

FABIO GASTI

Le voci di Orienzio

1. *Orienzio e il suo commonitorium*

La tarda antichità ci ha lasciato un'opera in distici in due libri, per un totale di poco più di mille versi, che (forse) non ha titolo, nemmeno nei manoscritti che la tramandano: è però stata chiamata, soprattutto per inerzia, *Commonitorium*, sottovalutando probabilmente la circostanza che l'unico autore che ne parla, alla fine del IX secolo, potesse utilizzare un termine generico ("esortazione") e non il titolo vero e proprio¹. Per questo non credo di comportarmi in maniera speciosa se continuerò a parlare di questo *commonitorium* scrivendo l'iniziale minuscola. Comunque, il *commonitorium* il cui autore al termine si chiama *Orientius* (II 417) e attribuito dai manoscritti stessi a un *sanctus Orientius* identificato da subito – forse con una leggera forzatura – con il vescovo di *Augusta Ausciorum* (Auch) nell'Aquitania meridionale², al di là delle non sicure circostanze codicologiche che lo tramandano³, rappre-

¹ Sigeberto di Gembloux (*de script. eccl.* 34 = *PL CLX* 555): *Orientius commonitorium fidelium scripsit metro heroico, ut mulceat legentem suavi breuiloquium*. Sull'attribuibilità della locuzione 'metro eroico' anche al metro elegiaco nella terminologia medievale vd. già Bellanger 1903, 79-80; su *breuiloquium* vd. *infra*, n. 9. Nazzaro 1987, per parte sua, seppur in forma dubitativa, registra per l'opera anche il titolo *Monita* attribuendolo allo stesso autore (p. 886), valorizzando forse quella che parrebbe una propensione, più che un'opinione, di Rapisarda 1958, 7: ma, se è vero che l'autore, rivolto al *lector*, una volta si riferisce a quanto scrive con l'espressione *istis... monitis* (I 80), è altrettanto vero che nell'opera il termine è sempre utilizzato con un significato generico ('insegnamenti', di Dio, degli apostoli, del maestro: I 90; 257; 350; 593; II 1) che non riesco a non attribuire anche a I 80, senza vedervi quindi una precisa volontà autoriale di citare l'opera con il suo titolo. Così anche Luiselli 1961, 173-174.

² È apparso quanto meno strano che nella titolatura dei codici non compaia l'epiteto di *episcopus* come vorrebbe invece la prassi soprattutto nella Gallia fra IV e V secolo, dove peraltro la figura del vescovo assume rilievo particolare proprio nella gestione dei rapporti coi barbari invasori. E l'Orienzio vescovo di Auch viene proprio celebrato, nella più celebre delle ben tre agiografie che lo riguardano (*uita* III in *Acta Sanctorum, Maii* 1,61), a causa dell'ambasceria condotta nel 439 per conto degli stessi barbari presso Ezio e Litorio, comandanti dell'esercito imperiale, valutata come un altissimo esempio della ricercata collaborazione fra chiesa e goti per il bene del popolo gallo. Sui caratteri connotanti un certo tipo di santità episcopale in Gallia e sulla percezione 'sociale' di esso cf. il classico Pricoco 1978, 197ss.

³ Dei due testimoni, il primo (B), che tramanda il solo libro I ed è stato trascritto e pubblicato da Martin A. Delrio nel 1600, oggi è perduto; il secondo (A), contenente l'intera opera e utilizzato per la prima edizione completa del testo da Edmond Martène nel 1700, si trova a Parigi dopo vicende fortunate. Nell'*inscriptio* di entrambi si parla comunque genericamente di *versus*.

senta un tipico prodotto letterario del periodo cui lo si attribuisce con verosimile margine di certezza (407-410)⁴.

Intanto, dal punto di vista storico-culturale, contiene precisi riferimenti alla difficile e, per molti versi, drammatica situazione politica dell'ambiente gallico invaso dai barbari, pur astenendosi dal nominare gli invasori: ma sappiamo bene che i vandali, gli alani, gli svevi, sconfinati al di là del Reno a fine 406, attraversano fra scorrerie il territorio verso sud raccogliendosi proprio in Aquitania prima di passare in Spagna nell'autunno del 409. Si deve proprio a Orienzio l'icastica iperbole *uno fumauit Gallia tota rogo* (II 184), al termine di una ventina di versi dedicati proprio alle invasioni, a suggellare nella misura del pentametro un'ansia condivisa da altri scrittori gallici del V secolo e più o meno espressa nelle loro opere: anzi, secondo un ben consolidato orientamento critico, proprio dalla coeva situazione quegli scrittori trarrebbero motivazione a produrre opere di raffinato tenore artistico sia dal punto di vista contenutistico, sia da quello formale⁵, quando non addirittura una giustificazione teologica delle stesse invasioni barbariche.

Il poema di Orienzio – sintetizziamo con le parole di Maria Grazia Bianco in apertura di un contributo tuttora fondamentale per la valutazione teologico-patristica, più che letteraria, dell'opera – «risulta essere un protrettico alla conversione il cui contenuto, mentre denuncia la durezza dei tempi all'inizio del V secolo in Gallia, si impernia sul messaggio evangelico dell'amore di Dio e del prossimo». In effetti è costante il riferimento dell'autore alle Scritture, all'interno di un'argomentazione costantemente mantenuta a sua volta entro la sfera moralistica, che sostiene un atteggiamento robustamente catechetico, perfino eccessivo in tal senso⁶, dove sia in termini di struttura (l'insistito dialogo col lettore-allievo) sia di immagini sia finalmente di linguaggio i fondamenti biblici non vengono mai persi di vista⁷: anzi, in un certo senso si può sostenere che l'ampia argomentazione non rappresenti che una continua variazione di luoghi comuni appunto scritturistici sporadicamente screziati da reminiscenze di *auctores* profani⁸.

⁴ Con argomenti definitivi Bianco 1987, 47 n. 35.

⁵ Classico il riferimento a Fontaine 1981, 229; più specifico, in ordine al nostro argomento, il panorama proposto in sintesi da Lagarrigue 1980, 19-22.

⁶ De Berardino 1983, in una prospettiva tutt'altro che di rivalutazione dell'opera, parla senz'altro di «un'ampia predica in versi».

⁷ Utile allo scopo l'apparato documentario della Tobin 1945 e di Rapisarda 1958, cui conviene allegare altri riferimenti in Bianco 1987, che riconosce «una duplice linea d'ascendenti biblici: l'ascendente vetero-testamentario di alcuni testi profetici e sapienziali, usato per esprimere piuttosto una venatura di pessimismo stimolata anche dalla spinta degli eventi storici e, accanto a esso, l'ascendente neo-testamentario e più precisamente evangelico, che sembra essere predominante» (p. 43).

⁸ In ottima sintesi Rapisarda 1993: «il *Commonitorium* di Orienzio è una chiara testimonianza di quel tentativo di sintesi, perché in esso si trovano, ora abilmente fusi, ora soltanto utilizzati insieme, con risultati meno felici, elementi biblici ed elementi classici» (p. 170).

Un ulteriore elemento al proposito deve essere valutato circostanziatamente. Venanzio Fortunato, l'unico autore tardolatino che parla del nostro autore, lo cita all'interno di una sorta di canone di poeti cristiani e, in particolare, biblici o parafrastici, che spazia di 150 anni fra la metà del IV secolo e la seconda metà del V: Orienzio è nominato dopo Giovenco e Sedulio e prima di Prudenzio, Paolino di Périgueux, Aratore e Alcimo Avito, e di lui si dice *paucaque perstrinxit florente Orientius ore* (*Vita Mart.* 1,17). L'esametro, nella sua artificiosa perspicuità retorica, arricchisce la già significativa collocazione dell'opera nel filone della poesia di ispirazione biblica con un giudizio letterario⁹, lodandone un *ornatus* verbale che corrisponde pienamente alla forte tradizione scolastica d'ambiente gallico: così forte da permeare e caratterizzare, fors'anche al di là delle intenzioni degli autori, le opere poetiche e prosaiche dei vescovi-scrittori contemporanei.

Anche per la via della retorica giungiamo così laddove la produzione dell'epoca è condotta dal contesto culturale. La tradizione cristiana impersonata dall'azione "in prima linea" dei vescovi, l'esortazione morale e l'approfondimento dogmatico e teologico configurano il sicuro approdo della coscienza del singolo di fronte al dilagare del pericolo rappresentato dai barbari, all'apparente crollo delle certezze; ma analogamente, sul piano letterario, è la consapevole adesione ai modi della produzione degli *auctores*, sempre viva nell'*institutio* scolastica, ad assicurare la sopravvivenza (e la superiorità) di un mondo minacciato ma non soffocato, come il caso di Sidonio, vescovo e letterato, esemplarmente illustra¹⁰.

Vorrei quindi proporre qualche ulteriore osservazione per valutare l'intima letterarietà del componimento e documentare la coerente presenza di esso fra i prodotti più significativi della sua età e del luogo dove è nato. L'intento vorrebbe essere quello di illustrare la cultura classica e cristiana dell'Orienzio autore del *commonitorium* tramandato con il suo nome attraverso l'analisi non sopravvalutativa di aspetti compositivi e linguistici dell'opera: si tratta di cercare, all'interno del robusto tessuto scritturistico che sostiene il dettato poetico e fra gli scarsi indizi della cultura profana e scolastica dell'autore, mostrata con estrema parsimonia, elementi di consapevole emulazione, da un lato, e di altrettanto consapevole riutilizzo ponderato. Sono d'altronde pienamente convinto dell'opportunità di un lavoro sistematico,

⁹ Significativo mi pare altresì l'uso del verbo *perstringere* da parte di Venanzio Fortunato per connotare il poetare di tipo parafrastico a partire da un testo dato come una sorta di sintesi ornata, cioè lo sviluppo autonomo di un sommario di temi. Non è quindi forse un caso che anche Sigeberto di Gembloux ci parla del *suaue breuiloquium* di Orienzio (*supra*, n. 1), dove rispettivamente l'aggettivo farebbe riferimento alla stilizzazione poetica e il sostantivo a questo atteggiamento compositivo.

¹⁰ Sulle intenzioni decisamente letterarie di Orienzio vd. convincentemente Rapisarda 1993, che fra l'altro ravvisa un indizio di tale consapevole atteggiamento nella tendenza a rivolgersi «a ciascun cristiano come a un suo 'lettore' usando il termine *lector* o il verbo *legere*» (p. 170 e n. 7).

che permetta di valutare organicamente la personalità letteraria dell'autore, quale di recente ha assicurato un nuovo profilo critico altri autori della stessa epoca¹¹.

2. *L'anima e i suoi dispendia*

In uno studio datato, ma ancora utile anche dal punto di vista della storia della critica, A. Hudson-Williams ha richiamato l'attenzione sulla ripresa e rielaborazione da parte di Orien-zio di tematiche lattanziane, mostrando nello specifico come I 43-64 non soltanto accolga idee proposte da Lattanzio in due passi delle *Diuinae institutiones*, ma ne costituisca addirittura la "parafrasi"¹². Vorrei tornare sul passo per chiarire l'uso di un termine che già in pas-sato ha creato problemi a qualche interprete e per definirne la pregnanza in termini di lette-rarietà riflessa.

Dio concede all'essere umano una *gemina uita*: da un lato il *corpus* è *brutum* e gravato dal peso della terra, dall'altro però l'anima è vivificata dal soffio divino e, proprio perciò, anche se la vita corporea è breve, l'anima stessa è immortale.

Principio geminam debes cognoscere uitam
 a domino indultam cum ratione homini,
 ut, quoniam brutum terreno est pondere corpus, 45
 ast anima afflatu est uiuificata dei,
 nullum sentirent animae dispendia finem,
 esset in hoc fragili corpore uita breuis.

Anzitutto devi renderti conto che all'uomo è stata elargita dal Signore, secondo un suo disegno, una duplice vita: così, dato che il corpo è materia grezza, pesante e terrena, mentre l'anima è vivificata dal soffio divino, non hanno fine i *dispendia* dell'anima e breve è la vita in questo corpo destinato a corrompersi.

Il concetto, nel contesto assai pregnante, dei *dispendia* dell'anima non è tuttavia di imme-diata interpretazione. Bisogna intanto dire che la *iunctura* (col sostantivo al singolare) è atte-stata nella letteratura patristica col significato di 'danno', 'perdita': p. es. Ambrogio in tal

¹¹ Se la già citata Bianco vent'anni fa ha contribuito a inquadrare l'opera dal punto di vista della riflessione cristiana, ciò che manca è un commento puntuale al testo, che già Waszink auspicava recen-sendo la nuova edizione critica allestita da Rapisarda nel 1960 (che segue una prima di due anni prima e seguita a sua volta da una seconda edizione riveduta nel 1970) e che dopo mezzo secolo ancora è atteso.

¹² Hudson-Williams 1949: si tratta di *inst.* VII 5,16-18 e VII 6,1. Lo studioso propone una *synkri-sis*, indicando, nel corpo del testo lattanziano, i versi del *commonitorium* che ne rappresenterebbero la "riscrittura" (virgolette d'obbligo) poetica. In realtà non vi troviamo riprese testuali tranne una, eviden-te ma circoscritta, costruita su un gioco di parole: Lact. *inst.* VII 6,1: *uoluit nos deus uitam nobis in uita comparare* e Orient. I 52: *uitam quae sequitur uita parare potest*. Di parafrasi al proposito ha par-lato anche Rapisarda 1958, precisando tuttavia che di Lattanzio «il nostro poeta segue fedelmente il pensiero, senza ripeterne servilmente le parole» (p. 35).

senso la usa in opposizione a *adquisitio animae*¹³. Ma, quanto a Orienzio, Ellis, il primo editore moderno del nostro testo (*CSEL*, 1888), si doveva sentire così insoddisfatto da emendare con un ben più cervellotico e oscuro *animae stipendia*, che non spiega in nessun luogo; la successiva edizione di Bellanger (1903) torna invece definitivamente al testo trådito e, fra le osservazioni preliminari sulla costituzione del testo, spiega l'espressione «par l'analogie d'autres expressions, come *dispendia siluae* (Lucain, VII, 2)»¹⁴ e traduce i vv. 47-48 «l'âme a la faculté de se dépenser sans fin, mais notre corps fragile ne contient qu'une courte provision de vie»¹⁵, commentando «quelles que soient les dépenses faites par l'âme, la marche pénible à laquelle elle est soumise, elle ne connaît pas la fin»¹⁶. La Tobin (1945), in genere attenta al lessico e alla lingua, traduce «the outpourings of the soul should know no limits» e rende quindi il termine con una metafora ('effusione'), avvicinandosi probabilmente al significato corretto. Rapisarda, l'editore attuale di riferimento, che in un secondo tempo ha arricchito il suo testo di una traduzione (1960 e poi, rivedendola in qualche punto, 1970), rende per parte sua «di modo che [...] il lungo cammino dell'anima non avesse mai fine».

Va intanto osservato che il termine in questione non compare nel passo di Lattanzio che è stato messo puntualmente a confronto con il nostro¹⁷, e per contro quest'ultimo non è nemmeno recensito nell'ampio lemma relativo del *Thesaurus*. Qui troviamo documentato il significato fondamentale di 'dispendio', 'perdita', 'danno', che già abbiamo citato, specificato poi tuttavia in una serie di usi particolari, che a loro volta attestano valori come la perdita di tempo o di voce, l'eclissi di luna, il *periculum* o il *labor* e, segnatamente al proposito, la 'perdita' della direzione, il girare e il vagare tutt'intorno, anche privo di connotazioni negative: questo è il significato da ravvisare nel luogo lucaneo citato da Bellanger, ma anche in altri passi di autori classici e cristiani, dove il termine compare al plurale¹⁸. Il campo

¹³ Ambr. *obit. Theod.* 9: *nos autem non subtrahamus nos ad dispendium animae, sed inhaereamus fidei ad animae nostrae acquisitionem*. Vd. anche *bono mort.* 5,16; Paul. Nol. *epist.* 34,1. Per l'isolata ricorrenza in Lattanzio, *infra*, n. 17. Il plurale ricorre in Vulg. *Prou.* 27,12: *paruuli transeuntes sustinere dispendia* (per rendere il gr. ζῆμίαν τείσοισιν).

¹⁴ Bellanger 1903, 41. Il riferimento va inteso in realtà a Lucan. VIII 2: Pompeo sprona il cavallo riluttante *super Herculeas fauces nemorosaque Tempe / Haemoniae deserta petens dispendia siluae*.

¹⁵ Bellanger 1903, 295.

¹⁶ Bellanger 1903, 41.

¹⁷ Non che Lattanzio non lo conosca: esso compare infatti con lo statuto di *hapax in epit.* 52,7, al singolare e con significato diverso da quello attestato nel nostro testo e, direi, più comune (*supra*, n. 13): *si enim post mortem nihil est, utique stulte facit qui alterius animae parcat cum dispendio suae aut qui alterius lucro magis quam suo consulit...*

¹⁸ P. es. Manil. II 337: *sinuata uiae... dispendia*; Stat. *Theb.* I 320: *tarda fugae dispendia*; Mart. IX 99,5: *longa... dispendia... uiarum*; Prud. *cath.* 7,46 (a proposito di Giovanni il Battista): *curuos uiarum qui retorsit tramites / et flexuosa corrigens dispendia / dedit sequendam calle recto lineam*; Greg. M. *dial.* I 2: *itineris dispendia*; Arat. II 534: *prisci... dispendia saecli*.

semantico indica dunque, nel nostro contesto, la vicenda dell'anima, che non termina alla fine della vita, ed è anzi ampia e articolata quanto quest'ultima è *breuis*.

L'idea è ben comune e prevedibilmente non può mancare nei passi di Lattanzio che Hudson-Williams considera parafrasati da Orienzio; quel che però troviamo in più nel nostro testo è il trattamento intimamente poetico – 'prezioso' in senso sidoniano – di questa idea: cioè la volontà dell'autore di esprimerla utilizzando una metafora basata su un termine di efficace pregnanza, utilizzato al plurale in senso assoluto, senza un determinante come *uiae* o *uiarum*. La trascrizione poetica, comunque la si voglia considerare, dell'estratto lattanziano, in altri termini, non nasconde la personalità dell'autore che, anche quando mostra un andamento narrativo piuttosto prosaico, sa innalzare lo stile con marche di decisa e originale poeticità¹⁹.

L'osservazione poi può risultare rafforzata dal confronto con un celebre luogo all'inizio del libro I degli *Annales* enniani, dove in effetti vengono descritte le peregrinazioni dell'anima sulla base della teoria della metempsychosi: *terraque corpus / quae dedit ipsa capit, neque dispendi facit hilum* (6-7 Sk.). Il termine in questione, è usato al singolare col significato che abbiamo visto testimoniato in qualche autore cristiano; ma viene ad assumere una rilevanza non soltanto poetica, trattandosi di stile epico, ma soprattutto contestuale, perché connota in particolare la vicenda proprio dell'anima. Sappiamo – anche perché Paolo Mastandrea ci ha definitivamente convinti presentando in questa stessa sede ampia documentazione a riguardo – che Ennio è tutt'altro che sconosciuto ai letterati tardoantichi: Orienzio utilizza allora un termine intimamente poetico, perché enniano e perché epico, in un contesto e con un significato però decisamente diverso, meno consueto ma comunque classico, che, secondo una prassi ben documentata in età cristiana, trasferisce a un medesimo elemento linguistico una carica semantica nuova o ideologicamente rinnovata.

La situazione letteraria di fronte alla quale ci troviamo partecipa pertanto intimamente dell'atteggiamento cristiano nei confronti della classicità per almeno due motivi: anzitutto perché mostra, a livello di lessico, la più generale tendenza alla 'riconversione' degli elementi classici e pagani, ampiamente ormai acquisita anche a proposito dei generi letterari, per assol-

¹⁹ La lessicologia dimostra che, a partire dalla tarda età augustea, in poesia è attestato anche il contrario *compendia* nel significato, registrato dal *Thesaurus*, di *deminutio*, *abbreviatio*, simile al nostro 'scorciatoia': con lo statuto di *hapax* in Ou. *met.* III 234: *per compendia montis / anticipata uia est* (vd. Bömer, *ad loc.*), è poi frequente (p. es. Stat. *Theb.* II 497; Val Fl. I 484; Sil. XII 353). Orienzio usa il termine, sempre al plurale, in I 305: *nam rogo ne credas dirae ad compendia poenae / quod raptim soutes subdita flamma uoret* («... al fine di uno sconto della terribile punizione...»), con l'*abusio* che troviamo autorevolmente documentata in Aug. *soliloq.* I 14,26 e *ciu.* I 27. Anche in questo caso cioè l'*usus* di Orienzio sembra procedere secondo una linea di adesione alla lingua poetica classica non senza tuttavia un 'valore aggiunto' di marca tipicamente cristiana.

vere la funzione di esprimere la *forma mentis* nuova; e poi perché l'uso di quegli stessi elementi appare quasi sempre strumentale e ideologico, lasciando cioè trasparire il superamento, se non addirittura la condanna, del pensiero che li aveva formulati e stabiliti in origine²⁰.

3. 'Felicità' e 'beatitudine' del cristiano

Nel secondo libro, costruito prevalentemente sulla figura evangelica del ribaltamento delle situazioni che la *communis opinio* ritiene preferibili, si viene a trattare del timore della morte per argomentare cristianamente la superiore saggezza di chi vive in modo da presentarsi con serenità di fronte a Dio giudicante. Ai vv. 255-262 il concetto è espresso nella forma retorica del *makarismos*:

Felix qui licitum finem putat esse laborum,	255
quod post ne timeat, cauerat ante timens.	
Felix qui magnum magnaue indage mouendum	
urbibus et populis nobile iudicium	
constanti sperare animo uultuque sereno	
securus uitae de probitate potest,	260
quem faciat certis bene mens sibi conscia causis	
sub tanta intrepidum mole tenere caput.	

Felice chi ritiene che ci spetterà una fine delle sofferenze, che vive prima nel timore per non avere poi di che temere. Felice chi, forte della rettitudine di vita, con animo fermo e volto sereno può nutrire speranze in merito al grande giudizio che con grande istruttoria dovrà riguardare città e popoli; chi ha una mente ben consapevole delle proprie certezze da fargli tenere il capo saldo sotto un così gran peso.

L'attacco anaforico degli esametri 255 e 257 riporta immediatamente alla formula virgiana di *georg.* II 490 (*felix qui potuit rerum cognoscere causas / atque metus omnis et inexorable fatum / subiecit pedibus strepitumque Acherontis auari! / Fortunatus et ille qui deos nouit agrestis...*) che apre un giro di versi tutto a sua volta intessuto di richiami a Lucrezio, in particolare al proemio del libro III del *De rerum natura* e all'elogio di Epicuro qui contenuto²¹. E

²⁰ Analoga riflessione si può fare a proposito dell'immagine del corpo *brutum* (v. 45) per sottolineare la parallela etereità, e quindi divinità, dell'anima. Il concetto è espresso da Apuleio (*Socr.* 4 p. 126, citato da Aug. *ciu.* IX 8; 9 p. 140), ma torna in Lact. *diu. inst.* VII 5,27 - il capitolo su cui abbiamo visto soffermarsi Hudson-Williams - e, in contesto linguistico simile, anche 12,24 (*non enim anima corpore deficiente, sed corpus anima deficiente brutescit*).

²¹ Lucr. III 14-00: *nam simul ac ratio tua coepit uociferari / naturam rerum... / diffugiunt animi terrores...* [...] *At contra nusquam apparent Acherusia templa...* [...] *His ibi me rebus quaedam diuina uoluptas / percipit*. E cfr. Lucr. I 146-148: *hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest / non radii solis neque lucida tela diei / discutiant, sed naturae species ratioque*; 78-79: *quare religio pedibus subiecta uicissim / obteritur*; V 1184: *nec poterant quibus id fieret cognoscere causis*.

allo stesso Lucrezio riporta anche – naturalmente per antifrasi – il tessuto generale dei versi di Orienzo, inseriti in un segmento argomentativo, a partire dal v. 237, dedicato a condannare la superficialità umana nella considerazione della realtà quotidiana della morte (239-240: *nec miseris... / mortis nos propriae mors aliena monet*) e l'abbattimento conseguente all'esperienza personale di essa (252: *mortem perpetuum ducimus esse malum*), per sostenere l'idea del superamento del timore della morte e della subordinazione di quest'ultima a un altro ideale.

Il contesto, che formalmente rimanda alla memoria scolastica virgiliana ma che presto diventa una movenza topica²², insiste in realtà sulla serenità del giusto e sul riparo che la probità di vita offre a chi la pratica. L'idea, consegnata dalla tradizione diatribica, con esiti diversi, p. es. a Orazio e a Seneca, a Orienzo proviene soprattutto dai libri sapienziali della bibbia: la circostanza è del tutto prevedibile perché ormai topica nella letteratura cristiana, una modalità espressiva della quale prevede proprio l'incontro, quasi la fusione, di elementi biblico-scritturistici e di elementi classici soprattutto sul terreno del linguaggio sentenzioso, sia a livello di contenuto sia di forma²³. Ebbene, la Vulgata conserva al proposito lo stilema di memoria virgiliana nel contesto 'eticamente' vicino al nostro di *Sir.* 14,1-2: *beatus uir qui non est lapsus uerbo ex ore suo / et non est stimulatus in tristitia delicti / felix qui non habuit animi sui tristitia / et non excidit ab spe sua*; e ancora 22: *beatus uir qui in sapientia sua morietur / et qui in iustitia sua meditabitur...* Il *makarismos* è qui originalmente presentato nella duplice formulazione: quella 'classica', che rappresenta un *hapax* scritturistico, *felix qui...* accanto a quella di tradizione piuttosto cristiana *beatus qui...*, che è invece propriamente e diffusamente deputata a rendere il greco *μακάριος* dei Settanta. Quest'ultima, poi, è utilizzata anche nei vangeli dallo stesso Cristo e in particolare a proposito della celebrazione della virtù della *uigilantia*, concetto strettamente legato all'idea dell'accoglimento sereno della morte²⁴.

Emerge così che gli aspetti compositivi e linguistico-formulari non si fermano a svolgere una funzione esornativa, ma sono impiegati dal poeta a scopo argomentativo: già Antonio V.Nazzaro²⁵, esaminando le reminiscenze virgiliane in Orienzo, osserva in generale che la

²² Già Rapisarda 1958, *ad loc.*, segnala d'altronde che II 237 (*hinc est quod, toto penitus uelut orbe remoti...*) risentirebbe di *buc.* I 66: *et penitus toto diuisos orbe Britanni*. Sulla fortuna quasi paremiologica dello stilema *felix qui...* vd. molto opportunamente Palla 1983, che esamina lo sviluppo della formula e le implicazioni ideologiche sottese a partire dall'età augustea, attraverso la potente mediazione ovidiana, con riferimenti anche ad autori cristiani come Giovenco, Paolino di Nola, Prudenzio.

²³ Ampiamente Rapisarda 1993, 174-175, e la successiva discussione dei numerosi esempi.

²⁴ Mt. 24,42ss. (in partic. 46: *beatus ille seruus...*); Lc. 12,35ss. (in partic. 37: *beati illi serui...*; 38: *beati sunt serui illi*). Sulla pregnanza biblica della formula del *makarismos*, dalla traduzione dei Settanta al Nuovo Testamento per il tramite del giudaismo ellenistico, sono utili le osservazioni comparative di G.Bertram e F.Hauck in *GLNT*, vol. VI, rispettivamente 983-988 e 990-1000.

²⁵ Nazzaro 1987, 886.

presenza del poeta «non è mai [...] del tutto inerte»; personalmente sono pronto a riconoscere al nostro autore una sensibile determinazione nell'utilizzare i passi del poeta augusteo rispetto a quanto conclude lo stesso Nazzaro, che, pur parlando di «fecondo rapporto emulativo», di fatto valuta la presenza di Virgilio nel *commonitorium* «invero poco significativa sul piano sia formale che ideologico». Nel luogo in questione non cambiano, infatti, lo scenario culturale e la motivazione della poetica orienziana rispetto all'esempio esaminato prima. *Felix, beatus* non è, nell'esposizione didattica di Orienzio, il filosofo o il fisiologo in grado di conoscere le cause delle cose o ancora l'agricoltore che si cala nella realtà viva e trascendente della natura: è invece il cristiano, che dalla fede ricava la serenità di fronte alla morte e al giudizio divino, e mostra in tali termini il superamento dell'orizzonte rispettivamente lucreziano e virgiliano cui il poeta vuole *pour cause* alludere polemicamente con l'evidenza della formula²⁶.

Analogamente, e cioè sempre in termini di ripresa voluta, possiamo valutare anche l'adozione al v. 261 di un altro stilema virgiliano, tratto dal discorso di Enea a Didone (*Aen.* I 604) allorché l'eroe, nel richiedere aiuto alla regina, augura di ottenere *praemia digna* da parte degli dei a chi conosce la iustitia e ha *mens... conscia recti*²⁷. La presenza della *iunctura*, in un contesto in cui è forte la memoria scolastica virgiliana, può essere valorizzata come ulteriore elemento che indirizza in senso cristiano l'espressione di una massima "laica", cioè sprovvista di contenuti ideologicamente propri, che identifica invece, nel testo d'arrivo, uno specifico modo di credere e di agire.

4. Le due voci di Orienzio

Per concludere una troppo breve rassegna è almeno opportuno cercare una formula interpretativa che sintetizzi quanto abbiamo creduto di assodare nelle osservazioni precedenti.

Lo scopo dell'opera, squisitamente morale, è quello dichiarato nei primi quattro versi, con l'apostrofe al lettore, di insegnare la vera via, *quae caelum reseret, mortem fuget, aspera uincat, / felici currat tramite* (3-4), e quindi, nel rispetto dei ruoli, all'autore spetta *uita*

²⁶ Un adattamento al cristianesimo del luogo virgiliano viene proposto anche da Agostino (*ench.* 5; *ciu.* VII 9), quando, in particolare, la citazione esplicita del celebre attacco di *georg.* II innesca una serie di riflessioni appunto contrastive.

²⁷ Verg. *Aen.* I 603-606: *di tibi, si qua pios respectant numina, si quid / usquam iustitia est et mens sibi conscia recti, / praemia digna ferant*. Il sintagma *mens sibi conscia* in identica posizione metrica all'interno dell'esametro si trova in Lucr. III 1011 e Stat. *Theb.* I 465: è però facile pensare che abbia in mente il passo virgiliano Lattanzio quando cita espressamente l'emistichio nel proemio del *De opificio Dei* riferendosi al dedicatario Demetriano: *non potest quin subinde in caelum aspiciat mens sibi conscia recti*.

*docenda*²⁸, al lettore *uita petenda* (16): per ottenere tale scopo è ovvia la necessità dell'aiuto celeste, e per questo l'invocazione canonica a Cristo segue regolarmente quanto, utilizzando la nomenclatura classica, dobbiamo chiamare l'apostrofe e la protasi con toni che molto devono alla topica epicletica e innodica. Ma l'autore, a partire dal v. 17, e fino al vero e proprio inizio dell'argomentazione (43: *principio geminam debes cognoscere uitam*), insiste sull'idea che la preghiera deve essere espressa con il cuore e con la voce, e nel contempo anche su quella che è Cristo, o comunque Dio, a permettere l'espressione di qualunque concetto, e segnatamente la scrittura poetica che valga l'efficacia, dal punto di vista espositivo e naturalmente dottrinale, dell'insegnamento stesso (17-18: *quo sit melior nostri doctri-
na libelli / et teneat rectas carminis ordo uias*).

L'immagine ricorrente per esprimere tali concetti e per variarli è quella dell'emissione del messaggio vocale, metaforicamente esteso a quello poetico. Bisogna *et corde et uoce rogare* Dio (19), non conviene *linguam soluere* senza Cristo (20), che fra altri miracoli ha voluto *soluere mutorum... ora* (24) ed è perciò che a lui si indirizza, quasi liturgicamente, *officium nostri et cordis et oris* (25) con una preghiera: *da sentire mihi, da mihi posse loqui* (26). La verità che *nostram uegetent tua munera linguam* non è, a ben vedere, *mirum* (29), e per sostenerla Orienzo inserisce, a questo punto dell'argomentazione, il riferimento al fortunato episodio veterotestamentario (*Num.* 22-24) della miracolosa concessione della parola all'asina di Balaam (29-38), che nella letteratura tardoantica e medievale diventa un apolo-
go topico. In conclusione, se Cristo non concede *eloquium e sensus* (39) e se non sostiene *conatus animae* (40), *ora homines omnes et muta et bruta tenebunt / quodque etiam possunt, hoc quoque non poterunt* (41-42).

La concentrazione di menzioni della vocalità nel giro di 25 versi, ivi compresa la funzionale espansione narrativa, è decisamente significativa ed è evidente che il poeta intende caricarla di un valore che sarebbe riduttivo considerare esaurito nella funzione proemiale dell'esaltazione dell'aiuto divino e della parallela affermazione del topos dell'inadeguatezza dello scrittore rispetto al compito che lo attende. Mi pare, da questo punto di vista, che siano due i concetti portanti in questo ampio stralcio del proemio: da un lato il doppio *cor-os* (25), *anima-eloquium* (39-40), cioè quel che si sente e quel che si dice, quanto si dice col cuore e quanto con la voce; dall'altro il fondamentale intervento divino affinché quanto viene espresso possa essere davvero efficace evitando che gli *ora* restino *muta* e

²⁸ Che nell'atteggiamento del *docere*, «per quanto si tratti indubbiamente di un labile indizio», si debba ravvisare lo specifico della funzione episcopale è autorevole opinione di Luiselli 1961, 175. Gärtner 2004, per parte sua, vede anche in questo atteggiamento un documento della variabile topica giustificativa in senso cristiano del mezzo poetico, contestualizzandola in una pratica diffusa ma in evoluzione (in partic. 430-431).

bruta (41), dove in realtà il secondo aggettivo propriamente si deve considerare riferito piuttosto ai *corda*²⁹.

La letteratura dell'età tardoantica, e in particolare quella cristiana, ci ha abituato a leggere oltre la lettera non soltanto in sede esegetica e allegorica, ma anche nel *lusus* della poesia di argomento profano o religioso. Nella sede proemiale in un protrettico alla vita cristiana di profonda impostazione moralistica non ci sorprende quindi trovare sottolineata non l'importanza della parola *tout-court*, ma di quella illuminata e per così dire autorizzata, attraverso la quale l'autore svolge la funzione didattica di cui si riconosce capace e grazie alla quale al messaggio viene assicurato successo. Tra le 'voci' che esprimono il messaggio del 'cuore' non c'è dubbio che il poeta si affida all'eloquio provvisto del *sensus* divino: altre voci, che sono presenti e che, a tratti, sostanziano il dettato poetico dell'opera, segnatamente quelle pagane degli *auctores*, da sé non valgono: svolgono una funzione decorativa, forse perfino una funzione espressiva, ma di certo non configurano una realtà affidabile e conclusa, servendo semmai come tassello argomentativo.

Lagarigue e la Bianco ci aiutano a collocare il *commonitorium* in un ambiente storico-culturale – aggiungiamo pure anche geografico – ben preciso, quando ne descrivono l'orizzonte comune a opere, significativamente di discussa o incerta attribuzione, come il poema *Ad uxorem* (Prospero d'Aquitania?), il cosiddetto *Epigramma Paulini*, il carme *De prouidentia* (ancora Prospero?), il poemetto elegiaco *Ad Deum post conuersionem et baptismum suum* (Ps. Paul. Nol. *carm.* 3)³⁰. È tuttavia la lettura innovativa che Alessandro Fo ha assicurato definitivamente alla critica a proposito dell'*Epigramma Paulini* che mi pare corrispondere pienamente agli orientamenti culturali e personali di Orienzio: il fine studioso sottolinea infatti le motivazioni apparentemente paradossali dell'adozione di stilemi profani, nel caso specificamente virgiliani – circostanza ben vicina alla nostra –, in un contesto di condanna della stessa letteratura profana a vantaggio di quella scritturistica, a sua

²⁹ Poco dopo (45) l'aggettivo *brutus* è usato a proposito del *corpus* nella dicotomia anima/corpo, e designa quindi quanto non è caratterizzato dal divino: a maggior ragione, appunto, l'uso dell'aggettivo appare connotare il cuore senza fede, la voce senza contenuti ispirati. Ma vd. anche *supra*, n. 20.

³⁰ Lagarigue 1980, 20; Bianco 1987, 44ss. Rimando senz'altro a questi, e in particolare alla seconda, per la precisa contestualizzazione delle opere e per puntuali raffronti con la nostra. In particolare è Tandoi 1984, 206-210, a sottolineare rapporti testuali stretti fra il nostro componimento (II 181ss.) e il *De prouidentia* attribuito a Prospero, proprio sul tema attuale delle invasioni barbariche in un panorama di fonti classiche di grande interesse per la valutazione della cultura letteraria orienziana (in direzione p. es. di Ovidio offre spunti interessanti di intertestualità sia di Orienzio che di Prospero sullo stesso tema Roberts 2002, 411-413). Per un orizzonte geografico di respiro più dilatato, che ulteriormente sottolinea un atteggiamento ideologico comune e comunque problematico, utile la messa a punto di Frensd 1994.

volta inserita in uno più ampio di rifiuto di tutta la mondanità favorito anche dalla situazione storica contingente³¹.

Per parte nostra, abbiamo cercato di ravvisare negli esempi circoscritti la presenza di un'attenta e costante regia dello scrittore nel sorvegliare l'aspetto espressivo, in modo che il lettore-allievo non perda mai di vista le coordinate ideologiche fondamentali. L'apertura del poema rappresenta una sintesi di tale atteggiamento, largamente condiviso nell'ambito culturale, espressa a scopo evidentemente programmatico attraverso le variazioni sull'immagine, in certo senso polarizzata, di ciò che si sente in cuore e ciò che si esprime con la voce, e, in secondo luogo, di ciò che si vuole esprimere e ciò che è permesso esprimere. Nulla di nuovo, insomma, nell'autocoscienza del poeta cristiano del V secolo, la voce del quale continua a usare le *uoces*, gli *ora* dei grandi autori del passato per esprimere contenuti animati da *corda* nonostante tutto davvero nuovi.

³¹ Fo 1999, 139: l'anonimo poeta dell'*Epigramma* «si muove pienamente a proprio agio fra le strutture 'artificiali' della tradizione letteraria. Eppure, fra i suoi temi morali, risulta particolarmente spiccato [...] quello di una condanna delle lettere profane a favore di letture bibliche [...]. È una condanna delle lettere corrottrici, fonte di lussuria, che cade nell'ambito di un impianto nettamente classicistico e tradizionale virgiliano. Virgilio (bucolico) viene cristianizzato per poter poi nel nuovo contesto condannare Virgilio [...]. Un singolare paradosso».

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bellanger 1903

L.Bellanger, *Le poème d'Orientius. Édition critique avec un fac-simile. Étude philologique et littéraire*, Paris-Toulouse 1903.

Bianco 1987

M.G.Bianco, *Il Commonitorium di Orienzio: un protrettico alla conversione nella Gallia del V secolo*, «AFLM» XX (1987), 33-68.

Di Berardino 1983

A.De Berardino, voce *Orienzio* in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983, 2516-2517.

Fo 1999

A.Fo, *Il cosiddetto Epigramma Paulini attribuito a Paolino di Béziers: testo criticamente riveduto, traduzione e studio introduttivo*, «Romanobarbarica» XVI (1999), 97-167.

Fontaine 1981

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

Frend 1994

W.H.C.Frend, *Augustine's Reactions to the Barbarian Invasions of the West, 407-417: Some Comparisons with his Western Contemporaries*, «Augustinus» XXXIX (1994), 210-240.

Gärtner 2004

T.Gärtner, *Die Musen im Dienste Christi: Strategien der Rechtfertigung Christlicher Dichtung in der Lateinischen Spätantike*, «VigChr» LVIII (2004), 424-446.

Hudson-Williams 1949

A.Hudson-Williams, *Orientius and Lactantius*, «VigChr» III (1949), 237-243.

Lagarrigue 1980

G.Lagarrigue, *Orientius et les poètes aquitains de son temps*, «REL» LVIII (1980), 19-22.

Luiselli 1961

B.Luiselli, *Orientiana*, «A&R» n. s. VI (1961), 173-180.

Nazzaro 1987.

A.V.Nazzaro, voce *Orienzio* in *Enciclopedia Virgiliana*, Roma 1987, 886-887.

Palla 1983

R.Palla, *Appunti sul makarismos e sulla fortuna di un verso virgiliano*, «SCO» XXXIII (1987), 171-192.

Pricoco 1978

S.Pricoco, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978.

Rapisarda 1958

Orientii Commonitorium. Carmina Orientio tributa, Testo critico a cura di C.A.Rapisarda, Catania 1958.

Rapisarda 1960

Orienzio, *Carme esortativo (Commonitorium)*, Testo con intr. e trad. di C.A.Rapisarda, Catania 1960.

Rapisarda 1970

Orienzio, *Carme esortativo (Commonitorium)*, Testo con intr. e trad. di C.A.Rapisarda, Nuova ed. riveduta, Catania 1970.

Rapisarda 1993

C.A.Rapisarda, *Linguaggio biblico e motivi elegiaci nel Commonitorium di Orienzio*, in G.Catanzaro – F.Santucci (ed.), *La poesia cristiana latina in distici elegiaci*. Atti del Convegno internazionale (Assisi, 20-22 maggio 1992), Assisi 1993, 167-190.

Roberts 2002

M.Roberts, *Creation in Ovid's Metamorphoses and the Latin Poets of Late Antiquity*, «Aethusa» XXXV (2002), 403-415.

Tandoi 1984

V.Tandoi, *Noterelle orienziane*, «Vichiana» n. s. XIII (1984), 199-210.

Tobin 1945

M.D.Tobin, *Orientii Commonitorium. A Commentary with an Introduction and Translation*, Diss. Washington 1945.

Waszink 1960

J.H.Waszink, rec. a Rapisarda 1960, «VigChr» XVI (1962), 113.