré à la latinité chrétienne. La première strophe pourrait en être illustrée par une mosaïque du Bon Pasteur, dans la basilique de l'évêque Théodore, à Aquilée, remontant à la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle [...] Belle légende aussi, que ces deux strophes, pour les mosaïques milanaises de San Aquilino. Des bergers y sommeillent à l'abri des rochers, "couchés dans l'ombre verte", tandis que passe dans le ciel le quadriga du Christ-Soleil de justice. [...] Mais il faut poursuivre notre transhumance jusqu'à Ravenne et à Rome, à Saint-Apollinaire-in-classe et à Saint Clément, pour y trouver au VI<sup>e</sup> siècle les homologues picturaux de la double description que Prudence fait ensuite de ces campagnes, et de ce paradis, où le Pasteur ramène la brebis perdue [...] Jamais peut-être, depuis les paysages intérieurs des *Bucoliques*, pareil décor de rêve champêtre n'avait mérité d'être appelé aussi "un état de l'âme"-et d'une âme toujours "naturellement chrétienne"».

<sup>39</sup> Prud. *cath.* 8,49-52: *Hisce pro donis tibi, fide Pastor, / servitus quaenam poterit rependi? / Nulla compensant pretium salutis / vota precantum.*

<sup>40</sup> Ps. 116,12: *Quid retribuam Domino pro omnibus, quae retribuit mihi?*

<sup>41</sup> Aug. *serm.* 254,5,6.



tio ad creaturam refertur, non ad Creatorem, cui uni debetur servitus religionis illa, quae uno nomine λατρεία graece appellatur<sup>42</sup>.

Prudenzio, nell'Inno VIII del *Cathemerinon*, evidenzia l'infinita disparità tra i doni divini e la limitatezza dell'uomo, mentre nell'Inno III (*Ante cibum*) l'accento verte soprattutto sulla inadeguatezza del linguaggio poetico ad esprimere una degna lode della generosità di Dio:

Quae veterum tuba quaeve lyra / flatibus inclyta vel fidibus / divitis Omnipotentis opus, / quaeque fruenda patent homini, / laudibus aequiperare queat<sup>43</sup>?

Nell'Inno *post ieiunium* il poeta si pone, umilmente, nel coro dei fedeli, mentre nell'Inno *ante cibum*, sia pure nel contesto di una affermazione di umiltà, è l'io poetico di Prudenzio ad essere posto in primo piano. Nei vv. 53-68 dell'Inno VIII è fortemente sottolineata la fragilità della natura umana, espressa attraverso locuzioni come *cratem luteam* e *limum fragilem*<sup>44</sup>. Quest'ultima ci rimanda ad un passo dell'Inno VII, relativo al digiuno di Cristo, il quale, assumendo il *limus tabidus* dell'uomo nell'unità della persona divina, lo rende capace di sostenere la dura prova della privazione del cibo, lasciando stupito il tentatore di fronte a tanta inattesa resistenza:

Miratus hostis posse limum tabidum / tantum laboris sustinere ac perpeti, / explorat arte sciscitator callida, / Deusne membris sit receptus terreis; / sed increpata fraude post tergum ruit<sup>45</sup>.

Certe espressioni usate da Prudenzio in quest'ultimo passo, come l'endiadi *sustinere ac perpeti*, ci rimandano ad un possibile contatto con la cristologia di Ambrogio, di cui citiamo a confronto il seguente brano della *Expositio evangelii secundum Lucam*:

oportuit igitur hanc fraudem diabolo fieri, ut susciperet corpus dominus Iesus, et corpus hoc corruptibile, corpus infirmum, [...] dignationis est quod suscepit corpus meum, dignationis est quod suscepit iniurias meas,

<sup>42</sup> Aug. *epist.* 102,20.

<sup>43</sup> Prud. *cath.* 3,81-85.

<sup>44</sup> Cfr. Prud. *cath.* 8,53-68: *Quamlibet spreto sine more pastu / sponte confectos tenuemus artus, / teque contemptis epulis rogemus / nocte dieque, / vincitur semper minor obsequentum / cura, nec munus genitoris aequat; / frangit et cratem luteam laboris / grandior usus. / Ergo, ne limum fragilem solutae / deserant vires et aquosus albis / umor in venis dominetur aegrum / corpus enervans, / laxus ac liber modus abstinendi / ponitur cunctis neque nos severus / terror impellit; sua quemque cogit / velle potestas.*

<sup>45</sup> Prud. *cath.* 7,191-195.

suscepit infirmitates meas, quas utique natura dei sustinere non potuit, cum etiam natura hominis contemnere didicerit, vel sustinere ac perpeti<sup>46</sup>.

I versi prudenziani, tuttavia, presentano motivi di interesse anche in relazione al lessico poetico, nel quale si possono ravvisare molteplici suggestioni provenienti dai classici della poesia latina. Ad Orazio sembrano richiamarsi i vv. 61-63 (*Ergo ne limum fragilem solutae / deserant vires et aquosus albis / umor in venis dominetur [...]*), come non mancava di rilevare il Bentley nel proprio commento all'opera del Venosino, illustrando *carm.* 2,2,13-16: *Eleganter haec imitatus est Prudentius, Christianorum Maro et Flaccus, Cathem. VIII, 61. [...] et iterum Peristeph. II, 241. Hydrops aquosus lucido / Tendit veneno intrinsecus*<sup>47</sup>. Più dubbio, invece, ci sembra il parallelo che il grande filologo inglese proponeva tra *cath.* 8,67 s. ([...] *sua quemque cogit / velle potestas*) e *Lucan.* 1,372: *Iussa sequi, tam posse mihi, quam velle necesse est*<sup>48</sup>. È certamente da condividere, peraltro, il giudizio del Bentley circa l'eleganza stilistica qui dimostrata da Prudenzio, che la consegue attraverso l'efficace locuzione ossimorica *cogit velle*. Nelle strofe conclusive dell'Inno si ripresentano alcuni temi sviluppati dal poeta spagnolo anche in altri componimenti del *Cathemerinon*, anche se in contesti non sempre strutturalmente analoghi. Nei versi 69-72 è presente un evidente richiamo parafrastico a *1 Cor.* 10,31 (*Sive ergo manducatis sive bibitis sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite*)<sup>49</sup>, come nell'Inno III<sup>50</sup>. Nell'Inno VIII, tuttavia, sono da sottolineare alcune scelte lessicali di Prudenzio, legate al linguaggio sacrale già familiare alla latinità classica: così vediamo, al v. 70, la locuzione *numinis nutu*, presente anche in Ammiano Marcelino<sup>51</sup> e che viene richiamata all'inizio della strofa successiva con un

<sup>46</sup> Ambr. in *Luc.* 4,12.

<sup>47</sup> Cfr. Q. *Horatius Flaccus*, ex recensione et cum notis atque emendationibus Richardi BENTLEII. Tomus Primus, Editio Nova, Lipsiae 1826, p. 98..

<sup>48</sup> Cfr. M. Annaei Lucani *Pharsalia*, cum notis Hugonis GROTHII et Richardi BENTLEII, Strawberry-Hill 1760, p. 44: *Prudentius Hymno VIII. Ad sensum Lucani eleganter: neque nos severus / Terror impellit: sua quemque cogit / Velle potestas.*

<sup>49</sup> Cfr. Prud. *cath.* 8,69-72: *Sufficit, quidquid facias, vocato / Numinis nutu prius inchoare, / sive tu mensam renuas, cibumve / sumere temptes.*

<sup>50</sup> Cfr. Prud. *cath.* 3,16-20: *Fercula nostra Deum sapiant, / Christus et influat in pateras; / seria, ludicra, verba, iocos, / denique, quod sumus aut agimus, / trina superne regat pietas.*

<sup>51</sup> Cfr. Amm. 31,10,18: *sempiterni numinis nutu*. Circa l'impiego di *numen*, da parte di Ammiano, si vedano le osservazioni di J.P. DAVIES, *Rome's Religious History: Livy, Tacitus and Ammianus on Their Gods*, Cambridge 2004, pp. 267 s.

verbo composto (*adnuo*) riconducibile alla stessa radice: *Adnuo dexter Deus, et secundo / prosperat vultu [...]*. (vv. 73-74) Negli ultimi due versi citati riscontriamo espressioni che, ancora una volta, ci richiamano il lessico poetico di Silio Italico: *hos dexter Deus, et laeto Victoria vultu / aridens acuit, Martisque favore fruuntur*<sup>52</sup>. Nell'ultima strofa, invece, il poeta introduce il concetto, propriamente cristiano, del nutrimento spirituale: ricordiamo, in proposito, che il sintagma *animum pascere* si ritroverà in *Prosp. Lib. epig. Praef. v. 2: caelestique animum pascere pane iuvat*.

A conclusione di questa breve illustrazione dell'Inno prudenziano vogliamo nuovamente prendere in considerazione le osservazioni di Charlet circa la presenza dell'elemento simbolico in questa composizione del poeta spagnolo. Francesco Stella le ha fatte proprie, per sottolineare come l'Inno VIII del *Cathemerinon* costituisca, anche a suo giudizio, una tappa importante nello sviluppo della poesia prudenziana. Dopo aver citato i vv. 33-48 dell'Inno lo studioso così ne mette in luce la novità espressiva:

«Si tratta di un tipo di scrittura, astratta e allusiva, che avrà grande fortuna nel medioevo, nel barocco e nel contemporaneo, e che conferma la sperimentazione, da parte di Prudenzio, di estensioni nuove della struttura innica verso un nuovo tipo di meditazione poetica, una preghiera lirica influenzata dalla riflessività dell'ode oraziana e insieme dalla forza narrativa dell'episodio mitico (in questo caso biblico) enfatizzata dalla retorica pindarica»<sup>53</sup>.

Da parte nostra preferiamo attenerci alla prudenza con la quale si esprimeva Jacques Fontaine circa la possibilità di ricostruire con precisione una linea evolutiva all'interno del *Cathemerinon*<sup>54</sup>, limitandoci a

<sup>52</sup> Sil. 5,227 s.

<sup>53</sup> F. STELLA, *Poesia e teologia* Volume 1, *L'Occidente latino tra IV e VIII secolo*, Milano 2001, p. 67.

<sup>54</sup> Cfr. J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris 1981, pp. 185 s.: «Mais de la simple reprise d'Ambroise, dans la première pièce, à "toute la lyre" de la pièce 12, cette évolution a bien eu lieu, vers l'indépendance, et l'affirmation d'un tempérament poétique original. Si la courbe est difficile à établir, entre ces deux pièces extrêmes, l'analyse des 10 pièces qui séparent actuellement ces deux poèmes invite, du moins, à percevoir la diversité des inflexions que Prudence a voulu faire entendre en chacune de ces pièces: tout particulièrement, dans les partis qu'il a successivement et différemment tirés des épisodes bibliques, placés au centre de la plupart de ces hymnes. [...] Malgré une tendance à l'amplification, où se marque le déploiement de la rhétorique au service de la poésie, les premiers hymnes-du matin-sont encore des "gammes ambrosiennes". C'est pourquoi le récit biblique n'y revendique encore que timidement son autonomie. [...] Mais déjà le Bon Pasteur de l'hymne 8 s'engage à la fois vers la description et vers

constatare che Prudenzio, nell'Inno da noi analizzato, ha certamente conferito un valore simbolico alla figura del Buon Pastore e al *locus amoenus* dove la pecora smarrita viene ricondotta, ma lo ha fatto attingendo, in ogni caso, ad un patrimonio già consolidato dell'immaginario non solo cristiano, ma anche pagano, del quale abbiamo, nel periodo tardo antico, numerose testimonianze nelle arti visive. Come bene ci spiegano le pagine di Pierre Prigent<sup>55</sup> e, più recentemente, di Arnold Provoost<sup>56</sup>, l'immagine del Pastore è un simbolo ambivalente, suscettibile di una appropriazione da parte dei cristiani, ma anche saldamente ancorato ad una tradizione culturale di più ampia portata: basterà ricordare, a riguardo, la diffusione dell'immagine di Ermete crioforo. La particolare atmosfera poetica dell'Inno VIII dipende, forse, proprio da questa sapiente utilizzazione di un repertorio iconico di grande immediatezza comunicativa, in quanto non rigidamente legato a uno specifico dogma cristiano, ma piuttosto all'aspettativa, propria di ogni uomo, di poter essere condotto nel luogo della serenità e della pace.

Università di Macerata  
Dipartimento di Studi Umanistici  
Corso Cavour, 2  
62100 Macerata

CLAUDIO MICAELLI  
claudio.micaelli@unimc.it

l'allegorie: il donne lieu à un petit tableau (*eidullion*) très alexandrin du paradis; l'écriture poétique de Prudence s'y révèle dans toute sa complexité savante, et aussi son art de synthétiser les échos poétique issus des traditions les plus diverses».

<sup>55</sup> Cfr. P. PRIGENT, *L'arte dei primi cristiani*, Roma 1997 (Titolo originale dell'opera: *L'art des premiers chrétiens*, Paris 1995), trad. a.c. di Luciana MARINESE, pp. 115-118.

<sup>56</sup> A. PROVOOST, *Pastor or Pastor Bonus? The interpretation and evolution of pastoral scenes in the Late Antiquity*, «Dutch Review of Church History» 84, 2004, pp. 1-36: p. 2: «Most scholars, especially theologians and Church historians, connect the pastoral images to the spirituality of early Christianity. They consider the representation of sheperds as direct illustrations of the many biblical passages concerning pastoral themes. Or they interpret them, a little more cautiously, at least as symbolical images that summarize pastoral themes. [...] Most scholars today seem to pursue a compromise by considering the sheperds, and especially the *criophori*, as originally pagan or neutral symbols on the one hand, but by supposing that they were gradually or even rather quickly replaced by the dominating figure of Christ the Good Sheperd or paradisiacal scenes on the other hand».

## INDICE DEL VOLUME

GIUSEPPINA ALLEGRI, *Ai lettori* 5

## CATULLIANA

*Catullo: modelli, tradizione manoscritta, Fortleben*

- TAMÁS ADAMIK  
*The Structure and the Function  
of Similes in Catullus' Poetry* 9
- ANTONELLA BORGIO  
*Villette, ipoteche e debiti:  
a proposito di un tema poetico  
(Furio Bibaculo fr. 2 e 3 Tr.; Catullo 26)* 31
- ALBERTO CANOBBIO  
*Rileggendo il carme 10 di Catullo:  
una proposta esegetico-testuale per i versi 9-13* 43
- GREGSON DAVIS  
*The text of Catullus Carm. 4,19:  
the case for conjectural emendation* 57
- RITA DEGL'INNOCENTI PIERINI  
*Per una storia della fortuna catulliana in età imperiale:  
riflessioni su Catullo in Seneca* 63

- SIMONE GIBERTINI  
*Integrazioni alla bibliografia critica  
 del Codex Traguriensis  
 (Paris, B. N. F., Latin 7989): 1961-1999* 81
- ROBERT DREW GRIFFITH  
*The Clueless Cuckold and the She-Mule's Shoe  
 (Catullus 17,23-26)* 93
- BORIS HOGENMÜLLER  
*Bemerkungen zur Intra- und Intertextualität  
 von Cat. c. 68,1-10* 103
- WOLFGANG HÜBNER  
*„Katulla“ – Geschlechtsumwandlung bei Catull* 117
- KONRAD KOKOSKIEWICZ  
*A Note on Catullus 68b,157-158* 139
- DAVID KONSTAN  
*Two Trips to Bithynia? A Note on Catullus' Phaselus* 147
- LEAH KRONENBERG  
*Catullus 34 and Valerius Cato's Diana* 157
- ALFREDO MARIO MORELLI  
*“Il disunito filo che ci unisce”.  
 La traduzione catulliana di Enzo Mazza* 175
- CAMILLO NERI  
*“Fiamme gemelle”.  
 Storia di un (possibile) rapporto intertestuale* 203
- JOHN KEVIN NEWMAN  
*Catullus and Love Poetry* 221
- MARIANTONIETTA PALADINI  
*Ancora sul carme 17 di Catullo:  
 dai fescennini a Claudiano* 245

Indice del volume	711
PAOLA PAOLUCCI	
<i>L'imbarcazione, il mulattiere ed il fungo</i>	269
MARIA CHIARA SCAPPATICCIO	
Sopionibus scribam ( <i>Catull.</i> 37,10).	
<i>Sacerdote, Petronio, Syneros, Catullo: una nota esegetica</i>	279
MARIA TERESA SCHETTINO	
<i>Catullo e i suoi sodales:</i>	
<i>una generazione sospesa tra le guerre civili</i>	295
ÉTIENNE WOLFF	
<i>Catulle (ou son absence) dans la poésie</i>	
<i>de Janus Pannonius (1434-1472)</i>	325

#### ARTICOLI E NOTE

LUIGI BELLONI	
<i>La parola 'eschilea' di Ildebrando Pizzetti</i>	
<i>in Assassinio nella Cattedrale</i>	335
PAOLO CUGUSI	
<i>Osservazioni testuali su carmi epigrafici latini</i>	361
PIERRE-JACQUES DEHON	
<i>Priape et les quatre saisons:</i>	
<i>un élément pour la chronologie des Priapea?</i>	391
ROBERTA FRANCHI	
In bonam et in malam partem:	
<i>la simbologia del corvo dalla Bibbia a Boccaccio</i>	407
FABIO GASTI	
<i>Aspetti della presenza di Ovidio in Ennodio</i>	431

SIMONE GIBERTINI	
<i>Properzio 1,1,1 nel ms. Paris, B. N. F., Latin 7989</i>	451
MARIA RITA GRAZIANO	
<i>Abstracta e personificazioni in Lucano</i>	463
VINCENZO LOMIENTO	
<i>Il discorso di Anchise (Aen. 6,724-751): l'intreccio e le maglie del testo</i>	489
MASSIMO MAGNANI	
<i>L'Eolo di Euripide e le genealogie degli Eoli</i>	511
GRAZIA MARIA MASSELLI	
<i>Clizia in fiore: metamorfosi per amore</i>	529
CLAUDIO MICAELLI	
<i>Osservazioni sull'Inno VIII del Cathemerinon di Prudenzio</i>	547
ALESSIA MORIGI	
<i>Fuori porta. Dati inediti sulle ville extraurbane di Parma dagli scavi e dalle prospezioni in via Forlanini e in via De Chirico</i>	567
RENATO ONIGA	
<i>Il latino nella formazione intellettuale europea in età moderna e contemporanea</i>	593
TIBERIU POPA	
<i>Virgil's Eclogues and the Aesthetics of Symmetry</i>	613
GUALTIERO ROTA	
<i>L'Irrisio Gentilium Philosophorum: "neurospaston" da Clemente al... Pinoculus di Maffacini (Herm. Irris. 12,4)</i>	631
GUALTIERO ROTA	
<i>Michele Psello e un esempio di "risemantizzazione cristiana": De omnifaria doctrina 164</i>	651



Indice del volume	713
ARIANNA SACERDOTI <i>A proposito di Antigone e di "disambientazioni" del personaggio</i>	665
RICCARDO VILICICH <i>Teatri di età ellenistica nell'Epiro e nell'Illiria meridionale: alcune riflessioni</i>	681
LORIANO ZURLI <i>Alcestis Barcinonensis ed Aegritudo Perdicae. Considerazioni stravaganti</i>	699

Finito di stampare nella *Stilgraf* di Cesena  
nel mese di marzo 2018

**PAIDEIA***rivista di filologia, ermeneutica e critica letteraria*

PERIODICO ANNUALE

**QUADERNI DI «PAIDEIA»***collana di studi di antichistica e filologia*

DIRETTORE RESPONSABILE: Giuseppe Gilberto Biondi

VICEDIRETTORE:  
PAIDEIA: Giuseppina Allegri

VICEDIRETTORI:  
QUADERNI DI «PAIDEIA»: Alex Agnesini, Gualtiero Rota

COMITATO DI REDAZIONE: Mariella Bonvicini, Gabriele Burzacchini, Stefano Caroti,  
Simone Gibertini, Massimo Magnani, Grazia Maria Masselli,  
Alessandra Minarini, Alessia Morigi, Giampaolo Ropa,  
William Spaggiari, Stefania Voce

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE:  
Michael von Albrecht, David J. Butterfield, Francis Cairns,  
Hans-Christian Günther, Stephen J. Harrison,  
Andrés Pociña Pérez, Wolfgang Rösler

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE DI CATULLIANA:  
Paolo Fedeli, Julia Haig Gaisser,  
Antonio Ramírez de Verger, Ulrich Schmitzer

SEGRETERIA DI REDAZIONE: Susanna Bertone, Giovanni Grandi

Registrazione presso il Tribunale di Parma del 25-11-2004

ISSN: 0030-9435

*Stampa*

STILGRAF – Viale Angeloni, 407 – 47521 CESENA (FC)

Tel. 0547 610201 – [www.stilgrafcesena.com](http://www.stilgrafcesena.com)

e-mail: [info@stilgrafcesena.com](mailto:info@stilgrafcesena.com)

[www.paideia-rivista.it](http://www.paideia-rivista.it)

Gli articoli di questa rivista sono sottoposti  
a valutazione di referee interni ed esterni.