

IL «PULVIS ET UMBRA» ORAZIANO IN ALCUNI POETI LATINI TARDOANTICHI

ABSTRACT

L'affermazione di Orazio *pulvis et umbra sumus* (*Carm.* 4.7.16) ha lasciato un'impronta nei poeti successivi? Scopo dell'articolo è analizzare l'influenza di un tale verso su tre autori tardoantichi: Ausonio, Paolino di Nola e Venanzio Fortunato. Essi si rifanno al modello in modi differenti: se Ausonio si limita a riprodurre il verso di Orazio, Paolino, invece, riprende i termini *pulvis et umbra* aggiungendovi *sine Christo*, per mettere in luce la diversità fra la visione pagana e la sua concezione di vita rinnovata dalla conversione. Inoltre, echi dalle Scritture nei due passi di Paolino e di Venanzio portano a una ricchezza di significato dovuta all'incontro fra la tradizione classica e quella biblica. Un'appendice tenta di rispondere alla domanda su quale testo del Salterio conoscesse Paolino.

Has the Horatian statement *pulvis et umbra sumus* (*Carm.* 4.7.16) left his mark on later poets? This paper aims to analyze the influence of such a verse on three authors from Late Antiquity: Ausonius, Paulinus of Nola and Venantius Fortunatus. They refer to the model in different ways: if Ausonius simply borrows the verse from Horace, Paulinus, instead, quotes the terms *pulvis et umbra* adding *sine Christo*, in order to point out the divergence between pagan view and his new concept of life after the conversion. Moreover, echoes from the Scriptures in Paulinus and Venantius' passages give new meanings to their texts by the encounter between classical and biblical tradition. An appendix deals with the text of the Psalter which Paulinus probably knew.

Gli ultimi anni hanno visto la pubblicazione di numerose edizioni di autori tardoantichi, nelle quali è dato largo spazio alle fonti classiche di poeti e prosatori. Spesso nei commenti che corredano tali edizioni si può individuare un'ampia messe di richiami ad autori della classicità, minuziosamente catalogati. Troppe volte, però, ci si limita ancora a un mero elenco di passi, senza indagare le motivazioni sottese a tali rimandi e l'arricchimento di senso che ne deriva. Non si può negare che negli scorsi decenni siano comparsi articoli e saggi volti a studiare a fondo il dialogo fra eventuali modelli e le opere prodotte tra il III e il VI secolo dopo la nascita di Cristo. Anche Orazio ha fatto la sua comparsa nelle pubblicazioni scientifiche tra gli *auctores* antichi imitati o richiamati da Claudiano, Ausonio, Paolino di Nola, Prudenzio, Sidonio Apollinare e molti altri poeti¹. Ancora molto, però, vi è da

¹ Una lunga teoria di nomi potrebbe essere qui inanellata, a partire dalla sezione dell'Enciclopedia oraziana che riguarda la fortuna di Orazio nei secoli successivi. Mi limiterò a citarne alcuni: per Prudenzio cfr. Palla 1993 e Lühken 2002; per Claudiano, Gualandri 1998; per Ausonio, Colton 1974-75a, 1974-75b, 1977, 1982; per Paolino di Nola, Nazzaro 1995; per Sidonio Apollinare, Schuster 1905-06; per Draconzio, Nazzaro 1998a;

approfondire. Per procedere in tale direzione, dunque, tratterò della fortuna, in tre poeti operanti tra IV e VI secolo, dell'icastica espressione oraziana, divenuta assai famosa, *pulvis et umbra sumus*². Gli autori in questione sono Ausonio, il suo discepolo Paolino di Nola e il più tardo Venanzio Fortunato. Ma prima di addentrarsi nel vivo dell'analisi è necessario un breve inquadramento del carne oraziano. Il verso di Orazio si trova all'interno di un'ode definita "primaverile"³; l'attacco infatti suona come un inno al ritorno della vita: *Diffugere nives, redeunt iam gramina campis / arboribusque comae*. Le nevi si sono dileguate, come un manipolo di soldati in fuga disordinata, la terra e gli alberi si tingono nuovamente di verde, i fiumi tornano a scorrere nel proprio letto; le Grazie e le Ninfe danzano, con le membra senza veli riscaldate dal tepore delle brezze primaverili. Questo gioioso esordio richiama un carne giovanile della raccolta oraziana, l'ode 1.4⁴. Il motivo non è nuovo: l'*Anthologia Palatina* offre numerosi esempi di variazioni sul tema della primavera⁵. Si possono rintracciare anche precedenti latini, quali Lucrezio⁶, Catullo⁷, Virgilio⁸. Un tratto invece marcatamente oraziano, che avrà molta for-

per Venanzio Fortunato, Nazzaro 1998b; per Ennodio, Piscitelli 1998.

2 Hor. *Carm.* 4.7.16.

3 Cfr. Giardina 1971, Romano 1991, Santini 2009.

4 Vv. 1-8: *Solvitur acris hiems grata vice veris et Favoni / trahuntque siccas machinae carinas, / ac neque iam stabulis gaudet pecus aut arator igni / nec prata canis albicant pruinis. / Iam Cytherea chorus ducit Venus imminente luna, / iunctaeque Nymphis Gratiae decentes / alterno terram quatunt pede, dum gravis Cyclopum / Volcanus ardens visit officinas.*

5 Si possono rubare le parole a Petrarca per descrivere l'unico canto di gioia che si leva in modi diversi dagli epigrammi di Leonida, Antipatro di Sidone, Marco Argentario, Tiillo e Satiro (gli epigrammi sono rispettivamente *Anth. Pal.* 10.1; 2; 4; 5; 6): «Zefiro torna, e 'l bel tempo rimena, / e i fiori e l'erbe, sua dolce famiglia, / e garrir Progne e pianger Filomena» (*Canz.* 310.1-3).

6 La gioia del rinnovarsi della vita domina l'impareggiabile inno a Venere che dà l'avvio al poema lucreziano sulla natura (mi limito a riportare i vv. 6-13): *Te, dea, te fugiunt venti, te nubila caeli / adventumque tuum, tibi suavis daedala tellus / summittit flores, tibi rident aequora ponti / placatumque nitet diffuso lumine caelum. / Nam simul ac species patefactast verna diei / et reserata viget genitabilis aura favoni, / aeriae primum volucres te, diva, tuumque / significant initum percussae corda tua vi*. Ma Lucrezio abbonda di scene primaverili: si confronti ad esempio 5.737 ss., passo preso a modello da Orazio per la sua ode. Si apre così: *It ver et Venus, et Veneris praenuntius ante / pennatus graditur, Zephyri vestigia propter / Flora quibus mater praespargens ante viai / cuncta coloribus egregiis et odoribus opplet.*

7 Cfr. *Carm.* 46.1-3: *Iam ver egelidos refert tepores, / iam caeli furor aequinoctialis / iocundis Zephyri silescit aureis*. L'avverbio temporale *iam*, come accade anche per Orazio, è un segnale che rimanda all'ἤδη ricorrente negli epigrammi dell'*Anthologia Palatina*.

8 Cfr. *Georg.* 2.328-335: *Avia tum resonant avibus virgulta canoris, et Venerem certis repetunt armenta diebus; / parturit almus ager Zephyrique tremantibus auris / laxant*

tuna anche nei secoli successivi a quelli trattati⁹, è lo scarto che il poeta avverte fra l'eterno avvicinarsi delle stagioni naturali e la triste fine che attende tutti gli uomini: nell'ode quarta del primo libro si odono all'improvviso i passi pesanti della *pallida Mors* (v. 13: *Pallida Mors aequo pulsat pede pauperum tabernas / regumque turris*), in *Carm.* 4.7 è il lapidario *pulvis et umbra sumus* (v. 16) che oscura il cielo rasserenato da Zefiro.

*Damna tamen celeres reparant caelestia lunae:
Nos ubi decidimus
quo pius Aeneas, quo Tullus dives et Ancus,
pulvis et umbra sumus.*

1.1 Antiche movenze. Precedenti greci

Come preludio della trattazione è utile proporre una rapida rassegna dei luoghi letterari che hanno preceduto Orazio nella dolente constatazione sull'evanescenza della vita mortale. Non si ha la certezza che il poeta augusteo avesse in mente i passi dei tragediografi qui sotto riportati, tuttavia pare che questo *topos* letterario fosse diffuso e ampiamente conosciuto nella poesia greca e latina¹⁰. Posto

arva sinus; superat tener omnibus umor, / inque novos soles audent se gramina tuto / credere, nec metuit surgentis pampinus Austros / aut actum caelo magnis Aquilonibus imbrem, / sed trudit gemmas et frondes explicat omnis.

9 Basti pensare a Petrarca, nel quale l'avvento della primavera risveglia la nostalgia per l'amata ormai irraggiungibile (*Canz.* 310.9-14): «Ma per me, lasso, tornano i più gravi / sospiri, che del cor profondo tragge / quella ch'al ciel se ne portò le chiavi; / e cantar augelletti, e fiorir piagge, / e 'n belle donne oneste atti soavi / sono un deserto, e fere aspre e selvagge». Schubert, da parte sua, al sorriso del cielo risponde con i palpiti inquieti del suo cuore (testo di L. Rellstab, musica di F.P. Schubert, *Frühlingssensucht*, D. 957, n. 3 dalla raccolta *Schwanengesang*); cito solo la terza strofa: «Grübender Sonne spielendes Gold, / hoffende Wonne bringest du hold! / Wie labt mich dein selig begrüßendes Bild! / Es lächelt am tiefblauen Himmel so mild / und hat mir das Auge mit Tränen gefüllt! / Warum?». Traduzione di A.M. Imbarrato: «Oro del sole, che mi saluti scherzando, / porti la dolce voluttà della speranza! / Come mi allieta il tuo divino aspetto che mi saluta! / Sorride soave il profondo azzurro del cielo / e mi si riempiono gli occhi di lacrime! / Perché?» (cfr. www.recmusic.org/lieder/get_text.html?TextId=26326).

10 Così infatti dice Fedeli 2008, p. 338: «La strofa [*scil.* quella di Hor. *Carm.* 4.7] è interamente costruita su una fitta trama di *topoi* e di allusioni a noti contesti di poesia greca e latina». La fonte prima di Orazio è da lui individuata nel pindarico σκιάς ὄναρ / ἄνθρωπος (*Pyht.* 8, 95-96): di questa immagine poi si servirono Sofocle ed Euripide. In Tosi 1991, p. 243 il motto oraziano è riportato all'interno della citazione di Pindaro. L'originalità di Orazio è comunque riconosciuta: Fedeli 2008 p. 338, ad esempio, dopo aver parlato della trama di *topoi* nei versi oraziani, aggiunge: «Tuttavia nella loro presentazione Orazio non si è limitato a una pura e semplice ripresa, ma ha profondamente modificato e innovato; sicché sembra giusto il giudizio di Syndikus [H.P. Syndikus, *Die Lirik des*

che, come afferma Giardina, «il *pulvis et umbra* sembra essere merce comune in territorio greco»¹¹, si può individuare un antecedente piuttosto vicino a Orazio al v. 1159 dell'*Elettra* di Sofocle¹². Nel quarto episodio, l'eroina sta reggendo tra le mani un'urna con le ceneri del fratello (almeno così crede): Oreste gliel'ha portata, nelle vesti di un Focese. Sofocle sfrutta le potenzialità tragiche di una simile situazione: Elettra tiene nella sua mano non il fratello ma quello che ne è rimasto dopo la morte, cioè un nulla: *νῦν μὲν γὰρ οὐδὲν ὄντα βαστάζω χερσῶν*¹³. Un concetto così difficile da figurarsi, il nulla, con potenza immaginifica è presentato in scena e viene portato tra le mani da un personaggio¹⁴; è una concretezza simile a quella del *pulvis et umbra sumus*¹⁵, dove Orazio utilizza il verbo "essere" al tempo presente per sottolineare che l'inconsistenza di noi mortali è una condizione che attagaglia l'uomo nel momento stesso in cui il poeta sta parlando. Elettra continua nel suo lamento: ella confidava nel ritorno di Oreste e nella vendetta contro la madre,

ἀλλὰ ταῦθ' ὁ δυστυχῆς
δαίμων ὁ σός τε κάμους ἐξαφείλετο,
ὅς σ' ὄδὲ μοι προῦπεμψεν ἀντι φιλάτης
μορφῆς σποδόν τε καὶ σκιάν ἀνωφελῆ.¹⁶

Horaz. Eine Interpretation der Oden, Band II: Drittes un viertes Buch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001, p. 342], secondo cui pur derivando i singoli motivi da una consolidata tradizione, "das Ganze, der Tonfall, die Ausdrucksdichte in wenigen Worten, das macht die Strophe doch zu einer der bewegendsten unseres Dichters". Anche Romano 1991, p. 886 concorda con il giudizio di Syndikus: «È molto più che un *topos* letterario, anche se l'immagine è molto diffusa, soprattutto nel linguaggio dei tragici greci». Giardina 1971, p. 31 testimonia quanto Orazio conoscesse la letteratura greca, non solo ellenistica ma anche arcaica; infatti, dopo aver citato versi di Euripide, Anacreonte e Pallada come precedenti di Hor. *Carm.* 4.7.17-18, è portato «a riflettere, se forse in generale i molti *loci similes* ad Orazio ricavati dalla poesia ellenistica non nascondano la perduta trattazione esemplare di determinati *τόποι* già compiuta dalla lirica greca classica».

11 Ivi, p. 30.

12 Cfr. *ibidem*; Romano 1991; Tosi 1991, p. 243 e p. 886; Fedeli 2008, p. 348; Santini 2009, p. 108.

13 V. 1129: «Ora tu sei tra le mie mani un nulla» (per questo e per i passi sofoclei successivi la traduzione che riporto è quella di M.P. Pattoni: Sofocle, *Aiace*, *Elettra*, traduz. di M.P. Pattoni, note di E. Medda e M.P. Pattoni, Milano, BUR, 1997).

14 L'ἀκμή si raggiunge ai vv. 1165-1166: *τοιγὰρ σὺ δέξαι μ' ἐς τὸ σὸν τόδε στέγος, / τὴν μηδὲν ἐς τὸ μηδὲν* («Accoglimi in questa tua urna, nulla nel nulla»).

15 Tornano alla mente le parole di Commager 1995, p. 281: «Horace intends us to experience the fact of change, and ultimately of death, with the immediacy that we experience a river, a flower, the moon or the seasons».

16 Vv. 1156-1159: «Ma il destino maligno, tuo e mio, ci strappò queste speranze, e ora ti manda a me in tale stato: cenere ed ombra vana in luogo delle tue amate sembianze».

All'ultimo verso citato vediamo comparire la coppia «cenere e ombra», nel medesimo ordine in cui Orazio presenta l'immagine, per molti aspetti accostabile, di «polvere e ombra»¹⁷. Nell'ode 4.7 la polvere sostituisce il termine "cenere", più manifestamente legato alla sfera funeraria: del resto Elettra sta apostrofando Oreste, o meglio, quello che di lui rimane custodito nell'urna; non è quindi espressa, almeno in maniera esplicita, un'intenzione di estendere lo stato di nullificazione in cenere a tutto il genere umano, cosa che invece appare evidente nel carne oraziano. Già prima di *Carm.* 4.7 Orazio aveva accostato il vocabolo *pulvis* al «cenere muto» dei defunti, in un componimento giovanile che La Penna definisce «*divertissement* letterario»¹⁸ (*Epod.* 17.45-48):

*et tu – potes nam – solve me dementia,
o nec paternis obsoleta sordibus
neque in sepulcris pauperum prudens anus
novendialis dissipare pulveres.*

Il poeta si sta rivolgendo a Canidia, una vecchia strega oggetto dei suoi strali nell'epodo 5; nell'ultimo componimento della raccolta giovanile sembra che Orazio intoni una palinodia per chiedere alla *prudens anus* di non pronunciare più formule magiche contro di lui. L'intento è parodico e la menzione delle *novendialis pulveres* serve solo a evocare un rito magico. Il passo però è significativo per un altro aspetto: se si sta a quanto è riportato nel *Thesaurus Linguae Latinae*, quello dell'epodo oraziano è il primo caso della letteratura latina in cui per le ceneri dei morti viene impiegato il vocabolo *pulvis* al posto di *cinis*¹⁹.

Un'accezione più comune di *pulvis*, infatti, fa rientrare il termine nel campo semantico della terra²⁰. Orazio, dunque, potrebbe aver condensato nella parola *pulvis* di *Carm.* 4.7 sia lo σποδόν dell'*Elettra* sofoclea, sia la γῆ del frammento di Euripide riportato qui di seguito (fr. 532 N²):

καθ'αυτῶν δὲ πᾶς ἀνὴρ

17 Finglass 2007, nel suo commento a p. 453, riporta come primo esempio il passo oraziano, seguito da Sen. *Oct.* 169-70: *nunc levis tantum cinis / et tristis umbra.*

18 La Penna 1968, p. xx.

19 Il passo di Orazio è il primo esempio sotto la voce: *de reliquiis mortuorum fere combustis.*

20 Cfr. Enn. *Ann.* 315 V.² = 336 Fl. *pulvis fulva volat*; Lucr. 5.251-54: *Principio pars terrai nonnulla, perusta / solibus assiduis, multa pulsata pedum vi, / pulveris exhalat nebulam nubisque volantis / quas validi toto dispergunt aere venti.* Verg. *Georg.* 2.418: *sollicitanda tamen tellus pulvisque movendus.*

γῆ καὶ σκιά· τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει.²¹

La temporale di Hor. *Carm.* 4.7.14, *nos ubi decidimus*, può ricalcare in qualche modo il participio aoristo καθανών, e per giunta la coppia di sostantivi che definiscono la natura dell'uomo si trova in entrambi i passi a *incipit* di verso, senza la compagnia di alcun aggettivo, come invece accade per la σκιά ἀνωφελής in Sofocle. Orazio, d'altra parte, accresce la tragicità della considerazione parlando in prima persona e facendosi compartecipe del destino di ogni mortale; non si limita infatti alla universale constatazione che l'uomo è terra e ombra: noi, tutti, nella nostra materialità, siamo già polvere ed ombra. Il verbo *sumus*, al tempo presente, è tanto icastico da far dimenticare la temporale precedente, che almeno in apparenza relega la condizione di annichilimento a un momento successivo al tramontare della vita²².

Quest'idea della vanità umana che già in vita è un dato di fatto si ritrova anche in altri due luoghi sofoclei citati come precedenti di Orazio. Nel prologo dell'*Aiace* vediamo Odisseo concludere il suo discorso con parole di compassione per l'eroe uscito di senno; nella sorte di Aiace, infatti, vede riflessa la propria (vv. 125-26):

ὄρω γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν
εἶδωλ' ὄσοιπερ ζῶμεν ἢ κούφην σκιάν.²³

Qui il senso di evanescenza evocato dal termine "ombra" viene raddoppiato dal sostantivo εἶδωλα, allo stesso modo del πνεῦμα nel frammento seguente (fr. 13 R.):

ἄνθρωπός ἐστι πνεῦμα καὶ σκιά μόνον.

I "fantasmi" perdono addirittura una forma definita fino a diventare un impalpabile soffio²⁴. Forse il capostipite di questa tradizione gnomica è Pindaro, con il suo famosissimo σκιάς ὄναρ / ἄνθρωπος (Pyth. 8.95-96) che supera in indeterminatazza le immagini incontrate in precedenza.

21 «Ogni uomo quando è morto è terra e ombra; il niente striscia nel nulla» (trad. mia).

22 Cosa che invece non succede per il modello romano di questa movenza oraziana, Catull. *Carm.* 5.5-6, dove i due versi si trovano inscindibilmente legati nella memoria del lettore: nobis cum semel occidit brevis lux, / nox est perpetua una dormienda.

23 «Vedo che noi, quanti viviamo, null'altro siamo se non fantasmi o vana ombra».

24 O il fumo, come in un frammento di Eschilo (fr. 677 Mette): τὸ γὰρ βρότειον σπέρμ' ἐφ' ἡμέρα<v> φρονεῖ, / καὶ πιστὸν οὐδὲν μᾶλλον ἢ καπνοῦ σκιά. Segnalo anche un altro frammento di Sofocle (945 R.): ὃ θνητὸν ἀνδρῶν καὶ ταλαίπωρον γένος, / ὡς οὐδὲν ἐσμεν πλὴν σκιάς ἐοικότες / βάρος περισσὸν γῆς ἀναστρωφόμενοι; qui il verbo è alla prima persona plurale.

1.2 Antiche movenze. Ausonio e Paolino di Nola

È significativo che il primo componimento tardoantico in cui si nota una ripresa del verso *pulvis et umbra sumus* appartenga all'ambito funerario: mi riferisco agli *Epitaphia heroum qui bello Troico interfuerunt* composti da Ausonio²⁵. Tra questi ventisei epigrammi in esametri o in distici elegiaci se ne trova uno dedicato a due guerrieri della parte Troiana, Naste e Anfimaco, capi dei Cari. Omero li menziona alla fine del secondo libro dell'*Iliade*, nella rassegna delle schiere troiane che fanno da contraltare al catalogo delle navi (v. 871):

Νάστης Ἀμφίμαχος τε Νομίονος ἀγλαὰ τέκνα.

Ausonio traduce il verso omerico in maniera perfettamente corrispondente (*Epitaph. her. 17.1*):

Nastes Amphimachusque, Nomionis inclita proles,

e vi aggiunge una riflessione dolente tipica dell'epigrafia sepolcrale, dove spesso a parlare sono gli stessi defunti o la tomba (v. 2):

ductores quondam, pulvis et umbra sumus.

Si può dire con Green che «the couplet is little more than a translation of a line from Homer and an hemistich from Horace»²⁶, ma due particolari sono interessanti: il primo è che, rispetto alla sua dichiarazione proemiale dove Ausonio preannuncia una traduzione da un originale greco²⁷, il poeta ha scelto di allontanarsi dal modello e di inserire un apporto romano, affidando tale compito a un'ode di Orazio; in secondo luogo bisogna segnalare che l'uso dell'efficace sentenza oraziana in un'iscrizione tombale rivela una certa affinità tra *Carm. 4.7* e il contesto

25 Decimo Magno Ausonio conosceva non superficialmente il poeta augusteo, anzi, arrivò perfino a consigliare al nipote lo studio del poeta Orazio prima ancora di quello dell'altisonante Marone (*Protr. 56-57*): *Te praeunte, nepos, modulata poemata Flacci / altisonumque iterum fas est didicisse Maronem*. Il primato di Orazio è dovuto da una parte al suo modo raffinato di fare poesia, consonante con l'ideale poetico ausoniano, dall'altra alla dimensione esistenziale che informa di sé i componimenti del poeta augusteo e che offre ad Ausonio svariati spunti per un'abile emulazione. Per i richiami a Orazio presenti nelle opere di Ausonio si confrontino i contributi di Colton 1977-75a; 1974-75b; 1977; 1982, l'esposizione di Nardo 1990 e di Prete 1998. L'edizione di riferimento è quella di Green 1991.

26 Green 1991, p. 372.

27 *Quae [scil. epitaphia] antiqua cum apud philologum quendam repperissem Latino sermone converti.*

funerario: Ausonio rintraccia così accenti epigrafici in un componimento dell'ultimo Orazio, più sensibile che in giovinezza alle sfumature di morte presenti nella vita umana e naturale.

La sapienza di Paolino di Nola nell'alludere a Orazio per poi distanziarsi da esso si esprime in maniera singolare nel carme 10²⁸, un'epistola metrica che il poeta compone in risposta a tre lettere dell'amico Ausonio²⁹; il maestro, a cui Paolino per ben sette volte si rivolge con l'appellativo di padre³⁰, aveva espresso la sua preoccupazione per il silenzio del corrispondente, nel timore che qualcuno avesse costretto l'allievo e figlio a disdegnare il suo primo precettore³¹. La replica di Paolino è decisa: a dispetto dell'esortazione di Ausonio, il poeta ha abbandonato definitivamente le Muse per consacrare il suo cuore a Cristo³² (vv. 19-22):

*Quid abdicatas in meam curam, pater,
redire Musas praecipis?
Negant Camenis nec patent Apollini
dicata Christo pectora.*

Questi versi, che seguono una sorta di prefazione in distici elegiaci in cui si fa riferimento alla precedente lettera di Ausonio, danno avvio a una dichiarazione di poetica in cui Paolino canta la sua nuova vita sulle note di un carme oraziano³³. In *Carm.* 3.25.1-3, infatti, il poeta augusteo descrive se stesso in preda al furore bacchico, trascinato per paesaggi agresti da una *nova mens*:

*Quo me, Bacche, rapis tui
plenum? Quae nemora aut quos agor in specus
velox mente nova?*

28 Mi rifaccio all'edizione di Filosini 2008.

29 Cfr. Filosini 2008, pp. 26-37.

30 *Carm.* 10.11; 19; 90; 96; 107; 195 (dopo aver approfittato del vocabolo per creare un gioco di parole tra Ausonio e il *summus pater*, Dio); 267. Paolino sapientemente riprende le parole di Ausonio stesso (*Ep.* 21.6-7): *Anne pudet, si quis tibi iure paterno / vivat amicus?*

31 Ausonio allude alla moglie di Paolino, chiamandola *Tanaquil tua* (*Ep.* 21.31). Tanaquil era la moglie di Tarquinio Prisco, donna aristocratica e virtuosa ma anche impositiva nei confronti del marito, poiché lo convinse a lasciare la città di Tarquinia per ottenere una posizione più vantaggiosa a Roma. Paolino risponderà per le rime (*Carm.* 10.192): *nec Tanaquil mihi, sed Lucretia coniunx.*

32 Scrive Fontaine 1981, p. 152: «La poésie n'est plus ici tolérée comme une rémanence d'habitudes culturelles [...]. Elle devient [...] écriture sacrée. [...] La poésie s'avère par excellence exercice spirituel».

33 Il possibile richiamo a Hor. *Carm.* 3.25.1-3, che riporto qui di seguito, è stato individuato da Filosini 2008, p. 101.

Il poeta cristiano richiama quello pagano e al contempo ne prende le distanze (*Carm.* 10.23-29):

*Fuit ista quondam non ope, sed studio pari
tecum mihi concordia
ciere surdum Delphica Phoebum specu,
vocare Musas numina
fandique munus munere indultum dei
petere e nemoribus aut iugis.
Nunc alia mentem vis agit, maior deus.*

Ora quelle grotte, quei boschi non risuonano più della voce di Paolino; sua fonte di ispirazione ormai non sono le divinità classiche, ma un Dio di tutt'altro "calibro".

Pochi versi dopo si incontra un vocabolo assai raro nella poesia latina, probabilmente coniato dallo stesso Orazio³⁴: è l'aggettivo *fabulosus*³⁵. Prima di Paolino, in poesia si trovano solo quattro occorrenze, due delle quali escono dalla penna di Orazio. La prima volta che tale parola appare nei testi latini a noi pervenuti è proprio Hor. *Carm.* 1.22.7:

*Sive per Syrtis iter aestuosas
sive facturus per inhospitalem
Caucasum vel quae loca fabulosus
lambit Hydaspes.*³⁶

34 Cfr. Nisbet - Hubbard 1975, p. 267.

35 Vv. 33-35: *Vacare vanis, otio aut negotio, et fabulosis litteris vetat.*

36 Porfirione si sofferma a fornire spiegazioni su questo termine (Porph. *ad loc.*: *fabulosus dictus autem, quia India plurima genera miraculorum et digna fabulis ferat*). Cfr. Anche Pseudo Acrone *ad loc.*: *aut longinquus, aut de quo multa finguntur miranda*. Anche Paolino, come i commentatori di Orazio, si è soffermato sull'aggettivo, ma il poeta gli ha attribuito un nuovo significato. Infatti, con il termine *fabulosus*, questi si inserisce nel solco della polemica cristiana contro i *figmenta vatum* (inaugurata da Giovenco, quando in 1.15-16 parla di *carmina* che *veterum gestis hominum mendacia nectunt*), mostrando però di disprezzare non la letteratura pagana in quanto tale, quanto piuttosto quei testi antichi e quel modo di servirsene che hanno come finalità ultima di "istruire le lingue", senza la preoccupazione per la salvezza dell'anima. Nell'epistola a Giovio, giovane aspirante filosofo e poeta destinatario anche del carne 22 di Paolino, il santo poeta lo esorta non già a eliminare dai suoi studi i filosofi pagani, ma a illuminarli con un orizzonte più ampio (*Ep.* 16.6): *Verte potius sententiam, verte facundiam. Nam animi philosophiam non deponas licet, dum eam fide condias et religione*. Il punto è indirizzare verso mete più elevate l'eloquenza pagana, evitando di rotolarsi nel fango dell'erudizione fine a se stessa (*Ep.* 16.11): *Mitte illos sem-*

Nei versi successivi Paolino si difende dall'accusa di disprezzare i beni terreni³⁷ e di essersi allontanato dal *patrium pectus*³⁸ da tre lunghi anni³⁹. Non è Paolino da porre sotto accusa, ma Dio, che ha convertito il suo cuore⁴⁰; il poeta riconosce infatti di avere ricevuto una *mens nova*⁴¹. Ma questa novità non va a spazzare via i suoi affetti passati: anzi, è proprio dagli insegnamenti di Ausonio che *partum est quod Christus amaret*⁴². Del resto, sostiene Paolino, non è vero che conduce una vita da eremita; non gli si attribuisca una tale fama, giacché non ha raggiunto la gloria di coloro che hanno intenzione di contemplare gli abissi del vero, alleggerendosi dal peso delle preoccupazioni umane⁴³. Non tutta la Spagna, luogo in cui Paolino si è ritirato con la sposa, è terra desolata inadatta alla presenza umana⁴⁴. Ma se anche fosse finito a vivere in mezzo a briganti, di che contagio avrebbe potuto temere?

*Quisquis agit purus sceleris vitam integer aequus*⁴⁵,

per in tenebris ignorantiae volutatos, in contentionibus eruditae loquacitatis absumptos et altercatione vesana cum suis phantasmatis famulatos. È utile imparare la proprietà di linguaggio dagli antichi, ma solo come mezzo per comunicare ciò che giova alle anime: tibi satis sit ab illis linguae copiam et oris ornamentum quasi quaedam de hostilibus armis spolia cepisse, ut eorum nudus erroribus et vestitus eloquiis fucum illum facundiae, quo decipit vana sapientia, plenis rebus accomodes, ne vacuum figmentorum sed medullatum veritatis corpus exornans, non solis placitura auribus sed et mentibus hominum profutura mediteris.

37 Cfr. vv. 70-73: *Quae quas videmur spernere / non ut profanas abicit aut viles opes, / sed ut magis caras monet / caelo reponi creditas Christo Deo.*

38 V. 107.

39 Ausonio, sostiene Paolino, ha invocato la divinità sbagliata, ossia le Muse, definite *sine numine nomina* (v. 115).

40 Cfr. vv. 128-129: *Quid me accusas? Si displicet actus / quem gero agente deo, prius est, si fas, reus auctor, / qui placet aut formare meos aut vertere sensus.*

41 Vv. 142-143: *Mens nova mi, fateor, mens non mea, non mea quondam, / sed mea nunc auctore Deo.*

42 *Carm.* 10.146.

43 Cfr. vv. 160-189.

44 Cfr. vv. 190-207.

45 V. 213. Come Filosi 2008, pp. 153-154 mette in luce, la quasi totalità della tradizione manoscritta presenta *aequo*, riconosciuto da tutti come corrotto. L'editor *princeps* nel 1516 opta per la forma *inter iniquos*, che ben si adatta al contesto di barbarie, ma tronca l'allusione a Orazio. Nel 1742 Heinsius congettura *aevi*, per mantenere il parallelismo oraziano di aggettivo affiancato a un sostantivo in caso genitivo, ma non bada al fatto che la parola è «un fastidioso doppione di *vitam*» (Nazzaro 1995, p. 165). Peiper nel 1886 emenda in *aeque*, ma pochi anni dopo, nel 1894, l'editore dei *carmina* di Paolino Hartel preferisce adottare la proposta di Zechmeister, *aequus*. Questa congettura è adottata anche nelle edizioni di Walsh (1975) e di Dräger (2002). Nel 1971, invece, Green modifica

*nulla ab inhumano morum contagia ducit
hospite.*

È chiaro il riferimento ai verso di apertura di Hor. *Carm.* 1.22:

*Integer vitae scelerisque purus
non eget Mauris iaculis neque arcu
nec venenatis graviora sagittis,
Fusce, pharetra.*

Tutto il primo verso oraziano è richiamato: i quattro vocaboli vengono ripresi, e con sapiente variazione: la successione in chiasmo aggettivo + sostantivo viene mantenuta, ma l'ordine dei termini viene ribaltato. Ausonio aveva accusato l'antico discepolo di essersi imbarbarito a causa della sua permanenza nell'insospitale Spagna⁴⁶; Paolino risponde "per le rime", come a ricordare al maestro quello che

più pesantemente il testo, proponendo *vitae integer aevum*; in questo modo viene riprodotto esattamente il parallelismo del modello oraziano e si utilizza una clausola ricorrente in autori molto studiati all'epoca di Paolino (Verg. *Aen.* 2.638; 9.255; Ov. *Met.* 9.441; Stat. *Silv.* 2.6.46; 5.2.63) e in un contemporaneo, Avieno (*ad Nortiam* 5: *Carmina multa serens, vitam insons, integer aevum*). Ma forse l'emendazione è fin troppo colta, e soprattutto richiede la correzione anche di *vitam*, termine su cui l'intera tradizione manoscritta è concorde. Nazzaro 1995, pp. 162-168 emenda con Peiper, scartando *aequus* poiché «introdurrebbe una terza nozione che non ha riscontro né nell'ipotesto oraziano né nel contesto paoliniano». Amherdt 2004 condivide pienamente le argomentazioni di Nazzaro, mentre Grillo 1998, non soddisfatto, ipotizza la congiunzione *atque*, adducendo svariati esempi di congiunzioni coordinative in anastrofe in contesti simili, presenti sia in Paolino che in Orazio. La proposta di Grillo pare molto interessante, tuttavia opporrei un'obiezione: nei *loci* da lui riportati la congiunzione coordinante non compare in clausola, posizione di notevole importanza. Nei casi in cui *atque* coordina in clausola due aggettivi (Hor. *Carm.* 2.10.21-22; *Sat.* 1.3.51; 83 e 129; *Ep.* 1.18.3) non c'è anastrofe e il secondo aggettivo è in *enjambement*. Per di più in Paolino non è segnalato un solo verso che presenti *atque* clausolare. A Nazzaro, Filosini 2008, p. 154 obietta che non è sufficiente la mancanza di *aequus* nel carne oraziano per escludere la possibilità della sua presenza nel testo paoliniano; infatti è *habitus* di Paolino emulare con variazioni i suoi modelli e accostare sinonimi. Oltretutto, l'emendazione *aequus* trova sostegno nell'imitazione oraziana – o paoliniana – di due componimenti più tardi: Paulinus Petricordiae (V sec.) *Mart.* 3.414 (*Mansuetus, patiens, iustus, pius, integer, aequus*) e *CLE* 787.16 (*Remotus prudens mitis gravis integer aequus*).

46 Forse è stata proprio la descrizione ausoniana della Spagna come terra irta di rocce e priva di civiltà che ha fatto apparire alla mente di Paolino il nesso con l'ode 1.22, attraverso le ultime due strofe. Ausonio attinge a Lucano nel tratteggiare lo squallore iberico (cfr. la descrizione di Ilerda in *Bell. civ.* 4.11-16), ma l'aggettivo arida a incipit del v. 59 (*Epist.* 21.58-59: *Aut quae deiectis iuga per scruposa ruinis / arida torrentem Sicorim despectat Ilerda?*) può aver suggerito al destinatario un legame con *arida nutrix*, in Hor. *Carm.* 1.22.16, per giunta formante un adonio, che nella sua brevità e incisività più facilmente si imprime nella memoria.

proprio uno dei suoi modelli di vita aveva affermato: una vita onesta, immacolata, non è scalfita dall'ambiente in cui può trovarsi⁴⁷. Paolino, dunque, si dipinge con le stesse pennellate con cui si raffigura Orazio all'inizio della sua ode. Nondimeno, le medesime parole non qualificano appena il poeta cristiano come un saggio autosufficiente, alla maniera stoica; Paolino sta giustificando di fronte al maestro la svolta radicale che egli stesso ha voluto imprimere alla sua vita e sta spiegando come le sue abitudini non si siano adeguate alla ferinità dei luoghi. Il suo stato di purezza ha quindi una radice più profonda dell'innocenza oraziana: è stata la scelta di dedicarsi a Dio che lo ha portato a mutare *mens* come uomo e come poeta. Vediamo quindi che Orazio spunta tra le righe del testo ogniqualvolta Paolino giustifica con tono solenne la natura del cambiamento tanto deprecato da Ausonio. Questo fatto non può essere casuale: Paolino, che fu per tanti anni prima «sous la férule d'Ausone»⁴⁸ poi suo compagno di *lusus* poetici, sapeva bene che Orazio era per Ausonio «maestro d'arte e di vita»⁴⁹, per la sua eleganza formale, per l'uso così raffinato della *callida iunctura* ma anche per la profondità di riflessione morale ed esistenziale. Paolino, pertanto, servendosi di parole oraziane proprio quando espone al suo *praeceptor* e *pater* le ragioni del suo cambiamento di vita, mostra che i *dicata Christo pectora* non rimangono digiuni di poesia classica e che gli insegnamenti del maestro perdurano anche nel nuovo Paolino⁵⁰. Ma in un luogo di *Carm.* 10 il poeta pare affermare qualcosa di più; c'è un verso in cui Paolino si confronta sia con il modello classico, sia con il maestro (vv. 288-289):

*breve, quicquid homo est, <est> corporis aegri,
temporis occidui et sine Christo pulvis et umbra.*

Qui il poeta sta sostenendo che non gli importa di apparire stolto agli occhi de-

47 Si leggano infatti anche i versi successivi di *Carm.* 1.22: *sive per Syrtis iter aestuosas / sive facturus per inhospitale / Caucasum vel quae loca fabulosus / lambit Hydaspes.*

48 Fontaine 1981, p. 146. Filosini 2008, pp. 26-27 accoglie l'ipotesi tradizionale di un insegnamento privato da parte di Ausonio in veste di *grammaticus*.

49 Nardo 1990, p. 321.

50 Si constata perciò che il riconoscimento delle allusioni oraziane è un momento imprescindibile per una completa comprensione del carme 10, un componimento tanto importante se si vogliono penetrare i motivi profondi della poetica di Paolino. Le citazioni oraziane in questo carme non sono un mero imbellettamento formale, un fregio statico e inerte che come tale è opzionale per l'intelligenza del testo. Esse sono invece «condizione essenziale per l'interpretabilità del testo» (Piscitelli 1992, p. 151). Possiamo affermare con Nazzaro che «l'agnizione di Orazio e il costante sforzo di precisarne puntigliosamente la funzione hanno contribuito a far venire alla luce nel testo di Paolino l'accumulo di significato provocata dalla citazione oraziana, favorendo in definitiva una migliore e più globale intelligenza del testo ricettore» (Nazzaro 1995, p. 159).

gli uomini, perché l'umano giudizio muore assieme a chi lo emette. Già Ausonio, come osservato in precedenza⁵¹, aveva richiamato il v. 16 di Hor. *Carm.* 4.7. In Paolino, però, si può scorgere l'intenzione di misurarsi col maestro e superarlo in abilità allusiva; la citazione dell'ode di Orazio, infatti, non è limitata a un tocco di elegante dottrina: lo evidenzia il termine *Christus* che precede immediatamente la *iunctura* oraziana, con un accostamento fortemente antitetico degno del modello augusteo. Pare quindi che Paolino voglia mostrare ad Ausonio che egli, in quanto ispirato dal *maior Deus* in luogo del *surdus Phoebus*, ha saputo valorizzare il poeta pagano più di quanto non abbia fatto l'antico compagno di *lusus* poetici.

2.1 Influenze bibliche. «Pulvis» in Paolino di Nola

Ma non è finita qui: in questi due versi la riflessione sul carattere effimero dell'esistenza tanto bene espressa da Orazio si fonde con quella di matrice biblica, ben conosciuta da Paolino⁵². I due termini *pulvis* e *umbra* ricorrono spesso anche nell'Antico Testamento e, per dirla con la Filosini⁵³, compendiano il concetto della caducità umana. La studiosa cita per *pulvis* un passo della Genesi (Gn 3.19), che nella traduzione di Gerolamo entrata nella *Vulgata* recita così: *In sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in terram de qua sumptus es: quia pulvis es, et in pulverem reverteris*. Sono le dure parole di Dio mentre caccia Adamo ed Eva dal Paradiso terrestre. Tuttavia in *Ep.* 23.16⁵⁴ Paolino mostra di conoscere non la versione di Gerolamo – peraltro posteriore a *Carm.* 10 – ma quella della *Vetus Latina*⁵⁵: *In sudore faciei tuae edes panem tuum, donec convertaris in terram ex qua sumptus es: quia terra es, et in terram ibis*. Il senso di nullità dell'uomo può aver certo influenzato i versi di Paolino, ma non è un comune uso lessicale a met-

51 Cfr. pp. 183-184.

52 Anche se due anni dopo la composizione del carne 10, avvenuta nel 393, Gerolamo non mancherà di esortarlo a penetrare la Scrittura, per cantare a tutti la verità (*Ep.* 58.11, ed. Les Belles Lettres, 1953: *Magnum habes ingenium, infinitam sermonis suppellectilem: et facile loqueris et pure, facilitasque ipsa et puritas mixta prudentiae est. Capite quippe sano omnes sensus vigent. Huic prudentiae et eloquentiae si accederet vel studium vel intelligentia scripturarum, viderem te brevi arcem tenere nostrorum, et ascendentem cum Joab tecta Sion, canere in domatibus quod in cubiculis cognovisse*), si preoccupa anche di spiegare all'amico come addentrarsi nei sentieri della Bibbia (*Ep.* 58.9): *Audi ergo, amice, germane, ausculta paulisper quo in scripturis sanctis calle gradiaris. Totum quod legimus in divinis libris nitet quidem et fulget etiam in cortice, sed dulcius in medulla est*.

53 Filosini 2008, p. 61.

54 *Qui audiebamus: "Terra es, et in terram ibis", nunc iam audimus: "Conversatio vestra in caelis est"* (Fil 3.20). Il testo è tratto dall'edizione di Hartel. L'affermazione di Paolino nell'epistola fa capire come secondo lui l'avvento di Cristo abbia vinto la miseria dell'uomo.

55 Secondo l'edizione di Sabatier 1743.

tere in relazione i due testi.

Sono invece i Salmi⁵⁶ e il Qoelet ad offrire le occorrenze più significative della parola *pulvis*⁵⁷. Il salmo 103 (102)⁵⁸ comincia con un'esortazione: *Benedic anima mea Dominum*, poiché Egli riscatta dalla morte la tua vita, sazia il tuo desiderio, rinnova la tua giovinezza. Una tale gioia sembra lontana dalla coscienza di essere polvere e dall'atmosfera dell'ode oraziana nella sua seconda parte. Eppure al versetto 14 incontriamo il passo che ci interessa; il Salterio romano così recita: *quia ipse scit figmentum nostrum. Memento Domine quod pulvis sumus*. Non è un caso aver scelto di menzionare proprio questa versione del Salterio: infatti non tutte le traduzioni latine conosciute circolanti al tempo di Paolino presentano la lezione *pulvis*⁵⁹. Rimandando all'appendice per una trattazione maggiormente dettagliata, mi limito qui a sostenere che Paolino conoscesse per il salmo 103 (102) la presenza della variante *pulvis*.

Del resto, fa propendere per tale ipotesi anche la ricchezza di potenziale allusivo che offre il passo. Infatti il salmo 102 nel Salterio romano continua: ¹⁵*homo sicut faenum dies eius et sicut flos agri ita floriet* ¹⁶*quia spiritus pertransiit ab eo et non erit et non cognoscet amplius locum suum*⁶⁰. La fragilità dell'esistenza umana è qui rappresentata in un modo che probabilmente anche Orazio avrebbe sottoscritto. Le parole di Agostino aiutano a capire come mai questa riflessione sia inserita in un canto di lode alla grandezza del Signore: *Quia ergo quomodo Pater cognovit figmentum nostrum, quia faenum sumus, et ad tempus florere possumus; misit nobis Verbum suum, et Verbum suum quod manet in aeternum, faeno quod non manet in aeternum fratrem fecit ... Noli mirari quia particeps eris aeternitatis illius; factus est ipse prior particeps faeni tui. Quod excelsum est a te, tibi denegabit,*

56 Estin 1985, p. 67 richiama i lettori all'importanza del Salterio nella formazione della coscienza cristiana dei primi secoli, ricordando che intorno al 200 il Salterio occupava già un posto rilevante nella liturgia cristiana.

57 Due luoghi dove, nel Salterio romano riportato da Weber 1953, il termine *pulvis* ricorda la condizione umana di mortalità sono Ps 21.16 (*Exaruit velut testa virtus mea et lingua mea adhesit faucibus meis et in pulverem mortis deduxerunt me*) e 29.10 (*Quae utilitas in sanguine meo dum descendo in corruptionem? Numquid confitebitur tibi pulvis aut adnuntiabit veritatem tuam?*).

58 103 secondo la Bibbia CEI 2008, che segue la numerazione ebraica.

59 Seguendo la collazione di Weber, hanno *terra* il Salterio mozarabico, ossia il consenso di due dei tre codici che riportano la versione mozarabica (il *Cavensis*, il *Complutensis* e il *Londiniensis*), e due rappresentanti del Salterio utilizzato nella Gallia Lugdunense: il Salterio di Saint-Germain (γ, *Par. lat.* 11947 s. VI) e quello di Corbie (δ, *Petropolitanus* F. v. I. n. 5 s. VIII).

60 Il versetto 15 è così impresso nella memoria di Paolino che una *iunctura* di esso viene rievocata al posto di un'espressione simile quando in *Ep.* 40.2 Paolino cita Ps 36.2: *sicut fenum velociter arescit et sicut flos agri* [Ps 36.2: *sicut holera herbarum*] *cito decedit*. Per questa contaminazione cfr. Rallo Freni 1983, pp. 243-244.

*qui quod humile erat ex te suscepit?*⁶¹. Non ci si sorprenda dunque: la notazione sulla miseria della natura umana va di pari passo con la certezza che questo nostro stato è lo strumento attraverso il quale Dio ha attuato la redenzione dell'uomo. Continua infatti Agostino, in un crescendo di intensità: *Tu enim homo; propter te autem et Verbum factum est homo: tu caro, et propter te Verbum caro factum est. Omnis caro faenum, et Verbum caro est factum*⁶². *Quanta ergo spes faeni, quando Verbum caro factum? Illud quod manet in aeternum, non dedignatum est suscipere faenum, ne de se desperaret faenum*⁶³. Il Verbo è diventato erba, fieno, perché ogni aspetto dell'uomo fosse salvato, anche il suo essere polvere ed ombra. Ho scelto di dar voce ad Agostino non perché io creda che Paolino possa aver letto le sue *Enarrationes in Psalmos* prima della composizione di *Carm.* 10⁶⁴, ma perché la sostanza delle sue riflessioni non dev'essere stata affatto lontana dal modo di ragionare di Paolino⁶⁵; anche le azioni di questo lo dimostrano: chi dona tutti i suoi averi ai bisognosi e si dedica a una vita di povertà e – a quanto pare – di gioia non può che aver considerato sua unica ricchezza e fonte di speranza il Verbo fatto carne in un'umile stalla. La speranza, appunto, è un bene prezioso che è stato donato all'uomo cristiano e che Orazio non possiede – si pensi all'invito *spem longam reseces* di *Carm.* 1.11.7 o al v. 15 dell'ode parallela a *Carm.* 4.7, la quarta del primo libro: *Vitae summa brevis spem nos vetat inchoare longam*⁶⁶.

Perfino nel Qoelet, noto per la sua amarezza, la negatività non investe tutto: infatti tutto il mondo, la materialità, sono *vanitas vanitatum*, ma la presa di coscienza che tutto è un inseguire il vento⁶⁷ serve da stimolo a temere Dio e osservare i suoi comandamenti, perché questo per l'uomo è tutto⁶⁸. La nozione di “tutto” si sposta quindi dal significato di “tutto il mondo” a quello di “tutto l'essenziale”. Dopo tale considerazione si comprende meglio l'esortazione dentro cui è inserito il termine

61 In Ps 102.22. Mi baso sull'edizione di Corticelli 1967.

62 Gv 1.14.

63 In Ps 102.23.

64 Infatti, se si presta fiducia a Simonetti 2007, p. XXIII e a Corticelli 1967, p. IX, i commenti ai Salmi sono stati predicati prevalentemente a Cartagine dal 392 fino a dopo il 415.

65 Anche le riflessioni di Ambrogio in merito al salmo 103(102).14 seguono la stessa linea.

66 La speranza è venuta a mancare anche per un poeta che, pur cristiano, ha perso la solidità nella fede propria del suo grande antecedente: alla morte di Laura, Petrarca si abbandona all'amarezza che ci si aspetterebbe da chi non ha ancora incontrato il Salvatore (*Canz.* 294.12-14, edizione di P. Vecchi Galli edita nel 2012 per la casa editrice Rizzoli): «Veramente siam noi polvere e ombra / veramente la voglia cieca e 'ngorda / veramente fallace è la speranza».

67 Cfr. Qo 1.17.

68 Cfr. Qo 12.13.

pulvis (12.1 e 7): *Et memento Creatoris tui in diebus iuventutis tuae, antequam ... revertatur pulvis in terram suam sicut erat.* La polvere corrisponde all'uomo, che è fatto di polvere e in polvere ritorna nel giorno della sua morte, ma all'uomo inteso come corpo vivente, dacché invece *spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* Ecco che pure qui viene alla luce una concezione in ultima analisi positiva della vita dell'uomo, così positiva che ci si può anche permettere di denigrare il mondo in cui il parlante vive: tutto sulla terra è un'ombra vuota, ma lo spirito è donato dal Creatore e con Lui vivrà in eterno.

2.2 Influenze bibliche. «Umbra» in Paolino

L'Ecclesiaste ospita anche l'altro termine che Paolino ha attinto tanto da Orazio quanto dalle Sacre Scritture: *umbra*. In Qo 7.1 infatti si legge: *Quid est amplius homini? Quis enim cognovit quid sit bonum homini in vita, numero dierum vitae vanitatis eius? Et faciet eos quasi umbram: quia quis annuntiabit homini quid sit post eum sub sole?*⁶⁹. Il versetto assomiglia a un passo che ha menzionato anche la Filosini⁷⁰: è l'*oratio pauperis* al Dio misericordioso, il salmo 102 (101). La coscienza di non essere in grado di liberarsi dalla tribolazione porta non alla disperazione ma alla domanda a un Dio la cui risposta arriva sempre (Ps 102.3 e 12): *³ne avertas faciem tuam a me: in quacumque die tribulor, inclina ad me aurem tuam. In quacumque die invocavero te, velociter exaudi me;*¹²*Dies mei sicut umbra declinaverunt et ego sicut faenum arui.* I due passi, però, a differenza di Orazio e Paolino, fanno rientrare l'ombra in una similitudine⁷¹, mentre è molto più forte affermare che noi siamo ombra. Questo accade anche nella Bibbia, o meglio, nella *Vetus Latina*: in Iob 8.9, infatti, Gerolamo ha preferito aggiungere un *sicut*. Giobbe, uomo giusto e timorato di Dio, ha perso tutti i suoi beni e i suoi figli ed è vittima di una terribile malattia; in mezzo ai dolori maledice il giorno in cui è nato, allora gli amici attorno a lui cercano di rincuorarlo. Ma proprio a questo punto l'amarezza di Giobbe giunge al suo culmine: con parole degne di Orazio afferma (7.6-7): *⁶Et vita exilior est quam loquela, et periit in vacuum spes. ⁷Memento quia ventus est vita mea, et non revertetur oculus meus ut videat bona.* I versetti 9-10 ricordano l'oraziano *nos ubi decidimus*: *⁹Sicut consumitur nubes, et pertransit: sic qui descenderit ad inferos, non ascendet. ¹⁰Nec revertetur ultra in domum suam, neque cognoscet eum amplius locus eius.* E, come se non bastasse, ecco che anche Giobbe parla di polvere (21): *nunc in pulvere dormiam: et si mane quaesieris, non subsistam.* Interviene allora Bildad il Suchita ed esorta il poveretto a cercare Dio;

69 Il testo non è chiarissimo e in certi casi non quadra con il greco dei LXX: cfr. Sabatier 1743/2, p. 363.

70 Filosini 2008, p. 61.

71 Come Ps 144(143).4, ricordato anch'esso dalla Filosini: *Homo vanitati similis factus est et dies eius sicut umbra praetereunt.*

se così farà, Egli stabilirà per lui una giustizia eterna e quindi il suo stato presente non varrà nulla a confronto dei giorni futuri. *Interroga enim generationem priorem, et exquire genus parentum: e hesterni sumus, et nescimus; et umbra est vita nostra super terram*⁷². In una prospettiva cosmica il nostro piccolo tratto di vita è un niente, non ci dà la saggezza di generazioni e generazioni di padri. Ancora una volta l'inconsistenza dell'uomo ha qualcosa di più stabile di lui a cui rivolgersi. Paolino dunque ha saputo sfruttare questa ricchezza di materiale, condensando in un solo emistichio allusioni a Orazio e alla Bibbia, per giustificare di fronte ad Ausonio la sua scelta di vita e per mostrare come il cristianesimo risponda alle domande esistenziali, vere e umane, di chi visse «nel tempo de li dèi falsi e bugiardi»⁷³. «Senza Cristo siamo polvere ed ombra»: in questo modo Paolino sembra da una parte confermare la verità delle parole del poeta pagano, dall'altra aggiunge una precisazione importante che mette in luce tutto lo scarto della sua visione rispetto a quella di *Carm.* 4.7; l'uomo sfiorisce con un niente, i suoi giudizi hanno valore solo fino alla sua morte, ma con Cristo, ovvero grazie alla sua incarnazione e poi resurrezione, perfino il limite più grande che è l'annullamento della morte viene annientato. Si noti che le due caratteristiche del corpo malato e della vita caduca⁷⁴ rimangono tratti inestirpabili, mentre la condizione di polvere ed ombra si verifica solo *sine Christo*: sembra di capire che secondo Paolino se un uomo abbraccia il cristianesimo il suo stato esistenziale e la sua fragilità materiale rimangono tali e quali⁷⁵, come testimonia con ricchezza di esempi la Sacra Scrittura, eppure la disperazione suscitata dal pensiero di non essere più viene spazzata via dal fatto di essere membra del corpo di Cristo⁷⁶, il quale grazie alla sua resurrezione ha vinto il mondo e vive in eterno. La visione di Orazio era cupa e sconsolata (ce lo ha mostrato anche tramite l'allitterazione della vocale "u" nei vv. 15-16⁷⁷), quella del santo di Nola ha il respiro dell'eterno, è inserita in un orizzonte cosmico dove l'ultima parola non è la morte. Questa prospettiva cristocentrica può lasciar trapelare anche un'ulteriore suggestione: non solo il cristianesimo trova una risposta al dramma oraziano senza vie d'uscita, ma completa anche l'Antico Testamento. Nei passi biblici, infatti, la speranza è data dalla presenza buona di Dio; per Paolino, come si è visto prima grazie al commento di Agostino, non solo c'è un Dio a cui rivolgersi, ma Dio si è anche reso partecipe della natura umana, con tutta la

72 Iob 8.8-9.

73 Dante, *Inf.* I, 72.

74 *Corporis aegri* (v. 288) e *temporis occidui* (v. 289).

75 Si pensi a un passo dell'opera di Ambrogio scritta in morte del fratello (*Exc. frat.* 2.29): *Quid enim nobis miserius, qui tamquam spoliati et nudi proficimur in hanc vitam, corpore fragili, corde lubrico, imbecillo animo, anxii ad sollicitudines, desidiiosi ad labores, proni ad voluptates?*. Poche righe prima Ambrogio aveva citato Ps 102.14.

76 Cfr. le lettere di Paolo ai Romani (12.4-5), ai Corinzi (1.12.12-31) e agli Efesini (1.22).

77 *Quo pius Aeneas, quo Tullus dives et Ancus / pulvis et umbra sumus.*

sua fragilità e meschinità, perché essa diventasse eterna.

2.3 Influenze bibliche. Venanzio Fortunato

Anche per Venanzio Fortunato l'unica salvezza sta nel Dio *perpetuus*⁷⁸. L'epistola metrica dedicata a Giovino, che occupa la dodicesima posizione nel settimo libro dei *Carmina*⁷⁹, ne è un chiaro esempio. Spunto per le riflessioni del poeta, dispiegate nel metro preferito da Venanzio, il distico elegiaco, è il rivolgimento della sorte del dedicatario, un tempo patrizio e governatore della Provenza e ora caduto in disgrazia. Fin dall'attacco si percepisce un vago sentore di Orazio:

Tempora lapsa volant, fugitivis fallimur horis.

Subito ha inizio la considerazione che tutti, benché diversi, tendiamo alla medesima fine e si avvia un lungo elenco (vv. 9-28) di personaggi del mito e della storia, carichi in vita di onori e ricchezze e tutti ormai dissolti⁸⁰. Pare di vedere qui dilatato il verso in cui Orazio si sofferma sulla natura mortale di Enea e di due re di Roma, Tullo Ostilio e Anco Marzio⁸¹: neppure le ricchezze, neppure il giusto rispetto tributato agli dei valgono a rendere eterni gli uomini. Perfino l'eloquenza non basta a salvarsi; ai vv. 29-30 Venanzio pare proseguire sulla falsariga di Orazio: alla vacuità delle qualità di Torquato (Hor. *Carm.* 4.7.23-24: *Non, Torquate, genus, non te facundia non te / restituet pietas*) Venanzio risponde con l'inutilità dell'abilità poetica (*Carm.* 7.12.29-30):

*Cum venit extremum, neque Musis carmina prosunt,
nec iuvat eloquio detinuisse melos.*

Il legame con il senso oraziano di precarietà non è solo concettuale: il tragico catalogo degli illustri morti si dispiega a partire da un distico di sapore oraziano (vv. 9-10):

78 *Carm.* 7.12.34.

79 Per un'introduzione ai *Carmina* di Venanzio Fortunato e in particolare al libro VII cfr. Reydellet 1994, Di Brazzano 2001, e Pucci 2010. Mazzoli 2008 si concentra proprio sul carme 7.12.

80 Mazzoli 2008, p. 75, ha colto echi di un'altra ode di Orazio, quella ad Archita (*Carm.* 1.28), oltre a memorie di Virgilio, Claudiano e altri autori.

81 *Carm.* 4.7.15: *quo pius Aeneas, quo Tullus dives et Ancus*. Ma pare anche di leggere l'Ecclesiaste (1.11): *Non est priorum memoria, / sed nec eorum quidem, qui postea futuri sunt, / erit recordatio apud eos, / qui futuri sunt in novissimo*.

*Imperiale caput, regnum trahit, aequae senatum,
nec spectante die, cum venit, hora rapit.*

Il nesso *hora rapit* ricorda molto da vicino l'esortazione di Orazio a Torquato di *Carm.* 4.7.7-8:

*Inmortalia ne speres, monet annus et alnum
quae rapit hora diem.*

Forse anche la menzione di Ippolito al v. 18⁸² nasconde un riferimento all'eroe che al termine del carme oraziano Diana non riesce a liberare⁸³.

Ma per Venanzio non finisce tutto nella tomba, non si diventa nulla come proclama Elettra davanti all'urna menzognera: nell'essere graditi a Dio «è la vita, la forza, l'eternità e lo sfuggire alla morte, e perciò dopo la sepoltura nasce una gloria feconda»⁸⁴. Niente di più lontano dalla sterile fine figurata da Orazio. Per quale motivo Venanzio compie simili affermazioni, tanto in contrasto con la comune coscienza della morte? Lo spiega nei versi successivi: dai sepolcri dei giusti nasce una nuova potenza, giacché la loro testimonianza di una vita vissuta nell'amore di Dio rigenera le persone che vengono a conoscenza di tanta grandezza. Toni lontani dalla disperazione in riferimento ai defunti possono apparire affini a una certa sensibilità pagana, come si riscontra ad esempio in alcuni epigrammi funerari⁸⁵, ma qui non si parla appena di una buona condotta morale e neppure di una grandezza d'animo (v. 47):

Nobilis urna tegit pretiosa talenta Tonantis.

Sono i tesori che Dio ha seminato nell'*humus* del nostro animo a renderci vicini

82 *Occubat Hippolytus nec superextat Adon.*

83 *Carm.* 4.7.25-26: *Infernis neque enim tenebris Diana pudicum / liberat Hippolytum.*

84 Mi sembra efficace questa traduzione di Di Brazzano 2001 dei vv. 35-36 (*Hoc valet atque viget, manet et neque fine peribit, / hinc quoque post tumulum nascitur almus honor*).

85 Penso al libro VII dell'*Anthologia Palatina*. In alcuni epigrammi, infatti, la morte è superata dalla grandezza del defunto, come nel caso del carme 12, dedicato ad Erinna: Ἄρτι λοχευομένην σε μελισσοτόκων ἔαρ ὕμνων, / ἄρτι δὲ κυκνεῖφ φθεγγομένην στόματι / ἤλασεν εἰς Ἀχέροντα διὰ πλατὺν κῦμα καμόντων / Μοῖρα, λινοκλώστου δεσπότης ἠλακάτης· / σὸς δ' ἐπέων, Ἥριννα, καλὸς πόνος οὐ σε γεγωνεῖ / φθίσθαι, ἔχειν δὲ χοροῦς ἄμμιγα Πιερίσιν. Un accento sulla moralità di chi onora la tomba dell'illustre defunto troviamo nell'epigramma di un anonimo a Platone (*Anth. Pal.* 7.61): Γαῖα μὲν ἐν κόλποις κρύπτει τόδε σῶμα Πλάτωνος, / ψυχὴ δ' ἀθάνατον τάξιν ἔχει μακάρων / υἱοῦ Ἀρίστωνος· τὸν τις καὶ τηλόθι ναίων / τιμᾷ ἀνὴρ ἀγαθὸς θεῖον ἰδόντα βίον.

alle stelle⁸⁶; chi vive nell'amore di Dio diventa cittadino del cielo, *civis poli*⁸⁷. La schiera dei santi sparsi per tutto il mondo illumina la terra con i suoi innumerevoli raggi⁸⁸;

*de reliquo nihil est quodcumque videtur in orbe,
nam tumor hic totus fumus et umbra sumus.*⁸⁹

Qui la ripresa è leggermente variata: al sostantivo *pulvis* viene sostituito *fumus*. La scelta è molto efficace sul piano stilistico: il verso si riempie così del lugubre suono “u”, che, quando è accompagnato dalla sibilante, crea tre omoteleuti di seguito, che vanno a sostituire gli assenti *Tullus et Ancus* di *Carm.* 4.7.15. Il poeta tardoantico, per giunta, sa sfruttare al massimo le potenzialità del pentametro, facendo rimare le parole *totus* e *sumus* caratterizzate da un *ictus* in medesima posizione seguito da una cesura forte; l'idea di buio e inconsistenza viene così amplificata. Un uso sapiente del metro, inoltre, permette a Venanzio di avvicinarsi al modello oraziano più di quanto abbia fatto Paolino: l'*hemiepes fumus et umbra sumus* corrisponde metricamente al trimetro dattilico catalettico *pulvis et umbra sumus*, laddove invece Paolino pone la coppia *pulvis et umbra* in clausola esametrica e la riferisce genericamente all'uomo, non a un “noi” più specifico e concreto.

Anche *fumus* è un termine che occorre più volte nella Bibbia per indicare la vacuità del nostro esistere sulla terra; cito uno dei due passi a mio avviso più esemplificativi⁹⁰, tratto – non a caso – dal salmo 102(101).4: *Quia defecerunt sicut fumus dies mei et ossa mea sicut gremium aruerunt*⁹¹. Il tono di Venanzio non sembra però contenere l'afflizione delle parole del salmista: per il resto siamo niente, ma abbiamo la possibilità di non essere sopraffatti dall'evanescenza di questo mondo. La prospettiva assomiglia di più a quella di altri luoghi biblici, dove sono i lontani da Dio a dissolversi come fumo al suo cospetto; le affermazioni che troviamo nel libro della Sapienza non sono certo *politically correct* (Sap 5.15): *quoniam spes impii tanquam lanugo est, quae a vento tollitur: et tanquam spuma gracilis, quae a procella dispergitur: et tanquam fumus, qui a vento diffu-*

86 V. 48: *ac terris recubat quod super astra volat.*

87 Cfr. vv. 49-50: *Qui sub amore Dei sacro moderamine vivens / fit peregrinus huius, civis eundo poli.*

88 Cfr. vv. 54-55: *quis numerus radiat sanctorum sparsus in orbe, / quanta columnarum gratia fusa viget!*

89 Vv. 59-60.

90 Il secondo proviene da Sap 2.2: *quia ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tanquam non fuerimus: quoniam fumus flatus est in naribus nostris: et sermo scintilla ad commovendum cor nostrum.*

91 Riporto questa volta la versione di Gerolamo, dal momento che negli anni di Venanzio Fortunato (nato tra il 530 e il 540) la probabilità che fosse ormai diffusa è alta.

sus est: et tanquam memoria hospitis unius diei praetereuntis. Così anche in passi poetici (Ps 67.3): *Sicut deficit fumus, deficient: sicut fluit cera a facie ignis, sic pereant peccatores a facie Dei.* In Venanzio c'è di diverso che non attribuisce ai soli empi l'impalpabilità del fumo, ma sostiene che tutti siamo in una condizione disperata se decidiamo di non vivere come i santi. Inoltre, come notato anche in precedenza, in tutti i passi biblici riportati la parola *fumus* si trova all'interno di un paragone, preceduta da *tanquam* o *sicut*; Venanzio dunque compie un passo ulteriore, abbreviando la similitudine, con un risultato che guadagna in efficacia. Vi è da dire che prima di Venanzio almeno un altro autore aveva accostato *fumus* alla parola *umbra*, in riferimento alla vacuità dell'esistenza umana⁹²; questi è Ambrogio, che nel *De fuga saeculi* mette in guardia dal volgere il proprio cuore verso i beni terreni, poiché non giovano a nulla e non procurano la salvezza. La mole caliginosa degli idoli mondani ottenebra la mente e le impedisce di contemplare la luce divina; *relinquamus ergo umbram, qui solem quaerimus*, – esorta Ambrogio in *De fuga saec.* 5.27 – *deseramus fumum, qui lumen sequimur. Fumus iniquitas est, quia sicut fumus oculis, sic iniquitas utentibus ea. Umbra vita est; "umbra enim est nostra haec vita in terra", sicut Iob dixit*⁹³. Può darsi che Venanzio, vissuto due secoli dopo Ambrogio, abbia avuto modo di conoscere il passo di un'opera che fu citata sette volte da Agostino⁹⁴.

La conclusione, comunque, è paragonabile a quella di Paolino di Nola e per entrambi l'allusione al poeta classico fa emergere da solo, senza doverlo teorizzare con dichiarazioni esplicite, il superamento della tradizione da parte dei due poeti cristiani, superamento soprattutto concettuale, ma anche stilistico, grazie alla fecondità che può provenire dall'incontro fra la cultura classica e quella biblica. Il prodotto finale dei due poeti è qualcosa di altro sia rispetto al modello classico, sia pure rispetto ai passi scritturistici; infatti, se da una parte l'Antico Testamento è superamento del pensiero antico pagano, dall'altra è in attesa anch'esso di compimento, in quanto precede la venuta di Cristo – citato da Paolino di Nola – e dei suoi santi – fonte di grazia per Venanzio Fortunato.

Sembra rivolta a Orazio la domanda che Venanzio pone all'amico che tace, chiuso in *longa silentia*⁹⁵:

92 Nei secoli successivi invece, forse proprio su influenza di Venanzio Fortunato, troviamo un sillogismo in esametri che comincia con il verso oraziano (ho tratto l'esempio da Tosi 1991, p. 243): *Pulvis et umbra sumus, pulvis nihil est nisi fumus; / sed nihil est fumus: nos nihil ergo sumus.*

93 Il passo di Giobbe è quello citato *supra*, Iob 8.9.

94 Cfr. *Contra duas epist. Pelagian.* 4.11.30.1.1, 4.11.30.3.15, 4.11.30.7.41; *Contra Iul. Pelag.* 2.8.23.1.1; *De dono persev.* 8.20.1.1, 13.33.1.2, 13.38.1.1.

95 Riporto per intero il v. 63: *Tempora lapsa vides neque longa silentia rumpis.* Questi lunghi silenzi fanno sovvenire alla memoria il silenzio di Paolino lamentato da Ausonio in *Ep.* 21.62 (*Quis tamen iste tibi tam longa silentia suasit?*). Forse questo possibile accenno alla vicenda di Paolino suggerisce che nel suo *fumus et umbra sumus* (v.

*Cur igitur metu trahitur data vita susurro?*⁹⁶

Il sentimento oraziano della fugacità del tempo, nonostante le precedenti note positive, riemerge nei versi finali, dove l'intenso affetto nutrito per Giovino motiva le accurate domande di Venanzio (vv. 107-108):

*Quis, rogo, reddat eas taciti quas perdimus horas?
Tempora non revocat lux levis atque fugax.*

Nonostante tutto, il tempo perduto non torna più indietro.

Rispetto all'ode oraziana, sembra finire con una nota più positiva un imitatore di Orazio di ben diciotto secoli successivo: in uno dei suoi *Canti*, Leopardi contempla il monumento di una donna bellissima, che faceva tremare con un solo sguardo; ora è solo «fango / ed ossa»⁹⁷. È davvero misteriosa la nostra esistenza: basta un niente per spazzar via le «visioni altere»⁹⁸ che fanno nuotare la nostra mente in spazi sconfinati; ma allora perché continuiamo ad avere «desiderii infiniti»⁹⁹?

Natura umana, or come,
se frale in tutto e vile,
se polve ed ombra sei, tant'alto senti?¹⁰⁰

Almeno per questa volta, l'ago della bilancia è spostato sulla grandezza dell'uomo, sulla sua inestinguibile capacità di superare le realtà materiali che tanto contrasta con la pochezza della vita mortale¹⁰¹.

60) Venanzio alludesse anche al vescovo di Nola; mi spingo ancora oltre e mi azzardo a ipotizzare che il doppio richiamo a Paolino lasci trapelare la volontà di superarlo, come potrebbe mostrare la *variatio* di *fumus* in sostituzione del termine *pulvis*.

96 La traduzione di Di Brazzano di questo verso (v. 61) è ancora da lodare: «Perché dunque la vita che ti è stata donata si trascina nel timore come un mormorio?».

97 Leopardi, *Sopra il ritratto di una bella donna, scolpito nel monumento sepolcrale della medesima*, vv. 17-18.

98 Ivi, v. 40.

99 Ivi, v. 39.

100 Ivi, vv. 50-52.

101 Anche Mengaldo 2013, p. 207 sottolinea il carattere interrogativo della battuta finale, dove l'autore non si lascia andare a considerazioni afflitte e lapidarie quali si trovano ad esempio nella poesia *A se stesso*, che si chiude con lugubri tonalità: «Ormai disprezza / te, la natura, il brutto / poter che, ascoso, a comun danno impera / e l'infinità vanità del tutto».

3 Appendice: «pulvis» o «terra»?

Quando ci si trova a trattare di un autore tardoantico che in qualche modo rivela un utilizzo dei Salmi, non si può sfuggire a un quesito: su quale testo del Salterio si basava l'autore in questione? L'impresa è a dir poco ardua: se infatti per la *Vetus Latina* Dennis Brown attesta una quantità indefinita di traduzioni differenti¹⁰², la matassa delle versioni salmiche è forse ancora più intricata; non solo i Salteri di riferimento variavano da una località all'altra¹⁰³, ma la consuetudine di celebrare Dio con salmodie, testimoniata fin dai tempi di San Paolo¹⁰⁴, determinava una fruizione dei Salmi frammentata in singoli versetti o espressioni, che venivano poi rievocati dal poeta o dal predicatore con l'ausilio della memoria più che di un testo scritto davanti agli occhi. L'uso di citare a memoria rende quindi quasi impossibile stabilire a quale testo si riferisse un autore vissuto nei primi secoli dopo Cristo. Qualche ipotesi comunque si può avanzare. Per il caso di Paolino di Nola, tre decenni orsono la Rallo Freni si è cimentata nella ricerca, concludendo che Paolino non si servì di un solo Salterio, ma ne conobbe diversi e, anzi, ne confrontò le lezioni, come si evince dall'epistola 50 indirizzata ad Agostino, in un passo dove al centro della discussione è un termine di Ps 16.14¹⁰⁵ (*Ep.* 50.6): “*Saturati sunt porcina*”, *vel sicut in quibusdam psalteriis scriptum audio*, “*saturati sunt filiis*”. Non stupisce che Paolino conoscesse differenti versioni del testo dei Salmi, visti i numerosi viaggi che compì prima della sua elezione a vescovo di Nola¹⁰⁶ e considerati gli innumerevoli legami che stabilì con uomini di cultura, tra i quali citia-

102 Cfr. Brown 1992, p. 98. Di ciò si era già accorto Agostino, che in *De doctr. christ.* 2.11 si lamenta della *latinorum interpretum infinita varietas*.

103 Vi era quello utilizzato per la liturgia nella Gallia meridionale, un altro per la Gallia centrale, un gruppo di salteri riporta poi la versione della regione spagnola; anche la provincia d'Africa aveva un suo proprio Salterio.

104 Cfr. 1Cor 14.26, Ef 5.19, Col 3.16.

105 L'esempio è riportato da Rallo Freni 1983, p. 250. Interessante il verbo usato da Paolino per la sua modalità di conoscenza dei salmi: *audio*.

106 Dopo aver assolto il suo compito di governatore in Campania, Paolino tornò alla terra paterna, per poi recarsi in Spagna; qui sposò Terasia, ma dopo il matrimonio ritroviamo i coniugi di nuovo a Bordeaux; nel 389 si ritirarono in Spagna e vi rimasero fino alla partenza per Nola, nel 395. Inoltre, la famiglia altolocata di Paolino possedeva terreni non solo in Aquitania, ma anche presso Fondi, che si trova a metà strada tra Roma e Napoli. Sarebbe stato dunque facile per Paolino fare tesoro di testi biblici provenienti da diverse località. Ho ricavato queste notizie da Filosini 2008, pp. 10-13.

mo Gerolamo¹⁰⁷, Ambrogio¹⁰⁸ e Agostino. Non ritengo perciò che la lettera, datata al 413, testimoni una pratica esclusivamente successiva all'insediamento sul trono episcopale; nuova potrebbe essere – questo sì – l'attenzione alla preferenza da accordare a una variante rispetto a un'altra. Dalla corrispondenza tra Gerolamo e Agostino sappiamo, tra l'altro, che non era cosa rara inviare a conoscenti testi in proprio possesso da copiare¹⁰⁹.

Per tornare al prezioso studio sopra citato, Paolino dunque non si servì di nessuna delle versioni latine a noi conosciute nella sua interezza, ma l'insieme delle lezioni da lui adoperate «si uniforma a quell'antico fondo comune, dal quale presero vita tutte le versioni latine e il cui più illustre esponente è il Salterio romano»¹¹⁰. E in questo fondo comune è riportata appunto, per il passo di Ps 103(102).14, la variante *pulvis*, che forse ha provocato nel componimento di Paolino una proficua interferenza con Orazio; l'accostamento del poeta pagano al poeta biblico Davide

107 Il rito di Paolino in Spagna non ha le caratteristiche della fuga dal mondo civilizzato che Ausonio disapprova: Duval 1989 ha illustrato come la scambievole amicizia tra Paolino e Gerolamo fosse germogliata già prima della scelta di Paolino, maturata fra il 393 e il 395, di rinunciare ai beni di famiglia. Successivamente Paolino arriverà a chiedere a Gerolamo di accogliere lui e la moglie in Terra Santa, come si evince dalla risposta di Gerolamo (*Ep.* 58); datata intorno agli anni in cui Paolino compose il carne 10 è la prima lettera di Gerolamo al poeta, *Ep.* 53.

108 Costanza 1976 e Pizzolato 1989 hanno mostrato come anche con Ambrogio l'allora Paolino da Bordeaux intrecciò rapporti. Paolino avrebbe potuto incontrarlo durante il viaggio dalla Campania all'Aquitania, nell'arco di tempo che va dal 381 al 384. Sulla data precisa la critica non è concorde: Filosi 2008, p. 11 stabilisce come *terminus post quem* il 381, che segna la fine del governatorato di Paolino in Campania, e come *terminus ante quem* il 384, quando Alipio e Agostino arrivarono a Milano e non vi trovarono Paolino. Forse la studiosa segue Trout 1999, il quale a p. 49 vede Paolino alla corte milanese di Graziano fra il 381 e il 383 e Agostino a partire dal 384. Anche secondo Brown 1971, pp. 58-59 e 65 Agostino giunse a Milano nel 384. Costanza 1976, p. 229 sostiene che è il 383 l'anno in cui Paolino dovette lasciare il governatorato della Campania, per rientrare in Aquitania; per questa datazione segue Fabre 1949, p. 26: «Ou bien il est revenu en Aquitaine dès cette année 381 au début de laquelle nous l'avons vu au sanctuaire de saint Félix, ou bien, et c'est de beaucoup le plus probable, la mort de Gratien (25 août 383) et les circonstances qui suivirent le décidèrent – ou l'obligèrent – à ce retour en Aquitaine».

109 Hier. *Ep.* 68.3: *libelli eius vobis misit exemplaria, latius opus, cum opportunum fuerit, primo missurus tempore.*

110 Rallo Freni 1983, p. 245. Un tempo era diffusa l'opinione che il Salterio romano fosse l'esito dell'*emendatio* operata da Girolamo negli anni in cui soggiornò a Roma, dietro richiesta di papa Damaso. Tale ipotesi fu messa in dubbio da De Bruyne 1930, il quale sostenne che il Salterio romano fosse non già il testo di arrivo, ma quello di partenza per la revisione geronimiana. Dopo di lui Vaccari 1952, p. 221 sostenne con maggiore decisione che «S. Gerolamo ebbe tra le mani il saltero detto romano; non un altro dobbiamo pensare che abbia corretto nella sua prima revisione sul greco». Weber 1953 p. VIII segue De Bruyne in maniera indiretta, con l'affermazione che il Salterio romano sia una sorta di «*ancêtre commun*», dal momento che pare aver conservato meglio la forma della versione latina primitiva da cui derivano gli altri salteri.

era del resto un'operazione abbastanza diffusa: si pensi a Hier. *Ep.* 58.8 (CSEL 54.481: *David, Simonides noster, Pindarus et Alcaeus, Flaccus quoque, Catullus et Serenus, Christum lyra personat*) e alla famosa epistola ad Eustochio (*Ep.* 22.29.7): *Quid facit cum Psalterio Horatius?*. Per non citare la *praefatio* di Gerolamo al suo *Chronicon*: *quid Psalterio canorius, quod in morem nostri Flacci, et Graeci Pindari, nunc iambo currit, nunc alcaico personat, nunc Sapphico tumet, nunc semipede ingreditur?*.

Vi è un ultimo dato su cui è opportuno soffermarsi. Sappiamo che anche Ambrogio per il salmo 103(102).14 aveva in mente la parola *pulvis*: nella sua *Expositio in Ps CXVIII* per ben due volte cita il versetto in questione, la prima indirettamente, la seconda riportando il testo del salmo. Nel commentare i versetti raggruppati sotto la lettera "iod", Ambrogio si sofferma sul versetto 73 e riporta le parole di *aliqui codices* (*Exp. in Ps CXVIII* 10.12): *Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me*. Poi continua: *Nec istud alienum, quia et Iob dixit: "Manus tuae plasmaverunt me et fecerunt me"*. *Unde et hic dicitur, ut meminerit Deus quia pulvis sumus et uberioris gratiae munus infundat nec infirmum opus deserat*. Qualche capitolo più avanti, sotto la lettera "mem", troviamo ancora la parola *pulvis* (*Exp. in Ps CXVIII* 13.28): *David rex dicit: "Memento, Domine, quia pulvis sumus"*. Notiamo dunque che Ambrogio, per commentare il salmo 118, fece riferimento a una versione del Salterio in cui era proposto il termine *pulvis* in luogo di *terra*. Potrebbe essere d'aiuto sapere con precisione quando Ambrogio pronunciò la sua *Expositio*. Purtroppo la datazione del commento ambrosiano non è sicura: il secolo scorso ha trovato discordi gli studiosi che hanno messo mano all'impresa. La proposta che tuttavia pare comprensiva di un maggior numero di fattori è quella di Pizzolato: egli giunge alla conclusione che Ambrogio pronunciò i suoi *sermone*s sul salmo 118 lungo un periodo che va dal giugno 395 al gennaio 396; in ciò si oppone alla tesi di Palanque, seguita da molti critici a lui successivi, che colloca l'*Expositio in Ps CXVIII* tra il 389 e il 390¹¹¹. Se si accoglie l'argomentazione di Pizzolato, si desume che Ambrogio conoscesse per il salmo 102 la lezione di *pulvis* in luogo di *terra* dal 395 in avanti, e forse anche precedentemente. Ma quale versione del Salterio aveva sotto mano Ambrogio? La risposta non è senza conseguenze. Si noti che il Salterio romano recita: *Memento Domine quod pulvis sumus*; Ambrogio, invece, si serve della congiunzione *quia* in luogo di *quod*. Ora, i risultati della collazione di Weber rivelano la presenza di una simile congiunzione in soli due manoscritti, a (*Veronensis*, VI-VII sec.) e b (*Sangallensis* 912, VI sec.). Anche per altre varianti è stato osservato che per il commento al salmo 118 Ambrogio si basa su un testo differente dal solito, che Vaccari accosta al Salterio detto agostiniano-veronese¹¹². Un esemplare a metà strada tra il Salterio romano e il Salterio agostiniano fu pubblicato nel 1933 da P. Albano Dold O.S.B.: è il palinsesto 912 della Biblioteca di

111 Cfr. Pizzolato 1989.

112 Cfr. Vaccari 1952, pp. 248-255. Tornò sulla medesima questione tre anni dopo, in Vaccari 1955.

Sangallo¹¹³, le cui lezioni sono le stesse presentate da Ambrogio nella sua *Expositio*. La culla di questo Salterio è proprio l'Italia settentrionale, e se n'è servito poi, forse nel VI sec., un vescovo operante con ogni probabilità nella regione napoletana¹¹⁴: che fosse stato portato in quella diocesi da Paolino un secolo prima?

Elena Castelnuovo
elena.castelnuovo@unimi.it

Riferimenti bibliografici

Amherdt 2004

D. Amherdt, *La fonction de la poésie et le rôle du poète chez Ausone et Paulin de Nole*, «Museum Helveticum» 61 (2004), pp. 72-82.

Ayuso Marazuela 1962

La Vetus Latina Hispana, origen, dependencia, derivaciones, valor e influjo universal, V. El Salterio, I. Introduccion general y edicion critica de los elementos extrabiblicos, Madrid, CSIC, 1962.

Brown 1971

P. Brown, *Agostino d'Ipbona*, Torino, Einaudi, 1971 (ed. orig. *Augustine of Hippo. A biography*, London, Faber and Faber, 1967).

Brown 1992

D. Brown, *Vir trilinguis: a study in the biblical exegesis of saint Jerome*, Kampen, Kok Pharos, 1992.

Cavallera 1922

F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, I, 1, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1922.

Colton 1974-75a

R.E. Colton, *Ausonius' Ephemera and three classical poets*, «The Classical bulletin» 51 (1974-75), pp. 27-30.

113 Cfr. Weber 1953, p. XVIII e Vaccari 1955, in particolare pp. 476-478.

114 Morin 1894.

Colton 1974-75b

R.E. Colton, *Horace in Ausonius' Parentalia and Professores*, «The Classical bulletin» 51 (1974-75), pp. 40-42.

Colton 1977

R.E. Colton, *Some echoes of Horace in Ausonius' Epistulae*, «The Classical bulletin» 54 (1977), pp. 27-30.

Colton 1982

R.E. Colton, *Vergil and Horace in Ausonius, Epist. 4*, «The Classical bulletin» 58 (1982), pp. 40-42.

Commager 1995

S. Commager, *The Odes of Horace. A critical study*, Norman-London, University of Oklahoma Press, 1995 (ristampa dell'ed. New Haven, Yale University Press, 1962).

Conte 2012

G.B. Conte, *Memoria dei poeti e sistema letterario*, Torino, Sellerio, 2012 (I ed. 1974).

Conte - Barchiesi 1989

G.B. Conte - A. Barchiesi, *Imitazione e arte allusiva*, in G. Cavallo - P. Fedeli - A. Giardina (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica*, I, Roma, Salerno, 1989, pp. 81-114.

Corticelli 1967

Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, I, introd. di A. Corticelli, traduz. di R. Minuti, revisione e note illustrative a cura delle benedettine di S. Maria di Rosano, Roma, Città Nuova, 1967.

Costanza 1976

S. Costanza, *I rapporti tra Ambrogio e Paolino di Nola*, in G. Lazzati (a cura di), *Ambrosius episcopus*, atti del Congresso internazionale di Studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale (Milano, 2-7 dicembre 1974), II, Milano, Vita e Pensiero, 1976, pp. 220-232.

De Bruyne 1930

D. De Bruyne, *Le problème du Psautier romain*, «Revue Benedictine» 42 (1930), pp. 101-126.

De Bruyne 1932

D. De Bruyne, *La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche» 31 (1932), pp. 233-248.

Di Brazzano 2001

Venanzio Fortunato, *Opere*, a cura di S. Di Brazzano, Roma, Città Nuova, 2001.

Duval 1989

Y.M. Duval, *Le premiers rapports de Paulin de Nole avec Jérôme: moine et philosophe? Poète ou exégète?*, in *Polyanthema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza*, I, Messina, Sicania, 1989, pp. 177-216.

Estin 1984

C. Estin, *Le Psautiers de Jérôme à la lumière des traductions juives antérieures*, Roma, San Gerolamo, 1984.

Estin 1985

C. Estin, *Les traductions du Psautier*, in J. Fontaine - C. Pietri (éds.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1985, pp. 67-88.

Fabre 1949

P. Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, De Boccard, 1949.

Fedeli 2008

P. Fedeli - I. Ciccarelli (a cura di), *Q. Horatii Flacci Carmina. Liber IV*, Firenze, Le Monnier, 2008.

Filosini 2008

Paolino di Nola, *Carmi 10 e 11*, a cura di S. Filosini, Roma, Herder, 2008.

Finglass 2007

Sophocles, *Electra*, edited by P.J. Finglass, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Fontaine 1981

J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1981.

Giardina 1971

A. Giardina, *Orazio 'Carm.' 4, 7*, «Giornale Italiano di Filologia» 23 (1971), pp. 25-33.

Green 1991

Ausonius, *The works of Ausonius*, edited by R.P.H. Green, Oxford, Clarendon Press, 1991.

Grillo 1998

A. Grillo, *Intertestualità, anastrofe e critica del testo (da Hor., c. 1, 22, 1 a Paul. Nol., c. 10, 213)*, «Cassiodorus» 4 (1998), pp. 199-210.

Gualandri 1998

I. Gualandri, *Claudiano*, in *Enciclopedia oraziana*, III, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1998, pp. 13-14.

Gualandri 2013

I. Gualandri, *Claudiano e il suo pubblico: esempi di allusività nei carmi politici*, in M.E. Consoli (a cura di), *Sapientia et eloquentia. Omaggio ad Antonio Garzya offerto dall'AST sez. di Lecce*, Galatina, Congedo, 2013, pp. 113-142.

La Penna 1968

A. La Penna, *Orazio e la morale mondana europea*, in *Orazio, Tutte le opere*, traduz., introd. e tutte le note di E. Cetrangolo, Firenze, Sansoni, 1968 (ora in A. La Penna, *Saggi e studi su Orazio*, Firenze, Sansoni, 1993).

Lühken 2002

M. Lühken, *Christianorum Maro et Flaccus. Zur Vergil- und Horazrezeption des Prudentius*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2002.

Mazzoli 2008 G. Mazzoli, *Memoria dei poeti in Ven. Fort. carm. VII 12*, in L. Cristante e I. Filip (a cura di), *Incontri triestini di filologia classica*, VII, Atti del III Convegno, *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, (Trieste, 17-18 aprile 2008), Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2008.

Mengaldo 2013

P.V. Mengaldo, *Sopra il ritratto di una bella donna scolpito nel monumento sepolcrale della medesima*, in C. Genetelli (a cura di), *Lettura dei Canti di Giacomo Leopardi*, Novara, Interlinea, 2013, pp. 205-212.

Morin 1894

G. Morin, *Étude sur une série de discours d'un évêque (de Naples?) du VI siècle*, «Revue bénédictine» 11 (1894), pp. 385-402.

Nardo 1990

D. Nardo, *Ausonio e Orazio*, «Paideia» 45 (1990), pp. 321-336.

Nazzaro 1993

A.V. Nazzaro, *Momenti della fortuna di Orazio nella poesia cristiana latina*, in C.D. Fonseca (a cura di), «*Non omnis moriar*». *La lezione di Orazio a duemila anni dalla scomparsa*, Potenza, Congedo, 1993, pp. 219-242.

Nazzaro 1995

A.V. Nazzaro, *La presenza di Orazio in Paolino di Nola*, in A.V. Nazzaro (a cura di), *Ommaggio sannita a Orazio*, S. Giorgio del Sannio, Liceo classico Virgilio, 1995, pp. 117-175.

Nazzaro 1998a

A.V. Nazzaro, *Draconzio*, in *Enciclopedia oraziana*, III, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1998, pp. 16-17.

Nazzaro 1998b

A.V. Nazzaro, *Venanzio Fortunato*, in *Enciclopedia oraziana*, III, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1998, pp. 77-78.

Nisbet - Hubbard 1975

R.G.M. Nisbet - H. Hubbard, *A commentary on Horace: Odes, Book I*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 261-273.

Nohe 1936

A. Nohe, *Der Mailänder Psalter: seine Grundlage und Entwicklung*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1936.

Palla 1993

R. Palla, *Variazioni cristiane su Orazio: il caso di Prudenzio*, in R. Uglione (a cura di), *Atti del Convegno Nazionale di Studi su Orazio (Torino, 13-15 aprile 1992)*, Torino, Assessorato ai Beni culturali Regione Piemonte, 1993, pp. 241-258.

Pasquali 1968

G. Pasquali, *Arte allusiva*, in *Pagine stravaganti*, II, Firenze, Sansoni, 1968, pp. 275-282 (pubblicato precedentemente in «L'Italia che scrive» 25, (1942), pp. 185-187 e in *Stravaganze quarte e supreme*, Venezia, Neri Pozza, 1951, pp. 11-20).

Piscitelli 1992

T. Piscitelli Carpino, *La parola dei poeti nelle Epistole di Paolino di Nola: tra citazione e allusione*, in M.L. Astarita (in a cura di), *'Come dice il poeta...'* Percorsi greci e latini di parole poetiche, Napoli, Loffredo, 1992, pp. 151-166.

Piscitelli 1998a

T. Piscitelli Carpino, *Ennodio*, in *Enciclopedia oraziana*, III, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1998, p. 17.

Piscitelli 1998b

T. Piscitelli Carpino, *Paolino di Nola*, in *Enciclopedia oraziana*, III, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1998, pp. 50-51.

Pizzolato 1989

L.F. Pizzolato, *Ambrogio e Paolino di Nola: per una più precisa datazione della Expositio Psalmi CXVIII di Ambrogio*, in S. Costanza (a cura di), *Polyanthema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a S. Costanza*, I, Messina, Sicania, 1989, pp. 333-345.

Prete 1998

S. Prete, *Ausonio*, in *Enciclopedia oraziana*, III, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1998, p. 7.

Pucci 2010

Venantius Fortunatus, *Poems to friends*, edited by J. Pucci, Indianapolis, Hackett Publishing, 2010.

Rallo Freni 1983

R. Rallo Freni, *Il testo dei Salmi nell'utilizzazione dell'opera di Paolino di Nola*, in *XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981)*, Atti del Convegno (Nola, 20-21 marzo 1982), Roma, Herder, 1982, pp. 231-252.

Reydellet 1994

Venance Fortunat, *Poèmes. Livres I-IV*, II, texte établi et traduit par M. Reydellet, Paris, Les belles lettres, 1994.

Romano 1991

Q. Orazio Flacco, *Le Opere. Le Odi, il Carme secolare, gli Epodi*, commento di E. Romano, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1991.

Sabatier 1743/1

D.P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica et ceterae quaecunque in codicibus mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt quae cum Vulgata Latina et cum textu Graeco comparantur*, I, Remis, apud R. Florentain, Regis Typographum et Bibliopolam, 1743.

Sabatier 1743/2

D.P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica et ceterae quaecunque in codicibus mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt quae cum Vulgata Latina et cum textu Graeco comparantur*, II, Remis, apud R. Florentain, Regis Typographum et Bibliopolam, 1743.

Santini 2009

P. Santini, *La primavera in Orazio: Carm. 1, 4; 4, 7; 4, 12*, «Bollettino di Studi Latini» 39, 1 (2009), pp. 102-111.

Schuster 1905-06

M. Schuster, *De C. Sollii Apollinaris Sidonii imitationibus studiisque Horatianis: Progr. Mährisch-Ostrau*, Vindobonae, in aedibus R. Lechneri et fil., 1905-06.

Simonetti 2007

Sant'Agostino, *Commento ai Salmi*, a cura di M. Simonetti, Milano, Mondadori, 2007.

Tosi 1991

R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche: 10.000 citazioni dall'antichità al Rinascimento nell'originale e in traduzione con commento storico letterario e filologico*, Milano, Rizzoli, 1991.

Vaccari 1952

A. Vaccari, *Scritti di erudizione e filosofia*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1952, pp. 207-255.

Vaccari 1955

A. Vaccari, *Saint Augustin, Saint Ambroise et Aquila*, in *Augustinus Magister*, Congrès international augustinien (Paris, 21-24 septembre 1954), III, Paris, Études augustiniennes, 1955, pp. 471-482.

Ward 1932

A. Ward, *Jerome's work on the Psalter*, «The expository times» 44, 2 (1932), pp. 87-92.

Weber 1953

R. Weber (éd.), *Le psautier romain et les autres anciens psautiers latins*, Città del Vaticano, Libreria Vaticana, 1953.

