



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA  
'LA SAPIENZA'**

**DIPARTIMENTO di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo  
DOTTORATO in Storia, Antropologia, Religioni  
*Curriculum* Storia delle Religioni**

**CICLO XXX**

**Settore Scientifico Disciplinare M-STO-07**

---

*Dal Commonitorium al De vitiis:  
per un'esegesi del testo di Orienzo*

**Dottorando:** Dott. Emanuele Paparella

**Coordinatore:** Prof. Emmanuel Betta

**Coordinatore del *curriculum*:** Prof. Sergio Botta

**Tutor:** Prof.ssa Francesca Cocchini

## INDICE DELLA TESI

|   |      |
|---|------|
| <b>Introduzione</b>   | p. 5 |
| <b>PARTE PRIMA: NEL CONTESTO DI UN'ESPERIENZA LETTERARIA TARDOANTICA</b>                            |      |
| <b>CAP. I: ORIENZIO DI AUCH E IL SUO <i>COMMONITORIUM</i></b>                                       |      |
| I. L'Autore   | 7    |
| II. Il Carme  | 8    |
| <b>CAP. II: IL <i>COMMONITORIUM</i> NELLA PRODUZIONE LETTERARIA TARDOANTICA</b>                     |      |
| I. Il <i>commonitorium</i> : storia, usi ed osservazioni  | 11   |
| - Gli usi non strettamente letterari  | 12   |
| - Gli usi propriamente letterari  | 12   |
| II. Tentativi di definizione del genere commonitoriale  | 13   |
| <b>CAP. III: LA POESIA LATINA CRISTIANA</b>   |      |
| I. Un 'bilancio di produzione'  | 18   |
| a. Il livello dei contenuti   | 18   |
| b. Il livello dello stile   | 23   |
| II. " <i>Ecce nova facio omnia</i> " (Ap. 21,5): per una definizione della poetica cristiana latina | 24   |
| A) L'origine  | 24   |
| B) L'impegno  | 25   |
| C) L'ambiente   | 27   |
| III. Orienzio: la conferma  | 28   |
| <b>CAP. IV: L'AQUITANIA LETTERARIA DEL V SEC.</b>   |      |
| I. In Gallia  | 30   |
| II. La letteratura poetica galloromana  | 31   |
| III. Gli esempi   | 33   |
| IV. Il 'posto' di Orienzio  | 39   |
| <b>PARTE SECONDA: PER L'INDIVIDUAZIONE E L'ANALISI DEL <i>DE VITIIS</i></b>                         |      |
| <b>CAP. V: UN POEMA NEL POEMA?</b>  |      |
| I. La struttura del <i>Commonitorium Sancti Orientii</i>  | 42   |
| II. Il <i>De vitiis</i>   | 46   |
| a. Articolazione del <i>De vitiis</i>   | 46   |
| b. Metodologia d'indagine   | 49   |
| 1) La tradizione manoscritta  | 50   |
| 2) Le edizioni  | 52   |
| c. Valutazioni strutturali  | 54   |

|  |     |
|--|-----|
| 1) I rapporti numerici   | 54  |
| 2) Articolazione endemica  | 55  |
| d. Una struttura di riferimento  | 60  |
| III. Per una visione d'insieme   | 64  |
| <b>CAP. VI: ALLA BASE DELLA PREDICAZIONE: LA SACRA SCRITTURA</b>                       |     |
| I. Il Paolo pastorale  | 65  |
| II. "Tutta la Scrittura è ... utile per insegnare, convincere, correggere" (2 Tm 3,16) | 69  |
| a) L'uso totale della Sacra Scrittura  | 69  |
| b) Per un 'bilancio' delle presenze bibliche   | 71  |
| <b>CAP. VII: L'ORGANIZZAZIONE DEL PENSIERO: AMBROGIO</b>                               |     |
| I. Alla ricerca del 'modello': presenze patristiche varie                              | 75  |
| II. L'insegnamento di Ambrogio, il 'maestro'   | 78  |
| 1) Gli insegnamenti  | 79  |
| 2) I testi   | 80  |
| III. Ambrogio e Orienzio: una probabile empatia  | 89  |
| IV. I casi dell' <i>imitatio Ambrosii</i>  | 90  |
| <b>CAP. VIII: ECHI E SFONDI</b>  |     |
| I. Il dibattito teologico: gli 'sfondi'  | 93  |
| a) Il priscillianismo  | 93  |
| b) Il pelagianesimo  | 94  |
| c) L'esperienza del monachesimo provenzale   | 95  |
| II. Antropologia teologica in Orienzio   | 97  |
| a. Oltre i 'sette' riquadri: il senso di una riflessione completa                      | 98  |
| b. Evoluzione del pensiero e contesto  | 99  |
| c. Tendenze contemporanee e successive   | 101 |
| III. La conferma di una scelta: il metro   | 101 |
| IV. Per una visione d'insieme  | 104 |
| <b>PARTE TERZA: TESTO E TRADUZIONE</b>   |     |
| Testo  | 106 |
| Traduzione   | 118 |
| <b>Conclusioni</b>   | 127 |
| <b>Appendice: UN SAGGIO DI COMMENTO AL <i>De ebrietate</i></b>                         | 128 |
| <b>Bibliografia</b>  | 164 |



## INTRODUZIONE

Al fine di una più esaustiva comprensione del *Commonitorium* – e, più nello specifico, del *De vitiis* – di Orienzio, è necessario condurre un'analisi che tenga conto della tradizione del testo, del suo contesto originario, del dibattito dottrinale in cui si inserisce. Si profila, perciò, l'opportunità di un approccio multidisciplinare che interpelli filologia, storia e teologia. La suddetta è un'esigenza, già avvertita e palesata, nella storia delle origini cristiane, da Giorgio Otranto: “si pone l'esigenza di un approccio pluridirezionale e multidisciplinare che permetterà di approfondire i diversi ambiti in cui si sono espresse le comunità antiche”<sup>1</sup>.

\*\*\*

In questa direzione s'orienta lo studio seguente, che si articola in tre parti.

La prima sezione è dedicata alla comprensione del *Sitz im Leben* del *Commonitorium*: dopo alcune note circa la figura poetica di Orienzio e le informazioni essenziali relative alla genesi dell'opera, per la quale si propone una datazione meglio precisata in virtù degli ultimi studi sugli autori galloromani, si passano in rassegna il genere commonitoriale *tout court*, il bilancio della produzione poetica cristiana, il contesto storico e geografico del V sec. Tramite tale percorso, si vuole mettere in relazione il prodotto letterario con il suo tempo.

La seconda sezione, invece, che mira all'analisi delle specificità tipiche del *De vitiis*, analizza le questioni principali che vogliono configurarsi quali le innovazioni che il presente studio si è prefisso di apportare come contributo all'opera orienziana:

- dapprima s'illustrano le ragioni, valutate le quali si ritiene di dover riconoscere un'autonomia compositiva (primigenia?) al *De vitiis*;
- si indaga, quindi, su contenuti e meccanismi alla base dell'idea progettuale del *De vitiis*, attingendo a fonti scritturistiche e patristiche, esprimendo delle valutazioni anche in ambito prosodico, interpellando problemi desunti dalla riflessione teologica contemporanea all'Autore.

La terza parte, poi, contiene testo e traduzione: il testo riprodotto è quello dell'edizione di Rapisarda 1970, mentre la traduzione del *De vitiis* è del sottoscritto.

In appendice, infine, viene offerto un saggio di commento al quadretto del *De vitiis* intitolato *De ebrietate* allo scopo di illustrare l'opportunità del metodo di analisi elaborato con cui sarebbe auspicabile affrontare in futuro il commento all'intera opera.

\*\*\*

L'obiettivo del seguente lavoro, come emerso dalle premesse e dall'articolazione dello studio, è rappresentato dal tentativo di 'introdursi' nel mondo di Orienzio, partendo dall'analisi della sua opera per giungere al significato più completo ed esauriente possibile della stessa. Si tratta, cioè, del percorso auspicato dall'Autore, quando, al termine, del *Communitorium*, palesa la sua intenzione:

*At tu cum legis nostrum quicumque libellum,  
nostri, seu malus est seu bonus, esto memor*

(2, 407-408).

---

1 OTRANTO 2009, pp. 20-21.

**PARTE PRIMA:**  
**NEL CONTESTO DI**  
**UN'ESPERIENZA LETTERARIA TARDOANTICA**

## CAPITOLO I: *ORIENTIO DI AUCH E IL SUO COMMONITORIUM*

### I. L'Autore

Orienzio visse e operò nella Gallia meridionale: la sua identificazione e datazione, però, si presentano alquanto problematiche, tenendo conto dell'inconsistente supporto derivante dalla tradizione indiretta. Venanzio Fortunato (VI sec.) esprime un generico giudizio di stima nei confronti del Nostro: “*vir sapiens, iustus, moderatus, honestus, amatus*” (*Carm.* 4,24,7-9); anche nella *Vita S. Martini* dello stesso autore, ricorre un'ulteriore attestazione d'encomio: “*paucaque perstrinxit florente Orientius ore*” (1,17). Secondo la convinzione impostasi nell'ambito degli studi, si tende ad indentificare l'autore del *Commonitorium* con S. Orienzio, che nella prima metà del V secolo fu vescovo di Augusta Ausciorum (oggi Auch, in Guascogna). Questo anche sulla scorta dell'informazione di Sigeberto di Gembloux (IX sec.): “*Orientius Commonitorium fidelium scripsit metro heroico ut mulceat legentem suavi breviluquoio*” (*De script. eccl.* 34). Nel corso dei secoli, a ragion del vero, si sono succeduti vari tentativi di riconoscimento dell'Autore in altri personaggi sorti sullo scenario della fase iniziale dell'epoca barbarica in Gallia: Sidonio Apollinare indirizza l'epistola 9,12 ad un tale *Orentius* od *Oresius*; uno spagnolo Orienzio fu vescovo di Illiberis alle radici dei Pirenei Orientali nella Gallia Narbonese; un Orenzio od Orienzio fu vescovo di Elvira nella Spagna Tarragonese e partecipò al concilio di Tarragona nel 516; controversi e non chiari i tentativi effettuati da H. Delehaye<sup>2</sup>. Oggi, tuttavia, si accetta facilmente l'identificazione del poeta con il vescovo. Su questa figura si sono conservate tre biografie, “delle quali la seconda e la terza non meritano alcuna fede, piene come sono di particolari fantastici e contraddittori, mentre la prima sembra offrire una certa garanzia di genuinità”<sup>3</sup>. Essa risale al VI secolo ed è stata riportata dai Bollandisti<sup>4</sup>: qui Orienzio è presentato quale amante ed operatore della pace, pastore intrepido che mira alla salvezza delle anime, liberatore – in nome di Cristo – dalle forze del male, sant'uomo che si serve del *testimonium divinae lectionis*. Due aspetti dei meriti riconosciutigli dalla tradizione agiografica sono, appunto, la capacità di insegnamento ed indirizzamento alla retta via nei riguardi del popolo, che era stato strappato a Dio dal diavolo, al cui dominio Orienzio sottrasse il monte *Larveia* (“luogo degli spettri”). È doveroso rilevare come tratti comuni si addicano tanto ad Orienzio quanto alla tradizione agiografica di altri illustri santi della Gallia tardoantica come Ilario di Arles e Onorato, il fondatore di Lérins. L'evento della vita del vescovo guascone che meglio è

---

2 Per la bibliografia: cfr. RAPISARDA 1958, pp.64-66.

3 Op. cit., p. 9.

4 cfr. AA.SS. *Maii I*, 61c-62d.

rimasto impresso nella storia<sup>5</sup>, è – senza dubbio – il ruolo e l’azione esercitati nella legazione gotica. Il pastore di Auch viene designato nel 439 quale incaricato, da parte del re visigoto Teodorico I la cui sede era stabilita a Tolosa, per avviare negoziamenti con Ezio e Litorio, i generali romani che avanzavano verso la città. La verosimiglianza della circostanza è ribadita, tra l’altro, da un passo di Salviano in cui si allude all’intervento di mediazione e pacificazione ad opera dei vescovi mandati dai Goti<sup>6</sup>. Ritornando all’episodio, però, si potrebbe avanzare un’obiezione: l’atteggiamento galloromano iniziale di Orienzio pare in contrasto con la decisione di mettersi al servizio dei barbari. Secondo M. G. Bianco, più che incoerenza si tratta di evoluzione: “Scrivendo da giovane il *Commonitorium*, egli aveva esortato a cambiare vita, abbandonando i vizi e reagendo con un comportamento coerente con il Vangelo alle distruzioni e all’oppressione esercitata dai barbari invasori. Più tardi, in occasione dell’ambasceria gotica ai Romani che stavano arrivando ostilmente alle porte di Tolosa, Orienzio, per amore di pace, non esitò a dichiararsi dalla parte dei barbari e ad ottenere il loro trionfo su Aezio e Litorio”<sup>7</sup>. Stando alla biografia, inoltre, l’evento di cui sopra dovette accadere quando il vescovo era in età avanzata<sup>8</sup>. Contro l’identificazione del poeta col vescovo, però, si levò – come già preannunciato sopra - Delehaye, basandosi sul silenzio delle tre biografie circa l’impegno poetico di Orienzio e mettendo in rilievo la neutralità delle fonti indirette<sup>9</sup>. Il problema diviene ancor più intricato qualora si consideri che le *inscriptions* dei codici tributano ad Orienzio il titolo di *sanctus*, ma non *episcopus*, altresì – come ricorda Delehaye – prodigamente usato dai copisti medievali verso autori di opere non profane. Già Amatucci ha confutato l’obiezione di Delehaye, giudicandone infondate le argomentazioni<sup>10</sup>. Si potrebbe concludere con Rapisarda: “Se non possiamo essere assolutamente certi dell’identità delle due persone, dobbiamo convenire con Bellanger che nulla s’opponesse a che l’ammettiamo come assai verisimile”<sup>11</sup>. Anche Luiselli ritiene che “è questa la tesi più comune e più solida”<sup>12</sup>.

## II. Il Carme

Di Orienzio<sup>13</sup> si possiede un poema protrettico in 518 distici elegiaci in due libri, denominato *Versus sancti Orientii* nei due codici che lo hanno tramandato<sup>14</sup>, anche se si è soliti nominarlo col

---

5 cfr. Op. cit., 61e.

6 Salv., *De gubern.* 7,9,39.

7 BIANCO 1987, p. 55.

8 cfr. AASS, cit., 61e-f.

9 cfr. DELEHAYE 1905, p. 149.

10 AMATUCCI 1955<sup>2</sup>, p. 325 nota.

11 RAPISARDA 1958, p. 12.

12 LUISELLI 1961, p. 175.

13 Il nome di Orienzio compare nel *Commonitorium* solo nell’apostrofe finale al lettore: 2, 417.

14 Sulla tradizione del testo si dirà in seguito: pp. 49ss; quanto alle edizioni, si è fatto qualche cenno a pp. 48ss, utile, però, solo al fine del nostro discorso (si rimanda, invece, per l’elenco completo delle edizioni alla bibliografia).



titolo di *Commonitorium* che il primo editore, il gesuita Martín Antonio del Ríó, ebbe a desumere dalla suddetta menzione di Sigeberto<sup>15</sup>. Sulla composizione dell'opera i pareri sono alquanto oscillanti. Sempre nella succitata *Vita Martini*<sup>16</sup>, Venanzio colloca Orienzio “dopo Giovenco e Sedulio e prima di Prudenzio, Paolino di Pèrigueux, Aratore e Alcimo Avito”<sup>17</sup>, donde la deduzione di Ellis di definire un arco temporale di riferimento, tra il 330 e il 470<sup>18</sup>. Per una più precisa contestualizzazione, però, interviene un significativo dato interno: in *Commonit.* 2,165-184 si ha la descrizione dell'invasione del 406<sup>19</sup>, la quale riprende i vv. 35-38 del *carmen de Providentia* d'ispirazione antipelagiana. Ora, alcuni come Ebert, Bardenhewer, Moricca, Courcelle e Amatucci collocano il carne nella prima metà avanzata del V sec.; altri come Bart e Grimm, confutati da Bellanger, molto dopo il V sec.; Brugnoli, invece, opta per una collocazione a cavallo tra IV e V sec.<sup>20</sup>. A favore di una datazione più remota si è espressa, con una solida argomentazione, Bianco<sup>21</sup>, la quale riterrebbe l'opera una composizione giovanile da collocarsi tra il 407 e il 410, considerando proprio l'impianto concettuale ed ideologico del carne in confronto all'episodio della legazione gotica. Scrive, infatti, la studiosa: “Si potrebbe pertanto formulare l'ipotesi che all'Aquitania, in occasione delle invasioni barbariche all'inizio del V secolo, fu rivolto il messaggio del *Commonitorium* orienziano: apritevi a Dio, ringraziatelo per i numerosi benefici che egli vi dona, allontanatevi dai vizi per poter ricevere il premio della vita eternamente felice. Tale messaggio, però, non produsse gli effetti sperati, come mostrerà successivamente l'opera di Salviano. La presenza dei barbari andò accrescendosi e fortificandosi, mentre i Gallo-Romani si indebolivano, tanto che l'imperatore dovette mandare una spedizione contro i Goti e nel 439 costoro ebbero la meglio sui Romani grazie all'intervento di Orienzio, ormai vecchio, che ottenne da Dio la sconfitta di Litorio [...]. Ben si potrebbe cogliere, dunque, nel *Commonitorium* l'opera di Orienzio giovane, che vede in un rinnovato invito alla radicalità del Vangelo il modo con cui rispondere alla situazione che si è venuta a creare con le invasioni dei barbari nei primi anni del V secolo”<sup>22</sup>. Il quadro ricostruito dalla studiosa, sul quale anche Gasti<sup>23</sup> concorda, sembra alquanto coerente. Tuttavia, verrebbe da chiedersi: in un'analisi così approfondita delle situazioni peccaminose, oltre che una

---

15 Cfr. p. 7.

16 *Ibid.*

17 RAPISARDA 1958, p. 8.

18 cfr. ELLIS 1888, p. 193; anche BELLANGER 1902, pp. 78ss.

19 Per questo Di Berardino annota: “Scrive dopo il 405/407” (NDPAC, coll. 3664-3665).

20 Per la bibliografia a riguardo: cfr. RAPISARDA 1958, pp. 8-9 e note, bibliografia a pp. 60-64.

21 BIANCO 1987, pp. 35, 47 nota<sup>35</sup>, 56ss.

22 Art. cit., pp. 56-57.

23 GASTI 2008, pp. 131-132. Lo studioso definisce “definitivi” (p. 132) gli argomenti addotti dalla Bianco per sostenere la sua tesi. Nella storia letteraria da lui curata (GASTI 2013), colloca l'attività di Orienzio “nella prima metà del secolo [ndr: V]” (p. 271),

probabile connaturata propensione a sondare le profondità dell'anima umana, altresì denominata nei manuali di morale cattolica 'intuizione delle coscienze', non avrà influito l'esperienza pastorale di presbitero, prima, e di vescovo, dopo? Se, dunque, la collocazione del poema, dopo il 407 ed alquanto prima del 439, ricostruita dagli studiosi, appare un punto fermo nella discussione, forse sarebbe più opportuno non sbilanciarsi troppo con la tesi dell'Orienzio 'giovane': certo non è l'uomo avanti degli anni, la cui ideologia è cambiata, per cui si rende protagonista degli eventi noti del 439; ma è probabile che, quando scrive il *Commonitorium*, possa godere di una esperienza pastorale tale da renderlo così sicuro nell'affrontare le tematiche morali. Una conferma a questa tesi proviene dallo studio della Santelia, secondo la quale il confronto tra l'*Ad coniugem* di Prospero e il *Commonitorium* di Orienzio mette in luce come il Nostro guardi al testo del primo per spiegarlo, commentarlo e, talvolta, confutarlo – consuetudine già attestata - per cui per il *Commonitorium* si conviene ad una datazione da collocare tra il 430-440<sup>24</sup>. Tenendo conto, pertanto, di dati storici (la 'svolta' del 439), 'pastorali' (l'esperienza di vescovo, custode del *grex*) e letterari (la posteriorità rispetto all'*Ad coniugem* di Prospero), facendo sintesi di tutti i contributi precedenti illustrati, sarebbe il caso di ricondurre la datazione del *Commonitorium* agli anni '30 del V secolo.

---

24 SANTELIA 2009b, pp. 528-529: “Rispetto all'interrogativo su quale dei due scritti sia cronologicamente anteriore all'altro, ritengo si possa affermare che l'*Ad coniugem* di Prospero sia precedente al *Commonitorium* orienziano: difatti, l' 'ampliamento' cui risultano sottoposti gli argomenti esposti nei versi indirizzati alla consorte (non si dimentichi che il medesimo procedimento è seguito da Orienzio anche rispetto a quei versi del *Carne de providentia Dei*, in cui è evocata la situazione di morte, miseria e distruzione causata in Gallia dalla furia devastatrice dei barbari) induce a pensare che il vescovo di Auch guardasse al testo di Prospero con l'intento di spiegarlo e, dunque, che egli scrivesse dopo il 420-425, ipotesi che confermerebbe la datazione dell'*exhortatio* al 430-440”.

## **CAPITOLO II: IL *COMMONITORIUM***

### **NELLA PRODUZIONE LETTERARIA TARDOANTICA**

Il titolo di *Commonitorium* ai versi orienziani è stato attribuito dal primo editore del Ríó, che lo aveva ricavato dalla già citata menzione di Sigeberto, mentre lo stesso Autore si rivolge alla sua opera con il termine *monita* (1, 80, 257; 2, 1), a dire il vero usato assai genericamente in diversi punti (1, 90, 350, 593)<sup>25</sup>. Bellanger ricostruisce la storia dell'attribuzione<sup>26</sup>, su cui la critica ha sicuramente dibattuto, tuttavia, a partire da Rapisarda, si è attestato unanime il riferirsi all'opera con il titolo di *commonitorium*. Al di là della tradizione, si vuole spiegare in questo paragrafo come tale nomenclatura possa esser accettata per via della materia trattata da Orienzio, coerente con il genere commonitoriale, di cui si ricostruiscono i caratteri essenziali.

#### **I. Il *commonitorium*: storia, usi ed osservazioni<sup>27</sup>**

La definizione del *commonitorium* in quanto genere letterario non può prescindere da due elementi significativi:

- il significato che esso già possiede e, soprattutto, assume in età tardoantica;
- gli usi che se ne fanno, a partire proprio dal suo significato.

I due aspetti sono intrinsecamente connessi poiché, proprio a partire dalla finalità precipua cui il testo è destinato, si determina la formazione del genere e si giustifica la sua specificità; d'altro canto è proprio l'uso di tale forma letteraria che ne definisce l'ambito d'azione e, quindi, le caratteristiche espressive e stilistiche specifiche. Comprensione lessicale e destinazione scritturale, pertanto, procedono di pari passo. In questo contesto, vien profilandosi una diversità tra:

- gli usi pragmatici, non letterari *strictu sensu*;
- gli usi propriamente letterari.

---

25 BELLANGER 1901, pp. 19-21.

26 RAPISARDA 1970, p. 9.

27 Importanti per questa trattazione sono i riferimenti stabiliti da due studi in particolare: il primo è del 1962 a firma di Serafino Prete, il secondo, più recente in quanto del 2003, a firma di Rita Lizzi Testa. Nel suo libello Prete, riprendendo i contributi precedenti, tra cui i lavori di Poirel, stabilisce una prima ripartizione tra usi del *commonitorium* come documento epistolare (negli scrittori cristiani; in Agostino; nelle amministrazioni e nella legislazione romana) e come trattato dottrinale eresiologico (studiando casi specifici: Agostino, Orosio, Mercatore, il *de praedestinatione*, Vincenzo di Lerino, Orienzio). Ho ritenuto di dover modificare l'impianto della sua ripartizione, volendo insistere, nella mia, con maggior misura sulle funzioni linguistico-comunicative (dove la suddivisione in usi non strettamente e propriamente letterari) per, poi, giungere al *proprium* dell'uso del genere in ambito cristiano, riprendendo i particolarissimi casi già citati da Prete. Significativo è anche lo studio di Rizzi Testa, che, invece, indaga molto dettagliatamente a riguardo della coincidenza *epistula/commonitorium* nella prassi tardoantica, considerando applicazioni tanto in ambito imperiale quanto ecclesiastico e offrendo esempi interessanti, soprattutto in ambito agostiniano. Anche al suo lavoro farò riferimento, per alcuni elementi che possono risultare a sostegno delle tesi che intendo avanzare.

### Gli usi non strettamente letterari

Si profilano tre ambiti distinti e, al tempo stesso, distintivi.

- **Nella prassi amministrativa:** dal IV sec. in poi il *commonitorium* corrisponde ad un documento ufficiale, rilasciato dall'autorità, con precise istruzioni<sup>28</sup>.
- **Nei testi giuridici:** le *litterae commonitoriae magistratum* rispondono “ad una richiesta di convocazione della parte in giudizio”<sup>29</sup>; le *litterae commonitoriae sacrae* rappresentano un esempio di “una lettera imperiale contenente un ordine e istruzioni particolari”<sup>30</sup>; il *commonitorium de suffragio* è una “petizione, rivolta ad un pubblico ufficiale di corte, che è pregato di interporre i suoi buoni uffici per ottenere l'accoglimento di una stanza”<sup>31</sup>.
- **Negli affari ecclesiastici:** disposizioni per la gestione di questioni legate a proprietà e giurisdizione<sup>32</sup>.

### Gli usi propriamente letterari

Nella sfera semantica di *moneo*, si possono individuare almeno cinque funzioni, da cui derivano le precipue caratteristiche del genere commonitoriale. Ovviamente il *discrimen* rispetto al gruppo precedente, è dato – in questo ambito – dal ricorso alla 'scrittura' per un'operazione palesemente letteraria, frutto di un'elaborazione intellettuale, e non semplicemente finalizzato ad una 'consumazione utilitaristica' (come, altresì, nei casi precedenti).

---

28 Ad. es. con riferimento al 368, Ammiano Marcellino riporta la dichiarazione dell'aruspice *Amantius*, indotto da *Hymetius* a compiere riti propiziatori e, a causa di ciò, torturato: *secretioribus chartis ab eius domo prolatis, commonitorium repertum est manu scriptum Hymetii ... (Rerum gest. 28,1,20)*. Un altro es. di tale uso è presente, sempre all'interno della stessa opera e dello stesso libro, in 2,53 per indicare un'istruzione del *praefectus annonae Maximus* per *Doriphorianus* circa la soppressione di *Aginatius*: *Doriphorianus [...] cui hanc operam implere brevi pollicito deferri providit vicariam et commonitorium cum Augusti litteris tradidit ...*

29 PRETE 1962, p. 26. Ad es.: *Antiqua consuetudo servetur ut curiosi idonei per diversas regiones atque provincias... transmittantur commonitoriis competentibus atque mandatis instructi (Cod. Theodos. 6,29,10)*.

30 *Ibid.* Ad. es.: *Provideat autem etiam aliorum quaecumque ei per sacra iniuxerimus commonitoria, sive in provincia, sive etiam in aliis; quod et egimus sacra ad eum facientes commonitoria de multis et diversis actibus... (Novellae 31,2)*.

31 Sempre PRETE 1962, p. 27. Ad. es.: *Quod si quis, dum solo commonitorio de suffragio nititur, bona duxerit occupanda, reus... violentiae retinebitur (Codex Theodos. 2,29,2,3)*

32 Tramite *commonitorium* papa Zosimo autorizza il vescovo Faustino del Piceno a procedere in suo nome nel contesto di una causa d'appello: *cum... possitis habere... verba canonum, quae in pleniorum firmitatem huic commonitorio inseruimus (ep. 15,1* titolata, per l'appunto, *commonitorium)*. Sempre *commonitorium* papa Innocenzo I definisce la lettera inviata da Alessandro di Antiochia, circa il problema dell'antica divisione delle sedi metropolitane: *et onus et honor nobis a tua fraternitate impositus, necessarii tractatus causa induxit, quo litteris vel commonitorio vestro... respondere possimus (Ep. 24,1)*. Gregorio Magno, inoltre, racconta, nei *Dialogi*, di Sabino di Piacenza che, per mezzo di un *commonitorium*, ordina al suo diacono di recarsi presso il fiume con l'ordine di farlo tornare nel suo alveo: *Sabinus domini I.C. Servus, Commonitorium Pado. Precipio tibi in nomine I.C. [...] ut de alveo tuo in locis istis ulterius non exeas, nec terras ecclesiae ledere praesumas (Dial. 3,10)*.

- **Funzione mnemonica:** scritti volti a richiamare alla memoria<sup>33</sup>.
- **Funzione sintetica:** scritti a mo' di 'compendi'<sup>34</sup>.
- **Funzione antieretica:** scritti il cui fine è la confutazione delle eresie (nello specifico antiariani o antimonofisiti o antipriscillianisti)<sup>35</sup>.
- **Funzione referenziale:** scritti che rappresentano un intervento che viene letterariamente elaborato, ma suscitato da situazioni concrete ed incombenti<sup>36</sup>.
- **Funzione biografica:** pur tardi nell'ordine di apparizione, si tratta di opere che raccolgono vita ed imprese di santi e/o uomini illustri<sup>37</sup>.

## II. Tentativi di definizione del genere commonitoriale

“Le testimonianze sul *commonitorium* – nell’accezione più frequente breve promemoria senza pregio stilistico, allegato a una lettera per trasmettere notizie strettamente private o semplici

33 Ad es.: *Cetera in hac consternatione animi mei, tamquam intempestiva praetereo; et tamen commonitorium iunxi, quod velim redacta in tranquillum sanitate considerare* (Symm., Ep.6,45); *Commonemus praeterita, ammonemus praesentia, monemus futura* (Agroec. in ThLL, col. 1931); *Sicut praesens rogavi et nunc commoneo ... ut patrem nostrum... videre et rogare digneris* (Aug., Ep. 148,1); *Dilectae nimis et peculiari Phoebus Commonitorium Thaliae* (Sidon. Ap., Ep. 8,11,3).

34 Ad es.: ... *sed quasi ad compendiosum locum quoddam commonitorium illa tibi Evangelii eligenda est sententia [...] et superscribenda cordi tuo, quae ad totius iustitiae breviarium dominico ore profertur* (Hier., Ep. 148, 14); ... *scriptum legis commonitorium traderetur et haberet oblivio paedagogum*” (Gaudent., Sermon. 10,20); *Symbolum est commonitorium fidei et sancta confessio quae communiter ab omnibus tenetur et discitur*” (Nicet., fr. 5); *Iam vero asportandus pro fidelis linguae remuneratione in exilium, epistulas, velut commonitoria fidei et unius sacri et conservandi baptismatis, ovibus suis, quasi pastor sollicitus, dereliquit*” (Gennad., *De viris inl.* 98); *Istis (ndr.: competentes, alias i catecumeni) salutare symbolum traditur quasi commonitorium fidei et sanctae confessionis indicium*” (Isid., *Ecclesiast. off.* 2,21).

35 Ad es.: *De commonitorio vero a clericis dilectionis tuae nobis oblato, necessarium non fuit epistulis quid videretur inserere, cum sufficeret legatis cuncta committi, quorum sermone instrueris* (Leo M., Ep. 85, praef.: carattere antimonofisita); *nam et epistulae sermo et commonitorii series et libelli tui textus eloquitur Priscillianistarum fetidissimam apud vos recaluisse sentinam* (Id., Ep. 15,1: carattere antipriscillianista); *Decursis itaque omnibus quae libelli series comprehendit et a quibus commonitorii forma non discrepat, sufficienter... ostendimus... quid... censeamus* (Id., Ep. 15,16: carattere antipriscillianista); *De Spiritu S. interroganti presbytero Atragilae per commonitorium parvissimum testimonia protulit plura, docens eum cum Patre et Filio unum Deum simpliciter confitendum. Cuius etiam commonitorii sententias... ordinavit oportere describi* (Vita S. Fulg. 48: carattere antiariano).

36 Ad es.: *Datum nescio quod ab Hydatio ibi commonitorium est, quod velut agenda vitae poneret disciplinam*” (Priscill., *Tract.* 2,35,20) e - per sottolineare, ancora, il carattere pratico in merito alle norme disciplinari che doveva contenere - *Nos tamen, etsi absentes ibi fuimus, semper hoc in ecclesiis et admonuimus, ut improbi mores et indecentia instituta vivendi, vel quae contra Christi dei fidem pugnant, probabilis et christianae vitae amore damnetur* (Op. cit. 2,35,24). “Non diversamente, Paolino di Nola ricordava, in una lettera a Sulpicio Severo del 402/404, il *commonitorium* che l'amico – allora alle prese con l'avvio dei suoi *Chronaca* – aveva accluso all'ultima missiva per avere da lui chiarimenti su certe questioni di storia: l'allegato doveva contenere un elenco dei nodi problematici che Sulpicio non riusciva a risolvere” (LIZZI TESTA 2003, p. 63). Si legge, infatti, che *praeterea autem iussisti [...] ut quae te de annalibus non unius gentis sed generis humani fugerent ego videlicet quasi peritior edoceram* (Ep. 28, 5,1-4). Il contesto ricostruibile, pertanto, denota una situazione particolare e un'esigenza specificamente concreta.

37 Vicini all'età di Gregorio Magno sono i seguenti componimenti: il *Commonitorium vitae S. Severini* del monaco Eugipio ed il *De gentibus Indiae et Bragmanibus Commonitorium* di Palladio. Qui si assiste ad un'evoluzione del termine e del genere. Con *commonitorium*, ora, si designa una narrazione, “un'opera biografica elaborata e completa” (PRETE 1962, p. 32).

istruzioni tecniche – mostrano che, nel corso di due secoli (dal IV al VI d.C.), quel tipo di testo subì un'evoluzione formale e di contenuto: acquisì la configurazione di un genere, trasformandosi in qualcosa di molto diverso dalla breve nota aggiuntiva che menzionano gli epistolari di IV secolo<sup>38</sup>. In questo cammino evolutivo, alla luce delle riflessioni sopra enucleate, possono distinguersi tre tappe fondamentali:

- una fase preparatoria: “è un *epistula commonitoria*, occasionale, rispondente a varie finalità, tra le quali la dottrinale e didattica si affermano sulle altre”<sup>39</sup>;
- una fase intermedia: “il commonitorio appartiene, in qualche modo, al genere del *memoriale* con carattere anti-eretico e polemico”<sup>40</sup> (ad es. Orosio e Mercatore);
- una fase matura: “scritti appartenenti al genere del *trattato* teologico, in funzione nettamente ereticale”<sup>41</sup> (ad es. Ps. Aug. dello *hypomnesticon* e Vincenzo di Lerino).

Più interessanti, ai fini della più completa contestualizzazione dell'opera di Orienzo, si presentano le opere che rientrano nella seconda e nella terza fase. Le medesime – a scopo esemplificativo – possono esser fatte rientrare in un unico spazio concettuale, volto ad identificare la natura del *commonitorium* quale quello definito da Prete: trattato dottrinale eresiologico<sup>42</sup>. In questa nomenclatura – credo - si potrebbe anche integrare l'aggettivo 'sintetico' sia per l'origine di 'appunto breve' propria del genere, sia per il carattere incisivo che tanto più risulta efficace ed evidente quanto più il messaggio è lapidario. Il trattato dottrinale sintetico eresiologico, quindi, è l'esito più maturo dell'evoluzione storica schematicamente tracciata in età tardoantica.

Possono esser adottati quali esempi pienamente compiuti dell'evoluzione del genere: il *commonitorium de haeresibus* di Agostino<sup>43</sup>; il *commonitorium* antipriscillianista di Orosio<sup>44</sup>; i

---

38 LIZZI TESTA 2003, p. 53. Particolarmente interessante è anche l'annotazione della studiosa per cui in una fase di questa graduale evoluzione “al *commonitorium*, più che a una tradizionale *epistula*, si affidavano volentieri informazioni private su questioni imbarazzanti, o scabrose” (Op. cit., p. 78).

39 PRETE 1962, p. 64.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*

42 Op. cit., p. 62.

43 Nell'*ep.* 221 il diacono cartaginese Quodvultdeus chiede all'ipponate di comporre uno scritto in cui illustrasse ciascuna eresia con annessa la dottrina ortodossa contrapposta, allo scopo di venire incontro alle esigenze pastorali del clero ed istruire i semplici: *Breviter perstricte atque summatim et opiniones rogo cuiuslibet haeresis poni et quid contra teneat ecclesia catholica, quantum instructioni satis est, subdi, ut velut quodam ex omnibus concepto commonitorio si quis aliquam obiectionem aut convictionem uberius, plenius atque planius nosse voluerit, ad opulenta volumina transmittabatur [...] sufficiet tamen admonitio talis, ut puto, doctis et imperitis, otiosis et occupatis et ad cuiuslibet gradus ministerium ecclesiae undecumque promotis, dum et ille qui multa legit, eadem breviter recordatur et compendio ignarus instruitur, ut noverit quid teneat, quide evitet, quid adversus ne faciat, quid, ut faciat, adsequatur* (221,3). Agostino, dopo un esito del primo momento, nella *praelocutio*, spiega che nella prima parte tratterà: *de haeresibus quae post Christi adventum et ascensum adversus doctrinam ipsius exstiterunt ... utcumque nobis innotescere potuerunt*. “Ne è venuta fuori una specie di lista di ben 88 numeri, riguardanti altrettante eresie, a cominciare da quella di Simon Mago e dei Simoniani fino alla Pelagiana”, di cui “la notizia informativa [...] è molto succinta, [...] fatta eccezione per quelle più estese, sui Manichei (n. 46), sui Donatisti (n. 69) e sui Pelagiani (n. 88)” (PRETE 1962, p. 37). L'opera, vero e proprio *pro memoria*, presenta i caratteri del 'non

*commonitoria* antipelagiani di Mercatore<sup>45</sup>; il *commonitorium* anonimo *De praedestinatione*<sup>46</sup>; il *commonitorium adversus haereticos* di Vincenzo di Lèrins<sup>47</sup>.

---

finito', dato che non fu mai scritta la seconda parte, al cui argomento Agostino pur accenna nella *praelocutio*: *Quid faciat haereticum regulari quadam definitione comprehendere, sicut ego existimo, aut omnino non potest aut difficillime potest.*

- 44 Nel 415 ca. il presbitero spagnolo Orosio si reca da Agostino al fine di una consultazione dovuta alla diffusione del priscillianismo nel suo paese natio, recando con sé un breve scritto antiereticale. Anche i suoi conterranei vescovi Eutropio e Paolo avevano assunto questo impegno: ... *domini mei [...] Eutropius et Paulus episcopi [...] commonitorium iam dederunt de aliquantis haeresibus nec tamen omnes significarunt* (*Comm.* 1); Orosio, a sua volta, intende portare avanti l'opera: *nesse me fuit festinato edere et coacervare in unum omnes perditionum arbores cum radicibus et ramis suis et offerre ignienti spiritui tuo* (*Ibid.*). Il risultato, per l'appunto, è un *commonitorium*, tale definito dallo stesso autore (*Comm. 1: Iam quidem suggereram sanctitati tuae, sed commonitorium suggestae rei tunc offerre meditabar*), che con la brevità tipica di questo genere (*Breviter ergo et ... : Ibid.; haec sicut retinere potui, breviter expositum est: Id.*, 4), affronta i problemi del priscillianismo e dell'origenismo.
- 45 Sia Agostino, suo maestro, in *Ep.* 193(418 ca.) che Girolamo in *Ep.* 154,3 (420 ca.) ricordano l'impegno di Mercatore in senso antipelagiano, che si concretizzò nella stesura di due *commonitoria* ("Egli stesso chiamò ed i manoscritti ci trasmisero col titolo di *Commonitorium*: PRETE 1962, p. 42). Il primo, dal titolo *Commonitorium adversus haeresim Pelagii et Caelestii vel etiam scripta Iuliani* (anche noto come *Liber subnotationum in verba Iuliani*) si configura quale un'estesa polemica contro le dottrine pelagiane di Pelagio e Celestio, soprattutto secondo l'elaborazione di Giuliano di *Aeclanum*, dai cui *Ad Turbantium* e *ad Florum* Mercatore riporta passi significativi. Il secondo, ovvero *Commonitorium super nomine Caelestii*, è molto più breve e insiste sulla dottrina di Celestio. "L'opera è decisamente dottrinale, teologica, tanto che prende le mosse [...], in ambedue i *commonitoria*, dalle 8 proposizioni, formulate nel sinodo di Cartagine del 411, quas a rappresentare i punti essenziali della dottrina pelagiana, che si impegna ad esaminare e confutare" (*Op. cit.*, p. 44). A descrivere le caratteristiche del suo scrivere, è lo stesso Mercatore: *Breviter, pro nostrarum virum facultate subnotationibus libris eius [...] adpositis*" (*In verba Iul.; subnotationes [...] parvis nos eius sensibus sparsim adposuimus vel admovimus, non ullum adversus eum condidimus librum; scio sane quod etiam de ordine capitulorum [...] accusans* (ndr: Iulianus) *videlicet ordinem castra se nostrorum nullum esse dictorum*" (*In verba Iul., praef. 11 – 13*).
- 46 Il titolo di quest'opera presenta delle varianti: *hypomnesticon contra Pelagianos et Coelestianos, subnotationes libri, responsiones S. Augustini contra pelagianos, disputatio S. Augustini de praedestinatione, de predestinatione, ypognosticon* (quest'ultimo corruzione del primo titolo riportato, a seguito di errata lettura). La genuinità della prima lezione cit., però, trova conferma in *praef. 2: Igitur de magisterio gratia dei confidens his respondendum. Tamquam hypomnesticon abbreviatum hunc facere libellum curavi*. Quanto ai contenuti, si tratta di un'opera in sei libri, che verte sul problema della grazia (partendo dal peccato di Adamo sino all'esposizione della dottrina della predestinazione) e gode di robusta formazione filosofica nonché accurata preparazione teologico-scritturistica. In virtù di ciò, "si può pensare che egli (l'autore) l'abbia scritto dopo il periodo più acceso della polemica antipelagiana, quando idee e dottrine si erano alquanto chiarite e la dottrina ortodossa poteva disporre di una più sicura base razionale e di una più ricca ed articolata documentazione filosofica e teologica; dunque, dopo il concilio di Efeso del 431" (PRETE 1962, p. 51). Quanto al 'carattere' dello scritto, basta soffermarsi sul titolo *hypomnesticon*: il gr. ὑπομνηστικόν, infatti, sta per il lat. *memoriale, commentarius, commonitorium* (cfr. *ThLL* 8 (Paris 1865) 383).
- 47 Tradito con lo pseudonimo di *Peregrinus*, lo scritto fu pubblicato a tre anni dal concilio di Efeso (cfr. Vincent. Ler., *Commonit.* 29,7). Il termine *commonitorium* ricorre per ben 5 volte nell'opera (1,7; 27,2; 28,16; 29,1; 2,33,7) : ciò non autorizza a supporre la presenza dello stesso nel titolo. Lo scopo per cui fu composto, è rispondere all'interrogativo, da sempre insito nella storia della chiesa primitiva, su quale dovesse essere il *discrimen* tra ortodossia ed eresia. Celebre è la risposta: *in ipsa item ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus traditum est* (c. 2); di qui l'assunzione di *universitas, antiquitas* e *consensus* quali criteri per la materia di fede. Ritorna ai cc. 20-21 la contrapposizione tra l'eresia, mutevole al pari della paglia, e la vera dottrina, *caeleste dogma* immutevole, che costituisce il *depositum fidei* su cui si insiste nel c. 23. Dal c. 29, poi, doveva partire una seconda parte (se non un vero e proprio secondo *commonitorium*, poi perduto), dal carattere antinestoriano (in collegamento con i molti testi antinestoriani presenti nel codice *Vat. Palat. Lat.* 234). Anche questa volta – è interessante notare – non viene dimenticato il carattere di *pro memoria* che lo scritto ha: *Me vero sublevandae recordationis, vel potius oblivionis meae gratia, commonitorium mihimet parasse suffecerit [...]; quod res non minimae utilitatis domino adiuvante futura sit, si ea quae fideliter a sanctis patribus accepi, litteris comprehendam, infirmitati certe propriae pernecessaria, quippe cum adsit in promptu, unde imbecillitas memoriae adsidua lectione reparatur* (*praef.* ); *Ut memoria mea, cui adminiculandae ista confecimus, et commonendi adsiduitate reparatur* (33,7).

Serafino Prete, a conclusione del suo lavoro, però, si chiedeva: “Concludendo, possiamo dire di trovarci dinanzi a un vero e proprio “genere letterario”? Le incertezze nella denominazione, la diversità del contenuto e la estrema varietà dei procedimenti e delle forme non ci consentono di affermarlo”<sup>48</sup>. La questione è ancora aperta. Rita Lizzi Testa, che nel già citato articolo conduce un'analisi attenta ed efficace a partire dalle attestazioni del *ThLL*, riconosce sì una dignità costitutiva al genere, ma avverte che la sua specificità consiste nell'essere “un promemoria allargato, ampliato dalle note, dalle suggestioni, dai commenti, anche molto complessi, del mittente”<sup>49</sup>. La studiosa, quindi, rispetto al ragionamento di Prete, sembra prendere in considerazione un criterio formale più che contenutistico quale elemento identificativo del genere commonitoriale.

Una possibile via per affrontare la questione della 'unitarietà' del genere commonitoriale, tuttavia, ritengo che non possa fare a meno di considerare gli aspetti specifici della suddetta categoria letteraria nella loro globalità (sul piano e della forma e del contenuto). Proprio a partire dall'analisi dei vari testi che afferiscono al genere del *commonitorium*, quindi, mi è possibile astrarre delle caratteristiche comuni:

- finalità antiereticale;
- contenuto teologico-morale;
- carattere sintetico;
- intonazione parenetica;
- incisività stilistica;
- efficacia espressiva;
- destinazione 'contingente'.

La presenza costante di questi elementi permette di ricorrere proprio ad essi per tentare una definizione del genere commonitoriale. In questo contesto organicamente s'inserisce l'idea letteraria primigenia alla base dell'intero progetto compositivo di Orienzio. Un'ulteriore osservazione, però, a questo punto s'impone, dato che gli esempi di cui finora si è trattato presentano tutti una costante rispetto alla quale è evidente la 'diversità' di cui è latore il *Commonitorium Sancti Orientii*: la nostra,

---

48 PRETE 1962, pp. 65-66.

49 LIZZI TESTA 2003, p. 82. Interessanti le conclusioni: “L'evoluzione del *commonitorium* fra IV-VI secolo è una delle tante manifestazioni dei processi di mutamento che investirono tutta la civiltà antica al momento dell'innesto con quella cristiana, allorché non solo i generi letterari, ma istituzioni e forme del vivere cristiano furono sussunte e trasformate in quella sorta di metadialogo che si sviluppò fra pagani e cristiani. Quanto alle influenze e agli scambi fra linguaggio cancelleresco e forme letterarie, che l'evoluzione del *commonitorium* pare pure attestare, proprio il duplice ruolo del vescovo, pastore della Chiesa e giudice del tribunale ecclesiastico, così come la cultura e l'estrazione sociale di molti di loro, cooperò a favorirle. E' comunque certo che in ambito legislativo il *commonitorium* cominciò ad essere usato per inviare qualcosa di più che semplici dispacci amministrativi, allorché nel contempo il suo utilizzo si incrementava nelle relazioni fra uomini di Chiesa e nell'attività della cancelleria papale (pp. 88-89).



infatti, è un'opera in versi, mentre gli altri *commonitoria* presentati sono composizione prosaiche. Ne deriva un 'indice' di letterarietà maggiormente elevato che si palesa, nel poema di Orienzio, attraverso quella elaborazione stilistica tipica dell'espressione poetica. La conseguenza che più interessa, a riguardo, è rappresentata dal fatto che, in virtù di questa scelta formale, la comprensione del *Commonitorium* di Orienzio diventa imprescindibile da quella relativa al complesso fenomeno della 'poesia cristiana', circa il quale è bene indagare.

## CAPITOLO III: LA POESIA LATINA CRISTIANA

### I. Un 'bilancio di produzione'

Non sembra molto incoraggiante Rostagni circa un possibile riconoscimento dell'autonomia della letteratura cristiana antica: “La letteratura cristiana non è, in sostanza, diversa dalla contemporanea letteratura profana.[...] Ci sono in essa promesse di vita, forse maggiori, forse più coscienti: ma sono promesse; la vita, che si trasfonda nelle manifestazioni tutte di un ordine nuovo, non c'è. Ci sono dei principii fecondi: ma sono in gran parte astrazioni, non volontà”<sup>50</sup>. Si potrebbe obiettare, però, che la logica della continuità non comporti assolutamente l'eliminazione della specificità. D'Elia, infatti, afferma: “Sul piano del contenuto o della storia delle idee la ricerca dei contatti fra mondo classico e cristiano ha raggiunto altezze ammirevoli; studiosi ben noti di storia delle religioni hanno indagato punti d'incontro della mutata sensibilità religiosa; l'accettazione 'cristiana' del sistema educativo e delle forme retoriche e letterarie 'antiche' è stata dimostrata con larghezza di documentazione; l'inserzione del messaggio cristiano nella cultura 'pagana' è un dato acquisito e tutt'al più si discute sul dosaggio dei diversi elementi, non sulla sostanza delle cose. Eppure, la letteratura cristiana è rimasta generalmente staccata da quella profana, come la storia profana da quella ecclesiastica”<sup>51</sup>. Il *discrimen* – è evidente – tra letteratura pagana e cristiana si realizza, pertanto, a livello dei contenuti.

#### a) IL LIVELLO DEI CONTENUTI

“La linea che distingue la poesia cristiana dalla poesia pagana è segnata dai contenuti cristiani della poesia, non dal fatto che gli autori di essa siano cristiani, in quanto l'essere cristiani influisce solo sulla scelta dei temi e sulla destinazione delle opere, non sugli aspetti tecnici del fare poesia”<sup>52</sup>. Si presenta, quindi, la necessità di una panoramica della produzione poetica cristiana fino alla prima metà del V sec., che abbia come criterio distintivo la specificità dell'oggetto poetico, il quale, a sua volta, permette una vera e propria classificazione per ampie categorie concettuali.

---

50 ROSTAGNI 1920, p. 94.

51 D'ELIA 1973, p. 11.

52 LANA 1989, p. 83.

## ANALISI DELLA PRODUZIONE POETICA CRISTIANA

A firma di Lana<sup>53</sup> è il primo tentativo di schematizzazione della poesia dei cristiani: pur ispirandosi inizialmente a quello, ho esteso il presente schema, arricchito sia di nuove categorie concettuali sia di ulteriori testimonianze poetiche (come, ad. es., Prudenzio, Paolino, l'innografia, tralasciate, invece, dal Lana), al fine di sviluppare una classificazione che rendesse degna ed analitica comprensione e delle categorie e della specificità delle singole opere. Sono consapevole che schematizzazioni come la presente possano sempre presentare limiti e mancanze, ma, al contempo, avverto l'opportunità e l'utilità di offrire una visuale d'insieme in parte aggiornata.

- 1) Il Nuovo Testamento.
  - *Evangeliorum libri quattuor* di Giovenco;
  - *De Iesu Christo Deo et homine* (anonimo);
  - *Paschale carmen* di Sedulio, dal quale fu riscritto in prosa con il titolo di *Opus Paschale*;
  - il c. 6 (su Giovanni Battista: Lc. 1,5-80; 3,1-7; Mc. 1,2-6; Mt. 11,11) di Paolino di Nola.
  
- 2) L'Antico Testamento.
  - *Alethia* di Claudio Mario Vittore (fino a Gen. 19);
  - *Heptateuchos* di Cipriano Gallo (primi sette libri);
  - *De Sodoma e Iona* (anonimo);
  - *De martyrio Machabeorum* attribuito a Ilario di Poitiers o Ilario di Arles o a Vittorino);
  - i cc. 7 (su ps. 1,2, e126) e 8 (su ps. 2, nello stile di *ritractatio*) e 9 (su ps. 136) di Paolino di Nola.
  
- 3) Apologetica.
  - *Carmen adversus Marcionitas* (anonimo);

---

53 Op. cit., pp. 80-82.

- *Carmen apologeticum adversus Iudeos et Graecos* (titolo non d'autore) di Commodiano.
- 4) Teologia
- *Epigrammata Sancti Augustini* di Prospero di Aquitania (derivato dal *Liber sententiarum* – raccolta di sentenze di Agostino - dello stesso autore galloromano);
- 5) Miracoli.
- *Laudes Domini* (anonimo);
  - *De mortibus boum* (o *De morte boum*) di Endelechio.
- 6) Martiri e santi.
- i quattordici inni del *Peristephanon liber* di Prudenzio;
  - i quattordici *carmina natalicia* (cc.12,13,14,15,16,18,19,20,21,23,26,27,28,29) in onore di S. Felice, di Paolino da Nola.
- 7) Epigrafia.
- *Epigrammata o tituli* di Damaso;
  - il c. 30 di Paolino da Nola (iscrizioni relative al sepolcro di S. Felice).
- 8) Parenetica ed omiletica.
- *Instructiones* (libro II) di Commodiano;
  - *Commonitorium* di Orienzio;
  - *Ad coniugem suam* di Prospero di Aquitania.
- 9) Autobiografia.
- *Hodoeporicon* di Lattanzio (perduto);
  - la *praefatio* di Prudenzio;
  - *Epigramma Paulini* attribuito a Paolino di Béziers;
  - *Eucharisticos* di Paolino di Pella;

- il *De Providentia* di Prospero d'Aquitania<sup>54</sup>.
- 10) Polemica contro pagani.
- *Instructiones* (libro I) di *Commodiano*;
  - *Contra Symmachum* di Prudenzio;
  - il c. 32 di Paolino da Nola;
  - *Carmen ad quendam senatorem* (anonimo);
  - *Carmen contra paganos* , detto anche *adversus Flavianum* (anonimo).
- 11) Polemica contro cristiani 'eterodossi'.
- *Apotheosis* di Prudenzio;
  - *Hamartigenia* di Prudenzio;
  - *Carmen de ingratis* di Prospero di Aquitania;
  - *Psalmus abecedarius* di Agostino (contro i donatisti).
- 12) Poesia allegorica
- *Psychomachia* di Prudenzio;
  - *De ligno crucis*, detto anche *De Pascha*, *De cruce*, *De ligno vitae* (anonimo).
- 13) Casi di 'riscrittura'
- Il centone di Proba (su temi dell'AT e del NT);
  - *Versus ad gratiam Domini*, attribuito a Pomponio (versione cristiana della prima ecloga virgiliana).
- 14) Orazioni.
- I cc. 4 e 5 di Paolino da Nola.
- 15) Innografia liturgica.
- Inni (distico iniziale, *Su Cristo Dio*, *Sulla risurrezione di Cristo*, *Sulle tentazioni*) di

---

54 Sull'attribuzione a Prospero: cfr. SANTELIA 2009, pp. 8 e 10 (nota <sup>9</sup>).

- Ilario di Poitiers;
- i dodici inni del *Cathemerinon liber*;
  - inni ambrosiani<sup>55</sup>;
  - *Exultet* (preconio della Veglia pasquale),
  - di tradizione ambrosiana<sup>56</sup>.
- 16) Epistolografia metrica.
- I cc. 10,11,22,24 di Paolino di Nola.
- 17) *Propempticon*.
- Il c. 17 di Paolino di Nola.
- 18) Temi vari.
- *De ave Phoenice* di Lattanzio;
  - *De ternarii numeri excellentia* (anonimo);
  - *De naturis rerum* (anonimo);
  - il c. 25 di Paolino di Nola (epitalamio);
  - i cc. 31 e 33 di Paolino di Nola (*carmina consolatoria*);
  - il *carme* ad Agostino di Licenzio (Aug., *Ep.* 26,3);
  - il c. 16 di Sidonio Apollinare (*l'Eucharisticon ad Faustum episcopum*<sup>57</sup>).

---

55 Ovvero: inni riconducibili alla tradizione ambrosiana, al di là del discorso riguardante la paternità di Ambrogio per taluni e di scuola per talaltri. In ogni caso, quelli riconosciuti autentici dalla critica più recente, sono: *Aeterne rerum conditor*, *Splendor paterne gloriae*, *Iam surgit hora tertia* e *Deus creator omnium* (sulla ore della preghiera liturgica); *Intende qui regis Israel* (su Natale); *Hic est dies verus dei* (sulla Pasqua); *Aeterna Christi munera e Victor Nabor Felix,pii* (sull'esaltazione dei martiri); *Grates tibi, Iesus, novas* (sull'invenzione delle reliquie dei martiri Gervasio e Protasio). Per il dibattito critico: cfr. SIMONETTI 1988<sup>2</sup>, p. 11.

56 Lo studioso Lana, nell'*Art. cit.*, a dire il vero, parla dell'"Inno al cero" di Agostino, ma oggi la critica non ha dubbi nel riconoscere l'ambiente ambrosiano quale originario dell'inno. Così precisa e giustifica Lassandro: "Ispirazione e nucleo originario del mirabile inno pasquale risalgono forse (come sostengono alcuni studiosi) a sant'Ambrogio [...]. [II] canto ... con gli inni ambrosiani presenta evidenti analogie di fondo e significative somiglianze di immagini, come, ad es., quella, particolarmente poetica, della stella del mattino che dissolve le tenebre della notte, o quella, di natura teologica, del divino mistero della redenzione, grazie al quale vengono lavati i peccati del mondo, o quella infine che può individuarsi confrontando il noto passo dell'*Esamerone* sulle api (5,67-73) e l'esaltazione nel preconio della *apis mater*, da cui deriva la cera alimentatrice della nuova luce di Pasqua splendente nelle tenebre, il cero, simbolo per eccellenza della luce di Cristo (*lumen Christi*)" (LASSANDRO 2011, pp. 13-14).

57 Sulla presenza, in questa tabella, del c. 16: cfr. "Sidonio autore 'cristiano'" in SANTELIA 2012, pp. 13-17.

Volendo ragionare in termini di 'bilancio', dopo aver preso consapevolezza delle opere intorno a cui s'intende riflettere, sorge spontanea la considerazione sulla 'minore' quantità di produzione poetica cristiana rispetto a quella in prosa. Simonetti giustifica: “Il carattere eminentemente funzionale delle lettere cristiane, nelle quali perciò il risvolto della mera ambizione letteraria è ridotto ai minimi termini compatibile col fatto stesso di mettere per scritto un qualche argomento, non era intrinsecamente favorevole all'espressione poetica, in cui lo spazio concesso a quell'ambizione è sempre, o quasi, rilevante”<sup>58</sup>. È doveroso, però, ricordare come, nonostante il limite sopra elencato, la poesia abbia trovato in ambito latino cristiano molta più fortuna rispetto a quello greco, dato che sempre Simonetti ricollega questa ritrovata e rivitalizzata *verve* poetica, così profusa dai seguaci della fede in Cristo, “col più vasto ambito della letteratura pagana, che vide una reviviscenza di poesia ispirata a modelli classici e perciò tesa ad esprimersi in forma quanto mai aulica: basti fare i nomi di Ausonio e Claudiano”<sup>59</sup>. Certo è che, grazie anche a questo fenomeno di interconnessioni e congiunture storiche favorevoli, l'esperienza della poesia cristiana antica si avvale, in ambito latino, di una significatività non indifferente.

## b) IL LIVELLO DELLO STILE

In base alle considerazioni già fatte, a livello di forme e tecniche espressive v'è tutt'altro che separazione tra letteratura cristiana e pagana nel Tardoantico; piuttosto si attua 'la conversione del cristianesimo', secondo l'ideologia browniana<sup>60</sup>, che riflette – nell'ambito della produzione letteraria in “la conversion mutuelle du christianisme et des genres littéraires antiques”<sup>61</sup>. Anche se brevemente, a questo punto, è utile enucleare le linee di tendenza della poesia cristiana tardoantica nel suo complesso:

- “minore sviluppo in ampiezza dei singoli componimenti rispetto a quelli analoghi di età classica”;
- “varietà di generi trattati da uno stesso poeta”;
- “mescolanza di versi di tipo diverso all'interno del medesimo componimento e della medesima raccolta”;
- “nel medesimo componimento: mescolanza di generi, o interferenze, o incrocio di generi”;
- “imitazione ora più ora meno ampia dei grandi modelli (fino all'estremo del centone)”;

---

58 SIMONETTI-PRINZIVALLI 2010, p. 479.

59 *Ibid.*

60 Cfr. BROWN 1974, pp. 63-74, BROWN 2001, pp. 3-71.

61 FONTAINE 1988, p. 68. La tematica è ben esplorata, in tutta la sua complessità nell'art. cit., pp. 53ss. Sempre sulla 'conversione': cfr. FONTAINE 1980, pp. 131-391.

- “ricerca dell'impressionismo nel salto brusco dei toni, nell'indifferenza (o quasi) per l'equilibrata armonia, nell'accentuazione del patetico, e talora del truculento”<sup>62</sup>.

A questa produzione si deve riconoscere anche un certo livello di 'preziosità', in senso 'alessandrino', mista ad un senso estetico, sicuramente presente, ereditato dalla 'cultura letteraria classica'<sup>63</sup>. Quello delineato è il terreno comune d'azione<sup>64</sup> in cui si produce poesia; è chiaro che la 'novità' del cristianesimo si traduce nell'introduzione, oltre che di contenuti specifici, anche del linguaggio biblico, del lessico teologico, delle metafore scritturistiche, delle intenzionalità moralistiche, del tono parenetico.

## II. “*Ecce nova facio omnia*” (Ap. 21,5): per una definizione della poetica cristiana latina

Per una comprensione del fenomeno poetico cristiano, è utile concentrare l'attenzione su tre punti essenziali:

- la sorgente ispiratrice della poesia;
- la vocazione e la missione del poeta;
- l'ambiente della realizzazione.

### A) L'ORIGINE

Nell'*ep.* 94, scritta nel 394, Agostino risponde alla richiesta presentatagli dal discepolo e amico Licenzio, il quale, mediante un poemetto (par. 3), desiderava il consiglio al maestro in merito alle difficoltà riscontrate nello studio e gli richiedeva il *De musica*. Dopo aver detto di rispondere con difficoltà a causa del gran da fare in cui versava (par.1) e averlo invitato a scegliere la via della retta sapienza, Agostino lo ammonisce: *Si versus tuus momentis inordinatis perversus esset, si suis*

---

62 LANA 1989, p. 83.

63 Si possono applicare anche alla Gallia del V sec. le riflessioni elaborate da Charlet, sostanzialmente per il IV sec. : “Fourth-century Latin poetry was deeply impregnated with the triumphant, celebratory and ceremonial atmosphere of the reigns of Constantine and Theodosius; its taste was alexandrian, and yet it wished to adopt the classical inheritance, and it is characterised by the search for a point of balance between the two. It is this which leads to the combination of neo-classicism and neo-alexandrianism in the triumphalist expression of constantino-theodosian ideology. The neo-classicism of the fourth century is rhetorical, literary and ideological. [...] This literary classicism, like the rhetorical classicism, finds its full justification in ideological classicism. The *Renovatio imperii* was the keynote of the constantino-theodosian revival, and it implied a return to classical sources. [...] This neo-classicism, ideological, literary and stylistic, cohabits with an exaggerated neo-alexandrianism. This term “neo-alexandrian” seems to me the “not just” for the mannerist or baroque tendencies of an epoch which is certainly the most alexandrian of all periods of Latin literature” (CHARLET 1988, pp.75-77; dopo la citazione, lo studioso adduce come es. Paolino, sul cui ruolo emblematico nella configurazione del 'poeta cristiano' si dirà, in questa trattazione, a pp. 141-144). Gli stessi temi (con l'arco temporale di riferimento esteso fino al 470), sono stati ripresi in CHARLET 2008, pp. 159ss. Quanto, invece, al concetto di 'barocco tardoantico': cfr. FONTAINE 1998, pp. 19-41.

64 Fontaine afferma che “il cristianesimo è antichità classica” (FONTAINE 1998, p. 61, ma si vedano anche le pagine seguenti); Formisano, invece, in un articolo in cui affronta e si confronta con l'intero dibattito sull'estetica tardoantica (pp. 277ss.), preferisce parlare di “Late Antiquity as 'another antiquity'” (FORMISANO 2007, p. 284).



*legibus non staret, si mensuris imparibus aurem auditoris offenderet, puderet te certe, nec differes, nec desisteres donec ordinares, corrigeres, statueres, aequares versum tuum, discendo et agendo artem metricam acerrimo studio, et labore quolibet: quid cum inordinatus ipse perverteris, cum legibus Dei tui ipse non stas, neque in agenda vita honestis tuorum votis, et huic ipsi eruditioni tuae concinis, abiiciendum post tergum putas et negligendum? Quasi prae sono linguae tuae sis tibi vilior, et incompositis moribus quod offendis aures Dei levius sit, quam si incompositis syllabis tuis grammatica succenseret auctoritas* (par. 4). La fatica poetica, dunque, appare in secondo piano rispetto al dovere precipuo di ordinare la vita con sapienza e dedicarsi, nella rettitudine, al servizio di Dio. Del resto è proprio dal Signore che deriva ogni possibilità per l'uomo, in quanto il Signore è il datore dei carismi, donde Agostino esclama: *Ecce iussum meum: da mihi te, si hoc opus est tantum; da Domino meo te, qui omnium nostrum dominus est, qui tibi illud donavit ingenium* (*ibid.*). La poesia, dunque, è dono di Dio e, in virtù di ciò, merita la più alta considerazione in termini di dignità ed importanza. Qui risiede la novità della letteratura cristiana in genere: si cercherà di esprimerla, da parte mia, con un riferimento al dibattito sull'oratoria nel tardoantico, ma il discorso è applicabile all'intero dominio della letteratura di questo periodo. Se, pertanto, Cicerone è del parere che *Is est enim eloquens, qui et humilia subtiliter et alta graviter et mediocria temperate potest dicere* (*Orat.* 29,101), Agostino, che pur cita il testo ciceroniano riportato assieme a *de orat.* 1,69, condivide sì il pensiero del grande scrittore, ma non esita a ribadire che *horum trium quod primo loco positum est, hoc est docendi necessitas, in rebus est constituta quas dicimus, reliqua duo in modo quo dicimus* (*De doct. christ.* 4,12). Il senso dell'affermazione è stato così interpretato da Auerbach: "L'oratore cristiano non conosce gradazioni assolute sugli argomenti; solo dall'occasionale contesto e dall'occasionale intenzione [...] risulta di volta in volta lo stile che deve impiegare. L'oggetto dell'oratore cristiano è sempre la rivelazione cristiana, e questa non è mai oggetto di grado medio o umile"<sup>65</sup>. Il cuore pulsante, quindi, dell'espressione artistica cristiana *tout court* è Dio: di qui deriva l'impegno dell'uomo ad agire nel migliore dei modi che Dio stesso gli ha reso possibili.

## B) L'IMPEGNO

A me sembra che l'impegno poetico degli autori tardoantichi sia, in un certo modo, ispirato dal salmo 57, dove il salmista così si esprime: "*Paratum cor meum, Deus, / paratum cor meum, / cantabo et psalmum dicam. / Exurge, gloria mea; / exurge, psalterium et cithara, / excitabo auroram*" (Ps. 57, 8-9). I poeti tardoantichi, infatti, proprio perché l'assunzione dell'incarico

---

65 AUERBACH 2007, p. 40.

compositivo non era inteso come un'affermazione della propria personalità artistica (l'attenzione per la 'bella forma' era contraria alla visione cristiana della realtà), profusero il loro impegno, credendo di assolvere, in questa maniera, ad un dovere imposto da Dio. E' questa, del resto, la spiegazione che Ilario di Poitiers attribuisce ai versetti salmici: “*Et animi sui et corporis gaudia sub significatione psalterii et citharae adhortatus, sese ipsum in eo quod cantet psalmumque dicat ostendit. [...] Exurgens autem diluculo, cum gloria sua spei evangelicae gloriam cantat, congruenti diluculi et orationis tempore et salutis*” (In ps. 56, 8, 137). Parole che hanno particolare significatività, appunto, se proferite dall'Autore che, per primo, nel mondo latino si diede all'innografia, immaginando, nel distico iniziale del suo *liber hymnorum* proprio come continuatore di Davide, ritenuto padre del salterio<sup>66</sup>. Come un novello Geremia<sup>67</sup>, anche se non si trova questa citazione nelle opere, il poeta sente di non poter sottrarsi a ciò che Dio lo chiamava ad essere. Significative a riguardo, sono le testimonianze di Prudenzio e Paolino. Prudenzio, nella celebre *praefatio* (cfr. vv. 4-6; 34-45), ormai cinquantasettenne, interrogatosi su cosa avesse fatto di utile fino al momento presente e scopertosi impreparato per la 'Gerusalemme celeste', “concepisce la poesia come il mezzo, di cui si è servito dal momento della conversione, e di cui intende servirsi fino alla fine della vita, per fare qualcosa di utile per la vita eterna [...]. Tutto ciò che egli è stato ed ha avuto durante i molti anni vissuti lontano da Dio, immerso nel peccato e nella stoltezza, tutto abbandona e rinnega, salvo la sua capacità di scrivere poesie, che ora indirizza, però, esclusivamente a Dio”<sup>68</sup>. Questa svolta fondamentale, in ossequio a quanto si va sostenendo dall'inizio di questa argomentazione, non determina però una valutazione della poesia stessa in termini d'apprezzamento formale: “(però) la poesia non viene considerata come un valore di eccezionale importanza e degno della massima considerazione, ma semplicemente come l'unico mezzo a disposizione di Prudenzio per fare qualcosa che sia accetto a Dio”<sup>69</sup>. La conclusione alla quale perviene, pertanto, è: *attamen vel infimam / deo obsequellam praestitisse prodest* (op. cit. vv. 31-32), come a dire che basta l'argomento (la lode di Dio) a 'riscattare' ogni incapacità poetica<sup>70</sup>, come nel caso – appunto – di Geremia. Al maestro Ausonio, invece, che gli rimprovera il silenzio e manifesta la sua incomprendimento dinanzi alle sue scelte di vita, Paolino risponde col carne 10, dalla struttura molto articolata<sup>71</sup>, che testimonia, assieme alle reminiscenze virgiliane, oraziane e ovidiane presenti, come Paolino non abbia mai 'smesso' di praticare poesia secondo la consuetudine 'classica'.

66 *Felix propheta David primus organi / in carne Christum Iesum hymnis mundo nuntians.*

67 Cfr. Ier. 20,10.

68 LANA 1989, p. 86.

69 *Ibid.*

70 Cfr.: LANA 1989, p. 87

71 Cioè: 18 distici in cui prevale la nostalgia per Ausonio, ora rigido e severo verso l'allievo; 84 tra senari e quaternari giambici alternati in cui prevale la contrapposizione tra la vita intessuta di Cristo e quella che non ne è ancora ignara; 229 esametri in cui Paolino si discolpa dalle accuse lanciategli.

In Paolino scelta di vita e programma poetico diventano una cosa sola, conseguenza dell'essersi posto a servizio di Dio<sup>72</sup>. Commenta Camastra: “La nuova forza e il più grande Dio che ora muove il suo spirito esigono un rinnovamento totale dei costumi e vietano che egli spenda il suo tempo nelle favole dei poeti. Ma subito dopo, il suo rifiuto [ndr.: di occuparsi ancora di poesia] si precisa come presa di distanza solo da un certo tipo di poesia, mondana e disimpegnata, che a nulla giova per la ricerca della verità”<sup>73</sup>. Paolino, adesso, come aveva fatto anche Ilario<sup>74</sup>, si sente – è lui stesso ad affermarlo – un nuovo Davide<sup>75</sup>. La nuova poesia cristiana, pertanto, ridefinisce il significato dell'impegno poetico, conferendovi uno specifico vocazionale totalizzante, che diviene, cioè, finalità precipua dell'esistenza del poeta stesso<sup>76</sup>.

### C) L'AMBIENTE

Fontaine, pur parlando di un’“estetica tardoantica” condivisa dalla produzione letteraria del tempo sia classica che pagana<sup>77</sup>, enuclea le quattro sfide culturali che diventano la marca caratteristica della poesia tardoantica:

- il rapporto col paganesimo, segnato da virulenza oratoria e grande impegno dialettico;

---

72 Cfr. c. 10,19-42.

73 CAMASTRA 2012, p. 156.

74 *Felix propheta David primus organi  
in carne Christum Iesum hymnis mundo nuntians* (distico iniziale del *Liber hymnorum*).  
Sul poeta come 'nuovo' salmista: cfr. FONTAINE 1980, pp. 131-144.

75 *Inspirante Deo quicquid dixere priores  
aptavit citharis nomen venerabilis David,  
consona caelesti pangens modulamina plectro.  
Nos quoque fas meminisse Dei et quamquam obruta multis  
pectora criminibus admittere sensum* (c. 6, 20-26).

76 A questi elementi Mohrmann riconduce la genesi della poesia cristiana latina, che ella descrive quale intrisa di novità proprio per le suddette motivazioni. Al discorso che qui si sta conducendo, ben s'applicano le riflessioni dedicate dalla studiosa alla poesia ambrosiana: “Si l'on veut réaliser à quel point, dans l'hymne ambrosien, l'élément chrétien et l'élément traditionnel se sont entrelacés et comment cet entrelacement a abouti à poésie fraîche et jeune [...]” (MOHRMANN 1961<sup>2</sup>, p. 168; ma, a fini della comprensione della poetica cristiana, è interessante tutto il c. “*La langue et le style de la poésie latine chrétienne*”, pp. 151ss.).

77 “Prendiamo due campioni rilevanti di questo 'barocco romano' della tarda antichità: il pagano Apuleio e il cristiano Tertulliano quali rappresentanti del 'barocco severiano' d'Africa. E per rappresentare il 'barocco teodosiano', dove si ha davvero l'imbarazzo della scelta, le *Res gestae* di Ammiano Marcellino e quelle altre *res gestae martyrum* che sono, in versi, ma esattamente in questa fine del IV secolo, le composizioni del *Peristephanon liber* di Prudenzio. [...] A distanza di una generazione, Apuleio di Madaura e Tertulliano di Cartagine hanno ambedue vissuto, con percorsi molto diversi tra loro, un susseguirsi di conversioni, alla ricerca di un assoluto più puro, nella perpetua inquietudine di un'anima insoddisfatta. Al termine delle loro strade un Lucio divenuto devoto di una Iside ipostasi di un dio unico ed universale; un Tertulliano che veste il pallio dei cinici ed è sprezzantemente rivestito di un cristianesimo profetico, non soddisfatto più nemmeno dall'austero illusionismo degli eretici montanisti. Una inquietudine religiosa così inappagabile non poteva esprimersi in uno stile banale e moderato, quale che fossero i generi letterari scelti da Apuleio e Tertulliano. [...] A corte o nell'esercito in Ammiano, davanti ai tribunali o negli anfiteatri in Prudenzio, una solennità propria delle cerimonie trasforma la narrazione storica o agiografica in scena di genere. L'apparato qui consiste nelle parole come nelle cose. Compattezza solenne, gusto per le metafore strane e per le allegorie insolite, mescolanza davvero onirica tra l'estrema precisione di alcuni particolari visivi e le sfumature degli insiemi, ossessione delle torture e delle esecuzioni; violenza interiore e terrore verbale; eroismo sublime e ignobili vigliaccherie di fronte ai carnefici e ai tiranni. Questi due universi hanno molti punti in comune, che sono di ordine estetico più che teologico [...]” (FONTAINE 1998, pp. 35-39).

- la tensione che anima il dibattito cristologico e, in genere, la riflessione intorno alle correnti dissidenti, le *haireseis*;
- “l'inerzia che ha rischiato di paralizzare e di mondanizzare una Chiesa sempre più 'insediata': la 'pasta' del Vangelo vi perdeva gradualmente il suo lievito”<sup>78</sup>;
- il confronto con la cultura barbarica e la genesi dell'Europa.

In definitiva “paganesimo, eresie, mondanizzazione, migrazioni diverse e divenute più gravi, dopo l'inizio del V secolo: queste sono le quattro sfide storiche, e per così dire, che assumono la portata di un 'evento', che il cristianesimo occidentale ha raccolto in tutti i modi, in successione o simultaneamente; ma, soprattutto, sviluppando le potenzialità di una creazione letteraria funzionale, e per così dire 'congiunturale' estremamente diversificata”<sup>79</sup>.

### III. Orienzio: la conferma

Al fine di verificare le considerazioni di Fontaine alla luce della reale esperienza poetica, è possibile rintracciare le quattro 'sfide' nel *Commonitorium Sancti Orientii*, oggetto del presente studio.

1) La via cristiana contrapposta ai costumi pagani:

*ut quia nunc istud, quod protinus effugit, aevum  
infidis capti degimus inlecebris  
lascivum miserum fallax breve mobile vanum,  
† ceu nos noxarum fons male praecipitet †  
omnibus his, raptim quae sunt moritura, relictis  
tu forti teneas non moritura fide (1,9-14).*

2) L'affermazione delle verità teologiche, nel caso specifico: chiarificazione trinitaria:

*His illud superest, sine quo nihil omnia prosunt,  
ut Christum credas de patre cumque patre;  
spiritus et sanctus nullo discrimine iunctus  
unum consumment nomina trina deum (2,403-406).*

3) Il pericolo della 'mondanizzazione':

*At tu si Christo soli vis esse probatus,*

---

78 Op. cit., p. 55.

79 Op. cit., pp. 56-57.

*gloria quaeratur nulla tibi ex homine.*

*Namque cum deiectus, mox exaltabere, erisque  
pro domino parvus, magnus apud dominum (2,23-26).*

4) Lo scenario delle invasioni:

*Concidit infelix cum prole et coniuge mater,  
cum servis dominus servitium subiit.  
His canibus iacuere cibus, flagrantia multis,  
quae rapuere animam, tecta dedere rogam.  
Per vicos, villas, per rura et compita et omnes  
per pagos, totis inde vel inde viis,  
mors dolor excidium <sordes> incendia luctus:  
uno fumavit Gallia toto rogo (2, 177-184).*

Nel poema, i quattro punti sopra evidenziati non hanno solo una mera funzione riempitiva, ma rappresentano, dal momento che si configurano quali i tratti salienti di quest'epoca di transizione, le preoccupazioni essenziali del piano pastorale di Orazio, ragioni per cui finiscono col divenire i pilastri fondamentali dell'intero discorso omerico. Tali pilastri, pertanto, assolvono ad una vera e propria funzione strutturale. Ne deriva, in questo modo, un esempio limpido di cosa Fontaine intenda per estetica tardoantica. Orazio, infatti, scrive per ammonire i suoi fedeli affinché seguano la via della virtù (*Comm.* 1,1-16; 2,407-418), rispondendo, così, alla sua vocazione di farsi strumento di Dio per la salvezza degli uomini.

## CAPITOLO IV: L'AQUITANIA LETTERARIA DEL V SEC.

### I. In Gallia<sup>80</sup>

Orienzio, per quanto la sua opera rientri nello 'schema' della poetica tardoantica sopra evidenziato, scrive – non vada mai dimenticato – in un momento preciso, in un luogo determinato: l'Aquitania del V sec., teatro delle invasioni. Icastico il racconto che ne fa Santelia: “Era la fine del dicembre del 406 e la popolazione della Gallia già proveniva da anni di rivolte e devastazioni. Il Reno, che fino ad allora aveva separato la 'Romania' dalla 'Germania', era completamente ghiacciato e lo stesso *limes* scarsamente presidiato dalle truppe romane. Fu allora che una massa di almeno 150.000 persone, uomini, donne, bambini appartenenti soprattutto alle tribù dei Vandali, degli Alani, degli Svevi, attraversarono il fiume nei dintorni di Magonza e, tra stragi e saccheggi, si spinsero verso occidente. [...] Terribili furono le conseguenze di questa *migratio*; nulla poté sottrarsi al *furor* degli invasori, che tutto distrussero, città e campagne, lasciando dietro di sé solo dolore, miseria, morte: la consapevolezza traumatica della fine di un mondo, del proprio mondo, rimpianto ancora come ricco e felice”<sup>81</sup>. Il quadro illustrato dalla studiosa<sup>82</sup>, sostenuto dalla testimonianza degli autori<sup>83</sup>, non solo è utile per comprendere la drammaticità dell'evento, ma, allo stesso tempo, rappresenta la base storico-sociale dell'ideologia che gli intellettuali del luogo maturano ed esprimono tramite la produzione letteraria.

---

80 Per la storia delle invasioni in Gallia: cfr. COURCELLE 1964<sup>3</sup>, pp. 79- 114 (su Orienzio: pp. 98-101). Per la storia generale della Gallia in età tardoantica: cfr. DUVAL 1971, pp. 663ss. (su Orienzio: pp. 701-702); per la storia della cristianità in Gallia: cfr. GRIFFE 1957; 1965 (per le invasioni e l'età di Orienzio: 3, pp. 30-52).

81 SANTELIA 2009, pp. 7-8.

82 Altra efficace descrizione degli eventi è fornita da FONTAINE 1981, p. 229: “Les grandes espérances que Prudence avait placées dans l'avenir d'un Empire chrétien ne tardèrent point à être cruellement démenties. Dans la nuit du 31 décembre 406, la Gaule commence, d'être définitivement envahie par Vandales, Burgondes et Suèves. [...] Ils (ndr: les Visigots) sont finalement installés officiellement dans la Gaule du Sud-Ovest, comme “fedérés”, en 418. Le traumatisme est grand, et l'insécurité croît avec l'inefficacité des tentatives romaines pour rétablir l'autorité impériale sur les provinces envahies. Tandis que les barbares consolident progressivement leur pouvoir, la Provence – l'antique *provincia* – demeure un bastion fragile de la romanité, où affluent des “personnes déplacées”, venues des horizons les plus divers”. Per la bibliografia utile: cfr. SANTELIA 2009, pp. 7-9 e note.

83 “*Innumerabiles et ferocissimae nationes universas Gallias occuparunt. Quicquid inter Alpes et Pyrenaeum est, quod Oceano Rheoque concluditur, Quadus, Vandalus, Sarmata, Halani, Gypedes, Heruli, Saxones, Burgundiones, Alamanni et -o lugenda res publica!- hostes Pannoni vastaverunt ... Aquitaniae Novemque populorum, Lugdunensis et Narbonensis provinciae praeter paucas urbes cuncta populata sunt, quas et ipsa foris gladius, intus vastat fames. Non possum absque lacrimis Tolosae facere mentionem, quae ut hucusque non rueret, sancris episcopi Exsuperii merita praestiterunt*” (Hieronym., *Ep.* 123,15,2-4; 409 ca.); “*gentes Alanorum ... Sueborum, Vandalorum multaeque cum his aliae Francos proterunt, Rhenum transeunt, Galliam invadunt directoque impetu Pyrenaeum usque perveniunt*” (Oros., *Hist. adv. pag.*, 7,40,3; 417 ca.); “*visa sunt videnturque iam dudum ista cano saeculo: fames, pestilentia, vastitas, bella terrores; hi sunt in ultimis iam annis languores sui*” (Euch. Lion., *ad Valerian.*, 614-616 Pricoco; 430 ca.); “*Numquid ebrietas, quae in tranquillitate et abundantia creverat, hostili salti depopulatione cessavit? [...] Inundarunt Gallias gentes barbarae: ergo, quantum ad mores perditos spectat, non eadem sunt Gallorum crimina quae fuerunt?*” (Salv., *de gubern.* 6,66; 440-450 ca.).

## II. La letteratura poetica galloromana

Nell'Aquitania del V sec. è visibile un'interazione sorprendente tra storia e ideologia, che incide in maniera assai caratterizzante su antropologia e letteratura: questo intreccio di relazioni si vuole rappresentare col seguente schema.

### LA DINAMICA DELLA POESIA AQUITANICA

#### 1) LO SCENARIO ANTE REM

Ruolo centrale assunto dalla Gallia negli eventi dell'epoca.

“Pendant les dernières décades avant la chute définitive de l'Empire d'Occident, les événements politiques se sont concentrés sur la Gaule Narbonnaise. [...] Dans ces conditions, on pourrait s'étonner que la Gaule Narbonnaise, lorsque l'empire se trouvait à la veille de sa ruine, pût toujours garder en grande partie son héritage antique”<sup>84</sup>.

#### 2) IL SOSTRATO DI PARTENZA

Ottima preparazione scolastica e raffinato livello culturale, in continuità con il prodotto della cultura classica.

“En Gaule, l'enseignement supérieur était établi depuis longtemps en bien des endroits. Les écoles rhétoriques étaient fréquentes jusqu'à l'antiquité postérieure. Elles étaient responsables de l'éducation formelle. Avec le temps, les écoles monastiques furent de plus en plus nombreuses. Leur tâche principale était la formation des ecclésiastiques, mais la plupart des auteurs chrétiens recevaient toujours leur éducation formelle dans les écoles rhétoriques. Que les auteurs chrétiens fussent fort dépendants de la littérature latine ancienne et de l'héritage antique en général, est une chose très connue”<sup>85</sup>.

#### 3) L'EVENTO INIZIALE

L'irruenza delle invasioni barbariche.

---

84 HARLEMAN 1978, p. 157.

85 HARLEMAN 1978, p. 158.

“Questa florida regione (ndr: la Gallia), geograficamente molto esposta, è la prima a subire su vasta scala il flagello delle invasioni barbariche: [...] tutti (ndr: i barbari che l'attraversano nelle varie orde) contribuiscono a distruggere i fondamenti di quella prosperità e di quella organizzazione”<sup>86</sup>.

#### 4) LA REAZIONE

L'evento viene interpretato come l'arrivo dei tempi ultimi.

*Respice quam raptim totum mors presserit orbem,  
quantos vis belli perculerit populos.  
[...] Multis ficta fides, multis periuria, multis  
causa fuit mortis civica proditio*<sup>87</sup>.

#### 5) IL RIFLESSO ANTROPOLOGICO

Si diffonde il fenomeno della conversione.

“Sant'Ambrogio aveva parlato di “nemici esterni”, i barbari, e di “nemici interni”, i peccati. Il *Commonitorium* di Orienzio e il *Carmen de providentia* ponevano in primo piano i nemici interni. L'idea di decadenza, sostanziata ormai di un profondo senso di colpa, si trasformò nell'idea dei giudizi di Dio”<sup>88</sup>. Questo fattore determina il compiersi della conversione.

#### 6) IL RIFLESSO SOCIALE

Avvicinamento a forme di spiritualità, quali le esperienze ascetiche e di preghiera praticate nei contesti monastici.

“Devant l'écroulement des dernières illusions sur l'avenir de l'Empire d'Occident, les malheurs du temps invitent le peuple chrétien à l'examen de conscience et à la conversion. Ce phénomène, à la

---

86 SIMONETTI 2006a, p. 125.

87 Orient., *Commonit.* 2, 165-166; 173-174.

88 MAZZARINO 1988, p. 59.



fois psychologique et social, se traduira, en particulier, par la multiplication des *conversi*: les laïcs qui, sans entrer dans une communauté monastique, mèneront dans le siècle la vie ascétique dont Paulin et Prudence leur avaient donné précédemment l'exemple, par leurs actes et par leurs poèmes”<sup>89</sup>.

### 7) L'ECO LETTERARIA

Nasce, come 'ripercussione poetica della grande invasione', la letteratura dell' 'esame di coscienza'.

“On comprend mieux, dès lors, l'apparition, dans le Sud de la Gaule, de l'Aquitaine à la Provence, d'une floraison de poèmes où le retentissement de cette crise extérieure et intérieure s'exprime à des niveaux divers. La variété des genres littéraires n'y découle pas seulement du mouvement acquis par la création poétique du IV<sup>e</sup> siècle, ou du principe esthétique d'un mélange des genres et des tons, qui a dominé de manière croissante cette création. Elle tient aussi à la diversité des hommes et des situations; au degré de sérieux avec lequel a été vécue et assumée cette crise historique, selon les individus; au genre poétique, aussi, dans lequel chacun de ces écrivains a choisi de s'exprimer. Si l'épreuve collective a marqué toutes ces œuvres d'une empreinte originale, chacun de ces poètes a réagi à sa manière. Il a élaboré plus ou moins parfaitement, dans l'ordre de la réflexion comme dans celui de l'expression, sa propre réponse aux questions brutalement posées”<sup>90</sup>.

### III. Gli esempi

Il meccanismo pocanzi descritto è alla base della già citata letteratura dell'esame di coscienza, di fontainiana memoria: un sotto-genere letterario di cui la produzione galloromana di V sec. offre non pochi esempi<sup>91</sup>.

a) Ad aprire il repertorio di autori che potrebbero inerire a questa categoria tematica – il quale

---

89 FONTAINE 1981, p. 229.

90 *Ibid.*

91 Gasti riunisce Paolino di Pella, Orienzio, Paolino-autore dell'*Epigramma* (assime a Licenzio ed Auspicio) in una categoria intitolata 'autobiografia ed esortazione': cfr. GASTI 2013, pp. 270-273. Nell'autobiografia e nell'esortazione è possibile vedere un'eco del concetto di 'letteratura dell'esame di coscienza', di cui si è detto *supra*. Nella recentissima storia letteraria di Gasti, quindi, viene accolta la lezione fontainiana.

procederà, ad eccezione di questo primo esempio, per ordine cronologico - vi è un caso alquanto anomalo, caratterizzato più da tratti di eccezionalità che di regolarità: si tratta del *De reditu suo* di Rutilio Namaziano. Aristocratico gallo-romano, già *Magister officiorum*, nel 413 ricoprì la carica di *praefectus urbis* sotto Onorio; il poema, giunto non integro, descrive in distici elegiaci il viaggio compiuto dall'autore da Roma sino alla sua terra d'origine nel 415, cioè dopo il sacco di Alarico del 410. La nostalgia del passato glorioso è suscitata dalle immagini di rovina dovute alle orde barbariche:

*Indigenamque suum Gallica rura vocant,*

*Illa quidem longis nimium deformia bellis,*

*sed quam grata minus, tam miseranda magis.*

*Securos levius crimen contemnere cives:*

*privatam repetunt publica damna fidem.*

*Praesentes lacrimas tectis debemus avitis:*

*prodest admonitus saepe dolore labor,*

*nec fas ulterius longas nescire ruinas,*

*quas mora suspensae multiplicavit opis.*

*Iam tempus laceris post longa incendia fundis*

*vel pastorales aedificare casas.*

*Ipsi quin etiam fontes si mittere vocem*

*ipsaque si possent arbuta nostra loqui,*

*cessantem iustis poterant urgere querelis*

*et desideriiis addere vela meis* (vv. 20-34).

L'obiezione circa la presenza di Rutilio in questo 'sotto-genere' nasce dalla 'fede' del poeta, il quale era pagano. Che senso avrebbe, pertanto, parlare di 'letteratura dell'esame di coscienza', o – in senso più lato – di conversione? La risposta è ai vv. 45-166, meglio noti come l'Inno a Roma, dove “il poeta professa la sua fede nell'eternità di Roma”<sup>92</sup>: è qui che si palesa una coscienza scossa, da sempre e per sempre rivolta all'*Urbs*, il cui dominio sul mondo è sconvolto, se non destinato a mutare, per via delle invasioni; nonostante tutto, quindi, permane la fede del poeta per la 'sua' eterna Roma.

b) L'esempio prototipico dell'aristocratico galloromano convertito è – indubbiamente – Paolino da Nola, per il quale è proprio la conversione del 389, come già si è notato, a generare 'poesia': qui si

---

92 CAMASTRA 2012, p. 143.

colloca la preziosa testimonianza offerta dal carne 4. Il poeta invoca l'ausilio divino perché, d'ora innanzi, la sua vita si svolga tutta secondo la volontà di Dio e nella fedeltà al Vangelo di Cristo:

[...] *Ne sit mihi tristis*

*ulla dies, placidam nox rumpat nulla quietem.  
Nec placeant aliena mihi, quin et mea prosint  
supplicibus nullusque habeat mihi vota nocendi  
aut habeat nocitura mihi. Male velle facultas  
nulla sit ac bene posse adsit tranquilla potestas,  
mens contenta suo nec turpi dedita lucro  
vincat corporeas casto bene conscia lecto  
inlecebras, turpesque iocos obscenaque dicta  
oderit illa nocens et multum grata malignis  
auribus effuso semper rea lingua veneno.  
Non obitu adfligar cuiusquam aut funere cresciam,  
invideam numquam cuiquam nec mentiar umquam.  
Adsit laeta domus epulisque adludat inemptis  
verna satur fidusque comes nitidusque minister,  
morigera et coniunx caraque ex coniuge nati.  
Moribus haec castis tribuit deus: hi sibi mores  
perpetuam spondent ventura in saecula vitam (vv. 2-19).*

Il carne è altamente significativo perché rende in maniera assai aderente il clima di 'tensione spirituale' che si respirava nella Gallia delle invasioni, tanto da divenire punto di riferimento anche per gli autori successivi, come Orienzio<sup>93</sup>. Utile il commento di Fontaine: “Elle (ndr: Paulin de Nole) procure au lecteur l'occasion unique de juger, sur pièces, de l'évolution psychologique et spirituelle d'un riche gallo-romain lettré, avant et après l'invasion et ses désastres”<sup>94</sup>.

c) Paolino di Périgues ha lasciato un *Epigramma*, di 110 vv., databile al primo quarto del sec.<sup>95</sup>, in cui la scelta dell'esametro, la finzione del dialogo e il tema dell'invasione delle campagne sembrano ridestare echi virgiliani. Il riflesso dell'avanzata barbara nella Gallia meridionale è rintracciabile nella scelta “d'un monologue d'exame de conscience, personnel et collectif, à la première personne

---

93 Molti dei motivi, delle espressioni e dei stilemi qui adoperati puntualmente ritornano in Orient., *Commonit.* 2,51-84. Sul rapporto Paolino-Orienzio si dirà meglio in seguito, a riguardo delle fonti patristiche del *De vitiis*.

94 FONTAINE 1981, p. 234.

95 Secondo Fontaine in Art. cit., p. 230.

du pluriel”<sup>96</sup>. Questo aspetto emerge chiaramente dai vv. 89-93:

*Quod si correcti sanum saperemus et atris  
libera mens nebulis Christo purgata pateret,  
si falcem verbi cordi imprimeremus et illinc  
vellemus veterum vitiorum abscidere nodos,  
adversus Christi famulos vis nulla valeret.*

d) Un altro esempio è l'*Alethia* del retore marsigliese Claudio Mario Vittorio (morto tra il 425 e il 450), parafrasi in tre libri esametrici del racconto della Genesi, dalla creazione del mondo fino alla distruzione di Sodoma e Gomorra, in cui non mancano stilemi e formule tipiche dell'epica virgiliana. Stando al contenuto del poema, sembra difficile individuare un nesso coerente con la 'letteratura dell'esame di coscienza'. Lo stesso Fontaine rileva: “*La vérité du rhéteur marseillais Claudius Marius Victorius s'est efforcée de réaliser un dessein analogue (cfr. au poème Sur la Providence). Mais sa visée est étroitement pédagogique: il étend former des enfants à une lecture correcte de l'Histoire Sainte*”<sup>97</sup>. Del resto i versi della *Precatio* iniziale parlano chiaro:

*da nosse precanti,  
dum teneros formare animos et corda paramus  
ad verum virtutis iter puerilibus annis... (vv. 103-105).*

Ma il poeta che si prefigge questo scopo cui obbedire, non è forse egli stesso il risultato di una conversione? E la stessa scelta operata non mira a far progredire i fratelli/i fedeli nella conoscenza del mistero di Dio, quasi fosse un continuo convertirsi a lui? Ancora una volta, allora, se non nella forma definitiva, ma almeno nel progetto compositivo, si ritorna a quel clima di fermento spirituale che la Gallia vive nel V sec.

e) Anche l'*Eucharisticon Deo* di Paolino di Pella (376-460 ca.) s'inserisce nel filone letterario in esame: trattasi di 616 esami in cui “il poeta rievoca le molte sventure e i lutti famigliari incorsi nella sua vita a motivo delle invasioni dei barbari”<sup>98</sup>. Di ciò danno nitida testimonianza i vv. 308-310:

*tristia quaeque tamen perpessis antea multis,  
pars ego magna fui quorum, privatus et ipse  
cunctis quippe bonis propriis patriaeque superstes.*

Il carattere dominante di questa composizione è sicuramente autobiografico, al punto da suggerire a

---

96 Art. cit., p. 231.

97 FONTAINE 1981, p. 241.

98 CAMASTRA 2012, p. 172

Fontaine un accostamento con le *Confessiones* di Agostino<sup>99</sup>. Lo stesso studioso, d'altro canto, ribadisce l'importanza di questa testimonianza: “Par cette aimable autobiographie, nous pouvons revivre de l'intérieur les vicissitudes d'un lettré gallo-romain qui servécut aux bouleversements de son siècle”<sup>100</sup>.

f) Prospero d'Aquitania, vissuto tra il 390 e il 463 ca., fu “fine letterato e profondo conoscitore dei 'classici' (anche greci), *notarius* di papa Leone Magno[...], autore di molteplici scritti di carattere dottrinale, esegetico e morale, ed anche storico”<sup>101</sup>. A lui è attribuito il *De providentia Dei*, un poema di 972 versi dato al 416, anche se la Santelia propende per una datazione più tarda<sup>102</sup>. La Gallia sconvolta dalle orde barbariche è così ritratta:

*Si toleranda malis labes, heu caede decenni*  
*Vandalicis gladiis sternimur et Geticis*  
*non castella petris, non oppida montibus altis*  
*imposita, aut urbes omnibus aequoreis*  
*barbarici superare dolos atque arma furoris*  
*evaluere omnes: ultima pertulimus.*  
*Nec querar extinctam nullo discrimine plebem,*  
*mors quoque primorum cesset ab invidia*  
*(maiores anni ne forte et nequior aetas*  
*offenso tulerit quae meruere Deo):*  
*quid pueri insontes, quid commisere puellae,*  
*nulla quibus dederat crimina vita brevis?*  
*Quare templa Dei licuit populariter igni,*  
*cur violata sacri vasa ministerii?* (vv. 33-46).

Scrive Fontaine: “Le poète répond en Gaule, et sensiblement à la même date, à la même question qu'Augustin entreprenant sa *Cité de Dieu*: “Tant de lieux, tant de populations, pourquoi ont-ils

---

99 *Sero quidem, sed nil umquam, Deus, est tibi serum...* (Paul. Pell., *Euch.* 443); *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi* (Aug., *Conf.* 10,38,1). Cfr. “Les parallèles textuelles qui ont été précisément établis, entre certains passages du poème et les *Confessions* de saint Augustin, mettent en une juste lumière le projet du vieux poète. L'*Eucharisticos*, ce sont, en miniature, d'autres *Confessions*; celles d'un Gallo-romain doublement parvenu au terme, de sa vie et de son itinéraire spirituel” (FONTAINE 1981, p. 234).

100 Op. cit., p. 233.

101 SANTELIA 2009, p. 10.

102 “Proprio il riferimento ad una “strage decennale” (v.33) ha fatto sì che si datassero i 972 versi di questo scritto al 416 (dunque, dieci anni dopo l'attraversamento del *limes* renano da parte delle tribù germaniche): mi chiedo, però, se il numerale sia utilizzato per indicare un tempo 'genericamente' lungo, come accade nell'*Ad coniugem* [...]. Se il riferimento fosse da intendersi ai tanti anni trascorsi tra stragi e saccheggi dei barbari (...), la data di composizione del *De providentia Dei* potrebbe, allora, anche esser posticipata rispetto al 416” (Op. cit., p. 8).

mérité pareil mal?” (nдр: “*Tot loca tot populi quid meruere mali?*” *De Provid. 26*)”<sup>103</sup>. L'interrogativo tuona nella coscienza del poeta, soprattutto se amplificato dalle immagini di regioni devastate, bambini massacrati, chiese distrutte, vasi profanati, vergini, vedove e anacoreti maltrattati. Ma il poeta va oltre l'invettiva e la parenesi: “(nдр: elle) travaille d'abord à modifier une mentalité, où le soupçon à l'égard de la foi est aggravé par les traditions antiques de scepticisme à l'égard de la providence des dieux. Puisque l'homme fait le procès de Dieu, et cherche à rejeter sur lui la responsabilité de ses propres malherus, le poète se fait avec éloquence, et souvent avec l'élégance, l'avocat de Dieu même. Il ne répondra aux objections et aux erreurs de jugements trop humains qu'à l'occasion d'un développement armé en une sorte de traité de la Providence”<sup>104</sup>. Questa prospettiva teologica e sociale, finemente elaborata, rappresenta un esempio chiarissimo di quella dinamica ideologico-compositiva che vive la produzione letteraria aquitanica del V sec.

g) Significativa, tra la produzione di Prospero, è anche la presenza del carme *Ad coniugem suam*, 122 versi (16 anacreontei e 53 distici elegiaci), databile al periodo precedente il 426-427<sup>105</sup>, in cui, rivolgendosi alla sua *fida comes* “s'affida ad un amore tutto 'terreno', che sa comprendere, confortare, risollevere”<sup>106</sup>. Il contesto di riferimento, d'altro canto, è “un mondo sconvolto dovunque, senza speranza e preda di *bella, furor, arma*, vittima del suo rovinoso e inarrestabile precipitare verso la fine”<sup>107</sup>. Tale è lo scenario descritto nei vv. 27-38:

*Si totus Gallos sese effundisset in agros*  
*Oceanus, vastis plus superesset aquis*  
*quod sane desunt pecudes, quod semina fragum,*  
*quodque locus non est vitibus, out oleis;*  
*quod fundorum aedes vis abstulit ignis et imbris*  
*quarum stare aliquas tristius est vacuas:*  
*si toleranda mali labes, heu! Caede decenni*  
*Vandalicis gladiis sternimur et Geticis.*  
*Non castella petris, non oppida montibus altis*  
*imposita, aut verbes amnibus aequoreis,*  
*barbarici superare dolos atque arma furoris*  
*evaluere omnes, ultima pertulimus.*

---

103 FONTAINE 1981, p. 239.

104 Op. cit., p. 239.

105 Cfr. SANTELIA 2009, p. 49.

106 Op. cit., p. 9.

107 *Ibid.*

Il fatto, poi, che nei vv. 115-122, si rivolga alla moglie “affinché vivano sostenendosi reciprocamente e in totale comunione una *vita pia*”<sup>108</sup>, può considerarsi l'esito 'moralistico' della vicenda, donde si spiega la collocazione anche di questo carne, come quello illustrato al punto e), all'interno della 'letteratura dell'esame di coscienza'.

h) E' possibile rinvenire, da ultimo, alcune consonanze con il *De contemptu mundi* di Eucherio di Lione del 430, un'epistola contenente una passionale esortazione volta ad indirizzare l'anima a sostenere le fatiche di un rigoroso ascetismo, consacrando la propria vita alla ricerca di Dio e della salvezza: “*primum instituti atque in luce editi hominis officium est, m Valeriane carissime, proprium cognoscere auctorem cognitumque suscipere vitamque, id est divinum donum, in divinum officium cultumque conferre, ut, quod dei munere sumpsit, dei devotione consummetur atque id, quod ab eodem indignus cepit, eidem subiectus impendat*” (2, 36ss)<sup>109</sup>.

#### IV. Il 'posto' di Orienzio<sup>110</sup>

Gli elementi costitutivi comuni del meccanismo compositivo galloromano, emersi anche dal confronto comparativo dei diversi esempi citati<sup>111</sup>, ritornano con grande precisione, a dire di Fontaine, nel caso della genesi del *Commonitorium* orienziano: “ [...] la Gaule avait connu, au cours des deux siècles précédents, de coûteuses invasions, que la puissance romaine avait fini par repousser; et la fidélité à un mode de vie pouvait aussi recouvrir pour ainsi dire, de l'intérieur de cette mentalité qu'Orens va faire entendre ses appels à la conversion. C'est pourquoi son poème évoque si souvent, par le ton et les thèmes, les notations mesurées et piquantes de la satire romaine, contre les vices de la société et des individus. L'appel à l'actualité dramatique, et à ses horreurs, n'interviendra qu'en avant-dernière ligne, comme une sorte d'introduction apocayptique à l'imminence des fins dernières de l'homme”<sup>112</sup>.

Quanto al rigorismo morale che trasuda il *Commonitorium*, Orienzio ha buoni esempi ai quali guardare nella stessa Gallia: ad esempio, nella sezione sulla lussuria è evidente il ricollegarsi del Nostro “alla predicazione di san Martino, molto esigente sul costume femminile” (cfr. Sulp. Sev.

---

108 Op. cit., p. 16.

109 Cfr. CUTINO 2006, p. 319.

110 Precedenti tentativi di correlazione tra Orienzio e gli altri autori di cui finora si è detto, seppur alquanto sinteticamente, sono stati alla base dei seguenti contributi: GRIFFE 1957; 1965, 3, pp. 313-317, 353-359; LAGUARIGGUE 1980, pp. 19ss.; BIANCO 1987, pp. 44-53 (esame molto analitico e ben dettagliato); TANDOI 1992, pp. 960-962; SANTELIA 2009b, pp. 507-508 (esame rapido ed efficace).

111 Cfr. anche FONTAINE 1981, pp. 41-44.

112 FONTAINE 1981, p. 237.

*Dial. 2,11,7; 12,1,ss.)*<sup>113</sup>.

Ma vi è ancora un'altra sottolineatura da porre in rilievo: nel contesto della cultura aquitanica del V sec., infatti, si congiungono ad un tempo solo, nella mente dei pensatori, la valutazione del momento presente ed il vertice della tensione escatologica con il risultato di una 'sospensione' che si articola tra il presente (la devastazione), il futuro immediato (la conversione), il futuro ultimo (il Giudizio): “Universalité des ravages; multiplication des lâchetés et des trahisons; meurtres, incendies, cadavres sans sépulture, triomphe de la mort devant la peinture de la fin du Moyen Age [...]. Après une transition lucrétienne, sur les contradictions du vieillard, le poème s'achève par une vision du Jugement dernier, de l'enfer et du ciel. [...] Singulier poème, comme suspendu entre deux univers”<sup>114</sup>. Il tutto mira, appunto, a giustificare la continua, seppur talvolta latente, esortazione alla conversione, che risulta, pertanto, oltre che priorità assoluta, vertice unificante di tutti i motivi testuali e i sottogeneri letterari adoperati: “Elle (ndr: Cette Muse) entend à la fois séduire et instruire. Elle veut, en même temps, rendre une certaine sérénité à des lecteurs chrétiens rudement mis à l'épreuve par une vicissitude de l'histoire, et poursuivre contre les futurs “péchés capitaux” un long sermon intransigent, où reparaît la veine antique de la diatribe et de la satire”<sup>115</sup>.

Sostenuto, pertanto, dalle osservazioni degli studiosi citati e dall'evidenza dei dati astratti dal confronto con le opere coeve e affini, ritengo non sia fuori luogo riconoscere al *Commonitorium Sancti Orientii* un certo livello di esemplarità e significatività così da potersene servire per un'analisi delle riflessioni poetiche, teologiche e culturali elaborate nel contesto della Gallia delle invasioni nel V sec.

---

113 TANDOI 1988, p. 956

114 Op. cit., p. 238.

115 Op. cit., p. 237. Quanto alla vena 'apocalittica', è quasi superfluo sottolineare come il *Commonitorium* sia intrisa di una forte ansia escatologica, che ha un riflesso anche in materia di soteriologia: si pensi a l. 256-312; 2,141-160; 255-356; e soprattutto 347-402 (la descrizione del *Dies irae*). Sulla descrizione dell'inferno orienziano: cfr. BRUGNOLI 1957, pp. 131ss. Nelle cit. pp. di Fontaine, da ultimo, non passi inosservato il continuo richiamo alla produzione letteraria classica: il riferimento alla tradizione alla satira romana, la suggestione della 'transizione lucreziana', lo spirito antico della diatriba. Tutto questo è un altro fattore evidente della continuità del pensiero orienziano con quello dei suoi conterranei, che, più degli altri popoli della *Romania*, seppero custodire i pregi della letteratura latina (e forse anche greca?) classica. Per un saggio della complessa questione relativa alla circolazione della cultura classica e dei libri nella Gallia tardoantica: cfr. SANTELLA 2003-2005, pp. 3ss.; CAVALLO 2010, pp. 9ss.; CAVALLO 2012, pp. 1ss.



**PARTE SECONDA:**  
**PER L'INDIVIDUAZIONE E LA DEFINIZIONE DEL *DE VITIIS***

## CAPITOLO V: UN POEMA NEL POEMA?

### I. La struttura del *Commonitorium Sancti Orientii*

Nel poema di Orienzio “si sente [...] la preoccupazione di un uomo di Chiesa che avverte la responsabilità di guidare i fedeli lungo il cammino che conduce alla vera salvezza e, senza ricorrere ad astrusi ragionamenti teologici, ora con dolci esortazioni ora con energici richiami cerca di sollevarli dall'avvilimento, di distoglierli dai vizi, di persuaderli a rispettare i precetti evangelici, in modo da meritarsi la vita eterna”<sup>116</sup>. La finalità, di natura pastorale, pocanzi enucleata, viene raggiunta mediante una sapiente disposizione dei motivi, i quali, nel loro susseguirsi, rispondono ai criteri di coerenza ed organicità. Ciò è sicuramente frutto di una scelta intelligentemente ponderata, come mette in rilievo Bellanger: “Ce qui met de la cohésion, ce qui crée l'unité, c'est l'affection sincère que l'auteur porte à son lecteur et le désir ardent qu'il a de le voir devenir vertueux. [...] L'auteur tient à bien montrer l'enchaînement des idées”<sup>117</sup>. L'ansia per la salvezza dei peccatori e il richiamo alla retta via, quindi, attraversano tutta la trama della ‘predica in versi’: questi due temi, infatti, emergono in tutta evidenza nell'intera economia dell'opera, come si può notare nella seguente rappresentazione.

### PIANO COMPOSITIVO DEL POEMA<sup>118</sup>

|  |
|--|
| 1. INTRODUZIONE (vv. 1-42)   |
| Invito al lettore perché accolga le esortazioni che seguiranno (vv. 1-16).               |
| Invocazione a Cristo: preghiera prima dell'"avvio" della sezione espositiva (vv. 17-42). |

<sup>116</sup> RAPISARDA 1993, p. 173.

<sup>117</sup> BELLANGER 1902, pp. 181-182.

<sup>118</sup> Per una prima analisi del *Commonitorium* al fine di visualizzarne schematicamente la struttura: cfr. Outline of the contents of the *Commonitorium* in TOBIN 1945, pp. 6-7. Rapisarda, a sua volta, nell'edizione 1970 affianca alle sezioni di testo delle *glossae* (es. DE LASCIVIA, p. 46) oppure introduce dei sottotitoli nella traduzione (es. Proposizione ed esortazione al lettore, p. 23): tali indicazioni, estranee ai manoscritti e a firma dell'editore, rappresentano un ulteriore tentativo di schematizzazione dell'opera. Nel presente studio sono ricorso, invece, ad una personale analisi strutturale, sia per rendere meglio fruibile l'opera di Orienzio nella sua complessità concettuale sia per porre in evidenza alcune intuizioni in merito alla sezione *De vitis* (di cui si dirà in seguito), emerse grazie ad un successivo e più attento approfondimento.

2. LE DUE COMPONENTI DELL'ESISTENZA (vv. 43-58)

Le due vite: quella del 'corpo' e quella dell' 'anima' (vv. 43-58).

3. LO SCOPO DELLA CREAZIONE (vv. 59-88)

Perché l'uomo nasce (vv. 59-64).

Il *timor Dei* (vv. 65-88).

4. IL VERO CULTO VERSO DIO (vv. 89-312)

L'osservanza dei comandamenti (vv. 89-256).

a) L'amore verso Dio (vv. 89-170).

b) L'amore verso il prossimo (vv. 171-256).

La risurrezione del corpo e il destino dell'anima (vv. 257-312).

5. I VIZI E LA RETTITUDINE (1, 313 – 2, 92).

Preghiera per ottenere il coraggio e la perseveranza nel cammino lungo la 'retta via' (vv. 313-320).

Sulle occasioni di peccato I (vv. 321-592).

a) La lascivia (vv. 321-454).

b) L'invidia (vv. 454-482).

c) La cupidigia (vv. 483-592).

L'amore per la pace (vv. 593-618).

Nuova esortazione al lettore circa l'utilità e la necessità dell'osservanza dei precetti divini (II, 1-12).

Sulle occasioni di peccato II (vv. 13-84).

d) La vanagloria (vv. 13-40).

e) La menzogna (vv. 41-44).

f) L'ingordigia (vv. 45-50).

g) L'ebrietà (vv. 51-84).

Ulteriore esortazione al lettore: è possibile, per quanto difficile, vincere i vizi (vv. 85-92).

6. CONSIDERAZIONI SULLA MORALE CRISTIANA (vv. 93-254).

L'affannosa ricerca dei beni terreni destinati alla corruzione (vv. 93-116).

Vanità della gloria ambita dagli uomini (vv. 117-140).

Il vero tesoro: la ricompensa di Dio (vv. 141-158).

La brevità della vita: scenari e cause della morte (vv. 159- 254).

|   |
|---|
| 7. MONITO AI FEDELI: IL <i>DIES IRAE</i> (vv. 255-402). |
| L'attesa escatologica (vv. 255-262).                    |
| Sulle punizioni: l'Inferno (vv. 263-318).               |
| Sulle gioie celesti: il Paradiso (vv. 319-344).         |
| Il giudizio finale (vv. 345-402).                       |

|  |
|--|
| 8. CONCLUSIONE (vv. 403-418).  |
| Professione di fede nella SS.ma Trinità (vv. 403-406).   |
| Occasioni varie di ricordo nella preghiera e benedizione di Dio invocata sui futuri lettori (vv. 407-418). |

L'impressione che deriva da un primo impatto con l'opera – come emerge anche dalla visualizzazione dello schema – è quella di un'organica armonia compositiva. Le sezioni tematiche, infatti, sebbene offrano spunti per ulteriori digressioni che vanno dalla materia scritturistica alla casistica della teologia morale, si configurano ben articolate e sviluppate<sup>119</sup>. Tale rilievo sembra anche confermato dal giudizio della Bianco: “Il *Commonitorium* infatti 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. [...] Mi si è chiarito come in esso non si possano scindere parti moralistiche e parti dottrinali, ma tutto il testo considerato nella sua globalità sia espressione di un messaggio evangelico, con ampliamenti e digressioni che a prima vista tolgono unità all'opera e le fanno assumere la veste di componimento precettistico”<sup>120</sup>.

119 La tecnica della composizione per blocchi tematici è tipica degli autori afferenti al circolo aquitanico. Due soli esempi: Prospero, *Ad coniugem suam* (cfr. SANTELIA 2009a, pp. 13-16); Sidonio Apollinare, *Carme 16* (cfr. SANTELIA 2012, pp. 17-23).

120 BIANCO 1987, p. 34.

## II. Il *De vitiis*

Al quinto degli otto blocchi tematici messi in luce nel piano compositivo dell'opera, in questo studio, ho dato il titolo di *De vitiis*: è bene precisare, infatti, che i titoli assegnati alle dette sezioni non figurano nei manoscritti, ma sono il frutto di una personale ripartizione del testo a partire dai contenuti che esso presenta. Il *De vitiis*, poi, suscita una specifica attenzione. In particolare risaltano tre caratteristiche:

- 1) la precisa inquadratura della sezione che s'apre e si chiude con l'esortazione al lettore (1,313-320; 2,85-92), quasi a voler obbedire al criterio della *Ringkomposition*<sup>121</sup>;
- 2) la coerenza espositiva della medesima sezione che si presenta quale un'elencazione dei vizi intesi come occasioni di peccato;
- 3) la presenza di un'interruzione del discorso propriamente protrettico, costituita dall'elogio della pace (1, 593-618) e da una nuova apostrofe al lettore (2, 1-12).

Appare, pertanto, con netta evidenza come, al di là della sopra citata interruzione, la sezione centrale del *Commonitorium* (1, 313-592; 2, 13-92), per quanto ben inserita nell'economia complessiva del poema, sia dotata di senso e forme perfettamente compiuti, sì da potersi definire essa stessa un poema a sé stante: il *De vitiis*. L'autonomia argomentativa e la corrispondenza delle componenti strutturali pongono, dunque, un interrogativo: nel nostro caso, quindi, si ha dinanzi un poema nel poema?

### a) Articolazione del *De vitiis*

Prima di illustrare la coerenza e l'organicità del *De vitiis* rispetto all'intero *Commonitorium* o, comunque, prima di valutare gli argomenti strutturali che inducono ad analizzare la sezione dedicata ai vizi in autonomia, è bene delineare un profilo più dettagliato dei versi in questione. La suddivisione per sotto-blocchi tematici qui riportata, rispetta quella adoperata, mediante le *glossae*, in Rapisarda 1970. Quanto all'"interruzione" prima evidenziata (1,593-2,12), nello schema qui riportato si è preferito riportarla comunque all'interno dell'intera sezione in analisi (1,313-2,92), allo stesso tempo, però, si è ritenuto necessario evidenziarne l'estraneità mediante differente colorazione del bordo.

---

121 Un sentore della *Ringkomposition* è stato avvertito per primo da Cutino, ma non in riferimento al contesto sopra citato : “ [...] (ndr.: il) motivo del poeta peccatore [...] costituisce il vero filo conduttore del poema in quanto viene ripreso secondo un principio di *Ringkomposition* alla fine del primo libro (1,611-612) e nella chiusa del poema (2,393-402), e ricorre anche all'interno della trattazione dei precetti (1,405-406; 2,39-40)” (CUTINO 2006, pp. 316-317). Un esempio di queste riprese, che interessa la nostra sezione, verrà illustrato più avanti. La *Ringkomposition* è presente anche in Prospero, *Ad coniugem suam* (dove la prima e terza sezione sono esortazioni alla moglie: cfr. SANTELIA 2009a, pp. 13-16) e in Sidonio, *Carme 16* (cfr. SANTELIA 2012, pp. 17-23, soprattutto p. 18 nota 26).

## PIANO COMPOSITIVO DEL *DE VITIIS*

### INTRODUZIONE (vv. 313-320)

Il poeta-vescovo esorta il lettore a ricercare retta via: di qui deriva l'impegno a seguire, con coraggio, il cammino della verità, rinunciando alle lusinghe del mondo ed alle seduzioni del maligno.

### LA LASCIVIA (vv. 321-454)

Gli occhi del corpo sono attratti dalle bellezze della carne: così si origina il desiderio che tormenta ed inquina l'anima. Facendo cenno agli episodi del mito (Sparta, Troia e ratto delle Sabine), Orienzio pone dinanzi al lettore gli esempi della Scrittura (nell'ordine in cui compaiono nel testo: Dina: cfr. Gen 34; Betsabea, la moglie di Uria: cfr. 2 Sam 11; Thamar: cfr.: Gen 38; le donne di Salomone: cfr.: 1 Re 11,1-13; Giuditta: cfr. Iudt. 11-13; Dalila: cfr. Iudc. 16,4-21; la donna abusata nel delitto di Gabaat: cfr. Iudc.: 19,11-30) volti a dimostrare la fatalità della passione che altera i sensi e avvicina le fiamme infernali. Si chiude il blocco tematico con un invito alla continenza rivolto tanto agli uomini quanto alle donne.

### L'INVIDIA (vv. 454-482)

L'invidia è madre di numerosi peccati, nonché origine di guerre e distruzioni, donde si presenta quale nemica della pace. Ne danno conferma gli episodi biblici di Caino, Davide e Saul, l'operaio della prima ora. Ma la possibilità di vincere questo vizio deriva all'uomo dal sacrificio di Cristo sulla croce.

### LA CUPIDIGIA (vv. 483-592)

La brama dello smisurato possesso deturpa ogni cosa buona: a detta di Orienzio “tutto ciò che il Signore aveva creato per usi innocenti, essa l'ha corrotto pervertendone la funzione”. La cupidigia, infatti, manda alla rovina i rapporti dell'uomo con le cose, delle quali finisce per divenire schiavo, e dell'uomo con gli altri uomini, al punto da rendere “i fratelli invisibili ai fratelli”. Il vescovo, dopo aver evocato lo scenario della morte che scioglie da ogni legame con i beni terreni, ammonisce tanto il ricco quanto il povero perché ognuno possa vivere la beatitudine nella povertà di spirito (cfr. Mt. 5,3).

L'amore per la pace (vv. 593-618).

Nuova esortazione al lettore circa l'utilità e la necessità dell'osservanza dei precetti divini (II, 1-12).

LA VANAGLORIA (vv. 13-40)

L'uomo – a giudizio di Orienzio – deve ambire esclusivamente di piacere a Cristo: deve, altresì, disprezzare ogni occasione di elogio da parte degli uomini perché “chiunque si esalta sarà umiliato, e chi si umilia sarà esaltato” (Lc. 14,11). Segue l'invito evangelico a rimuovere la trave che è nel proprio occhio anziché additare la pagliuzza nell'altrui (cfr. Mt. 7,3).

LA MENZOGNA (vv. 41-44)

Con estrema sintesi, il poeta cita la Sapienza: “Una bocca menzognera uccide l'anima” (Sap. 1,11). Così intende avvertire il lettore-fedele circa la pericolosità del proferire falsa testimonianza.

L'INGORDIGIA (vv. 45-50)



La continenza, prima invocata per quanto concerne l'ambito sessuale, ritorna nuovamente nella 'predica in versi' perché si faccia modico uso dei cibi. L'uomo goloso, infatti, finisce per anteporre le leccornie alla ricerca dei beni eterni.

#### L'EBRIETA' (vv. 51-84)

Colui che, senza alcuna moderazione, si concede al bere è come se immettesse veleno nelle sue vene. L'ubriaco, infatti, mostra il livello di turpitudine che il peccato genera nell'uomo, trasportandolo brutalmente verso la sfrenatezza e rendendolo dimentico delle necessità dei fratelli. Il tutto, quindi, è come se opacizzasse l'immagine di Dio impressa nell'uomo al momento della creazione (cfr. Gen. 1,27).

#### CONCLUSIONE (vv. 85-92)

Per conseguire la palma della vittoria è necessario il previo combattimento: Orienzio invita i fedeli a non disperare della difficoltà del cammino e dell'impegno richiesto dall'impresa. A sostenerli è la fede in Dio e la certezza del premio eterno.

Così considerato, il poema sui vizi si dispiega con coerenza e linearità, facendo emergere la preoccupazione essenziale del vescovo guascone e la sua prassi pastorale volta a correggere i vizi della comunità affidata al suo ministero. Chiara, a riguardo, è la Tobin: "It seems worthy of note that, although a large portion of the poem is devoted to the denunciation of sin, whether Orientius is threatening the sinner or pleading with him, he keeps his thoughts and his language on a high level at all times, and maintains the same dignity and the same attitude of patience with the sinner"<sup>122</sup>.

#### **b) Metodologia d'indagine**

Sostenere l'autonomia di un ipotetico *De vitiis*, per quanto possa apparire tesi sensata e convincente a livello di organicità testuale, richiede una serie di riflessioni preliminari che tengano conto di:

---

122 TOBIN 1945, p. 6.

- tradizione manoscritta dell'opera ed edizioni;
- analisi degli elementi interni.

L'attenzione da dedicare all'esame della tradizione manoscritta dell'opera è finalizzata a valutare se vi siano delle tracce di differenti redazioni che possano far supporre un'attenzione, già antica, verso una sezione 'autonoma' del *Commonitorium* e un'analisi degli elementi interni.

## 1. LA TRADIZIONE MANOSCRITTA<sup>123</sup>

Considerato il prezioso e imprescindibile contributo di Rapisarda, è opportuno riprendere sinteticamente quanto evidenziato ed esaminato dallo studioso. Due sono, anzitutto, i testimoni: il *codex Aquicinctinus*, un membranaceo che riporta solo il I libro (618 vv.) con l'*inscriptio* 'S. *Orientii versus*'; il *codex Turonensis* (ora *Nouv. Acqu. Lat. 457* della Biblioteca Nazionale di Parigi), il quale riporta anche il II libro e i *carmina Orientio tributa*.

- Il *codex Aquicinctinus*, scoperto verso la fine del XVI sec. dal gesuita Eriberto Rosweyd presso il Monastero di Anchin nel Hainaut, fu trascritto e pubblicato ad Aversa nel 1600 col titolo *S. Orientii Episcopi Illiberitani Commonitorium* dal gesuita Martìn Antonio Delrio, che corredò l'*editio princeps* (un libricino in-18° di pp. 47, con dedica al cardinale Cesare Baronio e prefazione *ad lectorem de scriptorem* datate rispettivamente *Lovanii V Kal. Semptemb. MDC* e *Lovanii VIII Kal. Februar. MDXCIX*) di note ed emendazioni (dello stesso Delrio, oltre che di Schononchus, Fabricius e Lipsius). Dopo la pubblicazione di questa, Delrio non ritenne di descrivere il codice che andò perduto<sup>124</sup>. Ellis, Bellanger e Rapisarda designano l'*Aquicinctinus* ovvero l'edizione di Delrio con la sigla *B*.
- Il *codex Turonensis* (cod. *A*), invece, fu scoperto da Gatien de Galiczon nel Monastero di S. Martino di Tours<sup>125</sup>. Se ne servì il maurino Edmond Martène per la sua edizione, che a tutti

<sup>123</sup> Per una trattazione più puntuale: cfr. Introduzione in RAPISARDA 1958, pp. 12-27. Per la tradizione indiretta ("assai povera, ma [...] di qualche utilità ai fini della costituzione del testo"), sulla quale non si è ritenuto insistere poiché non funzionale al presente discorso: cfr. Op. cit., pp. 23-25. Ancora una volta, si riprende sinteticamente lo studio di Rapisarda: in Paul. Diac., *Hom. de sanctis* 153 si trova la citazione di *Comm.* 1,567, ma la lezione non è corretta; la *Continuatio Cosmae can. Wissegradensis* cita correttamente lo stesso v. cit. da Paolo Diacono, donde non può essere desunto da Paolo Diacono; lo stesso v. è citato con variante in una raccolta di sentenze *Prora et puppis* 411-412; Micone il Levita nell'*Opus prosodiacum* cita *Comm.* 1,347 (*Op. pros.* 364: anche se citazione adespota, il v. riproduce correttamente, dal punto di vista metrico, il testo scorretto del *codex Turonensis*), 1,538 (*Op. pros.* 334: attribuito a Prudenzio, riporta *marmore* in luogo di *corpore* della trad. diretta, lezione corretta); 2,34 (*Op. pros.* 23, ma lo attribuisce ad Orazio: la citazione conferma l'emendazione *properes* del Commire in luogo di *proceres* del *codex Turonensis*); *Comm.* 1, 198 fu citato, secondo la testimonianza di Rivinus, nel commento di un'edizione dei *Disticha Catonis* (Lipsia 1494), ma la lezione presenta una costruzione sintattica leggermente differente da quella della tradizione diretta.

<sup>124</sup> A dire il vero "il Delrio era persuaso che il codice non contenesse tutta la produzione di Orientio" (RAPISARDA 1958, p. 12): tale opinione è sostenuta in base al fatto che agli occhi del gesuita l'elencazione dei vizi sembrava incompleta. Su tale intuizione si ritornerà in seguito.

<sup>125</sup> Era registrato al n. 118: cfr. DE MONTFAUCON 1739, p. 1338.

gli effetti è *editio princeps* per il II libro e i *carmina tributa: Veterum scriptorum et Monumentorum ... Collectio Nova ... Tomus primus ... opera et studio domni Edmundi Martene*, Rotomagi 1970 (un libro in-4° di pagg. 37, con prefazione le cui pagine non sono numerate)<sup>126</sup>. In seguito agli scenari della Rivoluzione francese, il codice fu trasferito nel 1791 nella Biblioteca Municipale di Tours<sup>127</sup>, dove rimase – senza destare alcuna particolare attenzione – fino al 1842, quando il bibliomane Guglielmo Libri, asportati due dei sette fascicoli che costituivano il codice<sup>128</sup>, li vendette nel 1847 a Lord Asburnham: per questa ragione tali fascicoli vennero chiamati *codex Ashburnhamicus 73*. Il manoscritto passò, quindi, nel 1884 al British Museum, dove fu collazionato da Ellis per la sua edizione critica. Da ultimo, “mercé l'opera meritoria di Léopold Delisle, il codice poté ritornare in Francia nel 1888 e si trova ora conservato nella Biblioteca Nazionale di Parigi (Nouv. Acq. Lat. 457)”<sup>129</sup>.

Ogni valutazione codicologica e paleografica, pertanto, è da riferirsi al cod. A che è vero e proprio *codex unicus* per il II libro; quanto al I libro, sebbene le lezioni di B siano per lo più consultabili grazie all'*editio princeps* (anche se qui sono intervenute congetture ed emendazioni), resta il fatto che comunque, con riferimento ad esso, non è possibile sviluppare considerazioni di tale genere. Si è, quindi, limitati al *Turonensis*. Il cod. A è un pergameneo composto da 11 fogli; ciascun foglio è di dimensioni 256 × 186 mm, ospita due colonne di 32 righe (ad eccezione di 1<sup>r</sup> che presenta 31 linee per entrambi le colonne). Le opere di Orienzio sono così distribuite: I libro nei fogli 1<sup>r</sup>-5<sup>v</sup>; II libro nei fogli 5<sup>v</sup>-9<sup>f</sup>; i *carmina* nei fogli 9<sup>f</sup>-11<sup>r</sup><sup>130</sup>. La scrittura adoperata è la minuscola carolina; titoli, *explicit* e gran parte delle maiuscole sono tracciate in inchiostro rosso; originali, inoltre, le

---

126 Il testo presenta numerosi errori di stampa vuoi perché Martène utilizzò il cod. A “senza criterio” (RAPISARDA 1958, p. 51) vuoi perché utilizzò alcune erronee lezioni offerte da B. Correzioni agli errori e congetture furono dapprima fatte da un anonimo che, a detta di Canisius (cfr. CANISIUS 1721, p. 166) fu il gesuita Commire. Ciò suscitò acredine in Martène che pubblicò una seconda edizione nel 1717: *Thesaurus Novus Anecdotorum. Tomus V complectens SS. Patrum Aliorumque Auctorum Ecclesiasticorum omnium fere saeculorum, a quarto ad decimum quartum, opuscula. Prodit nunc primum studio et opera domni Edmundi Martene et domni Ursini Durand*, Lutetiae Parisiorum 1717, in-fol., coll. 17-46. In questa edizione “sono emendati quasi tutti i più gravi errori di stampa della prima edizione, sebbene non manchino nuovi errori” (RAPISARDA 1958, p. 52). Questa seconda edizione di Martène fu riprodotta in : *Bibliotheca Veterum Patrum Antiquorumque Scriptorum Ecclesiasticorum postrema Lugdensi multo locupletior atque accuratior. Cura et studio Andreae Gallandii ...*, X, Venetiis 1774, pp. X-XI (Prolegomena) e 185-196 (testo). “L'edizione di Galland fu poi negligenemente riprodotta nella *Patrologia latina* del Migne vol. LXI Paris 1861 coll. 973-1006” (RAPISARDA 1958, p. 53). Per i dettagli delle vicende relative alle varie edizioni del *Commonitorium* : cfr. Bibliografia, II. Edizioni in Op. cit., pp. 48-55, ma anche nella bibliografia di questo studio pp. 223-227 e relative note.

127 Era registrato al n. 284 : cfr. DORANGE 1875, p. 160.

128 Contevano: le opere di Orienzio e la *visio fratris Wettini*.

129 RAPISARDA 1958, pp. 13-14 (nelle note sono contenuti i riferimenti anche a Léopold Delisle).

130 Sul foglio 11<sup>r</sup> all'*oratio XXIV* segue la *Sententia sancti Augustini episcopi de ultima poenitentia*, la cui trascrizione è interrotta dopo 16 righe e mezzo: ne deriva che metà colonna di destra è rimasta inutilizzata e, quindi, bianca. Secondo Rapisarda (Op. cit., p. 14) questo intervento è avvenuto ad opera di “un'altra mano”.

forme delle maiuscole A, D, E, H, M, N, P, Q<sup>131</sup>. In base a tali caratteristiche sono state proposte due datazioni, fra loro sostanzialmente vicine: Thompson ritiene il codice della fine del X sec., mentre Delisle dell'inizio dell'XI sec. Il testo sembra scritto da una stessa mano: prova sufficiente è dato dal fatto che “la scrittura, elegante e nitida, sebbene l'inchiostro sia in alcuni punti sbiadito, assume qua e là una forma marcata, presumibilmente per ingrossamento della punta del calamo; l'esame delle lettere [...] (nдр: rivela) le medesime caratteristiche”<sup>132</sup>. Unica eccezione alla presente valutazione è rappresentata dal fol. 9<sup>v</sup> dove 7 linee sembrano dritte da una mano diversa, anche se contemporanea, ma questo dettaglio è ininfluenza rispetto al discorso sul *De vitiis*. Il copista sembra, inoltre, aver trascritto meccanicamente dal suo esemplare senza emendare: conferma deriva dai passi incomprensibili, da quelli metricamente corrotti, omissioni o errori dovuti a ignoranza, scarsa diligenza e/o suggestioni di parole vicine<sup>133</sup>. Da ultimo è da segnalare come il cod. A sia stato rivisto “in un'epoca non molto posteriore, da una seconda mano, le cui correzioni si notano facilmente perché furono tracciate con inchiostro più scuro”: l'intervento del revisore è stato finalizzato a “correggere l'ortografia, distinguere rettamente le parole, emendare evidenti errori di trascrizione del disattento copista o punti in cui il testo era sanabile soltanto con un può di buon senso [...], per rendere più chiara una parola abbreviata”<sup>134</sup>. Il tipo di interventi di questo secondo copista lasciano intendere che sia stato un uomo dotato sì di cultura, ma che non aveva a sua disposizione un altro esemplare. La tradizione manoscritta, in definitiva, presenta il *Commonitorium* 'in tutti' i suoi 518 distici, limpidamente ripartiti in due libri: il tutto – per così dire – è già contrassegnato da unità compositiva e completezza definitiva. L'indagine, di conseguenza, circa la possibilità di ritenere autonomo il trattato sui vizi, deve muovere da altre premesse.

## 2. LE EDIZIONI

Prendendo in analisi i testimoni della tradizione indiretta (Paolo Diacono, la *Continuatio Cosmae canon. Wissegradensis*, Micone il Levita, il commento all'edizione dei *disticha Catonis* pubblicato a Lipsia nel 1494) i lavori degli studiosi dell'età moderna (Delrio, Rivinus, Martène) e le edizioni di quelli dell'età contemporanea (Ellis, Bellanger, Tobin, Rapisarda)<sup>135</sup>, si può facilmente constatare come nessuno di costoro abbia provato a guardare al *De vitiis* come autonomo e compiuto. I problemi della critica testuale, infatti, fin ad ora hanno riguardato esclusivamente la discussione

---

131 “A ed E spesso sono prive del trattino medio, D ha talora la forma del delta greco, P ha l'occhiello assai piccolo, Q la coda alquanto corta. Talvolta le lettere E, I, L e P sono più alte rispetto alle altre maiuscole non solo all'inizio, ma anche nel copro della parola” (*Ibid.*).

132 Op. cit., p. 15.

133 Per i precisi riferimenti testuali: cfr. *Ibid.*

134 Op. cit., p. 19.

135 Per le edizioni si rimanda alla Bibliografia.

delle differenti lezioni (per quel che riguarda – ovviamente – il I libro) e delle congetture apportate da vari studiosi.

Si potrebbe obiettare, a questo punto, che, se nessuno – fino ad ora – ha sostenuto l'autonomia del *De vitiis*, forse sarebbe un alquanto azzardato per il mio studio intraprendere questa direzione. Bisogna segnalare, però, almeno due osservazioni.

- Delrio – si è detto – sospettava una continuazione dell'opera oltre il I libro. Nella dedica al cardinale Baronio, infatti, così si esprime: *Mitto nunc quod habeo, fors alii inventuri quae addant* (p. 4 dell'*editio princeps*); verso la fine, poi, aggiunge: *Non videtur hic esse finis libri: non tamen plura in M. S. habebantur. Arbitror deesse ut minimum, de ceteris peccatis, Gula, Acedia, Superbia, fors et plura* (p. 29). Lo studio che Delrio ha condotto sul I libro, quindi, lo ha portato ad ipotizzare che la sezione dei vizi dovesse necessariamente continuare affinché potesse avere senso compiuto e completo. È un primo lontano sintomo, quindi, di come già nel pensiero del più antico studioso sia emerso un certo senso unitario con cui approcciarsi ai versi che si vuole riconoscere in questo lavoro come appartenenti al *De vitiis*.
- Bianco, poi, non ha mancato di riconoscere nel poema di Orienzo “ampliamenti e digressioni che a prima vista tolgono unità all'opera”<sup>136</sup>. Tra le digressioni potrebbe annoverarsi l'elogio della pace (1, 593-618), tra gli ampliamenti la nuova esortazione al lettore (2, 1-12), vale a dire i due passi che, nella suddivisione del testo orienziano proposta in questo studio, sono stati messi da parte ed evidenziati con colore diverso rispetto agli altri blocchi. Anche accogliendo l'interpretazione di Cutino che legge una continuità logica tra l'orgoglio, la cupidigia e la pace<sup>137</sup>, rimane pur sempre evidente l'impressione dell'avvenuta interruzione del discorso parenetico improntato *in sensu stricto* sulla condanna dei vizi, donde Orienzo è 'costretto' a riprendere la trama della predicazione al v. 13 del II libro,

---

136 BIANCO 1987, p. 34.

137 “L'orgoglio e la superbia [...] vanno eliminati mediante l'amore in ogni circostanza per la pace” CUTINO 2006, p. 320. Effettivamente i vv. 593-618 sembrano offrire quasi una possibilità di purificazione, attraverso l'esercizio della concordia ed il mantenimento della pace, per tutti gli uomini che, altresì, sono incorsi nel peccato che separa (cfr. Eph. 2,14-18). Allo stesso tempo, però, nel corso di tutto il poema (e in modo specifico nella sezione dedicata ai vizi) questo luogo del testo si rivela unico per il contenuto che presenta, e per la funzione cui assolve. Se, pertanto, la consequenzialità concettuale non mette in dubbio che questo passo non sia estraneo al contesto in cui è inserito, d'altro canto ciò non toglie che possa esser fatto derivare dai versi, ai quali segue (L'invidia: vv. 455-482; la cupidigia: vv. 483-592), in un secondo momento o, comunque, dopo che il *De vitiis* potesse esser stato concepito nella sua interezza. Al di là dell'interpretazione di questa sezione interposta nel *De vitiis*, va sottolineato, inoltre, che l'idea di Cutino – sopra enucleata – è, in qualche modo, già presente in Courcelle, il quale, proprio riferendosi ai vv. 593-600, scrive: “Aux violences engendrées par le péché, l'évêque oppose un idéal évangélique de concorde entre les peuples; il espère peut-être que les envahisseurs ariens seront sensibles aux préceptes du Christ” (COURCELLE 1964<sup>3</sup>, p. 101). Quella che emerge, però, è un'interpretazione generale del poema: sarebbe una forzatura tradurla come una giustificazione della continuità logica (e redazionale?), che, in un qualche modo, potrebbe ricavarsi dalla spiegazione di Cutino, il quale, comunque, non tratta nello specifico questo problema.

come sottolinea l'aggettivo *Praecipuus*, sul quale si dirà in seguito.

Si tratta, dunque, di osservazioni timide e – per un certo verso – 'timorose' nel senso che, giustamente, non vanno oltre il dato di fatto, senza avanzare ipotesi sulla fase compositiva e/o redazionale dell'opera, però, allo stesso tempo sembrano non precludere, anzi avvallare la ragionevolezza della tesi dell'autonomia. Tenendo conto, a questo punto, dell'impossibilità di trovare sostegno nella tradizione manoscritta e valutata la consistenza 'debole' delle osservazioni di critica testuale finora prodotte dagli studiosi, occorre impostare unicamente la ricerca sugli elementi interni al testo.

### c) Valutazioni strutturali

La riflessione si dirama in due direzioni: una mira a considerare il *De vitiis* in relazione all'intero *Commonitorium* al fine di sottolinearne rapporti e proporzioni; l'altra, invece, riguarda in maniera esclusiva la sezione sui vizi, allo scopo di far emergere le caratteristiche interne specifiche.

## 1. RAPPORTI NUMERICI

### RAPPRESENTAZIONE 'QUANTITATIVA' DEL *DE VITIIS*

| Blocco tematico     | vv.       | nn.              | Numerazione per estensione |
|---------------------|-----------|------------------|----------------------------|
| Introduzione        | 313-320   | 8 <sup>138</sup> | 5                          |
| La lascivia         | 321-454   | 134              | 1                          |
| L'invidia           | 455-482   | 28               | 4                          |
| La cupidigia        | 483-592   | 110              | 2                          |
| L'amore per la pace | 593-618   |                  |                            |
| Nuova esortazione   | (II) 1-12 |                  |                            |
| La vanagloria       | 13-40     | 28               | 4                          |
| La menzogna         | 41-44     | 4                | 6                          |
| L'ingordigia        | 45-50     | 6                | 5                          |
| L'ebrietà           | 51-84     | 34               | 3                          |
| Conclusione         | 85-92     | 8 <sup>130</sup> | 5                          |
| <b>Tot.</b>         |           | 360              |                            |

138 Si noti l'eguale estensione di *incipit* ed *explicit* 'interni' (del *De vitiis*, non dell'intera opera).

## Osservazioni

- Il *De vitiis*, quindi, risulta costituito di 360 versi, su un totale dei 1036 complessivi del poema. Il piano completo dell'opera, quindi, è così schematizzabile: parte prima della sezione sui vizi (vv. 1-312: 312 versi); *De vitiis* (1,313-592; 2,13-92: 360 versi) con 'inserzione' (1,593-618; 2,1-12: 38 versi); parte successiva alla sezione dei vizi (vv. 93-418: 326 versi). Le tre parti, pertanto, appaiono pressoché proporzionate, con leggera prevalenza, in termini d'estensione, della sezione dedicata ai vizi: a questo dato può corrispondere una maggior importanza di suddetta sezione rispetto alle altre nell'economia del poema.
- In riferimento al *De vitiis* è interessante notare come: 1) il 'poema nel poema' sia dotato di introduzione e conclusione proprie; 2) l'introduzione e la conclusione siano di uguale estensione; 3) nella prima parte (precedente l'interruzione e coincidente con la fine del primo libro) si concentrino i peccati circa i quali, forse, è maggiormente impegnata l'attività di correzione morale del Vescovo, mentre nella seconda parte vi sono – ad eccezione dell'ebrietà – i peccati ai quali vengono riservati meno versi<sup>139</sup>. Questo ordine rispecchia quelle che erano state le urgenze morali cui doveva far fronte, con la dovuta insistenza, il pastore della comunità.

## 2. ARTICOLAZIONE INTERNA

La trama espositiva della sezione dedicata ai vizi procede con linearità e secondo un preciso e sapiente disegno compositivo. L'organizzazione del materiale poetico, che confermerebbe, quindi, l'esistenza di una strategia ben definita per il *De vitiis*, mostra in superficie alcuni indizi meritevoli di considerazione.

Un utile avvio può essere rappresentato dall'analisi di alcuni elementi linguistici che permettono una scansione 'ad occhio' della sezione centrale.

- I versi 1,313-592; 2,13-92 sono quasi 'scanditi' dal lessema *praecipu-* che compare come avverbio (*praecipue*) a 1,321 e 2,51 e come aggettivo (*praecipuus*) a 2,13<sup>140</sup>. L'elemento è di per sé altamente significativo: formato dal prefisso *prae* che ha valore, oltre che spaziale, intensivo-accrescitivo, e dalla forma con variazione apofonica (grado zero) del verbo *capio*,

---

139 In sequenza: 1-4-2 ; 4-6-5-3-5 (l'ordine è quello del testo; i numeri, invece, si riferiscono al numero decrescente d'estensione come indicato nella tabella a p. 53).

140 La proposta di considerare elementi linguistici come strumenti per scandire la struttura del testo, è un'intuizione originale di questo studio. Un primo tentativo, tuttavia, in questo senso lo si deve a Gasti, il quale riconosce, con riferimento a *Comm.* 1,37-38, il ruolo di *nam* e *nimis*, strettamente funzionale all'articolazione del verso: ciò concorre ad accrescere l'interesse per "l'intera sequenza ... dal punto di vista formale [...] per la cura compositiva e fonica complessiva", donde "un'impostazione intimamente 'retorizzata' del verso" (GASTI 2007, p. 35)

il lessema intende riferirsi ad una situazione così impellente e grave da suscitare un intervento incisivo del pastore che subito rivolge la sua ammonizione al peccatore. La stessa posizione in cui cadono *praecipue/praecipuus*, poi, è funzionale a conservare il ritmo protrettico che non doveva venir meno nella predica in versi: 1) 1,321 corrisponde all'attacco della paneresi, dopo l'introduzione; 2) a 2,13 si ha la ripresa del discorso dopo l'interruzione di 1,593 e la seconda esortazione al lettore (2,1-12); 3) 2,51 rappresenta l'avvio del *De ebrietate*, il nucleo sotto-tematico più consistente della seconda parte<sup>141</sup>. A voler visualizzare, infine, la sequenza che ne deriva, si ha quasi l'impressione che vi sia una serie tipologica da rispettare: INTRODUZIONE – *Praecipue* (1,321) – LA LASCIVIA – L'INVIDIA – LA CUPIDIGIA - // L'amore per la pace – Nuova esortazione // - *Praecipuus* (2,13) – LA VANAGLORIA – LA MENZOGNA – L'INGORDIGIA – *Praecipue* (2,51) – L'EBRIETA' – CONCLUSIONE. Ogni micro-sequenza di tre peccati si apre con l'avverbio/aggettivo in *positio fortis*, a mo' di timpani che fragorosamente segnalano l'inizio della sinfonia. L'uso di cadenzare con formule fisse le parti interne di un'opera è tipicamente virgiliano<sup>142</sup>: non a caso Orienzo, al pari di Giovenco, Mario Vittorino, Paolino di Pella, Paolino di Périgueux, Reposiano, Avito, Ennodio, Prisciano, Prospero, appartiene alla cerchia degli autori della cosiddetta 'sfera virgiliana'<sup>143</sup>.

- Colpisce da subito, ora, il fatto che il *De vitiis* sia dotato di introduzione (1,313-320) e conclusione (2,85-92) proprie. Il *Commonitorium*, a sua volta, presenta – come ogni poema che si rispetti – introduzione e conclusione (1,1-42) e (2,403-418): queste, però, sembrano delle tautologie perché richiamano e per contenuti e per forma rispettivamente l'introduzione e la conclusione del *De vitiis*. Si esclude, poi, la possibilità contraria (che l'introduzione e la conclusione del *Commonitorium* abbiano ispirato quelle del *De vitiis*) perché le seconde presentano forma più scarna ed essenziale rispetto alle prime (cfr. a 2,89 corrisponderebbe 2,411-414: il rapporto è di 1 a 4). Un ampliamento, tra l'altro, è di sicuro più naturale rispetto ad una sintesi, vista la tendenza di Orienzo ad abbondare in digressioni, elencazioni di esempi scritturistici, immagini naturalistiche etc... La seconda esortazione rivolta al lettore all'inizio del II libro, inoltre, riprende concetti ed espressioni già presenti nell'introduzione e nella conclusione del *Commonitorium*, donde s'instaura, così, un secondo livello di dipendenza.

---

141 Vigè sempre il criterio sopra esposto per cui più consistente è la sezione, più problematica – molto probabilmente – doveva essere la diffusione del vizio.

142 Ad es. in *Aen.*IV è l'*At* in *positio fortis* a segnare i confini di una celata (ma esistente) tripartizione: v. 1 (l'amore di Enea e Didone) – 279 (il richiamo alla missione) - 642 (il suicidio di Didone): cfr. BRUNO 2013 e bibliografia cit.

143 Cfr. CECCARELLI 2008, p. 169; SANTELIA 2009, p. 26.



• **COMPARAZIONE DELLE ESORTAZIONI INIZIALI**

| <i>De Vitiis</i><br>(1,313-320)                             | <i>Commonitorium</i><br>(1,1-42)                                   |
|---|--|
| <i>ut falsa effugies, si modo vera times</i> (v. 314).      | <i>quae caelum reseret, mortem fuget ... disce viam</i> (vv. 3-4). |
| <i>quae rectum ducunt continuare vias</i> (v. 318).         | <i>tu forti teneas non moritura fide</i> (v. 14).                  |
| <i>Contere calcatum cum mundi principe mundum</i> (v. 319). | <i>ceu nos noxarum fons male praecipitet</i> (v. 12).              |
| <i>... fugere lascivis credere deliciis</i> (v. 320).       | <i>... aevum infidis capti degimus inlecebris</i> (vv. 9-10).      |

**COMPARAZIONE DELLE ESORTAZIONI FINALI**

| <i>De Vitiis</i><br>(2,85-92)                                 | <i>Commonitorium</i><br>(2,403-418)   |
|---|---|
| <i>... te dicere, lector</i> (v. 85).                         | <i>... tu .... legis nostrum quicumque libellum nostri</i> (vv. 407-408).                                       |
| <i>Magnus ... labor est, sed merces magna labori</i> (v. 89). | <i>... ne ... teque istud tuto dissimulare putes ... sic Christo totum quicquid agis placeat</i> (vv. 411-414). |
| <i>Non nisi victori blanda corona datur</i> (v. 92).          | <i>Sic sumas sanctam domino tradente coronam</i> (v. 415).  |

**COMPARAZIONE DELLA SECONDA ESORTAZIONE CON TUTTE LE INTRODUZIONI E LE CONCLUSIONI**

| <i>Introduzione</i><br><i>Commonit.</i> | <i>Introduzione</i><br><i>De vitiis</i> | <i>Seconda</i><br><i>esortazione</i> | <i>Conclusione</i><br><i>De vitiis</i> | <i>Conclusione</i><br><i>Commonit.</i> |
|---|---|--------------------------------------|--|--|
|   |   |                                      |  |  |

| (1,1-42)   | (1,313-320)  | (2, 1-12) <sup>144</sup>   | (2,85-92)  | (2,403-418)  |
|--|--|--|--|--|
|  |  | ... <i>fidissime</i><br><i>lector</i> (v. 1).  | ... <i>te dicere,</i><br><i>lector</i><br>(v. 85). | ... <i>tu .... legis</i><br><i>nostrum</i><br><i>quicumque</i> (vv.<br>407-408).   |
| ... <i>teneat rectas</i><br><i>carminis ordo</i><br><i>vias</i> (v. 18).                           |  | ... <i>monitis</i><br><i>gradiare meis</i><br>(v.1).   |  | ... <i>si commendes</i><br><i>animo demissa per</i><br><i>aurem omnia quae</i><br><i>scriptis sunt</i><br><i>numerata meis</i> (vv.<br>397-398) <sup>145</sup> |
| <i>Ceu nos</i><br><i>noxarum fons</i><br><i>male praecipitet</i><br>(v. 12).                       | <i>Contere calcatum</i><br><i>cum mundi</i><br><i>principe mundum</i><br>(v. 319). | ... <i>colla premes</i><br><i>colubri</i><br>(v. 2).   |  |  |
| ... <i>mortem fuget</i><br>...<br>(v. 3).  | <i>Ut falsa effugies</i><br>(v. 314).  | <i>sin fugienda</i><br><i>iocus convivia</i><br><i>sermo voluptas</i><br>(v. 9) <sup>146</sup> . | ... <i>desidiam</i><br><i>fugiat</i><br>(v. 90).   |  |
| ... <i>quo sit melior</i><br><i>nostri doctrina</i><br><i>libelli et teneat</i><br>... <i>vias</i> |  | ... <i>servabis verba</i><br><i>libelli</i> (v. 11).   |  | ... <i>tu cum legis</i><br><i>nostrum</i><br><i>quicumque</i><br><i>libellum .... Et</i>   |

144 “Il proemio al libro II, anch'esso strutturato – convenientemente ai requisiti del genere protrettico – come un'apostrofe al lettore (2,1: *fidissime lector*), rappresenta comunque un'interruzione del discorso argomentativo iniziato intorno alla metà del libro precedente, quando cioè l'autore comincia a trattare dei *vitia* del mondo che bisogna evitare in questa vita ...” (GASTI 2007, p. 39).

145 I vv. 397-398 non rientrano nella sezione che è stata propriamente definita CONCLUSIONE, tuttavia, poiché vi si trovano ad immediato ridosso di questa e presentano affinità tematica (si parla, infatti, al termine della parenesi, del giudizio di Dio nei tempi ultimi), sono stati presi in considerazione in questa tabella e classificati come inerenti a 2,403-418.

146 Cfr. anche 2, 63-74 (all'interno del *De ebrietate*).

|   |   |   |  |  |
|---|---|---|--|--|
| (vv. 17-18).                                      |   |   |  | <i>quoties ... perlecto carmine ...</i> (vv. 7-9). |
| <i>tu forti teneas non moritura fide</i> (v. 14). | <i>quae rectum ducunt continuare vias</i> (v. 318). | <i>ut vitae meritis consociere deo</i> (v. 12). |  |  |

Dalle comparazioni effettuate emergono, quindi, tre livelli di scrittura che non solo sono tra loro ordinati gerarchicamente secondo un livello crescente di complessità contenutistica, ma gli stessi, disposti nella maniera seguente, sembrano obbedire anche a tempi redazionali successivi:

- a. il *De vitiis* con introduzione e conclusioni proprie ben definite;
- b. l'ampliamento e la composizione del *Commonitorium* nella sua interezza (collocando il *De vitiis* in posizione centrale), donde sorge la necessità di premettere e aggiungere rispettivamente introduzione e conclusione generali, le quali si confanno a quelle specifiche della sezione sui vizi;
- c. la sistemazione dell'opera in due libri ha comportato l'esigenza di inserire un raccordo logico tra la fine del I libro e la ripresa della parentesi, per cui, dopo essersi a lungo soffermato sulla cupidigia, Orienzo stabilisce una tregua per il lettore prendendo a celebrarne il benessere risanatore che deriva dalla pace, ma, affinché non si assopisca definitivamente, prima di continuare, gli indirizza una nuova apostrofe a principio del II libro<sup>147</sup>.

Questo disegno compositivo è, ovviamente, un'ipotesi ricostruttiva, perché – come già segnalato – la tradizione manoscritta ha consegnato i 518 distici organicamente assemblati nei due libri del

---

147 Condivisibile è l'interpretazione di Gasti: "L'inizio del nuovo libro, di cui non si sente la necessità dal punto di vista argomentativo e che, anzi rallenta il discorso, risponde quindi a esigenze strutturali di tipo essenzialmente retorico: il poeta, cioè, prepara il discorso sulla vanità della gloria terrena, coglie l'occasione per esaltare la vita cristiana mantenendosi, pertanto, perfettamente all'interno della propria funzione docente ma contemporaneamente sottolineando la dignità e l'opportunità anche di quella poetica" (Art. cit., pp. 39-40). Quanto alle valutazioni strutturali di più ampio respiro, scrive lo Stesso: "La scansione in due libri del *commonitorium* orienziano non corrisponde a una studiata articolazione del contenuto; anche se la tradizione manoscritta del poemetto potrebbe perfino far ipotizzare qualche accidente editoriale alla base della suddivisione formale, di fatto la volontà dell'autore di operare una divisione, forse anche per elementari ragioni di estensione e di equilibrio, è in qualche modo garantita dalla presenza di una sezione proemiale (vv.1-12), certamente più breve e meno elaborata di quella del libro I, che abbiamo considerato alla stregua di un'introduzione generale sia dal punto di vista contenutistico che da quello retorico-formale" (Art. cit., p. 39). Gasti, dunque, riconosce in un certo senso la presenza di un'operazione consapevole di organizzazione del testo, ma la giustifica solamente dal punto di vista formale e non anche in base ad una ripartizione contenutistica, come, invece, è da me sostenuto in questo studio.

*Commonitorium*, né gli studiosi si sono finora posti interrogativi di tale specie<sup>148</sup>. Si è cercato, quindi, di addurre un'argomentazione in grado di proiettare luce, attraverso l'analisi di rapporti numerici – ripetizioni – riprese – tautologie, sulla struttura più profonda del poema. E' necessaria, però, un'ulteriore considerazione per completare il quadro che si sta cercando di profilare.

#### **d) Una struttura di riferimento**

La coerenza organica del *De vitiis*, che occupa lo spazio centrale del *Commonitorium*, implica, di forza, una maggior importanza, secondo la prospettiva dei contenuti, da riconoscere a questa sezione rispetto alle altre. Se, dunque, la parentesi sui vizi rappresenta il 'cuore' della questione, è naturale che le altre sezioni dell'opera, seppur in modo tacito e velato, ad essa facciano costante riferimento. Gasti ricorre al concetto di 'movimento' per spiegare quasi la 'forza' che questa sezione imprime all'intero poema: “La vivace rappresentazione delle pene infernali e la descrizione insistita dei sette vizi capitali (soprattutto della lascivia, il *carnis vitium*) conferiscono al poemetto movimento, per quanto non riescano ad alleggerirne il pesante moralismo”<sup>149</sup>. Occorre, dunque, vedere come si realizzi questo 'movimento'.

### **ANALISI DEL COMMONITORIUM IN RELAZIONE AL DE VITIIS**

#### **1. INTRODUZIONE (vv. 1-42)**

... *nos, et carnis vitiis et tempore victi* (v. 5). Da subito balza agli occhi del lettore, cui è rivolta l'esortazione iniziale, la preoccupazione che più sta a cuore al vescovo: indirizzare le anime degli uomini verso le verità che sono via al cielo, donde è necessario dapprima combattere le tentazioni del peccato (*lascivum miserum fallax breve mobile vanum* v. 10). Orienzio, dunque, invita a rivolgersi a Cristo che dirige *conatusque animae* (v. 40) perché dia vigore e coraggio sì da condurre i fedeli alla vittoria sul vizio.

#### **2. LE DUE COMPONENTI DELL'ESISTENZA (vv. 43-58)**

---

148 L'eccezione è rappresentata dalle riflessioni di Gasti nell'articolo precedentemente citato, anche se queste sono offerte solo trasversalmente, dal momento che il contributo è dedicato principalmente a note lessicali ad alcuni passi del *Commonitorium*.

149 GASTI 2013, p. 272.

In questa sezione del testo non è palese il riferimento alla questione dei vizi, tuttavia lo si può scorgere implicitamente nell'espressione *brutum terreno est pondere corpus* (v. 45). Il peso della materia terrena si avverte soprattutto quando l'inclinazione al peccato (che determina la caduta nel vizio) prevale sull'attrazione dell'uomo verso le realtà celesti (cfr. Rm. 6,12-13<sup>150</sup>). La vita eterna, invece, è tutta segnata dalla contemplazione di Dio, sommo bene (cfr. 1 Gv. 3,2b).

### 3. LO SCOPO DELLA CREAZIONE (vv. 59-88)

*Et colimus non ture dato, non sanguine fuso, non vino madidi, non epulis gravidi* (vv. 65-66). I versi alludono a quattro situazioni peccaminose precisamente definite: i primi due emistichi, eco poetica dei profeti<sup>151</sup>, sono allusione alla falsità del culto reso a Dio e, in senso più generale, alla vanagloria (cfr. 2,13-40); il terzo e il quarto, invece, si riferiscono rispettivamente all'ebrietà (cfr. 2, 51-84) e all'ingordigia (cfr. 2, 45-50). Questa premessa è utile ad Orienzo per introdurre come si debba rendere – senza ipocrisia alcuna – degna lode al Signore.

### 4. IL VERO CULTO VERSO DIO (vv. 89-312)

Il poeta ricorda gli innumerevoli doni che Dio elargisce all'umanità (vv. 89-170): *Tot tantisque bonis domini...* (v. 165); passa, poi, a ricordare come l'amore di Dio per l'uomo esiga in risposta l'amore degli uomini per i loro fratelli (vv. 171-204). A questo punto prende avvio la sotto-sezione che si conclude con la descrizione del premio eterno del Paradiso per i buoni e dell'eterna

---

150 *Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut oboediatis concupiscentiis eius, neque exhibeatis membra vestra arma iniustitiae peccato, sed exhibete vos Deo tamquam ex mortuis viventes et membra vestra arma iustitiae Deo.* Nel passo di Paolo è nitida tanto la differenza tra la vita redenta da Cristo, Pasqua dei credenti, e quella ancora immersa nel peccato quanto la novità qualitativa che segna l'esistenza di coloro che, immersi nella morte di Cristo, rinascono a creature nuove (cfr. Col. 2,12).

151 Ai vv. 73-78 Orienzo stesso cita nell'ordine: Is. 1,11ss (*Quo mihi multitudinem victimarumstrarum?, dicit Dominus. Plenus sum holocaustis arietum ed adipe pinguium; et sanguinem vitulorum et agnorum et hircorum nolui*) - Ps. 50,9. 11 (*Non accipiam de domo tua vitulos neque de gregibus tuis hircos. Cognovi omnia volatilia caeli; et, quod movetur in agro, meum est*) - Ps. 116,17 (*tibi sacrificabo hostiam laudis et nomen Domini invocabo*). Si badi: si tratta – ovviamente – di citazioni fatte secondo la consuetudine del tempo, vale a dire, con buona probabilità, 'a memoria', donde deriva la non proprio precisa corrispondenza con il testo biblico, che può sembrare in qualche punto, qui, quasi 'parafrasato', ammesso pure che Orienzo abbia avuto come testo biblico di base la *Vulgata* di Girolamo e non altre versioni. Altri passi simili ai tre ripresi sopra, che comunque sembrano essere evocati dal Nostro ai suddetti versi sono: Is. 1,13 – 1 Sam. 15,22 – Os. 2,21-22. 6,6 – Am. 5,21 – Mt. 9,13. 12.7.

dannazione dell'Inferno per i malvagi (vv. 239-312). Questa seconda sottosezione è introdotta proprio da un'elencazione dei precetti tipici della vita onesta: trattasi di un'enumerazione dei vizi da evitare, alias di peccati da scongiurare, e di buone pratiche da osservare (vv. 205-238). Orazio insiste in modo particolare su: *maestis dubiis trepidis labentibus offer* (v. 217); *crimine falso alios insimulare time* (v. 220); *furtum fuge* (v. 221); *nil violenter agas* (v. 222); *promissam certo pectore redde fidem* (v. 224); *nullum livida verba notent* (v. 226); *mutua poscentem dextera prompta iuuet* (v. 228); *depone tumorem* (v. 229); *quod fugis in celsis ne sciat inferior* (v. 230); ... *si soror est velmater carave coniux quarum ne vitam fama gravis maculet* (vv. 231-232)<sup>152</sup>. Il riferimento alla realtà del peccato, dunque, è costante, soprattutto nei vv. finali (305-312) che proiettano un'inquieta tensione escatologica.

### **DE VITIIS (1, 313 – 2, 92).**

#### 6. CONSIDERAZIONI SULLA MORALE CRISTIANA (vv. 93-254).

Gli argomenti trattati in questa sezione, oltre che la posizione occupata (subito conseguente e consequenziale al *De vitiis*), le meritano una manifesta continuità concettuale con quanto detto immediatamente prima. La ricerca dei beni terreni, la vanità dei possedimenti destinati alla corruzione, i tesori della Gerusalemme celeste, la brevità della vita umana, l'avvento della morte sulla storia degli uomini offrono proficue occasioni di riflessione. Il legame tematico che le permea ed attraversa tutte, è ben evidenziato dai vv. 199-202: *Dum cibus et somnus, dum verba et pocula mulcent, sive domo sedeas, seu peregrina petas, dumque geris quodcumque geris vel non geris, ultro mors movet alternum nil remorata pedem*. Come dire l'improvviso avvento del giorno ultimo deve tenere desti e pronti i credenti che, ignari di quando sarà il momento di incontrare la morte,

---

152 È forte il legame di 1,205-238 con 1,313-2,92: in continuità con la tesi che si intende sostenere, si legge questa sotto-sezione come una ripresa (e, come tale, quindi, successiva rispetto al nucleo centrale del poema) in sintesi del *De vitiis*. Mentre nel *De vitiis* prevale l'aspetto descrittivo, al quale segue l'applicazione morale allo scopo di scongiurare il vizio intorno a cui si è appena indagato, qui prevale la brevità tipica della parenesi: dapprima si fa un breve cenno alla situazione peccaminosa; segue una formula, coincisa e lapidaria, che stigmatizza il comportamento retto da osservare. All'obiezione, già presentatasi, che potrebbe propinare la possibilità contraria (cioè che sia stato composto prima 1,205-238 e poi 1,313-2,92), si risponde col medesimo argomento: l'operazione di sintesi è, per natura, sempre successiva alla fase dell'analisi, soprattutto in un'opera – come la presente – in cui oggetto della riflessione è l'anima dell'uomo con le sue devianze morali, il che richiede pazienza e perizia psicagogiche non indifferenti.

devono vivere la continua vigilanza attraverso uno stile di vita lontano dai vizi, incompatibile con il peccato (cfr. Lc. 12,35).

#### 7. MONITO AI FEDELI : IL *DIES IRAE* (vv. 255-402).

Lo Sposo è arrivato per le nozze e le porte vengono chiuse per quanti sono impreparati (cfr. Mt. 25,1-13). Orienzo esclama: *Felix qui ... securus vitae de probitate* (vv. 257-260). La vita retta, cioè non deturpata dal vizio ed ormai redenta dal peccato mediante l'adesione a Cristo, è la condizione necessaria per godere della felicità eterna. Per questo il vescovo così sigla la sezione escatologica della parenesi: *gloria quod iustum summota morte tenebit atque reus poenae non moriturus erit* (vv. 391-392). Il poeta, infine, raccomanda al lettore il suo scritto quale strumento per verificare la propria coscienza e assicurarsi il gaudio eterno: *... si commendes ... omnia quae scriptis sunt numerata meis, ... caeli statione receptus*" (vv. 397-399).

#### 8. CONCLUSIONE (vv. 403-418).

Nei vv. finali, come nella sezione 2, non compare un riferimento esplicito al discorso sui vizi. Orienzo, però, qui esprime, senza retorica alcuna, quello che, a sua detta, deve essere lo scopo dell'esistenza cristiana: *Christo totum quicquid agis placeat* (v.414). Non si può, pertanto, piacere a Cristo se non si vive la vita nuova in Cristo: la vita, cioè, che Cristo ha rinnovato a prezzo del suo sangue. In virtù del suo sacrificio, per tutto il genere umano è subentrata, alla schiavitù del peccato e del vizio, pur presenti nell'uomo a causa della debolezza e dell'imperfezione che caratterizzano la sua natura, la libertà dei figli di Dio. La vita nuova in Cristo è ormai redenta da ogni contagio col peccato e col vizio<sup>153</sup>.

L'analisi condotta, quindi, mette in luce come tutta la trama espositiva del *Commonitorium* sia

---

153 Qui di seguito i richiami scritturistici adottati da Orienzo: sulla redenzione dell'umanità per mezzo del sangue di Cristo: *Scientes quod non corruptilibus argento vel auro redempti estis de vana vestra conversatione a patribus tradita, sed pretioso sanguine quasi Agni incontaminati et immaculati Christi* (1 Pt. 1,18-19). Sul passaggio dalla schiavitù del peccato alla libertà dei figli di Dio: *ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra clamantem: << Abba, Pater! >>. Itaque iam non es servus sed filius; quod si filius, et heres per Deum* (Gal. 4,5-7). Sulla vita nuova in Cristo: *Igitur, si conresurrexistis Christo, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae supra terram. Mortui enim estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo! ... Mortificate ergo membra, quae sunt super terram: fornicationem, immunditiam, libidinem, concupiscentiam malam et avaritiam, quae est simulacrorum servitus* (Col. 3,1-3. 5). Su quest'ultimo testo si ritornerà nel cap. seguente, nella sezione circa le fonti scritturistiche.

pervasa dall'ansia pastorale di Orienzio che vuole guadagnare ai suoi fedeli la salvezza (delle anime) mediante un regime di vita improntato alla santità. Questo, a livello di struttura testuale, si configura come la tendenza a riferirsi sempre, lungo tutto il corso della parnesi, al *De vitiis*, generando nello studioso quasi l'impressione che sia innaturale il non farlo.

### III. Per una visione d'insieme

Nel presente capitolo, si è cercato di indagare circa l'autonomia contenutistica e formale della sezione 1,313-2,92 del *Commonitorium Sanctii Orientii*. A partire dalla posizione centrale da essa occupata e dall'estensione in versi (di poco superiore alla parte precedente e a quella successiva), attraverso un esame strutturale delle sezioni dell'opera e la valutazione di alcuni elementi indicativi (es. avv./agg. *praecipue/praecipuus*; intr. (1,313-320) e concl. (2,85-92) proprie), si è individuato, per l'appunto, una sorta di 'poema nel poema', il *De vitiis*. Questo risulta di grande interesse non solo poiché figura come sezione ben definita all'interno del *Commonitorium*, ma anche perché si presenta, dal punto di vista concettuale, di fondamentale importanza per la comprensione piena dello stesso *Commonitorium* tanto che ogni altra sezione sembra riferirvisi<sup>154</sup>, quasi fosse una sua ripresa e commento. Dinanzi al *De vitiis*, che si è dimostrato essere dotato di originalità e autonomia compositiva per quanto concerne sia la coerenza interna sia l'elaborazione stilistica, si impone, pertanto, con fermezza l'interrogativo: potrebbe trattarsi realmente – almeno a livello di organizzazione concettuale del progetto letterario<sup>155</sup> - di un poema nel poema?

---

154 L'evidente centralità che il *De vitiis* assume e i legami forti con il resto del poema (evidenziati sezione per sezione) potrebbero suggerire anche delle ipotesi relative ai livelli compositivi/redazionali dell'opera di Orienzio: 1) un originario *De vitiis*; 2) sviluppo ampliato dell'intero *Commonitorium*; 3) sistemazione della materia poetica in II libri con elaborazione di alcuni vv. di 'riaggancio'. Elementi interessanti per l'approfondimento di questo discorso, senza dubbio, sono: la seconda esortazione (2,1-12) e la ripresa sintetica del discorso sui vizi a 1,205-238, oltre che gli altri passi in cui sono emerse tracce di tautologie. Tutti questi dati, però, rimangono nel vasto campo delle ipotesi interpretative, non potendo ottenere conferme dalla tradizione manoscritta né godere di sostegno da parte della storia degli studi (ad eccezione dei deboli indizi riportati), trattandosi di un'idea sostanzialmente nuova.

155 Tale 'riconoscimento d'autonomia' sarebbe pienamente coerente, del resto, con la tecnica compositiva propria del circolo aquitanico, che procede – appunto – per blocchi tematici (per la rappresentazione schematica dei blocchi tematici: cfr. pp. 78-81 per l'intero *Commonitorium*, 84-87 per il *De vitiis*). Altri esempi: Prospero, *Ad coniugem suam* (SANTELIA 2009a, pp. 13-16); Sidonio Apollinare, *Carme 16* (SANTELIA 2012, pp. 19-20).



## CAPITOLO VI: ALLA BASE DELLA PREDICAZIONE: LA SACRA SCRITTURA

### I. Il Paolo pastorale

La natura e la genesi del *De vitiis* pongono Orienzio in continuità con l'azione di Paolo<sup>156</sup> che, come emerge dal suo nutrito epistolario, in materia di vizi e correzione è nitido e insistente<sup>157</sup>. Certo, il testo di Orienzio si presenta come un'amplificazione, altrimenti spiegabile in seguito all'adattamento del magistero apostolico alle concrete e specifiche situazioni di peccato che emergevano nella Gallia aquitana del V secolo. Così Orienzio, pastore della diocesi di Auch, si configura quale fedele discepolo dell'apostolo, fondatore di comunità. Questa comparazione è primariamente istituita da Bellanger, che, con riferimento a 1 Cor. 13,1, evoca il seguente ragionamento: siccome è l'amore Dio la meta verso la quale indirizzare i passi dell'uomo, Paolo, col suo insegnamento, si pone come maestro al fine di sostenere i credenti nel discernere sapientemente le opere cui riversare prioritaria attenzione, e le scelte da attuare in ossequio all'etica cristiana (dall'apostolo a lungo enucleata nel suo *corpus* epistolare)<sup>158</sup>. Viene da chiedersi, a questo punto, in quale misura e in quali forme il magistero di Paolo si materializzi nel *Commonitorium* e, in modo particolare, nel *De vitiis*. Gli studi su Orienzio, però, hanno finora trascurato questo aspetto, che potrebbe rivelarsi alquanto significativo: Tobin, infatti, individua solo 11 citazioni paoline (sulle totali 48) che riporta nell'elenco sulle "Biblical sources" del *Commonitorium*<sup>159</sup>; Bianco, a sua volta, individua "una duplice linea di ascendenti biblici: l'ascendente vetero-testamentario di alcuni testi profetici e sapienziali, usato per esprimere piuttosto una venatura di pessimismo [...] e, accanto ad esso, l'ascendente neotestamentario e più precisamente evangelico, che sembra essere predominante"<sup>160</sup>. Le osservazioni delle due studiose sono senza dubbio preziose, ma si limitano ad una fredda elencazione (nel caso della Tobin) o ad un rilievo sulle 'figure' di cui Orienzio si serve per

---

156 Del resto, nel capitolo dedicato a 'doctrines et sentiments d'Orientius', Bellanger da subito pone in rilievo: "Le principe de son éthique est la dépendance des êtres finis à l'égard de l'être parfait, puisque avant tout, dit-il, il faut aimer Dieu. Cette maxime rentre dans l'observation qui vient d'être faite sur l'importance considérable donnée à la pratique, à l'action: sans le cœur tout est inutile, et avec le cœur tout se rachète; <<si je n'ai pas la charité, dit saint Paul, je ne suis qu'un airain sonnat et une cymbale retentissante>> (1 Cor. 13,1)": cfr. BELLANGER 1902, pp. 231-232.

157 A ragione di completezza, dei vizi si parla anche in: Iac. 3,13-4,12; 1Pt. 4,1-5.

158 BELLANGER 1902, pp. 231-232.

159 Trattasi di: Gal. 5, 24 per *Commonit.* 1,5; 2 Cor. 3,3 per 1,92ss; Rm. 12,18ss per 1, 295ss; 1 Cor. 7,32ss per 1,391; 1 Tm. 6,7 per 1,562; 1 Tm. 1,5 per 1,600; Eph. 4,26 per 1,617; 1 Tess. 2,6 per 2,23ss; 1 Tess. 5,15 per 2,35ss; 1 Cor. 9,24 per 2,92. 96; Phil. 3,19 per 2,269. La studiosa, però, specifica: "Here we are concerned only with the latter [ndr: about "actual verbal imitation"]" (TOBIN 1945, p. 8). Per la trattazione completa dell'argomento: cfr. Op. cit., pp. 9-12.

160 BIANCO 1987, p. 43.

comunicare il messaggio di conversione (gli episodi evangelici che muovono all'amore di Dio, nella riflessione della Bianco): occorre, piuttosto, indagare sulla pagina (o meglio pagine) della Scrittura che funge (fungono) da primordiale fondamento a tutta l'argomentazione condotta dal vescovo nella predica in versi. A questa funzione assolve la produzione paolina, della quale vengono chiamati in causa non tanto gli scritti e/o le sezioni di testo che affrontino questioni dogmatiche, quanto quelli a carattere morale: ottima guida per il vescovo guascone alle prese con la risoluzione dei problemi, riscontrati all'interno del gregge affidato alla sua cura pastorale.

### **IL MAGISTERO PAOLINO SUI VIZI (indicazioni di lettura dello schema)<sup>161</sup>**

Non sarebbe del tutto azzardato definire il *De vitiis* come una trasposizione in versi delle esortazioni paoline. È bene chiarire in partenza il fatto che, al di fuori di quelle indicate nella tabella generale delle fonti bibliche, non si ritrovino citazioni esplicite, ma come punti di contatto possono annoverarsi:

- l'organizzazione interna dell'universo concettuale orienziano dipende da un *modus cogitandi* che procede sulle orme dell'apostolo Paolo (lo dimostra la stessa disposizione orienziana dei vizi che riprende l'*ordo* illustrato nell'epistolario apostolico);
- lessico e contenuti della parentesi di Orienzio hanno evidente matrice paolina, come emerge dal tentativo di rappresentazione qui sviluppato, riportando i passi che costituiscono il magistero dell'apostolo in materia di vizi ed evidenziando in neretto gli stessi termini che ritornano puntualmente nel *De vitiis*, senza alcuna *variatio* di natura lessicale.

L'amplificazione della materia in Orienzio, invece, si spiega in seguito all'adattamento del magistero apostolico alle concrete e specifiche situazioni 'di peccato' che emergevano nella Gallia aquitanica del V secolo.

---

<sup>161</sup> Non essendo ancora editi tutti i libri biblici qui evocati della *Vetus Latina*, per un criterio di conformità e praticità qui ci si riferisce al testo della *Vulgata*.

A. Rm. 1,28-32. 13,13.

*Et sicut non probaverunt Deum habere in notitia, tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant, quae non conveniunt, repletos omni iniquitate, malitia, **avaritia**, nequitia, plenos **invidia**, homicidio, contentione, **dolo**, malignitate, susurrone, detractores, Deo odibiles, contumeliosos, **superbos**, elatos, inventores malorum, parentibus non oboedientes, insipientes, incompositos, sine affectione, sine misericordia. Qui cum iudicium Dei cognovissent, quoniam qui talia agunt, digni sunt morte, non solum ea faciunt, sed et consentiunt facientibus. [...] Sicut in die honeste ambulemus: non in **comissionibus** et **ebrietatibus**, non in cubilibus et **impudiciis**, non in contentione et aemulatione; sed induite Dominum Iesum Christum et carnis curam ne feceritis in concupiscentiis.*

B. 1 Cor. 5,8-11. 6,9-10.

*Itaque epulemur, non in fermento veteri neque in fermento malitiae et nequitiae, sed in azymis sinceritatis et veritatis. Scripsi vobis in epistula: Ne commisceamini **fornicariis**. Non utique fornicariis huius mundi aut **avaris** aut rapacibus aut idolis servientibus, alioquin debueratis de hoc mundo exisse! Nunc autem scripsi vobis non commisceri, si is, qui frater nominatur, est fornicator aut avarus aut **idolis serviens**<sup>162</sup> aut maledicus aut **ebriosus** aut rapax; cum eiusmodi nec cibum sumere. [...] An nescitis quia iniqui regnum Dei non possidebunt? Nolite errare: neque fornicarii neque idolis servientes neque adulteri neque molles neque masculorum concubitores neque fures neque avari, non ebriosi, non maledici, non rapaces regnum Dei possidebunt.*

C. 2 Cor. 12,20-21.

*Timeo enim, ne forte, cum venero, non quales volo, inveniam vos, et ego inveniar a vobis, qualem non vultis; ne forte **contentiones**, **aemulationes**, **animositates**, **dissensiones**, **detractiones**, **susurrations**, **inflationes**, **seditiones** sint; ne iterum, cum venero, humiliet me Deus meus apud vos, et lugeam multos ex his, qui ante peccaverunt et non egerunt paenitentiam super immunditia et **fornicatione et impudicitia**, quam gesserunt.*

D. Gal. 5,16-23.

*Dico autem: Spiritu ambulate et desideria **carnis** ne perfecietis. Caro enim concupiscit adversus Spiritum, Spiritus autem adversus carnem; haec enim invicem adversantur, ut non, quaecumque vultis, illa faciatis. Quod si Spiritu ducimini, non estis sub lege. Manifesta autem sunt opera carnis, quae sunt **fornicatio**, **immunditia**, **impudicitia**, **luxuria**, **idolorum servitus**, **veneficia**, **inimicitiae**, **contentiones**, **aemulationes**, **irae**, **rixae**, **dissensiones**,*

---

<sup>162</sup> Equivale a culto della menzogna (secondo la concezione biblica che pone la verità quale vero culto di Dio, anzi come Dio stesso: cfr. Ps. 115, 4-8; Io. 4,23. 14,6), quasi corrispondesse alla sezione *de cavendo mendacio*: di qui si spiega perché l'evidenza cromatica con cui sono state segnalate le parole.

*sectae, invidiae, ebrietates, comissiones et his similia; quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam, qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia; adversus huiusmodi non est lex.*

E. Eph. 4,30-32. 5,3-5. 18-19.

*Et nolite contristare Spiritum Sanctum Dei, in quo signati estis in diem redemptionis. Omnis amaritudo et ira et indignatio et clamor et blasphemia tollatur a vobis cum omni **malitia**. Estote autem invicem benigni, misericordes, donantes invicem, sicut et Deus in Christo donavit vobis. [...] **Fornicatio** autem et omnis immunditia aut **avaritia** nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos, et turpitudine et stultiloquium aut scurrilitas, quae non decent, sed magis gratiarum actio. Hoc enim scitote intellegentes quod omnis fornicator aut immundus aut avarus, id est **idolorum cultor**, non habet hereditatem in regno Christi et Dei. [...] Et nolite **inebriari vino**, in quo est **luxuria**, sed implemini Spiritu loquentes vobismetipsis in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus, cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino.*

F. Col. 3,3-11.

*Mortui enim estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo! Cum Christus apparuerit, vita vestra, tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria. Mortificate ergo membra, quae sunt super terram: **fornicationem**, immunditiam, **libidinem**, **concupiscentiam malam** et **avaritiam**, quae est **simulacrorum servitus**, propter quae venit ira Dei super filios **incredulitatis**; in quibus et vos ambulastis aliquando, cum viveretis in illis. Nunc autem deponite et vos omnia: iram, indignationem, **malitiam**, blasphemiam, **turpem sermonem** de ore vestro; nolite mentiri invicem, qui exuistis vos veterem hominem cum actibus eius et induistis novum, eum, qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius, qui creavit eum, ubi non est Graecus et Iudaeus, circumcisio et praeputium, barbarus, Scytha, servus, liber, sed omnia et in omnibus Christus.*

G. 1 Tm. 1,8-11. 6,3-5<sup>163</sup>.

*Scimus autem quia bona est lex si quis ex legitime utatur: sciens hoc quia lex justo non est posita, sed injustis, et non subditis, **impiis**, et peccatoribus, sceleratis, et contaminatis, parricidis, et matricidis, homicidis, **fornicariis**, masculorum concubitoribus, plagiariis, **mendacibus**, periuris et si quid aliud sanae doctrinae adversatur, secundum evangelium gloriae beati Dei, quod creditum est mihi. [...] Si quis aliter docet et non accedit sanis sermonibus Domini nostri Iesu Christi et ei, quae secundum pietatem est, doctrinae, **superbus** est, nihil sciens, sed languens circa quaestiones et pugnas verborum, ex quibus oriuntur **invidiae**, contentiones, blasphemiae, suspiciones*

---

163 Di qui seguono le tre lettere propriamente 'pastorali', nonché pseudoepigrafe.

*malae, conflictationes hominum mente corruptorum et qui veritate privati sunt, existimantium quaestum esse pietatem.*

H. 2 Tm. 3,2-7.

*Erunt enim homines seipsos amantes, cupidi, elati, superbi, blasphemi, parentibus inoboedientes, ingrati, scelesti, sine affectione, sine foedere, criminatores, incontinentes, immites, sine benignitate, proditores, protervi, tumidi, voluptatum amatores magis quam Dei, habentes speciem quidem pietatis, virtutem autem eius abnegantes; et hos devita. Ex his enim sunt, qui penetrant domos et captivas ducunt mulierculas oneratas peccatis, quae ducuntur variis concupiscentiis, semper discentes et numquam ad scientiam veritatis pervenire valentes.*

I. Tt. 3,1-3.

*Admone illos principibus, pote statibus subditos esse, dicto oboedire, ad omne opus bonum paratos esse, neminem blasphemare, non litigiosos esse, modestos, omnem ostendentes mansuetudinem ad omnes homines. Erasmus enim et nos aliquando insipientes, inoboedientes, errantes, servientes concupiscentiis et voluptatibus variis, in malitia et invidia agentes, odibiles, odientes invicem.*

## II. “Tutta la Scrittura è ... utile per insegnare, convincere, correggere” (2 Tm. 3,16)<sup>164</sup>

### a) *L'uso 'totale' della Sacra Scrittura*

Quasi facendo eco all'esortazione di Paolo a Timoteo (cfr. 2 Tm. 3,16-17), Orienzio, anch'egli impegnato nell'opera di cura pastorale ed evangelizzazione ad Auch, pertanto, si serve della Sacra Scrittura per insegnare, convincere e correggere, vigilando sulla salute spirituale del suo gregge:

---

164 Sull'uso della Scrittura nella poesia latina cristiana: “Pour tout chrétien, la Bible est source de vie spirituelle. Pour tout poète chrétien qui n'est pas seulement un chrétien poète, c'est-à-dire un chrétien plus ou moins fervent qui distingue soigneusement sa vie religieuse de son œuvre poétique (par exemple Ausone), engagement spirituel et engagement poétique vont de pair. La poésie est mise au service de la vie spirituelle soit pour promouvoir et défendre la foi chrétienne (poésie didactique et apologétique), soit pour rendre grâce à Dieu (poésie lyrique, en particulier hymnique), soit pour mieux faire connaître le Livre sur lequel se fonde la via chrétienne (paraphrase poétique de la Bible). Dans tout ces cas, et non seulement dans le troisième, la Bible est la source d'inspiration privilégiée: le poète chrétien, nouveau psalmiste, nouveau David, y puise des images, des thèmes, des exemples, des récits, et même parfois des formes d'expression” (CHARLET 1985, p. 613).

come conseguenza di ciò, il *Commonitorium* è pregno di citazioni scritturistiche che, salvo poche eccezioni, anziché essere palesate, vengono assorbite nel testo, costituendone sostrato indispensabile. Ecco, perché, dopo aver tributato al Paolo il giusto merito in quanto 'ispiratore' del progetto orienziano, è opportuno in questo secondo paragrafo rivolgersi al repertorio scritturistico nella sua interezza. Nel *De vitiis*, ad es., si hanno solo due citazioni esplicite: Is. 40,6 in 1,415-416; Mt. 25,35-40 in 1,578-582<sup>165</sup>; tutti i suoi 360 vv., però, sono un fitto intrecciarsi di riferimenti biblici, più o meno evidenti! Gli studiosi hanno percepito nella giusta importanza questo aspetto: la Tobin scrive che “Orientius gives evidence of a very thorough knowledge of Scripture”<sup>166</sup>; le fa eco Charlet, il quale esprime una valutazione alquanto felice: “C'est une semblable poésie d'exhortation à la conversione spirituelle qu'on trouve dans le *Commonitorium* d'Orientius [...], avec moins de théologie et une coloration plus satirique. La présence de la Bible y est diffuse, mais beaucoup plus importante que ne le laisseraient supposer les parallèles relevés par l'éditeur du *Corpus* de Vienne, R. Ellis”<sup>167</sup>; la Bianco, invece, è più analitica: “Una veste letteraria poetica [...] propone un messaggio/parenesi essenzialmente biblici e, più direttamente, evangelici”<sup>168</sup>, per poi evidenziare la 'duplice ascendenza'; Rapisarda, infine, trae un bilancio e sintetizza: “Per infondere nell'uomo peccatore e smarrito una speranza di salvezza, Orienzio si serve largamente degli strumenti che i Libri Sacri gli offrono. Con grande abilità egli percorre due strade parallele, attingendo sia all'Antico Testamento sia al Nuovo, ma poggia il suo discorso soprattutto sul messaggio evangelico dell'amore verso Dio e verso il prossimo”<sup>169</sup>. Ma, senza dubbio, è Francesca Cocchini ad aver messo in luce questo uso 'totale' della Sacra Scrittura da parte di Orienzio: “Nel *Commonitorium* di Orienzio si può facilmente individuare una sintesi scritturistica nella lunga descrizione dei vizi, che occupa più della metà del primo dei due libri che lo compongono. Questa opera poetica [...] manifesta l'intento didascalico-morale perseguito dal suo autore, che si propone di aiutare i lettori a vivere rettamente in attesa del giudizio finale”<sup>170</sup>. L'aggettivo 'totale', riferito all'uso che l'Autore fa delle citazioni scritturistiche, non è da motivare con la sola considerevole quantità di passi cui si richiama, ma anche in riferimento alla diversità dei generi letterari biblici evocati, donde la studiosa rileva: “In una prospettiva così radicalmente moralistica Orienzio non coglie diversità troppo accentuate tra le esigenze etiche dell'Antico Testamento e quelle proposte nel Nuovo: la legge del taglione è stata sì attenuata dalla grazia di Cristo, “tuttavia è giusto sia ciò che ordina questa legge sia ciò che ordina quell'altra, cioè tanto ricambiare il danno quanto soffrirlo pazientemente. Tuttavia

---

165 Per la discussione su quest'ultima citazione si rimanda alla traduzione.

166 TOBIN 1945, p. 8.

167 CHARLET 1985, p. 612.

168 BIANCO 1987, p. 41.

169 RAPISARDA 1993, p. 174.

170 COCCHINI 1998, pp. 121-122.

chi si contenta di essere vendicato da Cristo in questo è migliore, in quanto riserba al Signore quel diritto che pure il Signore gli ha conferito” (*Comm.* 1,249-252)”<sup>171</sup>. Ma Cocchini si porta ancor più in profondità nell'analisi del *modus operandi* dell'Autore: grazie allo strumento prezioso offerto dall'applicazione del testo biblico alla lettura della situazione presente, Orienzio riesce a leggere gli eventi contemporanei come compimento della 'storia sacra' nella quale si espleta il giudizio finale. Questo uso storico ed escatologico della Scrittura è condiviso anche dai altri poeti cristiani di questo periodo, come Prudenzio, Sedulio, Draconzio. Spiega la studiosa: “Gli autori che le producono [ndr: opere esegetiche] manifestano, nelle scelte del percorso che compiono attraverso la Scrittura, gli specifici interessi che li guidano: [...] per Orienzio l'insistenza sulla realtà del giudizio finale, che colpisce inesorabilmente tutti coloro che non si allontanano dai vizi, insistenza che si rivela frutto di quell'intento didascalico-morale motivato dalla particolare congiuntura storica”<sup>172</sup>. Ecco profilarsi, pertanto, la dinamica che scandisce il percorso di Orienzio con la Scrittura: analisi degli avvenimenti della storia; lettura spirituale della realtà alla luce della Scrittura; comprensione del presente e correzione dello stesso, applicandovi insegnamenti ed esempi, attinti dalla Scrittura stessa; indirizzare il presente verso il compimento pieno e definitivo, garantito quale approdo sicuro dalla stessa Bibbia. Per l'appunto, si tratta di un 'uso totale'...

b) *Per un 'bilancio' delle presenze bibliche*

Occorre, al contempo, soffermarsi sulla 'qualità' dei passi scritturistici cui Orienzio sembra riferirsi nel suo poema: è già molto quanto sottolineato dagli studiosi finora, ma non basta per avere una completa percezione dell'uso letterario che il Nostro realizza della Scrittura. Secondo questa prospettiva, infatti, risulta opportuno non limitarsi ad una mera registrazione come fatto dalla Tobin, piuttosto approfondire l'ambito d'indagine già intuito dalla Bianco ed esplicitato a mo' di esempio dalla Cocchini, ma ancora non sistematicamente affrontato.

Si profila così un interrogativo essenziale: una volta individuate le tipologie dei libri scritturistici consultati, è opportuno chiedersi quale sia la funzionalità assunta da ciascuna di esse.

Comincio, pertanto, dalla disamina delle citazioni bibliche raggruppate per generi letterari.

---

171 *Ibid.*

172 *Op. cit.*, pp. 125-126.

## **PRESENZE SCRITTURISTICHE NEL *De vitiis***

### **Pentateuco**

- 1,355: Gen. 34.
- 1,377: Num. 25 e 31.
- 1,467: Gen. 37,11; 41,40.
- 1,469: Gen. 4.

### **Libri storici**

- 1,359: 2 Sam. 11.
- 1,363: 2 Sam. 13.
- 1,367: 1 Re. 11,1ss.
- 1,373: Est. 7.
- 1,374: Iudt. 10-13,1.
- 1,375: Iudic. 16.
- 1,381: Iudic. 19ss.
- 1,412: Iudic. 20,48.
- 1,470: 1 Sam. 19,10.

### **Libri sapienziali**

- 1,323: Prov. 6,27.
- 1,459: Sap. 2,24.
- 1,548: Ps. 23,2-4.
- 1,561: Iob. 1,21.
- 2,42: Prov. 26,28; Sap. 1,11.

### **Libri profetici**

- 1,415: Is. 40,6.

### **Vangeli**

- 1,319: Io. 12,31; 14,30; 16,11.
- 1,402: Mt. 6,33.
- 1,473: Mt. 20,9-12.
- 1,475: Mt. 27,18.
- 1,543: Lc. 14,28-30.
- 1,545: Lc. 12,16-21.
- 1,550: Lc. 16,24.



1,560: Io. 17, 14.  
1,570: Lc. 21,3.  
1,573: Mt. 6,19-20.  
1,578: Mt. 25,35-40.  
1,587: Mc. 9,40; Mt. 10,42.  
2,25: Lc. 14,7-14. 18,14.  
2,26: Mt. 18,4.  
2,35: Mt. 7,3.  
2,43: Mt. 5,37.  
2,53-60: Mt. 13,3-8  
2,75-78: Lc. 15,11-32.  
2,79-80: Lc. 16,19-31.

### **Atti degli Apostoli**

1,519: Act. 5,1-11.  
2,30: Act. 7,60; 12,1-2<sup>173</sup>

### **Epistole**

1,391: 2 Cor. 10,1ss.  
1,409: 1 Io. 2,8.  
1,550: Iac. 5,1-6.  
1,560: 1 Io. 2,15.  
1,562: 1 Tim. 6,7.  
2,23: 1 Thess. 2,6.  
2,27: 1 Thess. 5,15; 1 Pt. 3,9.  
2,92: 1 Cor. 9,24.

S'impone – a questo punto della trattazione – un'analisi funzionale delle citazioni scritturistiche messe in luce: esse, infatti, obbediscono a dei criteri compositivi ben precisi.

- i) Quando desidera presentare un ammaestramento in tutta la sua autorevole ragionevolezza, Orienzio ricorre alle **epistole** apostoliche, principalmente paoline, senza citarle testualmente, ma assumendole nel corpo della composizione.
- ii) Quando, invece, vuole connotare il testo sì che si presenti con una coloritura tipicamente

---

<sup>173</sup> In realtà in Atti non compare la narrazione del martirio di Giacomo, come, invece, avviene per Stefano. Probabile che Orienzio abbia idealmente 'unito' le figure del protomartire e dell'apostolo, attribuendo anche al secondo le caratteristiche della 'fine' del primo.

**sapienziale**, il vescovo inserisce massime dal sapore proverbiale, tratte – per l'appunto – dai libri biblici che afferiscono a questo genere letterario. Condensate sempre sotto forma di frasi brevi ed incisive, vengono proposte citazioni **evangeliche**. I caratteri della sapienza cristiana, infatti, sono elementi imprescindibili per Orienzio che dalla Scrittura parte per svolgere la sua predicazione e con la Scrittura l'alimenta allo scopo di acquisire la maggior efficacia possibile.

- iii) Quando, poi, intende richiamare esempi di personaggi affinché la narrazione e/o l'allusione alla loro vicenda possano confermare l'insegnamento che intende consegnare al destinatario, l'autore ricorre al **Pentateuco** oppure ai **libri storici** oppure agli **Atti degli apostoli** oppure dai **Vangeli**, alcune parabole, le quali, hanno – a livello di struttura formale - una caratterizzazione narrativa, piuttosto che sapienziale<sup>174</sup>.
- iv) Unica è la citazione **profetica** che si presenta con netta evidenza: Is. 40,6 in 1,415, sostanzialmente una massima dall'evidente timbro filosofico-sapienziale, come molte nella letteratura giudaica. Merita attenzione, piuttosto, il fatto che, insieme a Mt. 25,35-40 in 1,578-582, sia l'unico caso in cui Orienzio cita la fonte (seppur in maniera generica “*Audi... propheten*” 1,413)<sup>175</sup>.

Si configura, in definitiva, un piano sapientemente organizzato delle citazioni scritturistiche, in cui immagini e contenuti sono scelti al fine di assolvere a precise determinate finalità.

---

174 È il caso, ad es., di Lc. 16,19-31 in 1,550 e di Mt. 13,3-8 in 2, 53-60.

175 A differenza di Mt.25,35-40 (per la quale rimando, all'interno della traduzione nella sezione III, alla nota 275), qui il testo citato concorda con quello riportato dalla *Vulgata*. Questo si spiega perché, essendo una citazione 'ricercata', non d'uso frequente, con buona probabilità il suo impiego sarà stato frutto di una consultazione, mentre per l'altro caso citato la non corrispondenza potrebbe esser dettata dal fatto che, trattandosi di un brano molto noto e di frequente uso liturgico, di sicuro doveva essere ben fissato nella memoria dei pastori delle chiese, donde Orienzio, con buona probabilità, avrà citato a memoria. Preciso, inoltre, che la mia osservazione circa la concordanza con il testo della *Vulgata* non significa che, a mio giudizio, Orienzio disponga e si serva sicuramente della *Vulgata*: potrebbe, infatti, essere probabile che il testo stabilito da Gerolamo non sia ancora arrivato nella Gallia aquitanaica dei tempi del Nostro. Tuttavia lo stato dell'arte permette di affrontare il problema delle versioni della Scrittura che circolassero nella Gallia aquitanaica prima dell'avvento della *Vulgata*: nemmeno negli studi più recenti (cfr. BURTON 2000, CIMOSA 2008), illuminanti sulle tecniche traduttive dei testi evangelici, è possibile ritrovare indicazioni dettagliate a riguardo.

## CAPITOLO VII: L'ORGANIZZAZIONE DEL PENSIERO: AMBROGIO

### I. Alla ricerca del 'modello': presenze patristiche varie

Nella storia degli studi su Orienzio, una modesta attenzione è stata riservata al problema dei 'modelli' su cui il vescovo costruisce il suo *Commonitorium*. La ripresa di materiale letterario dagli autori classici (Ennio, Cicerone, Lucrezio, Catullo, Calpurnio, Virgilio, Orazio, Ovidio, Seneca, Silio, Plinio, Persio<sup>176</sup>) è comprensibile se si valuta il fatto che “nei primi decenni del V secolo la Gallia gode di una grande fioritura letteraria: [...] una quantità di scrittori di tutto rispetto sta a significare il livello e l'importanza lì assunti dalle lettere, espressione di un'aristocrazia molto forte di proprietari terrieri, le cui ambizioni culturali trovano riscontro e fondamento in un'ottima organizzazione scolastica”<sup>177</sup>. La conoscenza della letteratura classica, quindi, è presupposta dalla carriera scolastica degli autori galloromani, donde le citazioni di opere pagane non sorprendono in quanto espressione di un fenomeno culturale all'insegna della continuità; piuttosto è opportuno chiedersi verso quali autori cristiani si sia orientata la scelta di Orienzio: quale autore, cioè, sia stato il suo 'modello pastorale-culturale' di riferimento.

#### *Un rapido richiamo alla storia degli studi*

A riguardo bisogna richiamare i contributi degli studiosi.

- α) Bellanger dedica il c. III della seconda parte della sua opera a “La composition et le style”<sup>178</sup>: all'interno di una riflessione su stili e tecniche compositive, figurano citazioni di Virgilio, Lucrezio, Prudenzio, Ausonio, Sedulio, Prospero senza una valutazione organica sulle fonti. Questa, invece, compare nel c. II della terza parte “Sources de ses idées”<sup>179</sup>: seguendo alcune linee teologiche presenti nel *Commonitorium*, Bellanger individua la matrice evangelica o paolina o apocalittica o agostiniana o prudenziana.
- β) La Tobin si limita ad un'elencazione generica delle fonti non bibliche, in cui concentra autori classici e cristiani: tra questi ultimi figurano – con riferimento al *De vitis* – Girolamo, Giovenco, Minucio Felice<sup>180</sup>.
- γ) Rapisarda, nella prima edizione, inserisce, tra la bibliografia, una sezione dedicata a “i

---

176 Sono solo alcune delle principali voci riportate nella tabella '*Non-Biblical sources*' in TOBIN 1945, pp. 13-22.

177 SIMONETTI 2006a, p. 125.

178 BELLANGER 1902, pp.180-203.

179 Op. cit., pp. 262-275.

180 TOBIN 1945, pp. 13-22.

modelli e le fonti”<sup>181</sup>: gli articoli qui citati vertono esclusivamente sul rapporto tra Orienzio e Lattanzio<sup>182</sup>.

- δ) Sciuto indaga sulla presenza di Tertulliano nel poema orienziano<sup>183</sup>.
- ε) La Bianco, dopo aver indagato sui rapporti del *Commonitorium* con altre opere coeve o, comunque, che presentano il riflesso delle invasioni in Gallia<sup>184</sup>, si concentra su tracce semipelagiane ed echi dei dibattiti teologici provenzali in Orienzio<sup>185</sup>.
- ϕ) Adkin dedica uno studio alle citazioni geronimiane presenti in alcuni punti del *Commonitorium*<sup>186</sup>: il suo contributo è molto importante perché mette in luce tutte le presenze di Girolamo (attinte in gran parte da *de verginitate servanda* e *Vita Pauli*) soprattutto nella sezione *de luxuria*.
- γ) Cutino affronta in maniera diretta il problema dei 'modelli', senza ricorrere ad un'elencazione priva di argomentazione, come, invece, hanno fatto i precedenti. Lo studioso, dopo aver messo in luce l'affinità del contesto ascetico tra il *Commonitorium* e il *De contemptu mundi* di Eucherio di Lione<sup>187</sup>, concentra la sua attenzione su due testi: Pelag., *epist. ad Demetr.* 28<sup>188</sup>, già segnalata da Rapisarda<sup>189</sup> e su cui già si era soffermata la Bianco<sup>190</sup>; Paul. Nol., *espist.* 8,3, del quale sottolinea la fondamentale importanza, essendo – a suo dire – “il primo esempio di protrettico alla conversione”<sup>191</sup>.

E' altamente significativa l'osservazione di Cutino, che propone il testo di Paolino quale fonte del *Commonitorium*. Scrive, infatti, il Nolano rivolgendosi a Licenzio, anch'egli di scuola agostiniana:

*Hoc tamen et repetens iterumque iterumque monebo,*

*ut fugias durae lubrica militae.*

*Blandum nomen honos, mala servitus, exitus ager,*

*quem nunc velle iuvat, mox voluisse piget.*

---

181 RAPISARDA 1958, pp. 75-76.

182 Tobin riconosce la presenza di Lact., *Div. Inst.* 6,24,1ss in 1,404 e di *Opif.* 7,6 in 2,305 (cfr. TOBIN 1945, p. 16); Rapisarda di *Div. Inst.* 6,4,3-10 in 1,1-4; 7,5,16-18 in 1,43-58; 7,6,1 in 1,59-64; 6,1,5-6 in 1,65-70; di *Opif.* 7,6 in 2,305 (cfr. RAPISARDA 1970, in apparato rispettivamente a pp. 22, 24, 26, 90). Si è ritenuto non soffermarsi sul presente aspetto perché, per buona parte, le presenze lattanziane segnalate non ineriscono al *De vitiis*. La loro presenza, infatti, è spiegabile con la pur presente esigenza di Orienzio di appoggiarsi ad un'elaborazione teologica che non fosse esclusivamente d'impianto morale, come, invece, risulterà la 'base' fornitagli da Ambrogio, di cui si dirà in seguito.

183 SCIUTO 1959a, pp. 415ss.; SCIUTO 1959b, pp. 25ss.

184 RAPISARDA 1970, p. 74; BIANCO 1987, pp. 44-48.

185 BIANCO 1987, pp. 48-53.

186 ADKIN 1994, pp. 165ss.

187 CUTINO 2006, pp. 319-322.

188 Art. cit., pp. 329-330.

189 RAPISARDA 1970, p. 74 (in apparato).

190 BIANCO 1987, pp. 50-51.

191 CUTINO 2006, pp. 346ss.

*Scandere celsa iuvat, tremor est descendere celsis.*

*Si titubes, summa peius ab arce cades.*

*Nunc tibi falsa placent bona, nunc rapit omnibus auris  
ambitus et vitreo fert cava fama sinu.*

[...] *Quid retrahis fera colla iugo? 'Mea sarcina levis,  
suave iugum' Christi est vox pia, crede deo  
et caput adde iugis, da mollibus ora capistris  
demissoque levi subde humeros oneri.*

*Nunc potes hoc, dum liber agis, dum nulla retentant  
vincula, nulla tori cura nec altus honos*<sup>192</sup>.

Per Cutino, l'invito che Paolino pone a Licenzio circa il rifiuto dei “falsi valori del mondo” è fondato “su una radicale scelta di campo che prevede la rinuncia ai valori mondani e l'adesione integrale alla *sapientia Christi*”<sup>193</sup>. Il messaggio culturale alla base dell'epistola di Paolino è lo stesso, invero, che è a fondamento del progetto compositivo di Orienzio, il quale, però, a livello ideologico si esprime “manifestando quasi un atteggiamento 'sincretistico’”<sup>194</sup>; a livello di forme del testo, opta per una variazione: “Rispetto al modello paoliniano, Orienzio sul piano formale innova conferendo all'epistola protrettica alla conversione lo statuto di poema didascalico, mantenendo però come metro il distico elegiaco”<sup>195</sup>. La riflessione condotta da Cutino, quindi, non solo ha il merito di rappresentare un punto di svolta nella storia degli studi: si passa, finalmente, dalla semplice elencazione di fonti alla valutazione, di più ampio respiro, del 'modello' che possa esser stato alla base dell'intero progetto compositivo di Orienzio. In tale prospettiva, poi, viene proposta una fondata ipotesi che rimanda a Paolino. Questa ipotesi chiarisce bene sia l'intuizione che anche il vescovo guascone ebbe quando decise di affidare ai versi il contenuto della sua predicazione sia la scelta, compiuta da Orienzio, di offrire “una più blanda proposizione della dicotomia *sapientia Christi/sapientia mundi* [...] al fine di rendere più accessibile da perseguire l'ideale proposto”, rispetto alla rappresentazione paoliniana della “discontinuità del cristianesimo sul piano etico rispetto alla sapienza profana”<sup>196</sup>, tuttavia non è esauriente.

---

192 Paul. Nol., *epist.* 8, 11-18. 27-32.

193 CUTINO 2006, pp. 346-437.

194 Art. cit., p. 349. Sulle ragioni del 'sincretismo': “... rispetto a Paolino, che mette in evidenza la discontinuità del cristianesimo sul piano etico rispetto alla sapienza profana, egli [ndr: Orienzio] sembra insistere meno sullo specifico del cristianesimo, evidentemente per rendere più accessibile da perseguire l'ideale proposto. Ciò si nota soprattutto nel ruolo conferito dal poeta ad un argomento parenetico come la perfetta rispondenza della fede cristiana a norme già codificate nell'intimo dell'uomo – la percezione innata di Dio principio dell'universo e della legge morale- ed operanti in tutte le epoche storiche” (*Ibid.*).

195 Art. cit., p. 348.

196 *Ibid.*

Osservazioni sicuramente importanti quelle finora presentate, sì, ma il modello ideologico-pastorale propongo sia da ricercare in un altro Autore, il cui carisma e il cui ministero lo hanno portato ad agire quale vero e proprio protagonista dell'orbe tardoantico occidentale. A tali caratteristiche risponde Ambrogio, pastore della diocesi milanese: per quanto non sia emerso dagli studi finora condotti, l'impianto del *Commonitorium* – e più specificatamente del *De vitiis* – non solo appare strutturato su tematiche tipiche della predicazione ambrosiana, ma sembra, inoltre, manifestare finanche lo stesso orientamento pastorale che Ambrogio seppe dare alla chiesa milanese. Urge, pertanto, dapprima render ragione della misura in cui le tematiche del *De vitiis* siano nutrite dal magistero del vescovo milanese; in un secondo momento, quindi, interrogarsi su perché proprio Ambrogio sia stato assunto a modello da Orienzio.

## II. L'insegnamento di Ambrogio, 'il maestro'

Per poter valutare l'attendibilità di quanto proposto – ossia il ruolo delle opere ambrosiane quale fondamento del *De vitiis* orienziario – occorre sviluppare una duplice analisi, cui corrispondo i due paragrafi di sotto riportati.

È doverosa una premessa: l'attuale stato dell'arte degli studi santambrosiani, almeno per adesso, impedisce di ricostruire, con evidenza filologica, la storia della circolazione dei testi del vescovo milanese in uno spazio così circoscritto come la Gallia aquitana del V sec. (all'Ambrosiana addirittura suggeriscono che andrebbero sviluppate ricerche autonome su questo specifico argomento...). Più prudente, perciò, risulta ipotizzare, come per il caso delle citazioni scritturistiche, l'esistenza di un repertorio di motivi comuni, una sorta di florilegio ambrosiano, da cui ha potuto attingere anche il Nostro. Questo vuole essere il 'senso' della mia ricerca, che, quindi, segue una duplice direzione:

- gli orientamenti magisteriali che Ambrogio suggerisce, i quali vengono recepiti a livello 'endemico' finendo col diventare sostrato implicito e non manifesto dell'elaborazione letteraria;
- i passi che concettualmente e testualmente ritornano puntualmente nell'opera di Orienzio (sebbene in forma di parafrasi e/o sintesi, come si dimostrerà nelle note alle citazioni in tabella).

Mentre per il primo punto non ci si può che limitare ad un'elencazione, la cui eco è nella struttura stessa del *commonitorium*, per il secondo si riportano anche, delle citazioni, quei sintagmi che, come nel caso del complesso paolino prima presentato, ritornano testualmente o parafrasati nel *De vitiis*, ad indicare una consonanza lessicale, possibile prova per attestare la presenza

santambrosiana.

1. GLI INSEGNAMENTI<sup>197</sup>

|  |  |
|--|--|
| Sul peccato inteso come 'concupiscenza'. | <i>Paradis.</i> 6,31. 34; 9,44; <i>Noe</i> 5,12; 15,53; 18,64; <i>Abra.</i> 2,1,1; 2,8,48; 2,11,79; <i>De int. David</i> 3,5,12.   |
| La tentazione.                           | <i>Paradis.</i> 12,55; <i>Cain</i> 1,5,16; <i>Patriarch.</i> 8,35; 12,57.  |
| Dio mette alla prova.                    | <i>Abra.</i> 1,8,66.   |
| La fuga dai vizi.                        | <i>Isaac</i> 8,79; <i>De bono mort.</i> 2,5; 3,9; 4,14; 5,16-17; <i>Iacob</i> 1,1-2,4; 1,7,27.32; <i>Fug.</i> 1,2; <i>De int. David</i> 3,6,15; 4,2,6; <i>Helia</i> 1,1. |
| Su lussuria e castità.                   | <i>Abra.</i> 1,4,26; 1,9,84; <i>Iacob</i> 1,2-4; <i>Patriarch.</i> 3,12; <i>De bono mort.</i> 6,24.  |
| La nudità dopo il peccato.               | <i>Paradis.</i> 13,65.   |
| Sull'invidia.                            | <i>Paradis.</i> 12,54; <i>Abra.</i> 1,7,65.  |
| Sul fratricidio.                         | <i>Cain</i> 2,10,38.   |
| Il desiderio smisurato dell'avere.       | <i>Cain</i> 6,22; <i>Naboth</i> 1,1-2; 7,36; <i>Tobia</i> 12,41-42; 21,82.   |
| Sulla menzogna.                          | <i>Paradis.</i> 13,61.   |
| Il 'cibo della fede'.                    | <i>Ioseph</i> 4,19.  |

197 Circa l'ordine di elencazione degli argomenti nei riquadri, si è tenuto conto del seguente criterio: i primi quattro trattano di materia piuttosto generica, ma pur presente nel bagaglio culturale di Orienzio; gli altri blocchi illustrano il pensiero ambrosiano in riferimento alle questioni affrontate nel *De vitiis* così come appaiono nel poema; la conclusione, infine, rappresenta la sintesi di tutto l'impegno di Ambrogio nell'ambito della teologia morale.

|  |                                   |
|--|-----------------------------------|
| L'eccesso del bere.                              | <i>Ioseph 11,60; Helia 12,43.</i> |
| Invito ad essere generosi.                       | <i>Tobia 2,8.</i>                 |
| L'abbattimento del vizio e la purezza del cuore. | <i>Cain 1,10,45; Noe 2,3</i>      |

## 2. I TESTI

In questa sezione ho ritenuto di dover presentare alcune *tabulae* sinottiche in base alle quali sostenere la corrispondenza tra Ambrogio e Orienzio sicuramente a livello concettuale, che, però, talvolta sembra snodarsi anche a livello di riprese di lessemi e immagini.

### STRUTTURA GENERALE

| <b>Citazioni ambrosiane</b>    | I blocchi tematici del <i>De vitiis</i>  |
|--------------------------------|--|
| <i>Iacob 2,5<sup>198</sup></i> | <i>Passionum autem velut duces sunt naturales delectatio et dolor, quas sequuntur caeterae. [...] Transcurram alias, id est, <b>superbiam, avaritiam, ambitionem, contentionem, invidiam</b>, quae sunt secundum animam passiones: transcurram etiam inexplebilem <b>vorandi libidinem, effusionemque luxuriae atque lasciviae</b>, quae vitia nexa sunt corpori, et secundum illud operantur. Meritoque temperatia quam maxime istarum passionum restinguit ardorem, quae primum <b>sobrietate</b> [ndr: citata la virtù anziché il vizio] <b>atque moderamine animum temperat, mentem informat [...]. Ideo lex recidit ciborum licentiam (Lev. 11,4,23), epularum copias, non solum ut resecaret luxuriam:</b></i> |
| <i>Fug 4,17</i>                | <i>Persequuntur enim nos peccatorum illecebrae, perquitur <b>libido</b>: sed tu fuge tanquam furiosam dominam, quae si comprehenderit, nec die nec nocte requierere sinit, exagitat, urit, incendit. Fuge <b>avaritiam</b>, ne te interius comprehendat. Fuge <b>invidiam</b>, quae non solum alienos, verum multo magis eum quem possederit, lacerare consuevit. Fuge <b>perfidiam</b>, ne te suis involvat retibus. [...] Etenim, quamvis propter <b>infirmiorem carnis</b> fugam nobis suadere videatur, tamen melius fugit, qui fugit illecebram saecularem; ut non teneatur <b>divitiarum suarum sollicitudine</b>, non thesauri contemplatione, non vitae istitius <b>cupiditate</b>.</i>                      |
| <i>De int. David 2,10,36</i>   | <i>... Cithara est caro nostra quando peccato moritur, ut Deo vivat [...] Testudo enim dum vivit, luto mergitur: ubi mortua fuerit, tegmen eius aptatur in usum canendi, et piae gratiam disciplinae; ut</i>   |

198 Ndr: qui come nelle citazioni di questo blocco, vengono evidenziati in neretto gli argomenti – talvolta indicati con sinonimi - che si ritrovano nel *De vitiis*.



*septem vocum discrimina numeris modulantibus obloquatur. Similiter caro nostra, si vivat illecebris corporalibus. In quondam coena viat et voragine voluptatum. Si luxuriae moriatur atque incontinentiae, tunc veram vitam resumit, tunc edere incipit bonorum operum dulce modulamen. Dulcis sonus est castimoniae, dulcis sonus timentium Deum.*

## ANALISI DEI SINGOLI VERSI

| ARGO-<br>MENTO              | Testi ambrosiani<br><br>(indicati in nota con <b>A</b> )  | Corrispondenze<br>(lessicali e tematiche)<br><b>orienziane</b> <sup>199</sup><br><br>(indicati in nota con <b>O</b> )  |
|-----------------------------|---|--|
| La lascivia<br>(1,321-454). | <p><b>Cain 1,4,14:</b> <i>Illam igitur meretricio procax motu, infracto per delicias incessu, nutantibus oculis, et ludentibus jaculans palpebris retia, quibus pretiosas juvenum animas capit (oculus enim meretricis (Prov. VII, 10 et seq.) laqueus peccatoris, quemcumque viderit dubio sensu praetereuntem in angulo transitus domus suae sermonibus adoritur gratiosis, faciens juvenum volare corda, domi inquieta, in plateis vaga, osculis prodiga, pudore vilis, amictu dives, genas picta.</i></p> <p><b>Id. 1,5,15:</b> <i>Ne fallat imprudentem, et circumveniat te mulier effrenata et luxuriosa quae non novit pudorem: sedet in foribus domus in sella, palam in plateis advocans praetereuntes (Prov. IX, 14 et 15). Nunc igitur, fili, audi me, intende verbis oris mei. Non declinet in vias ejus cor tuum. Multos enim vulnerando dejecit, et sunt innumerabiles quos trucidavit. Viae inferorum domus ejus, deducentes in secessum mortis (Prov. VII, 24 et seq.) [...] Non te vincat formae concupiscentia. Adulterina est, fucis illita, nequaquam vero ac sincero fulgens decore [...] Mala sunt voluptatis vincula. Oculos delectat, demulcet aures, sed mentem inquinat: multa mentitur, falsa adjungit, vera subducit, spondet pecuniam, aurum offert; sed aufert disciplinam (Prov. VIII, 10).</i></p> <p><b>Ioseph 5,26:</b> <i>Illam [ndr.: Susannam] igitur vere exutam dixerim, etiam aliena vestimenta servantem, quae omnia amiserat velamina castitatis [...] Illum [ndr.: Ioseph] ergo beatiorem dixerim, cum in carcerem</i></p> | <p><b>1,333:</b> <i>Congressus praestat visum, mox lumina visu / concipiunt flammam parturiuntque nefas, / dum veluti iacto piscantis fraudibus hamo / primo anumus capitur, post etiam moritur.</i></p> <p><b>1, 337:</b> <i>Prima mali labes heu femina! Te dolus anguis, / atque hominem per te reppulit a domino. / Erepti tu causa boni, tu ianua mortis, / tu decepta cito, tu cito decipiens.</i></p> <p><b>1, 341:</b> <i>Ergo, age, qui nullo maculari pectora naevo / et purus puro niteris esse animo, / ut</i></p> |

199 Nelle cit. dal *Commonitorium* si devono includere sempre, oltre al verso riportato, quelli seguenti, salvo casi in cui, per maggior chiarezza, ho ritenuto opportuno delimitare sin da subito. Ad es. 1,333 è da leggersi come 1,333ss. Nelle note, comunque, verranno riportate con precisione le sequenze di testo.

|                        |  |  |
|------------------------|--|--|
|                        | <p><i>mitteretur; quia subibat pro castitate martyrium. Bonum enim munus pudicitia, sed minoris meriti cum periculum non habet: ubi vero etiam salutis periculo defenditur, ibi plenius coronatur.</i></p> <p><b>Fug. 9,56-57:</b> <i>Bene fugis, si cor tuum non imitetur peccatorum consilia cogitationesque eorum. Bene fugis, si oculus tuus fugiat calices et phialas, ne fiat lividus, dum moratur in vino. Bene fugis, si oculus tuus alienam declinet, ut lingua tua veritatem custodiat. [...]</i><br/> <i>Bene fugis, si auferas gressum pedum tuorum ex ore insipientium.[...]</i><br/> <i>Mortuus est tibi princeps sacerdotum, tibi crucifixus est, ut clavis eius adhaereas. Te enim in illa carne et tua peccata suscepit; adfixa sunt illi patibulo tuorum delictorum chirographa, ut iam mundo nihil debeas, cui semel renuntiasti (questi passaggi ritornano anche nel de ebrietate).</i></p>  | <p><i>laqueos, ignes, gladios et acuta venena, / cernere laudatam sic fugies faciem</i></p> <p><b>1,395:</b> <i>Sed quia nonnumquam succumbunt lumina et omne / ancipiti rectum labitur in bivio, / si purum maculare animum parat impius hostis, / semper ovans castam sollicitare fidem, / accipe tela quibus cordis pia moenia serves: / crux tibi sit gladius, crux tibi sit clipeus</i></p> |
| L'invidia (1,455-482). | <p><b>Cain 2,7,25:</b> <i>Atrociorem igitur scelerum reatum vitia reliqua sequuntur; quoniam quo flagitiosa propenderint, eo inclinant caetera. Tu ergo princeps operis tui, tu dux criminis. Non te invitum, non imprudentem error attraxit: sed voluntarius reus iudicio, non lapsu fecisti dolum, quo divinae injuriae reum ipse convincis; Ergo qui alii non pepercit peccatori, et munus ei remissionis peccatorum inviderit, ipse sibi spem remissionis eripiet, et erit in eo pari mensura vindicta de gratia; <b>Id. 2,9,27:</b> <i>Est quaedam in peccatis verecundia, et poenitentiae portio crimen fateri, nec derivare culpam, sed recognoscere. Mitigat iudicem pudor reorum, excitat autem pertinacia denegantium. Vult te provocare ad poenitentiam Deus, vult de se sperari indulgentiam, vult demonstrare tua confessione quod non sit auctor malitiae; <b>Ioseph 3,12:</b> <i>Inde omnis invidia, inde parricidii meditatio;</i></i></i></p> <p><b>Ioseph 3,12:</b> <i>Numquid et ipsi fratres tam impii, ut fratrem occiderent?</i><br/> <b>Iacob 2,4,14:</b> <i>Hinc orta est invidia, et minabatur Esau quod post obitum patris fratrem occideret.</i></p> <p><b>Cain 2,9,32:</b> <i>[...] vita autem divino gubernaculo destituta praecipitatur, et in graviora prolabitur; ut si gregem pastor relinquat, incursent bestiae: ita cum Deus deserit hominem, ingruit diabolus. Grave est praesertim insipientibus non habere rectorem. Serpit malitia, vulnus augetur, ubi medicina defuerit. Abscondit se autem qui velare</i></p> | <p><b>1,459:</b> <i>Invidia infelix mortem moritura paravit</i></p> <p><b>1,467:</b> <i>Haec Ioseph nimio fratrum sub crimine causa / primum servitii, mox fuit imperii</i></p> <p><b>1,479:</b> <i>In tantum studiis furialibus improba cunctos / a vero in facinus verterat invidia</i></p>  |

|                           |   |   |
|---------------------------|---|---|
|                           | <i>vult culpam, et tegere peccatum. Qui enim male agit odit lucem, et tenebras et suorum quaerit latibula delictorum.</i>   |   |
| La cupidigia (1,483-592). | <p><b>Cain 1,5,21:</b> <i>Nam quid de avaritia dicam, insatiabili pecuniae cupiditate, et quadam aeris libidine, quae quo plura abstulerit, eo magis inopem esse se credit? Omnibus invida, sibi vilis, in summis divitiis inops, affectu extenuat quod censu abundat. Nullus rapiendi modus, ubi nulla mensura cupiendi. Sic inflammat animum, sic igne suo pascit eum, ut hoc loco distet, quod illa formarum adultera sit, ista terrarum. Elementa concutit, mare sulcat, terram effodit, coelum votis fatigat, nec sereno grata nec nubilo, condemnat proventus annuos, fetusque terrarum arguit. Sed haec aegritudo est animae, non sanitas;</i></p> <p><b>Naboth 2,4:</b> <i>O dives, nescis quam pauper sis, quam inops tibi ipse videaris, qui te divitem dicis! Quanto plus habueris, plus requiris: et quidquid acquisieris, tamen tibi adhuc indiges. Inflammaturo lucro avaritia, non distinguitur. Quasi gradus quosdam cupiditas habet: quo plures ascenderit, eo ad altiora festinat, unde sit gravior ruina lapsuro... accessione patrimonii accessit cupiditas augmentum.</i></p> <p><b>Abra. 2,5,20:</b> <i>Mensuram enim frugalitatis habet, census non habet, cuius modous in arbitrio quarentibus est. Erat autem dives percoribus, argento et auro. [...] Unde in percoribus corporales sensus intellego, quia et ipsi irrationabiles sunt; in argento sermonem, in auro mentem. [...] Habebat sermonem fidei colore splendidum, purgatum spiritualis gratia disciplinae: habebat mentem plenam prudentiae. [...] In tribus igitur census sapientis: in sensu, sermone, mente. [...] Et mens igitur maior est; quia ipsa est quae molit spiritale frumentum, ut purgationem sensuum sermonumque proferat. Servatur ubique persona sapientis viris.</i></p> <p><b>Naboth 1,3:</b> <i>Heredes relinquis [ndr: tu, o dives], qui litigent. Heredibus relinquis depositum magis hereditatum quam commodum voluntarium, quid id quod relictum est minuere ac violare formident. Si frugi heredes sunt, custodiunt; si luxuriosi, exhauriunt.</i></p> | <p><b>1,483-485:</b> <i>Nec cura levioere dehinc vitare memento / unius innumerum crimen avaritiae. Omnibus... / radix causa caput fons et origo</i></p> <p><b>1, 497:</b> <i>contentusque tuo, submotum si qua per orbem / nascuntur, patiens crede negata tibi; / et pelagi motus et saevas flare procellas / securus tuto litore prospicies</i></p> <p><b>1,523-530:</b> <i>Hac faciente reus dum partem subtrahit auri, / in mortem totus transit Ananias, / nec solus; sociam nam foedi in crimine falsi / coniunxit misero par quoque poena viro. / Haec miseros homines mortis sub tempore fecit / non bene postremis fidere iudiciis. / Subduntur tabulae, conquiritur undique testis, / ore ferens falsum,</i></p> |

|  |   |   |
|--|---|---|
|  | <p><i>De int. Iob 1,3,9: Consistuite mihi nunc divitem illum, qui quotidiana lucra et quaestus varios congerebat, et exagitabatur cupiditatibus suis, subito respicientem, considerantemque secum, quia non cum morietur, accipiet omnia, neque simul descendet cum eo gloria domus eius, et quod ea quae possidet, in hac vita habeant aliquid voluptatis, non etiam in futurum, aperientem oculos ad coelestia<sup>200</sup>.</i></p> <p><i>Naboth 12,52: servitis divites, ac miseram quidem servitatem, qui servitis errori, servitis cupiditati, servitis avaritiae, quae expleri non potest. Gurges quidam insatiabilis, rapidior est, cum illata demergit: et putei modo cum exundat coeno inquinatur, terram arradit nihil sibi profuturam.</i></p> <p><i>Naboth 1,3: Sericae vestes et auro intexta velamina, quibus divitis corpus ambitur, damna viventium, non subsidia defunctorum sunt. Unguentum accipis, dives, et faetidus es; perdis alienam gratiam nec adquiris tuam.</i></p> <p><i>Fug. 7,38: Mortus est dives, et nihil habet, quia non est in Deum dives: et ideo insipiens, quia sapientia cultura est Dei, abstinere autem a malis disciplina est.</i></p> <p><i>Naboth 14,58: Custos ergo tuarum, non dominus facultatum, qui aurum terrae infodis, minister utique eius, non arbiter. Sed ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum. Ergo in illo auro cor tuum infodisti terrae. Vende potius aurum, et eme salutem; vende lapidem, et eme regnum Dei; vende agrum, et redime tibi vitam aeternam.</i></p> <p><i>Id. 5,19: Quam religiosum esset ieiunium, si sumptum convivii tui deputares pauperibus! Tolerabilior iam dives ille, cuius de mensa ea quae cadebant, pauper Lazarus colligebat saturari cupiens; sed etiam ipsius mensa multorum pauperum constabat sanguine; et ipsius pocula, multorum quos ad laqueum coegerat, rorabant cruorem; <b>Id.</b></i></p> | <p><i>pectore vera premens.</i></p> <p><b>1,537:</b> <i>Inmensis properas terras coniungere terras, claudendus parvi marmore sarcophagi</i></p> <p><b>1,539:</b> <i>Alterius damno fieri locupletior ambis</i></p> <p><b>1, 559:</b> <i>Argenti aut auri moles et gemma coruscans / e mundo et mundi est: hinc venit, hic residet. / Venisti in mundum nudus, nudusque redibis: / nil tecum attuleras, fere nihil poteris</i></p> <p><b>1, 561:</b> <i>Venisti in mundum nudus, nudusque redibis: / nil tecum attuleras, fere nihil poteris</i></p> <p><b>1, 565:</b> <i>Nam servata nimis quae mox bona non tua fient, / si tibi non serves, sic erit ut tua sint</i></p> <p><b>1, 583-593:</b> <i>Ac ne pauperiem pauper praetendere possis,/[...] Ipsa etenim ante deum non est peritura voluntas, / si bene non poterit, quae bene vel cupiet (In</i></p> |
|--|---|---|

200 La conclusione ritorna ai vv. 573ss del poema.

|                                 |   |  |
|---------------------------------|---|--|
|                                 | <p><b>8,40:</b> <i>Ergo cum habeas unde benefacias, ne differans dicens: Cras dabo; ne largiendi amittas copiam. Periculosa est de alterius salute dilatio. Potest fieri ut, dum tu differs, ille moriatur. Magis ante mortem praecurre, ne forte avaritia te et cras impediatur, et promissa fraudentur</i></p> <p>Nello specifico: <b>Naboth 2,8:</b> <i>“Da mihi” hoc est, da mihi quia egeo: da mihi, quia aliud vivendi subsidium habere non possum; da mihi, quia non est mihi panis ad victum, nummus ad potum, sumptus ad alimentum, ad indumentum substantia; da mihi, quia tibi Dominus dedit unde largiri debeas, mihi non dedit; da mihi, quia, nisi tu dederis, habere non potero.</i></p> <p><b>Tobia 2,8:</b> <i>Da quasi non recepturus, ut lucro cedat, si reddita fuerit. Qui non reddit pecuniam, reddit gratiam: si fraudaris pecunia, acquiris iustitiam; iustus est enim qui miseretur et commodat. Si amittitur pecunia, comparatur misericordia. Scriptum est enim: “Qui facit misericordiam, fenerat proximo (Eccl. 29,1)<sup>201</sup>.</i></p> | <p>tutta la sequenza sono evocate le immagini di Lazzaro e del ricco epulone: cfr. Lc. 16,19-31)</p> <p><b>1,585-586:</b> <i>Ac ne pauperiem pauper praetendere possis, / ut color iniustae detur avaritiae</i></p> <p><b>1, 589-590:</b> <i>Hoc, quo quisque potes, miserum solare rogantem, / et si defuerint munera, vota dabis</i></p>   |
| <p>La vanagloria (2,13-40).</p> | <p><b>Patriarch. 2,9:</b> <i>[nдр: Israel] ipse durae esse cervicis. [...] Et re vera quis tam durus et temerarius et contumeliosus, quam populus Iudeorum, qui Dominum Iesum, per quem viderant mortuos suscitatos, caecos illuminatos, flagellis verberaverunt, clavis confixerunt, cum divina eius opera negare non posset?</i></p> <p><b>Fug. 2,7:</b> <i>Ergo cui Deus portio est, nihil debet curare nisi Deum, ne alterius impediatur necessitatis munere. [...] Recte ergo fugaces fugacibus commendavit aeternae legis sanctio, ut qui hunc mundum oblii sunt, eos recipiant qui peccata sua condemnantes atque opera oblivionem vitae superioris expetant, et saecularia quae gesserint,</i></p>  | <p><b>2, 17-22:</b> <i>Omnia dum volumus, facimus quaecumque, probari / atque suis nullus non favet in vitiis, / lenito titulo parcum se dicit avarus, / acris velatur nomine saevitia, / ac studiis totis et tota nitimur arte, / ut quicquid loquimur vel facimus placeat</i> (descrizione rispondente all'archetipo biblico del 'popolo di dura cervice')</p> <p><b>2, 23-26:</b> <i>At tu si Christo soli vis esse probatus, / gloria quaeratur nulla tibi ex homine. / Nam cum deiectus, mox exaltabere, erisque / pro domino parvus, magnus apud</i></p> |

201 Vi è una variazione sul tema: mentre Ambrogio considera il condono del debito come opera di misericordia che accorda la grazia divina, Orienzo ammette, in caso di mancanza di beni da donare, la possibilità di offrire la propria preghiera. Invariata è la conclusione, cioè la certezza del gradimento, da parte di Dio, di qualsiasi opera possibile, purché vi sia un'intenzione caritatevole.

|  |   |  |
|--|---|--|
|  | <p><i>abolere desiderant; 6,35-36: Ubi ergo bonus Deus, ibi bona sunt, quae desideravit videre David [...]. Illa enim bona sunt quae manent semper, quae non queunt temporis vel aetatis mutatione corrumpi. In illis bonis est qui Deum quaesiverit et invenerit. [...] Ergo quia bonus Dominus est, et maxime sustentibus se bonus est, ipsi adhaereamus, cum ipso simus tota anima nostra, toto corde, tota virtute; ut simus in lumine eius, et videamus eius gloriam, et delectationis supernae fruamur gratia; 7,38: Sed hoc est fugere hinc, mori elementis istius mundi, abscondere vitam in Deo, declinare corruptiones, non adtaminare cupiditates, nescire quae sunt mundi istius, qui nobis gigniti dolores, exinanit cum repleverit, cum exinaniverit, replet. Et haec omnia inania et vacua, in quibus nullus solidus est fructus; De int. Iob 2,5,17: Utrumque ergo Christus, et mons magnus et minor; magnus vere, quia magnus Dominus et magna virtus eius; minor, quia scriptum est: "Minorasti eum paulo minus ab angelis (Ps. 8,6)". Unde et Isaias dicit: "Vidimus eum, et non habebat speciem, neque decorem" (Is. 53,2). Idem tamen et ex magno minor factus, et ex minore magnus. Ex magno minor, quia cum in forma Dei esset, semetipsum exinanivit, et formam servi accepit; ex minore magnus quia dicit Daniel: "Et lapis qui elisit imaginem factus est mons magnus, et implevit omnem terram" (Dan. 2, 35)<sup>202</sup>.</i></p> <p><i>De int. David 3,4,10: Tacere ergo debet qui recognoscit obiectum ne vulnus exasperet, et scindatur cicatrix [...]. Non enim patitur praeiudicium, cui non est iudicium. Et si fuerit praeiudicium in saeculo, non erit in iudicio Dei.</i></p> | <p><i>dominum</i></p> <p><b>2,27:</b> Contentum vexet quaecumque iniuria</p>   |
| <p>La menzogna (2,41-44).</p>  |   | <p>La sezione è costituita da soli quattro versi, di cui due ospitano citazioni (v. 41: Iuvenal., <i>Sat.</i> 8,83; v. 42: Sap. 1,11), ai quali segue semplicemente una parafrasi in forma di ammonimento.</p> |
| <p>L'ingordigia (2,45-50).</p>   | <p><b>Cain 1,5,18</b></p>   | <p><b>2,45</b></p>   |
| <p>Nel testo ambrosiano è possibile rinvenire gli stessi elementi e gli stessi motivi presenti nel testo orienziano:</p> |   |  |

202 Considerando che, per Ambrogio, in tutto d'esempio al credente è la vita stessa di Cristo, credo sia bene considerare, come in qualche modo causativo del chiasmo orienziano *pro domino parvus, magnus apud dominum* proprio questo passo, in cui si esplicita la logica cristiana del farsi piccolo per divenire grande, stessa logica cui richiama Orienzio.

|   |   |   |
|---|---|---|
|   | <p><i>Plurimos itaque gula occidit, nullum frugalitas: innumeris vina nocuerunt, nulli parcimonia. Plerique inter epulas fudere animas, et mensas proprio replevere sanguine. Alii cruditas vocem simul rapuit et sensum: et si aliquibus cruditas noxia non fuit, his ruinam fecit ebrietas. Alios enim in crimen egit ebrietas; etsi ipsa crimen sit, alios ad egestatem redegit. In particolare: al gula occidit</i> Orazio <i>sostituisce fecit mortales ... gula (v. 48); la frase innumeris vina nocuerunt diventa ne ... vina venena fiant (v. 52); a plerique inter epulas fudere animas si può collegare mensasque per ipsas immixtos vinos saepe redire cibos (vv. 69-70); a cruditas vocem ... rapuit et sensum corrispondono mens neget sensum, lingua tenere sonum (v. 64) e quod facis ignores tum quoque cum facias (v. 66); mentre le proposizioni ruinam fecit ebrietas / in crimen egit ebrietas / ipsa crimen sit possono considerarsi raccolti dall'icastico sintagma vino dapibusque sepultum (v. 75).</i></p>   |   |
| <p>L'ebrietà<sup>203</sup><br/>(2,51-84).</p> | <p><b>Helia 14,51-52:</b> <i>Denique vindemiae tempore si vineam intraverint, solent ebrietati succendi. Quid te delectant damna sine gratia? Rogas ad iocunditatem, cogis ad mortem: invitas ad prandium, efferre vis ad sepulchrum: cibos promittis, tormenta inrogas: vina praetendis, venena suffundis. [...] Etiam maior uis vini quam veneni est. Denique venenum vino excluditur, non vinum veneno.</i></p> <p><b>Cain 1,5,20:</b> <i>... illa vini ebrietas fomes libidinis, quo per carnes vaporantur interna viscera, animus ignescit, anima exurit. Saevus criminum stimulus libido est, quae numquam manere quietum patitur affectum nocte ferveret, die anhelat, de somno excitat, a negotio abducit, a ratione revocat, aufert consilium, amantes inquietat, lapsos inclinat, castis insidiatur, potiando inflammat, usuque accenditur.</i></p> <p><b>Helia 5,12:</b> <i>Laesa pietas est, dum ridetur ebrietas. Non illis itaque solis nocent vina quos tentant, sed et illis amplius quorum oculis temulenta ebriorum membra nudantur. Hinc risus irreverens nascitur, hinc libido inflammatur; ut milto maiore temulentia eos vina perturbent, quorum oculos ac mentes inebriaverint, quam quorum membra prostraverint. [...] Convenit ebrietati atque concurrat aetas, sexus, solitudo, locus, ferarum magis latibulis, quam humanis aptior domiciliis. Fuit itaque ebrietas origo incesti, pessimae generatricis partus deterior.</i></p> <p><b>Helia 8,25:</b> <i>Mundant pavimenta vino madida, et spinis cooperta piscium; et quanti dum ambulant, vulnerantur? In ipso convivio clamor epulantium, gemitus vapulantium. Si quid forte displicuit</i></p> | <p><b>2,51:</b> <i>Precipue largo venas perfundere vino</i></p> <p><b>2, 60:</b> <i>consiliis pereunt, luxuriant vitiis</i></p> <p><b>2,61:</b> <i>Et quid sordidius, quid erit deformius umquam, / quam si te tibimet subtrahat ebrietas?</i></p> <p><b>2, 63-69:</b> <i>Cum caput huc illuc vergat, gressusque vacillet, / mensque neget sensum, lingua</i></p> |

203 Le citazioni santambrosiane qui individuate e riportate ritorneranno all'interno delle note di commento al *de ebrietate* in appendice. Ho ritenuto, invero, di presentarle sia qui schematicamente nella sinossi, sia lì nel commento discorsivo, per rendere più agevole la fruizione di entrambe le sezioni.

|   |  |  |
|---|--|--|
| <p>Nella parte finale di questa sezione, si fa cenno al dovere dell'ospitali-</p> | <p><i>amicis, illi rident, tu indignaris. [...] Non coquinam, sed carneficinam putes: praelium geri, non prandium curari; ita sanguine omnia natant;</i><br/> <b>Tobia 5,19:</b> <i>Surgit ille vini plenus, vacuus opum, dormit in lucem, vigilans somnium putat.</i></p> <p><b>Fug. 1,1:</b> <i>Non enim in potestate nostra est cor nostrum, et nostrae cogitationes, quae improvise effusae mentem animumque confundunt, atque alio trahunt quam tu proposueris, ad saecularia revocant, mundana inserunt, voluptuaria ingerunt, illecebrosa intexunt, ipsoque in tempore quo elevare mentem paramus; insertis inanibus cogitationibus, ad terrena plerumque deiicimur.</i></p> <p><b>Noe 29,111-113:</b> <i>Ebriosi est omne absorbere vinum, et intemperantis evacuare quod sumpserit; continenti autem utendum mensura legitima est. Ebrietatis itaque species gemina est, una quae titubationem corpori afferat, atque eius supplantet vestigia, sensumque perturbet: altera quae mentem virtutis vaporet gratia, et omnem infirmitatem videatur avertere. [...] Quae cum incideremus, imo cum peccata plura inciderimus etiam per scientiam, est enim naturalis quaedam etiam nostrae infirmitatis ebrietas, ut impetu delectationis feramur in vitium, sicut plerique iuvenili accensi calore, aut luxuria et delectatione flammati, aut avaritiae rapti cupiditate, certe omnibus his medicina quaeratur, ut aliquis tegat huiusmodi infirmitatem suam, primum pudore quodam et verecundia [...] Sepulcrum enim patens est guttur huiusmodi hominum, in quo sepulcro velut attumulatur anima delectationibus et cupiditatum passionibus onerata diversis<sup>204</sup>.</i></p> <p><b>Abra.1,5,35:</b> <i>Sed pauperiem praetendis. Non opes a te hospes requirit, sed gratiam; non ornatum convivium, sed cibum obvium. [...] Haec grata hominibus et accepta Deo. Unde Dominus Jesus in Evangelio (Matth. 10,42) eum quicumque dederit hospiti potum aquae frigidae, caelestium asserit praemiorum non exsortem futurum; Helia 8, 27:</i> [nдр: poco innanzi Ambrogio ha esposto la parabola di Lc. 16,19-31]<br/> <i>Ubi illae copiae? Ubi illae ebrietates? Sitit qui inebriabatur, abundat</i></p> | <p><i>tenere sonum, / claudantur gravido vergentia lumina somno, / quod facis ignores tum quoque cum facias. / Quid loquar ablatum vultu spumante colorem, / et male compositis verba soluta modis, / labentes manibus calices</i></p> <p><b>2,66:</b> <i>quod facis ignores tum quoque facias</i></p> <p><b>2, 74:</b> <i>nunc dare lascivis brachia mota choris</i></p> <p><b>2,79-84:</b> <i>Pascere tam magnus sumptus quot esset egenos, / quotque dies laetos haec dare una dies? / At te nunc saturo pauper ieiunus oberrat: / tu vinum removis, vix habet alter aquam. / Et si forte cibum vox poscit egena,</i></p> |
|---|--|--|

204 Dal *corpus* ambrosiano viene riportato parte del commento all'episodio di Noè ubriaco, dove si intrecciano mirabilmente i motivi dell'ebrietà e della lussuria, di cui il Vescovo milanese si serve per ammonire i fedeli alla ricerca della salvezza eterna, deprecando comportamenti non evangelici.



|   |  |  |
|---|--|--|
| <p>tà<br/>(soprattutto nei riguardi dell'indigente e che si riconosce nell'icona del Lazzaro evangelico).</p> | <p><i>qui mendicabat. In ipso convivio dum bibunt, sitiunt, et cum inebriati fuerint, amplius bibunt. Quasi aperto gurgite vinum iam non bibitur, sed infunditur: poculum non libatur, sed exinanitur; Naboth 5,19-20: Quam religiosum esset ieiunium, si sumptum convivii tui deputares pauperibus! Tolerabilior iam ille dives, cuius de mensa ea quae cadebant pauper Lazarus colligebat saturari cupiens, sed etiam ipsius mensa multorum pauperum constabat sanguine et ipsius pocula multorum quos ad laqueum coegerat rorabant cruore. Quanti necantur, ut vobis quod delectat paretur! Funesta fames vestra, funesta luxuries.</i></p>   | <p><i>negabis / ollis, quis nihil est, hoc tibi quod superest.</i></p>   |
| <p>Conclusione : sui motivi del 'premio' e della 'corona' finali (2,85-92).</p>                               | <p><b>Helia 21,79-80:</b> <i>Ipse cibus ei [ndr: atletae] agonisticus datur, disciplina exigitur, castimonia custoditur. E tu dedisti nomen tuum ad agonem Christi, subscripsisti ad competitionem coronae: meditare, exercere, ungere oleo laetitiae, unguento exinanito. Cibus tuus sobrietatis sit, nihil habeat intemperantiae, nihil luxuriae. Potus tuus parcior, ne quid ebrietatis obrepat; custodi corporis castimoniam, ut possis esse habilis ad coronam, ne te fautores tui negligentem videant et deserant. [...] Veni, ergo, Domine Jesu, exeat corona tua, admitte victores in requiem, victos ad compunctionem. [...] Erit etenim coelum novum, et nox non erit amplius. Denique revelabit, inquit, faciem eius, ut revelata facie spectemus gloriam Christi; Fug. 4,17: ... sed directa animi intentione festinet ad gloriam Dei caelestis, properet ad coronam, nec terrenorum contuitu a sui corporis passione revocetur; De int. Iob 2,5,17: Ideo inclinavit coelum, ut tu esses vicinior; ideo surrexit in verticem montem, ut te elevaret.</i></p> | <p><b>2,89-92:</b> <i>Magnus enim labor est, sed merces magna labori. / Praemia qui sperat desidiam fugiat. / Palmam nemo feret, nisi qui certaverit ante. / Non nisi victori blanda corona datur.</i></p> |

## b) Ambrogio e Orienzo: una probabile empatia

La critica riconosce apertamente come la genesi degli scritti esegetici ambrosiani qui considerati sia da rintracciare nei problemi della società a lui contemporanea<sup>205</sup>. Ambrogio, in quanto protagonista

205 “Abramo, Elia, Naboth, Tobia gli forniscono rispettivamente l'occasione per diatribe estremamente animose contro l'ubriachezza e l'adulterio, la ghiottoneria e le gozzoviglie militari e funerarie, la rapacità e il lusso dei grandi proprietari, l'usura, la prodigalità, il gioco. [...] La preoccupazione di una pastorale comunitaria [...] spiega la voluta pluralità di livelli dell'esegesi ambrosiana. Poiché questa complessità non fa che riflettere quella del popolo cristiano della capitale” (FONTAINE 1973, pp. 92-93); “sia il *de Helia et ieiunio* che il *de Nabuthae historia* e il *de Tobia* si interessano a temi di carattere morale, soprattutto alla denuncia del cattivo uso della ricchezza” (SIMONETTI-PRINZIVALLI 2010, p. 457); “[ndr: si tratta di] una trilogia di sermoni in cui si affrontano problemi di carattere morale vicini all'esperienza quotidiana degli uditori” (CAMASTRA 2012, p. 85); “L'attività pastorale fa dunque sì che Ambrogio dispensi i suoi insegnamenti sulle Scritture non nella forma del commentario, ma in quello dell'omelia, in discorsi successivamente redatti in forma letteraria in modo più o meno elaborato a seconda della situazione” (GASTI 2013, p. 174).

del IV sec., nel suo agire presenta le risposte che l'uomo di chiesa - forte della cultura classica, nutrito d'esperienza politica, formatosi alla scuola della Scrittura e dei Padri - è in grado di fornire dinanzi alle sfide sociali della sua epoca. Emerge, quindi, una consonanza, tra Ambrogio e Orienzio, anche a livello di situazioni da affrontare e intenti da assecondare con la propria opera di vescovi, predicatori e letterati.

Consonza, quindi, che forse è da ascrivere ad una probabile empatia tra i due. Del resto, proprio in relazione al progetto culturale di Orienzio, si può considerare il fatto che Ambrogio, in ossequio al precetto paolino di 2 Tim. 4,5, annovera tra i doveri del vescovo l'esigenza di infondere coraggio agli animi e di correggere i costumi peccaminosi tramite il prezioso strumento della predicazione: *Sint ergo sermone tui proflui, sint puri, et dilucidi; ut morali disputatione suavitate infundas populorum auribus, et gratia verborum tuorum plebem demulceas; ut, volens quo dulcis, sequatur. Quod si aliqua vel in populo vel in aliquibus contumacia, vel culpa est, sint sermones tui huiusmodi, ut audientem stimulent, compungant male conscium* (ep. 2,5). Si tratta proprio di quanto Ambrogio scrive nella seconda epistola rivolta a Costanzo, appena eletto all'episcopato: a detta della Consolino "Ambrogio delinea i tratti a suo avviso salienti dell'azione pastorale di un vescovo esemplare. L'esame di questi bene introduce a quelli che sono i punti chiave della concezione ufficiale del vescovo in Gallia, dove più forte si fece sentire l'influsso di Milano"<sup>206</sup>.

### **c) I casi dell'*imitatio Ambrosii***<sup>207</sup>

La mia ipotesi, ora, può essere sostenuta da una spiegazione storica: il fatto che le opere di Ambrogio siano così presenti in Orienzio, è indubbiamente da connettere al peso storico esercitato dall'azione pastorale di quest'ultimo. Vi sono, del resto, casi aquitanici, dell'epoca vicina a quella del Nostro, in cui, anche nella gestione di contese teologiche, dissidi in materia di disciplina ecclesiastica o problemi legati all'amministrazione delle diocesi, si sia registrata una vera e propria *imitatio Ambrosii*.

---

206 CONSOLINO 1979, p. 23.

207 Un interessante studio sui caratteri generali dell'episcopato nella Tarda antichità, è rappresentato da RAPP 2005. Nella prima parte del volume (pp. 3-152), dopo aver spiegato necessità, ai fini del ministero, di un'indole carismatica, capace di detenere una vera e propria *leadership*, la studiosa individua una triplice autorità che il pastore doveva esercitare: pragmatica, spirituale, ascetica. Nella seguente analisi, si intende fornire – con riferimento alla 'centralità' di Ambrogio nella formazione teologica e pastorale di Orienzio – l'applicazione dei principi enucleati dalla studiosa, alla figura del vescovo milanese (già trattato in diversi luoghi nell'opera). Importanti contributi sull'importanza della figura di Ambrogio per la prassi pastorale dei Vescovi tardoantichi e altomedievali, nonché sul ruolo di Ambrogio per le diocesi dell'Italia annonaria, simile e corrispondente all'influenza che, invece, papa Damaso aveva per quelli dell'Italia suburbicaria): cfr. CROUSE 1998, PRICOCO 1998.

- Non è un caso, *in primis*, che al concilio di Aquileia del 381 “la maggior parte dei partecipanti proveniva dall'Italia del Nord e dal Sud della Gallia, da diocesi sulle quali Ambrogio aveva stabilito la sua influenza”; anzi “il sostegno incondizionato di questo gruppo compatto, la sua adesione immediata alle tesi proposte, che consentì di aprire e chiudere il concilio lo stesso giorno, il favore dell'imperatore [...] segnano il fulminante trionfo di Ambrogio”<sup>208</sup>; tale sintonia, del resto, è confermata anche dai legami diretti e personali del milanese con alcuni esponenti dell'episcopato aquitanico, come nel caso di Febadio e Delfino<sup>209</sup>.
- Anche con cui Ambrogio interviene circa problemi sociali trovano emuli in Aquitania: il dovere del riscatto dei prigionieri, esposto in *De offi.* 2,70-73 e di cui il milanese stesso offre testimonianza dopo la disfatta di Adrianopoli (378), e quello di accogliere gli indigenti, esposto sempre nella stessa opera a 2, 103, vengono assunti, in Gallia, anche da Martino di Tours (cfr. Sulp. Sev., *Dial.* 3,4) e Cesario di Alres (cfr. *Vita Caesarii* 34,27, ma anche lo stesso Caesar., *Serm.* 1,4ss)<sup>210</sup>.
- Oggetto di imitazione sarà anche il *modus agendi* di Ambrogio nel le *dissensiones* per le successioni episcopali: la vicenda di Vercelli del 396 verrà seguita *pari modo* in Arvenia, stando alle informazioni di Sidonio Apollinare (*Epp.* 4,25; 7,5. 8. 9)<sup>211</sup>.
- Presso i vescovi di Gallia che “appartenenti a famiglia senatoria, di Ambrogio condividono estrazione sociale e culturale”<sup>212</sup>, trova accoglienza anche lo stile comunicativo del milanese che non disgiunge il rigore concettuale dalla cura formale, convinto che tanto il messaggio predicato quanto l'eleganza del discorso possano avere efficacia nella correzione delle anime (cfr. *ep.* 2,7): questo motivo ritorna in Sid. Ap., *ep.* 9,3,6 ed in Ven. Fort., *carm.* 3,3,15; 9,100ss; 11,15s; 15,15ss; 23a, 25ss; 4,7,17s; 14,11s<sup>213</sup>.

---

208 PRICOCO 1998, p. 478.

209 “Phoebianus Bishop of Agen, and Delphinus, Bishop of Bordeaux, also shared Ambrose's dedication to the ascetic ideal. Delphinus had baptised Paulinus of Nola, on the latter's resolve in 389 to renounce a careere in the imperial service for an ascetic life. Ambrose's letter to the two Gallic bishops is short, recommending Polybius, Proconsul of Africa to their joint good offices on his return to Gaul. One suspects that a common anti-Arianism and devotion to ascetism had formed the bond with Ambrose [...]” (FRIEND 1998, pp. 169-170).

210 A riguardo cfr. CONSOLINO 1979, p. 35; LIZZI 1989, pp. 29-30. Più in generale, circa il dovere della carità e la sua applicazione santambrosiana in un contesto di crisi cfr: CRACCO RUGGINI 1976, p. 241, ma anche MAZZARINO 1989, p. 27 (circa la vendita dei beni personali a vantaggio dei poveri); PÉREZ SÁNCHEZ 1995, pp. 209Ss (vari esempi di impegno in ambito sociale).

211 Cfr. CRACCO RUGGINI 1976, p. 246.

212 MAZZARINO 1989, p. 24.

213 Op. cit., p. 26: “La cultura ecclesiastica di Gallia [...] è vicina [ndr: ad Ambrogio] non solo nell'abbracciare un ideale di cultura in cui i valori del mondo intellettuale romano non perdono mai del tutto il loro antico significato, ma anche nella delineazione del sacerdote perfetto”

- In *De off.* 1,4214, poi, Ambrogio offre la sua testimonianza per ribadire la necessità e il dovere, da parte del vescovo, di insegnare<sup>215</sup>: allo stesso insegnamento si ispira Sidonio Apollinare, nell'*ep.* 6,1,5 diretta Lupo di Troyes dopo la sua elezione a vescovo di Clermont<sup>216</sup>.

Questi brevi casi, a mio giudizio, intendono sottolineare l'evidenza forte della figura di Ambrogio nella vita ecclesiastica dell'Aquitania del V sec., donde si spiega anche, sul piano letterario, il riferimento di Orienzio e, forse, anche di altri autori al 'florilegio' morale santambrosiano, che funge da sostrato ideologico-teologico-pastorale al poema orienziano

---

214 *Ego enim, raptus de tribunalibus atque administrationis infulis ad sacerdotium, docere vos coepi, quod ipse non didici. Itaque factum est ut prius docere inciperem, quam discere. Discendum igitur mihi simul et docendum est; quoniam non vacavit ante discere.*

215 Secondo la Consolino "In questa affermazione si riflette uno dei caratteri – e limiti – di quella parte dell'episcopato di Gallia che, come Ambrogio, passò direttamente dalle cariche pubbliche a quelle ecclesiastiche" (CONSOLINO 1979, p. 27).

216 .. *Indignissimus mortalium necesse habeo dicere quod facere detrecto, et ad mea ipse verba damnabilis, cum non impleam quae moneo, idem in me meam cotidie cogor dictare sententiam.*

## **CAPITOLO VIII: ECHI E SFONDI**

### *Una premessa*

Il presente capitolo si presenta politematico, dal momento che include alcune osservazioni sul dibattito teologico precedente, contemporaneo o, comunque, contiguo al contesto orienziano, ma anche il tentativo di descrivere il profilo e la visione dell'uomo che derivano dal poema, sullo sfondo degli insegnamenti ambrosiani coniugati nella realtà della Gallia post-invasioni, nonché anche una nota sul perché della scelta del distico elegiaco. Potrebbero sembrare elementi tra loro sconnessi, appartenendo – infatti – a categorie concettuali tra loro diverse -, ma ho ritenuto di dover presentare insieme questi elementi. Essi, infatti, non solo permettono di costruire lo scenario nel quale si colloca il *Commonitorium*, ma, affiorando più o meno esplicitamente (dalle influenze ideologiche alle suggestioni letterarie) da questo protrettico alla conversione, contribuiscono a leggere l'opera orienziana come il frutto di un progetto sapientemente meditato e finemente articolato. In virtù di questo, per ciascun paragrafo, dopo aver enucleato il singolo contenuto teologico o l'annotazione formale, ho scelto di riportarlo in riferimento all'opera orienziana.

### **II. Il dibattito teologico: gli 'sfondi'**

La Gallia del V secolo presenta un panorama molto variegato dal punto di vista del dibattito dottrinale: sebbene il *Commonitorium* non presenti considerevoli spunti di riflessione teologica, è altresì importante, per la ricostruzione del suo *Sitz im leben* ai fini di una più matura comprensione dello stesso, analizzare le linee di pensiero che comunque, anche solo a livello di 'sfondo' o sostrato culturale, affiorano dalla trattazione orienziana.

#### a) *Il 'priscillianismo'*.

Nella sua monumentale opera dedicata alla Gallia tardoantica Chadwick asserisce: “[...] some important supporters of Priscillian were Gauls”<sup>217</sup>. Per quanto la conoscenza del movimento priscillianista sia problematica, non bisogna trascurare il fatto che “Priscilliano, [...], colto, eloquente e di alta condizione, verso il 370-375 cominciò a predicare un'ascesi particolarmente rigida: ottenne grandi successi”<sup>218</sup>. Emerge, quindi, il carattere severo dell'ascetismo che caratterizza questo movimento eterodosso, donde, guardando ad Orienzio, si può comprendere

---

217 CHADWICK 1995, p. 36.

218 SIMONETTI-PRINZIVALLI 2010, p. 470.

come la proposta di una morale seria e perfettamente aderente al Vangelo, seppur 'alla lontana' e nella forma di residuo delle dispute teologiche sedimentatesi nella cultura religiosa, risenta in qualche modo dell'austerità priscillianista. A questo punto, però, sembra dispiegarsi una trama di legami che interessano il Nostro: da una parte, sia Orosio, proprio in funzione antipriscillianista, - lo fa notare Chadwick - componga il suo *commonitorium*<sup>219</sup>, sia un tal Consenzio affida proprio ad un *commonitorium*, indirizzato ad Agostino, il resoconto dello spionaggio teologico contro i Priscillianisti (come emerge dall'*Ep. II*); dall'altra Pincherle rileva l'intreccio tra il problema priscillianista e l'ambiente milanese-ambrosiano<sup>220</sup>. Ne consegue che, se quest'ultimo fu il punto di riferimento dottrinale e pastorale per la formazione ideologica di Orienzio, come detto poco sopra, per 'transitività' si può ipotizzare – ancora una volta - il riflesso della questione priscillianista nell'universo concettuale del vescovo guascone e nella sua scelta di correre al genere *commonitoriale* anche col supporto di questi precedenti.

#### b) *Il pelagianesimo*<sup>221</sup>

Circa l'ipotetica influenza esercitata dal movimento di Pelagio e subito dai vescovi galloromani, Griffe scrive: “Rien ne nous permet de soupçonner les évêques de Gaule d'avoir manifesté beaucoup de sympathie pour Pélage, lorsque ses doctrines sur la grâce et le libre arbitre se répandirent dans tout le monde occidental”<sup>222</sup>; così pure, relativamente al Nostro: “Il est également vain de vouloir déceler des influences pélagiennes dans le *Commoniotirum* de l'évêque Orientius [...]. C'est une suite d'exhortations morales inspirées par le malheurs du temps”<sup>223</sup>. Se è vero che il vescovo di Auch, certamente, non presenti un'analisi sottile sui ruoli di 'libertà' e 'grazia', sul cui ruolo verte tutta la costruzione teologica pelagiana<sup>224</sup>, tuttavia la stessa idea progettuale risente fortemente, seppur in maniera indiretta, del discorso relativo a 'peccato' e 'salvezza' (non riconducibile, come ha fatto Griffe, esclusivamente – anche se principalmente è così – al contesto di 'infelicità', maturato in seno alle devastazioni barbariche), il quale è intrinseco alla polemica pelagiana: quasi fosse una sorta di inconsapevole, istintivo riflesso. Punti di contatto tra Orienzio e

---

219 CHADWICK 1955, p. 38.

220 Cfr. PINCHERLE 1998<sup>6</sup>, pp. 190-191.

221 In funzione antipelagiana sono i *Commonitoria* di Marcatore, già presentati.

222 GRIFFE 1957; 1965, 3, pp. 353-354.

223 Op. cit., pag. 355.

224 “Per Pelagio, la grazia di Dio è solo un aiuto esterno alla libertà, un aiuto nel significato di creazione (il libero arbitrio), di rivelazione (le Sacre Scritture), di remissione dei peccati (personali), di buon esempio (quello di Cristo) non quindi un aiuto intrinseco alla stessa libertà per essere tale e agire sul piano di un bene meritevole di vita eterna. La libertà, infatti, nella visione pelagiana, ha dalla creazione una sua autonomia radicale nelle decisioni, riguardanti il suo destino. [...] Per Agostino, la grazia di Dio è il bene stesso della libertà umana: per esso infatti la libertà può essere tale, e agendo con l'aiuto della grazia sul piano del bene potrà essere meritevole di vita eterna. Lasciata a sé stessa, non avendo il suo punto di appoggio che è Dio, essa vagola alla deriva, può solo alienarsi (*Ep.* 194,2,3)” (GROSSI, NPDAC, col 3999).

Pelagio, poi, vi sono e sono manifesti. A riguardo, si legge nell'*Epistula ad Demetriadem* di Pelagio del 412/413: *est enim, inquam, in animis nostris naturalis quaedam, ut ita dixerim, sanctitas: quae par velut in arce animi praesidens, excert mali bonique iudicium...* (c. 4); *...quod ideo a nobis fanciendum fuit, ut tibi planiorem viam ad perfectam iustitiam sterneremus, quam eo facilius currere possis, quo in ea nihil asperum, nihil inaccessibile esse cognoveris. Nam si ante legem [...] et multo ante Domini nostri salvatoris adventum iuste quidam vixisse et sancte referantur, quanto magis post illustrationem adventus eius, nos id posse credendum est*" (c. 8). E' lo stesso ragionamento che – osserva Cutino<sup>225</sup> - conduce Orienzio quando arriva a spiegare, proprio prima del *De vitiiis*, perché è necessario osservare il duplice precetto dell'amore. All'artificio retorico del cap. 28 della stessa lettera, invece, la Bianco riconduce la modalità con cui Orienzio risponde alla possibile obiezione del lettore in 2,85-89<sup>226</sup>. Ora, oltre a consonanze dottrinali precipue, non mancano anche riprese testuali e/o retoriche: ad es. *Ep. Ad Demetr.* 28 = *Commonit.* 2,135-138; *Ep.* 29 = *Commonit.* 2,159-254<sup>227</sup>. Si aggiunga, infine, più sul piano del genere commonitoriale in sé per sé che delle implicazioni orienziane, che la corrispondenza tra Agostino e Alipio abbia visto proprio lo scambio di *commonitoria*, sebbene intesi come biglietti *pro-memoria* con annesse riflessioni teologiche, proprio per condurre il 'contrattacco' nei confronti delle affermazioni filopelagiane di Giuliano d'Eclano (esemplare il caso dell'Ep. 10)<sup>228</sup>.

### c) *L'esperienza del monachesimo provenzale*

D'altro canto, è proprio come reazione al pelagianesimo che sorsero posizioni – così dette – 'semipelagiane' (termine, invero, non avulso da problematicità e controversie): “centri principali [ndr: furono] l'isoletta di Lérins di fronte a Cannes, e Marsiglia”<sup>229</sup>. I seguaci di questo movimento teologico, che furono contrari “a Pelagio non meno di Agostino”<sup>230</sup> non solo negano alcuna preclusione divina alla partecipazione della salvezza<sup>231</sup>, ma ritengono anche che i doni, elargiti da Dio all'uomo al momento della creazione, in quanto naturali, siano andati sviliti, ma non perduti con il peccato originale, donde la salvezza, anche nei suoi inizi, “per Agostino è opera della *gratia Dei per Iesum Christum*; per i semipelagiani la salvezza può essere iniziata dalla *prima gratia* o doni

225 CUTINO 2006, pp. 327-328.

226 BIANCO 1987, pp. 50-51.

227 Per un elenco dettagliato: cfr. art. cit., pp. 50-53.

228 Cfr. LIZZI TESTA 2003, pp. 81-84.

229 TIBILETTI, NDPAC, col. 4845.

230 *Ibid.*

231 “[ndr: i semipelagiani] ammettono il peccato originale, la necessità del battesimo e della grazia per salvarsi. Si staccano dall'agostinismo sul problema della distribuzione della grazia e dell'inizio dell'atto salvifico. [...] I semipelagiani insegnano che Cristo è morto per tutti, e tutti sono chiamati alla salvezza: non vi è nessuna preclusione da parte di Dio” (*Ibid.*).

della creazione, e deve essere portata a compimento della *gratia Christi: dona praestita per naturam, sed confirmanda per gratiam*” (Faust., *De gratia* 2,12)<sup>232</sup>. Tale dottrina, destinata ad essere giudicata eretica nel Concilio di Orange del 529, mostra chiaramente i contenuti e gli interessi del dibattito dottrinale nella Gallia tardoantica, rispetto ai quali Orienzio sembra essere non indifferente. La Bianco, infatti, riconosce che le suddette posizioni teologiche furono condivise dal vescovo guascone, affermando che “trovano eco in Orienzio alcune idee e posizioni teologiche dei Maestri provenzali, quei monaci del sec. V, a torto detti semipelagiani, contro i quali Agostino polemizzò e che, pure, erano come lui oppositori di Pelagio”<sup>233</sup>. Questo giudizio trova evidente conferma, soprattutto, nell'ambito dell'antropologia orienziana, di cui si dirà in seguito. Ma, ritornando alla riflessione della studiosa, è da evidenziare come il diffondersi del semipelagianesimo sia strettamente connesso con la vita del monachesimo provenzale<sup>234</sup>, fenomeno – quest'ultimo – che gode, in Gallia, di una fioritura particolarmente felice<sup>235</sup>.

Si comprende, allora, come anche il *Commonitorium* di Orienzio sia espressione di questo clima culturale e spirituale fervido sia perché eredita la funzione, tipicamente commonitoriale, del levarsi in senso antiereticale; sia perché proclama una morale rigorosa, che si richiama alla rigida impostazione comportamentale del priscillianismo; sia perché pone al centro dell'azione pastorale l'interesse per la salvezza dell'uomo, conseguibile anche mediante l'esercizio di una vita virtuosa, inserendosi – in questa maniera – nel discorso suscitato dal diffondersi del pelagianesimo, che ebbe come conseguenza storica, soprattutto in ambito monastico provenzale, il profilarsi di queste idee teologiche. Come dire: per queste ragioni Orienzio, seppur in maniera implicita ed indiretta, propone uno stile di vita severo, essenziale ed evangelico. Non si trascurino, infine, come rigore ed austerità siano note caratterizzanti di alcuni momenti forti della vita religiosa nella Gallia del V sec. (ad. es. connotazioni penitenziali saranno tipiche del tempo di Avvento gallicano oppure sarà proprio nel Sud della Francia che avranno origine le celebrazioni delle rogazioni qualche decennio dopo Orienzio<sup>236</sup>). Tutto questo contribuisce a delineare il contesto in cui agì e scrisse Orienzio.

---

232 TIBILETTI, NDPAC, coll. 4845-4846.

233 BIANCO 1987, pp. 48-49.

234 Cfr. TIBILETTI 1990, pp. 5-7; 56-57.

235 L'esperienza monastica trova nella Gallia tardoantica un *humus* a dir poco congeniale. “La Gallia fu all'avanguardia nella diffusione del monachesimo in Occidente; e se, nel propagandare il nuovo ideale, ebbe la sua importanza la *Vita Martini* di Sulpicio, la diffusione fu favorita dalle precarie condizioni dell'epoca- siamo agli inizi del V secolo- che spinsero molti aristocratici a cercare nell'eremo quella pace che ormai il mondo non era più in condizione di assicurare: l'ambiente di Lerino fu caratterizzato prevalentemente da questo apporto di estrazione aristocratica. E se le più antiche regole monastiche galliche sono, per noi, quelle di Cesario, i riflessi della fioritura monastica in ambito letterario sono molto anteriori” (SIMONETTI 2006a, p. 137).

236 Per l'Avvento e la connotazione penitenziale gallicana: cfr. DPLR, pp. 55- 57 (la scelta di consultare questo



### III. Antropologia teologica<sup>237</sup> in Orienzio

Che il *Commonitorium* non si caratterizzi per un dibattito dogmatico considerevole (quale, ad es., uno scritto ambrosiano o agostiniano), quanto, piuttosto, per un'impronta essenzialmente catechetica<sup>238</sup>, non esclude, però, che si possano rintracciare nel *Commonitorium* affermazioni dottrinali interessanti. Dei diversi spunti che potrebbero essere accolti per avviare specifiche piste d'indagine<sup>239</sup>, l'aspetto del *De vitiis* che più colpisce, è rappresentato dalla questione antropologica<sup>240</sup>.

---

manuale è dovuta alla praticità della consultazione chiara e puntuale: ovviamente l'afferenza alla liturgia preconciliare è d'obbligo, in quanto scomparsi sia le particolarità gallicane sia la liturgia stessa delle rogazioni nel rito post-conciliare); DLW, pp.1-2; per l'origine delle 'rogazioni': cfr. DPLR, pp. 387-388; DLW, pp. 336-337; NATHAN 1998, pp. 275ss. Sulla pratica penitenziale in Gallia: cfr. SALVARANI 2012, pp. 45ss. (e nota<sup>2</sup>, p. 45). Sul rito gallicano: cfr. RIGHETTI 1964, pp. 142-159 (interessanti, al fine del discorso Ambrogio-Orienzio: ambiente milanese/ambiente gallico: le pp. 143-145).

237 È opportuno specificare cosa s'intenda per 'antropologia teologica': "L'antropologia teologica [...] (in quanto si distingue dall'antropologia in teologia, ossia dal trattato classico *De homine*) rileva la componente antropologica di tutto il messaggio cristiano, da una parte per mettere in evidenza la dottrina sull'uomo, contenuta anche negli asserti riferiti a Dio, al mondo, all'esperienza e all'ortoprassi cristiana, e dall'altra per mettere tra parentesi le categorie determinate da condizioni contingenti dell'umanità, che sono mezzi possibili ma non insostituibili del messaggio" (*Nuovo Dizionario di Teologia*, p. 17). Credo che per Orienzio si debba parlare proprio di antropologia teologica e non di antropologia nella teologia: "[ndr: l'antropologia teologica] non designa più un settore particolare della teologia, ma una dimensione di tutta la teologia, anzi, come l'aspetto più importante della scienza della fede" (Op. cit., p. 15). La riflessione sull'uomo, infatti, non è una parte della riflessione teologica di Orienzio, bensì l'intero sistema teologico orienziano è pensato come sviluppo della relazione tra Dio e l'uomo, la quale si articola nel rinnovo quotidiano della scelta di aderire alla vita evangelica e di rifiutare il peccato, come sancito dall'impegno battesimale (cfr. *Nuovo Dizionario di Liturgia*, pp. 140-157; sulla 'rinuncia a Satana' e la professione di fede: pp. 149-151, 154).

238 "Mi si è così chiarito come in esso non si possano scindere parti moralistiche e parti dottrinali, ma tutto il testo considerato nella sua globalità sia espressione di un messaggio evangelico, con ampliamenti e digressioni che a prima vista tolgono unità all'opera e le fanno assumere la veste di componimento precettistico" (BIANCO 1987, p. 34). "Si sente nel poema la preoccupazione di un uomo di Chiesa, che avverte la responsabilità di guidare i fedeli lungo il cammino che conduce alla vera salvezza e, senza ricorrere ad astrusi ragionamenti teologici, ora con dolci esortazioni ora con energici richiami cerca di sollevarli dall'avvilimento, di distoglierli dai vizi, di persuaderli a rispettare i precetti evangelici, in modo da meritarsi la vita eterna" (RAPISARDA 1993, p. 173). "L'aspetto morale è l'elemento preponderante nella sua opera, che anzi possiamo definire un'ampia predica in versi" (NDPAC, col. 2665). "... un'argomentazione costantemente mantenuta a sua volta entro la sfera moralistica, che sostiene un atteggiamento robustamente catechetico, perfino eccessivo in tal senso..." (GASTI 2008, p. 132).

239 Gli spunti offerti dal *Commonitorium* in ambito prettamente teologico sono diversi. Qui solo due esempi. Per l'ambito trinitario: nel primo libro i vv. 21-38 permettono la definizione di una 'cristologia' di base, di tipo essenzialmente biblico (il sostrato biblico, ma – altresì - arricchito di dottrina cristologica patristica, è evidente in Sid., c. 16, vv. 40ss.: cfr. SANTELIA 2012, commento a pp. 109ss.) e priva di riferimenti alla produzione teologica antiariana (unica eccezione ipotetica: cfr. 2,404); i vv. 39-42 presentano come riferiti al Cristo attributi che, poi, saranno tipici dello Spirito Santo (cfr. l'inno *Veni Creator*, attribuito a Rabano Mauro, ma composto su un testo liturgico precedente, comunque ascrivibile al IX sec.; la sequenza *Veni Sancte Spiritus*, attribuita a Stefano Langton, all'inizio del XIII sec.), da cui deriva il dubbio circa la presenza di tracce di cristologia pneumatica, come – del resto – si riscontra in Sid., c. 16 (cfr. SANTELIA 2012, l'Appendice a pp. 143-150: E. Castelli, *L'invocazione allo Spiritus nel carne 16*); nel secondo libro, ai vv. 405-406 manca il riferimento alla dottrina delle 'processioni' dello Spirito (quando, invece, il v. 404 specifica chiaramente come il Figlio proceda dal Padre ed è con il Padre, forse unico riferimento dal chiaro senso antiariano), sulla cui dottrina l'Occidente è, comunque, in "ritardo" (cfr. SIMONETTI 2006b, pp. 33-45; per l'intera vicenda cfr. CONGAR 1981, pp.89-100; CONGAR 1983, pp. 60-67).

240 Circa la natura dei vari aspetti teologici presenti nel *Commonitorium*, a livello metodologico, si può evidenziare – sostanzialmente – un parallelismo con la 'gerarchia' dei vizi: centrale e di primaria urgenza è la questione antropologica, affrontata nel *De vitiis* (1,313-2,92); a partire da essa scaturiscono gli altri problemi quali – in ordine

<sup>a)</sup> *Oltre i sette riquadri: il senso di una riflessione completa*

Trattando dell'articolazione del *De vitiis*, sono state enucleate le sette situazioni peccaminose che suscitano l'intervento del pastore guascone. L'impressione immediata che ne deriva, è all'insegna di forte negatività in merito alla condizione dell'uomo: cfr. 1, 337-340 (invettiva contro la donna<sup>241</sup>); 341-344 (l'anima macchiata dal peccato); 421-436 (l'elogio della caducità); 491-514 (la perversa capacità di tramutare in male, insita nell'uomo); 525-534 (uomo, capace di 'falsificare' anche le ultime volontà, di per sé sacre); 583-592 (incapacità di lasciarsi commuovere dall'indigenza); 2, 61-84 (l'orrore della crapula). Non si deve trascurare, però, quello che, invece, viene presentato nel *De vitiis* come 'contraltare' delle situazioni peccaminose e, per questa ragione, come rimedio di salvezza:

*si purum maculare animum parat impius hostis,  
semper ovans castam sollicitare fidem,  
accipe tela quibus cordis pia moenia serves:  
crux tibi sit gladius, crux tibi sit clipeus.*

*Supplicibus lacrimis gemitu prece pectore tunso,  
quaere salutiferum nocte dieque deum (1,397-402).*

Il testo è denso di riferimenti neotestamentari (dall'insegnamento degli apostoli o, nell'ultimo caso, dal Vangelo), che non sono ben visibili, ma presenti – per così dire - 'in profondità': la concezione della vita di fede quale continuo combattimento spirituale, in cui mai deve venir meno il dovere di conservare la fede (cfr. 1 Tim. 1,18-19<sup>242</sup>; 2 Tim. 4,7<sup>243</sup>; 1 Pt. 5,8<sup>244</sup>); la croce quale strumento di

---

di 'comparsa' nel testo - la cristologia (1,19-42), la morale (1,43-58, 65-256); la teleologia (1,59-64), l'escatologia (1,257-312; 2,141-158, 255-402), trinitaria (2,403-406). Profilandosi, quindi, quasi una 'gerarchia' delle problematiche teologiche, si potrebbe, allora, evidenziare un rapporto logico tra di esse: fermo restante la centralità della questione antropologica, proprio a 'vantaggio dell'uomo' viene delineata la rettitudine da osservare in vita (morale), affinché, dopo aver illustrato il significato stesso della vita (teleologia), l'uomo possa aspirare alle ricompensi celesti o esser condannato alle pene infernali, a seconda che abbia fatto tesoro o meno degli insegnamenti e/o ammonimenti (escatologia); la cornice della preghiera iniziale e finale, poi, offre l'occasione per affermare la propria fede, per cui inevitabili sono i riferimenti a questioni relative al Cristo ed al Dio trino ed unico (cristologia e trinitaria). Questa interpretazione, ovviamente, merita una maggiore riflessione, che valuti i singoli contenuti teologici enucleati nel poema.

241 Anche se, nel caso specifico, è necessario contestualizzare le affermazioni nell'ambito della misoginia tardoantica: cfr. SANTELIA 2009a, pp. 29-40; SANTELIA 2009b, pp. 507ss.

242 *Hoc praeceptum commendo tibi, fili Timothee, secundum praecedentes super te prophetias, ut milites in illis bonam militiam habens fidem et bonam conscientiam, quam quidam repellentes circa fidem naufragaverunt.*

243 *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi.* Il v. 8 del testo paolino, poi, continua così: *in reliquo reposita est mihi iustitiae corona, quam reddet mihi Dominus in illa die, iustus iudex, non solum autem mihi sed et omnibus, qui diligunt adventum eius.* A questo allude Orient., *Comm.* 2, 415, quando si riferisce alla 'corona' (cfr. anche 1 Cor. 9, 24).

244 *Sobrii estote, vigilate. Adversarius vester Diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret.*

salvezza e segno di vittoria sull'antico avversario (cfr. Gal. 6,14<sup>245</sup>); la contrizione e la supplica quali momento iniziale di conversione (cfr. Lc. 18,13<sup>246</sup>). Questi motivi lasciano intendere che l'uomo, nonostante il peccato, è chiamato alla salvezza, che si ottiene grazie all'incontro con Cristo. Egli, infatti, ha versato il suo sangue per operare la riconciliazione tra il Padre e l'umanità, sconfiggendo – così - definitivamente il male nel sacrificio della croce: *Haec [ndr: invidia] postrema dediti crucis ad ludibria Christum* (Comm. 1, 475). Una vita virtuosa, da 'creature nuove in Cristo' (cfr. Col. 3,1-11)<sup>247</sup>, una volta sconfitto per sempre il serpente (cfr. Gen. 3,14), immagine del male antico, poi, sarà coronata dall'incontro stesso con il Salvatore, cui è bene andare in contro al pari delle vergini in attesa dello sposo (cfr. Mt. 25,1-12):

*caerula securus colla premes colubri,  
cumque aderti Christus iudex, mox obuius ibis,  
per tenerum blandis aera vecte notis* (Comm. 2,2-4).

In virtù di questa dinamica, allora, la riflessione antropologica in Orienzio è caratterizzata essenzialmente da una tensione soteriologica<sup>248</sup>.

β) *Matrice culturale, evoluzione del pensiero e contesto*

Ben si applica al Nostro quanto la Prinziwalli ha scritto circa l'antropologia ambrosiana: “L'accusa a Dio di aver permesso l'entrata del male nel mondo avrebbe ragion d'essere se il male inficiasse in modo irrimediabile la mente e l'anima [...]: ma Dio è pieno di misericordia e mantiene la possibilità di rimediare al peccato e al contagio. La fragilità umana sperimentata non impedisce l'effusione di una grazia più abbondante per mezzo del pentimento cosicché l'uomo attribuisca più merito alla misericordia divina”<sup>249</sup>. Ancora una volta, quindi, Ambrogio si conferma quale modello di Orienzio, dal momento che era stato lo stesso vescovo di Milano ad affermare: *Verum cum Deus nostri misericors respuendi erroris remedia reservaverit abolendique omnis contagii non aboleverit facultatem, quomodo inrationabile vel iniustum est, si permisit nostrum materiale temptari quadam trepidatione fragilitatis humanae, ut faeneratior postea gratia per paenitentiam delictorum in hominis rediret affectum et fragilitatis suae conscius, quod tam facile a divinorum mandatorum*

---

245 *Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo.*

246 *Et publicanus a longe stans nolebat nec oculos ad caelum levare, sed percutiebat pectus suum dicens: “Deus, propitius esto mihi peccatori”.*

247 Il fine soteriologico, del resto, è alla base di tutto il discorso paolino sui vizi: evitare il vizio e non commettere il peccato per conseguire la salvezza: cfr. pp. 117-121.

248 Sul legame tra visione antropologica e connessioni soteriologiche, da sempre presente nella riflessione teologica dalle origini sino all'età di Agostino: cfr. PRINZIVALLI 2009, pp. 89ss. (Il rapporto fra mito protologico e destino escatologico nel cristianesimo antico).

249 PRINZIVALLI-SIMONETTI 2012, p. 347.

*serie deviano trepidaverit, tamquam clavum animae fluctuantis mandata caelestia timeret amittere, divinaque misericordiae plus tribuens quod recepit amissum et sibi aliquid usurpans quod revertit?* (Paradis. 8,41). Commenta Siniscalco: “Ambrogio non nega la realtà del male nel mondo, ma la inserisce in un quadro provvidenziale, rassicurante: certo la *mens* è ferita, ma non è perduta. Dio, infatti, pieno di misericordia ha riservato ogni rimedio necessario. Già si intravede l'ottimismo di Ambrogio che, a proposito del peccato del primo uomo, parlerà di *felix culpa*, di *felix ruina* (cfr. *Expl. Ps. XXXIX 20; Inst. Virg. 17,104 ...*), trovando conferma della sua visione sul piano non della metafisica, ma della storia, più precisamente della storia della salvezza”<sup>250</sup>. Questa concezione, intrisa di ottimismo, è entrata finanche nella prassi liturgica della Chiesa, dato che nell'*Exultet*<sup>251</sup> si canta: *Nihil enim nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset. O mira circa nos tuae pietatis dignatio! O inaestimabilis dilectio caritatis: ut servum redimeres, Filium tradidisti! O certe necessarium Adæ peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!*<sup>252</sup>. Volendo, in definitiva, riassumere il pensiero del vescovo milanese in materia di protologia e salvezza, si potrebbe dire: “Ciò che qui non si anticipa è invece il pessimismo della tesi agostiniana della *massa dannata*, che porrà l'accento sull'assoluta radicalità della corruzione dell'umana natura: l'antropologia ambrosiana, fondamentalemente serena e in ciò ancora vicina al ceppo orientale, guarda fiduciosa all'*imago Dei*, l'elemento divino di questa natura: Satana ha il potere di mettere alla prova lo spirito dell'uomo, non di abatterlo; a meno che non ceda di sua volontà, *sua sponte*, per non aver saputo procurarsi l'aiuto, *auxilium... arcessere*”<sup>253</sup>. Ecco, allora, la base teologica, acutamente elaborata, cui sembra rifarsi Orienzio: la consapevolezza dell'immane presenza del peccato nella vita dell'uomo; la possibilità della salvezza tramite l'adesione alla Croce di Cristo<sup>254</sup>.

---

250 SINISCALCO 1984, p.103.

251 Cfr. p. 13 nota<sup>29</sup>.

252 MR, pp. 270-273.

253 MATTIOLI-MAZZA 1981, p. 48.

254 Un sostanziale ottimismo orienziano – con riferimento, però, ad altri vv. del *Commonitorium* (non del *De vitiis*) – in materia antropologica, già è stato rilevato dalla Bianco, la quale scrive: “Egli [ndr: Orienzio] mostra così un uomo che – sia pure peccatore, violento e raffinato nel farsi schiavo dei vizi – viene dalle mani di Dio in tutto il suo essere e in tutto il suo agire (1, 101-112). All'uomo Dio finalizza il creato (1, 113-120) e l'uomo lo domina: anche questo gli viene dalla cura che Dio si prende di lui (1, 121-164). In cambio l'uomo può dare a Dio soltanto l'amore (1, 165s.), ma può imparare lo stile di vita di Dio, perché può imparare a vivere amando e così essere a sua volta amato (1, 218: ... *fac ut ameris amans*). L'uomo deve riempire la vita di lode e di amore per Dio *piis votis et sanctis ... rebus* (1, 253), di effettivi gesti di amore, interiori e veri, capaci non tanto di generare a lui stima – comunque destinata a perire (1, 255) – quanto capaci di farlo accogliere dopo la morte nella gloria eterna (1, 253-256). È un uomo che deve badare ai beni veri, interiori, non a quelli dell'apparenza. L'uomo che emerge dal pensiero di Orienzio ha il suo massimo sviluppo e affermazione nell'essere in ordine a Dio: la lode di Dio, la preghiera sono il culmine dell'ottica ascensionale con cui nel *Commonitorium* si guarda alla vita. Per questo l'uomo è *magnus apud dominum* (2,26) e traduce pienamente la realtà nel farsi uomo di pace (1, 611ss) [ndr: circa la sezione 'la pace', già si è discusso nel nostro studio a p. 96, nota<sup>164</sup>]. Certo Orienzio ha una visione serena e ottimistica della vita, dell'uomo, della forza d'amore, animato come è dalla certezza che al bene compiuto verrà come risposta il bene, ma

## κ) Tendenze contemporanee e successive

E' evidente come tutto ciò rifletta il dibattito circa libertà e grazia, sorto a causa della diffusione del pelagianesimo, che provocò il nascere di posizioni semipelagiane; come pure non si dimentichi, infine, che, nella Provenza contemporanea e di qualche decennio più tardi rispetto all'età di composizione del *Commonitorium*, grazie anche all'esperienza monastica, le tematiche teologiche cui si è fatto qui riferimento, godranno di maggiore attenzione e riflessione (basti a pensare a Giovanni Cassiano, Valeriano di Cimiez, Fausto di Riez<sup>255</sup>). Questo connubio di monachesimo provenzale e semipelagianesimo, già evidenziato precedentemente, trova una risonanza non soffusa nell'antropologia orienziana. La dottrina semipelagiana, infatti, si contraddistingue – come rileva Tibiletti – per un palese ottimismo antropologico: “Secondo l'antropologia teologica di Fausto (*De gratia* 2,12), Dio crea l'uomo dandogli non solo il libero arbitrio, ma un *bonum naturae*, inclinazione al bene, capacità di discernere tra bene e male, pietà verso Dio, abbondanza di grazia, sapienza e prudenza. La bontà naturale, che rende l'uomo immagine di Dio, è presentata pure in veste stoica, *bonae semina voluntatis* (*Id.* 1,12), derivata da Cassiano (*Conl.* 13). [...] È presente pertanto in ogni uomo un principio di bene, operante sul piao della salvezza. Con i doni di natura l'uomo può entrare nei *vestibula salutis*; con la successiva grazia di Cristo è introdotto *ad ipsa vitae penetralia* (Faust., *De gratia* 2,9). In virtù di questa *bona voluntas* iniziale, l'uomo ha una incipiente fede (*Id.* 2,12) [...]”<sup>256</sup>. Anche questi elementi avranno sicuramente influito, 'dopo' Ambrogio e 'con' Ambrogio, alla formazione del pensiero teologico di Orienzio.

## VI. La conferma di una scelta: il metro

Che si parli di un argomento per sua natura legato all'impianto formale del testo (quale, appunto, la metrica), all'interno di un'argomentazione che verte sull'universo concettuale alla base della poetica orienziana, è dovuto alla convinzione che la scelta del metro sia dettata da ragioni ideologiche. Rapisarda ritiene che la ragione sia da rinvenire nell'ambito scolastico: “Il suo talento [nдр: di

---

ciò che più gli sta a cuore è il trasmettere la certezza che da ciascuno deve partire un gesto d'amore, come inizio di un rapporto da istituire con gli altri (1,220ss.)” (BIANCO 1987, pp. 42-43).

255 Cfr. TIBILETTI 1990, pp. 27-59. In particolare: “La dottrina di Cassiano riflette un umanesimo teologico che salva i diritti di Dio nella salvezza umana, e riconosce all'uomo una sua dignità; quella di conservare traccia dei primitivi doni celesti, e di potere collaborare con Dio alla propria salvezza con piena responsabilità” (p. 38); “La teologia della grazia di Valeriano prevede che alla grazia stessa si accompagni lo sforzo umano, la collaborazione” (p. 42); nella riflessione di Fausto, infine, “l'uomo col peccato ha perduto il rigoglio e lo splendore della sua grazia; i doni divini li deve recuperare *cum summo labore ac sudore*, attraverso l'aiuto di Dio (I 8, p. 25,5)” (p. 53).

256 NDPAC, coll. 4845-4846.

Orienzio], certamente poeticamente mediocre, è frutto della scuola”<sup>257</sup>; “Ma anche gli elementi classici gli vengono dalla stessa scuola, nella quale i testi profani erano tenuti ancora in onore e utilizzati per le esercitazioni letterarie. Sono anzitutto elementi esteriori, formali, come il lessico classicheggiante, lo stile elevato rispondente ai dettami della retorica, l'abilità tecnica nella costruzione del verso, il metro prescelto, quel distico elegiaco che insieme all'esametro in composizione monostica era solitamente impiegato nelle esercitazioni scolastiche ed era stato sperimentato con brillanti risultati dagli autori appartenenti al filone dotto della poesia cristiana [...]”<sup>258</sup>. Se condivisibili sono queste riflessioni dello studioso, quanto afferma in seguito è, forse, troppo escludente: “Mi sembra lecito supporre che egli, se fosse vissuto mezzo secolo prima, avrebbe composto un poema didascalico e avrebbe trovato più adatto ai suoi propositi l'esametro continuato, che tradizionalmente era stato impiegato per quel genere letterario”<sup>259</sup>. Questo perché la scelta del distico, piuttosto, è mirata e funzionale all'esposizione del contenuto e, quindi, all'intento comunicativo. La si comprende se si guarda a tutta la produzione poetica cristiana in distici elegiaci fino al Nostro: le prefazioni in distici di poemi esametrici come il *Paschale carmen* di Sedulio, il *De actibus Apostolorum* o *Historia apostolica* di Aratore, la *Vita sancti Martini* di Venanzio Fortunato (per il filone epico-agiografico), come pure il *Carmen ingratis* di Prospero ed il *Carmen de Providentia Dei* (per il filone didascalico)<sup>260</sup>; la poesia epigrammatica<sup>261</sup>; carmi paoliniani quali gli epigrammi trasmessi nell'*ep.* 32, la pref. al carme 10 Hartel (vv. 1-18), il carme a Licenzio contenuto nell'*ep.* 8, il carme 31 (la *Consolatio* per Pneumazio e Fedele), l'*Epitalamio* per Giuliano e Tita, i vv. 101-132 del carme 33 Hartel (la *Consolatio* per la morte di Bebianio), i vv. 272-343 del carme 21 (*Natalicium* 13)<sup>262</sup>; i poemi in distici di Prudenzio (*Liber peristephanon* e *Cathemerinon*)<sup>263</sup>. Il distico elegiaco, quindi, è espressione formale e stilisticamente elaborata di un

---

257 RAPISARDA 1970, p. 11.

258 RAPISARDA 1993., pp. 170-171.

259 Art. cit., p. 172.

260 Cfr. BRAIDOTTI 1993, pp. 57ss. La studiosa spiega: “Infatti la volontà di differenziare nella forma il contenuto del poema epico, più impegnativo come argomento, dalla prefazione, relativa alla sfera personale e comunque introduttiva all'opera vera e propria, può giustificare la scelta da parte dell'autore di modificare il verso usato, lasciando a quello il classico metro eroico e riservando a questo il metro elegiaco, espressione tradizionalmente di poesia subiettiva ed epigrammatica” (p. 59).

261 Cfr. COLAFRANCESCO 1993, pp. 85ss. A riguardo “il carme si allinea con la tradizione consolidata dell'epitafio in versi pagano, proponendosi come estremo omaggio, [...] un vero compianto funebre, con recupero almeno parziale di una funzione arcaica della struttura elegiaca” (p. 98).

262 Cfr. PISCITELLI CARPINO 1993, pp. 99ss. Nell'argomentazione della studiosa ritorna il tema della 'ripresa': “In un'epoca in cui la cultura pagana è caratterizzata da un profondo formalismo, dovuto non solo al tradizionalismo dell'insegnamento grammaticale dominante nelle scuole, ma anche a una precisa volontà di sopravvivenza in un momento di crisi, il poeta cristiano non può fare a meno di riconoscere la fissità dei generi letterari e appropriarsene, sia pure nell'intento di rinnovare dall'interno i generi stessi attraverso la novità del messaggio biblico” (pp.100-101).

263 Cfr. CHARLET 1993, pp. 135ss. Afferma, nella conclusione, lo studioso: “Le cadre du distique, pourtant déjà plus ample que celui du seul hexamètre, est souvent trop étroit pour exprimer les sentiments dont déborde le cœur de Prudence. La dévotion et la passion religieuse du chrétien fervent donnent à cette lettre poétique un ton très

fenomeno culturale che si riflette nell'ambito di tutta una produzione letteraria. Ora, però, il punto della questione non è tanto riconoscere o meno come le conoscenze scolastiche abbiano influito nella scelta del distico (di per sé già assodato), quanto – piuttosto – come abbia prevalentemente determinato la scelta metrica il fattore ideologico, che risulterebbe 'primario' e di maggiore incisività rispetto alla tesi dell' 'ambiente scolastico'. Seppur timidamente, Rapisarda propone: “Egli [...] trovò del tutto naturale scegliere quel distico, che già nell'età classica era servito agli elegiaci latini per esprimere, anche se al di fuori della sfera amorosa, i sentimenti più personali e profondi del loro animo; e a quel metro restituì il suo originario carattere parenetico e gnomico”<sup>264</sup>. Ma, come emerge dalla discussione dopo successiva, con Nazzaro in testa<sup>265</sup>, questo non basta. Ancora una volta, allora, si presentano fondamentali le riflessioni di Fontaine, il quale, sostenendo la tesi dell'esistenza di temi 'pre cristiani' nell'elegia romana classica (intendendo come precristiana una mentalità religiosa, 'una religiosità secondaria comune', sul cui piano s'incontrano poeti profani e cristiani)<sup>266</sup>, riconduce il tutto all'ambiente letterario della 'poesia dell'esame di coscienza', di cui già si è detto, donde arrivare a parlare di “une lecture chrétienne de la plainte élégiaque”<sup>267</sup>. La sua interpretazione ha trovato consenso favorevole<sup>268</sup>: le scelte formali, perciò, sono da inserire nel contesto culturale ed ideologico che si è finora profilato, donde anche il distico si configura come espressione di un sistema ideologico. Così sono da leggere anche le considerazioni degli altri studiosi, i cui contributi si inseriscono sulla stessa linea interpretativa: la Bianco sembra voler giustificare, infatti, la scelta metrica in obbediente coerenza con il tema della conversione, idea centrale di tutta l'opera<sup>269</sup>, mentre Gasti insiste ancora sul rapporto letteratura pagana elegiaca e autocoscienza cristiana che sfocia nell'elaborazione, appunto, tutta particolare, del protrettico alla

---

personnel, bien dans la tradition élégiaque (p. 160).

264 RAPISARDA 1993, p. 172.

265 Cfr. NAZZARO 1993, p. 323: “Resta tuttavia ancora da analizzare il rapporto tra contenuto del carne e strumento metrico adoperato, perché non credo che si possa semplicisticamente risolvere il problema asserendo che Orazio utilizza il distico elegiaco, perché lo ha appreso a scuola, dove ha appreso anche l'esametro. L'impronta epigrammatica – rilevata qua e là dal Rapisarda – potrebbe fornirci una prima spiegazione”.

266 Cfr. FONTAINE 1993, pp. 37ss. Lo studioso perviene a questa conclusione: “L'acculturation chrétienne du distique n'est pas séparable de son ascendance classique, c'est-à-dire de l'inspiration à la fois ardente et triste qu'ont voulu confier, à ce mètre de ton “mineur”, tous les grands poètes élégiaques de l'âge augustéen. [...] Mais dans la souffrance de ces illusions perdues a mûri une expérience spirituelle plus profonde. Un débat entre *Amor* et *Bona Mens* s'est instauré, une recherche plus intérieure est née de ces contradictions douloureusement ressenties; un retour plus lucide aux plus hautes valeurs romaines de la *fides* a commencé à frayer sa route dans une lente maturation. C'est dans cette perspective que peut se placer une lecture chrétienne de la plainte élégiaque. Une telle lecture consonne avec l'expérience biblique de la misère de l'homme, comme étape initiale et inévitable de tout itinéraire spirituel. C'est pourquoi la double recontre de l'amour e de la mort demeurerait un jour si décisive dans l'évolution intérieure d'Augustin adolescent. Chrétiens et poètes élégiaques ont pu retrouver ainsi sur le terrain commun de la seconde religiosité (pp. 54-55).

267 *Ibid.*

268 NAZZARO 1993, p. 323.

269 Cfr. BIANCO 1987, p. 58ss.

conversione<sup>270</sup>.

## V. Per una visione d'insieme

Si è partiti, nei capitoli precedenti, dall'individuazione degli insegnamenti paolini e dall'indicazione ragionata, secondo la diversità di generi letterari, delle citazioni scritturistiche; è stata, allora, sommariamente descritta la presenza di fonti patristiche, mentre si è analizzata nel dettaglio, dunque, la produzione ambrosiana che funge da sostrato ideologico-teologico-pastorale al poema orienziano. Dopo queste considerazioni di tipo 'analitico', sono stati presi in considerazione due aspetti del progetto compositivo di Orienzio: lo sfondo del dibattito dottrinale e la visione antropologica. Da ultimo si è considerato l'aspetto metrico. Per quanto questi elementi siano diversi tra loro (dal momento che il primo inerisce all'ambito filologico, il secondo al complesso teologico, il terzo alla veste formale dell'opera), le riflessioni condotte puntano a rintracciare, nei suddetti, una conferma all'idea di "poesia dell'esame di coscienza", nel cui contesto si può ben collocare il *Commonitorium*. Da un lato il distico elegiaco è proprio di una poesia che miri all'espressione del sentimento; dall'altro la riflessione sulla 'salvezza dell'uomo' è specchio degli orientamenti del dibattito teologico contemporaneo. Così si è inteso esplorare l'universo concettuale alla base del *De vitiis*.

---

270 Cfr. GASTI 2008, pp. 141-142, in particolare: "Nulla di nuovo, insomma, nell'autocoscienza del poeta cristiano del V secolo, la voce del quale continua a usare le *voces*, gli *ora* dei grandi del passato, per esprimere contenuti animati da corda nonostante tutto davvero nuovi".



**PARTE TERZA:**  
**IL *DE VITIIS* (1,313-592. 2,13-92)**  
**Testo e traduzione**

# *Commonitorium Sancti Orientii (1,313-592. 2,13-92)<sup>271</sup>*

## *De vitiis*

### INTRODUZIONE<sup>272</sup>

*Haec si falsas putas, merito post vera probabis:*

*ut falsas effugies, si modo vera times.*

315 *Quare post mortem sequitur si vita perennis,*  
*laetificans iustos discrucinasque reos,*  
*viribus et totis et totis nitere votis,*  
*quare rectum ducunt continuare vias.*  
*Contere calcatum cum mundi principe mundum*  
320 *et fuge lascivis credere deliciis.*

### DE LASCIVIA

*Praecipue semper famosos despice vultus*

*iudiciumque tuis eripe luminibus.*

*Nemo feret rutilos intactis vestibus ignes,*

*nemo inter lituos non trahet aure sonum.*

325 *Nemo inter flores blandorum ambitus odorum*  
*naribus assiduam non metet ungue rosam.*

*Nemo diu sitiens et multo sole perustus*

*incumbet gelidis nec potietur aquis.*

330 *Nemo vias pedibus brumali tempore carpens*  
*consersus pluvia nec madefactus erit.*

*Nemo, licet mediis muris, sub tempore belli*

*vel bene securus vel bene tutus agit.*

*Congressus praestat visum, mox lumina visu*

*concipiunt flammam parturiuntque nefas,*

335 *dum veluti iacto piscantis fraudibus hamo*

---

271 Il testo riprodotto è quello stabilito in RAPI SARDA 1970, cui si rimanda per l'apparato critico.

272 L'indicazione INTRODUZIONE è nostra, mentre quelle che seguiranno – salvo diversa indicazione che puntualmente verrà segnalata – sono tratte dall'edizione cit. (ovviamente sono da ritenersi al di fuori della numerazione dei vv.).

*primo animus capitur, post etiam moritur.*  
*Prima mali labes heu femina! Te dolus anguis,*  
*atque hominem per te reppulit a domino.*  
*Erepti tu causa boni, tu ianua mortis,*  
340 *tu decepta cito, tu cito decipiens.*  
*Ergo, age, qui nullo maculari pectora naevo*  
*et purus puro niteris esse animo,*  
*ut laqueos, ignes, gladios et acuta venena,*  
*cernere laudatam sic fugies faciem.*  
345 *Non ego nunc repetam per tot iam saecula quantos*  
*feminei vultus perdiderint populos;*  
*praetereo cladem Spartanam et Troica bella*  
*et raptum, excidium quam prope, Roma, tuum!*  
*Cum gentes nulla domini sub lege nec ullis,*  
350 *sanctorum ad vitam perdomitas monitis,*  
*qua furor impulerat lascivus duceret error,*  
*esset et hoc licitum quod fuerat libitum.*  
*De sacris, inquam, de sacris percipe libris,*  
*obprobrio quantis turpis amor fuerit.*  
355 *Te Dinae species nimio sub amore ruentem*  
*extinxit, Sichem, cum patre, cum patria.*  
*Nam male compressam fratrum pia cura sororem*  
*promittit thalamo, vindicat in gladio.*  
*Hunc quoque laudatum psalmorum carmine David*  
360 *forma placens celso deposuit solio,*  
*cum male lascivum comperto crimine corpus*  
*sacco contegeret, contereret cinere.*  
*Thamar forma duos sub eodem tempore fratres*  
*incesti et ferri perpulit in facinus.*  
365 *Unus corrumpit, corruptam ulciscitur alter:*  
*ultio, quae iusta est, desinit esse pia.*  
*Ipse etiam Salomon, cuius sapientia prisco*  
*tempore et in toto nobilis orbe fuit,*

370 *ducitur in fascinus vetito laqueatus amore,  
femineo subdens turpia colla iugo,  
et domini inmemorem merito praeconia laudum,  
quae iuvenem ornarant, destituere senem.  
Forma placens regi leto te tradidit, Aman;  
forma tuum rapuit, dux Oleferne, caput.*

375 *Illum mirifico famosum robore Samson  
forma decens saevis tradidit allophylis.  
Sanctus vel victor per tot modo proelia miles  
heu male femineis subditur arte choris,  
ut iam pollutus, pariunt quia crimina poenam,*

380 *oscula virginibus, terga daret gladiis.  
Tu, quoque, Levitis, tantum dilecta nec uxor,  
insano iuvenum subdita nocte toro,  
vindictae studio totas in bella dedisti  
perdere contentas sive perire tribus,*

385 *ut membris lacero dispersis funere Gabaat  
efficeret diris ignibus usta rogam.  
Non, mihi si linguae centum sint oraque centum,  
expediam quantum forma placens noceat.  
Lascivo clamat benedictus apostolus orbi,*

390 *dans etiam licitis iura severa toris.  
Coniuge possessus, contempta coniuge liber  
non similem causam religionis habent:  
coniugis implicitum detentat cura maritum,  
solum vult caelebs emeruisse deum.*

395 *Sed quia nonnumquam succumbunt lumina et omne  
incipiti rectum labitur in bivio,  
si purum maculare animum parat impius hostis,  
semper ovans castam sollicitare fidem,  
accipe tela quibus cordis pia moenia serves:*

400 *crux tibi sit gladius, crux tibi sit clipeus.  
Supplicibus lacrimis gemitu prece pectore tunso,*

*quaere salutiferum nocte dieque deum.*  
*Ac ne paulatim facilem spes palpet amorem,*  
*lapsam a precipiti perge referre pedem.*  
405 *Non ignarus enim miseris succurre tempto,*  
*omnia perpessus, quae fugienda loquor.*  
*Respicias ad formam? Sed saevas respice poenas,*  
*respice quid laudes, respice quid timeas,*  
*internisque oculis et vero lumine cerne*  
410 *de terra ad caelum deque homine ad dominum.*  
*Hic brevis est fine exiguo claudenda voluptas,*  
*illic perpetuo sulphure flamma vorax.*  
*Audi clamantem celsa cum voce propheten,*  
*seu mandata legas pristina, sive nova:*  
415 *'Quae laus in vultu est? Faenum omnem credite carnem*  
*quippe ut flos faeni gloria carnis erit'.*  
*Nam veluti flores ictus metit, atterit aestus,*  
*confundunt imbres, fortior aura rapit,*  
*sic vultum quicumque placet, consumere tempus*  
420 *et tumor et livor despoliare potest.*  
*Atque ipsam ut taceam, quae conterit omnia, mortem,*  
*quanta licent morbis febribus ulceribus?*  
*Hi modo qui canent albo sordente capilli*  
*conlatas olim non timuere pices.*  
425 *Pendula quae maerent rugis deformibus ora,*  
*praetulerant vanum conspicienda decus.*  
*Qui nunc in laxa tremulus pes pelle vacillat,*  
*vix dederat tenui signa notata solo.*  
*Cervix colla manus et quod nunc omnibus horret,*  
430 *heu miseris quondam causa furoris erant.*  
*Lumina, quae madidus deformia subluit humor,*  
*stellarum rutilae ceu micuere faces.*  
*Respice quod paucis floret nec permanet annis*  
*et tamen aeternis culpa manet lacrimis.*

435 *Ergo puellares vultus formasque decentes*  
*aut verso aut merso despicias capite.*  
*Atque ut sis penitus sic corde ut corpore purus,*  
*ut nullum facias suspicione reum*  
*da studium curans et semper providus opta*  
440 *ut sit nulla tibi femina iuncta nimis.*  
*Amittet vires, si non sint obvia, ventus;*  
*pabula si desinit, irritus ignis erit.*  
*Ac ne mandati tantum pars una putetur*  
*ad vitae rectas sollicitata vias,*  
445 *si qua viri discunt, credat sibi femina dici:*  
*et meritum et poenas hic quoque sexus habet.*  
*Oderit ignotos audax attendere vultus*  
*seque tamen notis addere luminibus.*  
*Nam male permixto ludentia lumina visu*  
450 *blandum saepe solent ore tacente loqui.*  
*Atque amor, ut lacrimae, quas fundi iniuria cogit,*  
*ex oculis surgit, pectoris ima petit.*  
*Ergo qua iuvenes praecepti lege monentur,*  
*hac fugiat cunctos femina casta viros.*

#### *DE INVIDIA*

455 *Iam si corporeas calcaris corpore casto*  
*inlecebras, reliquum discute cordis onus.*  
*Namque subire solet nigri de felle veneni,*  
*multiplicis mater criminis invidia.*  
*Invidia infelix mortem moritura paravit:*  
460 *angelus hac celsi decidit arce poli,*  
*dumque hominem properat caelesti pellere regno,*  
*detrudi in tenebras ipse prior meruit.*  
*Hinc domini in cunctos vindex sententia venit,*  
*omnibus haec reliquis mortibus una rea est:*  
465 *haec belli rabies, haec est discordia pacis,*

*plus sibi, quam cui vult saeva nocere, nocens.*

*Haec Ioseph nimio fratrum sub crimine causa  
primum servitii, mox fuit imperii.*

470 *Haec iusti fratris maculavit sanguine Kain,  
haec David mortis quam prope causa fuit,  
cum, iam confecto solius robore bello,  
extolli nollet laude socer generum.*

*Hac primae cogente gemens operarius horae  
vincere fossorem nititur undecimae.*

475 *Haec postrema dedit crucis ad ludibria Christum,  
dum peragit livor credulitatis opus  
et praiceps populus signa ac miracula rerum  
obtutu cernit, pectore non recipit.*

480 *In tantum studiis furialibus improba cunctos  
a vero in facinus verterat invidia,  
ut non nescirent, sed nollet credere, quod tunc  
esset per dominum glorificandum homo.*

#### DE AVARITIA

*Nec cura levioere dehinc vitare memento  
unius innumerum crimen avaritiae.*

485 *Omnibus in terris, quas sol videt, aequora claudunt,  
quasque dies adeunt, quasque tegunt tenebrae,  
ignoto nobis quicquid diffunditur orbe,  
omnibus in regnis, omnibus in populis,*

490 *infectis morbo multorum mentibus haec est  
radix causa caput fons et origo mali.*

*Innocuos quicquid dominus formarat in usus,  
haec male mutatis perdidit officii.*

*Quid quereris diros portus ventosque furentes,  
tristia famosis aequora naufragiis?*

495 *Tu caesam silvis annoso robore quercum,  
si tignis non est utilis, adde focus;*

*contentusque tuo, submotum si qua per orbem  
nascuntur, patiens crede negata tibi;  
et pelagi motus et saevas flare procellas  
500 securus tuto litore prospicies.  
Usum naturae vitium fecistis, avari,  
nata bona pravis usibus esse mala.  
E terra genitum terrena in munera ferrum,  
falcibus incurvum, vomeribus rigidum,  
505 in caedem et diras, bellorum crimina, mortes  
armamus contis missilibus gladiis.  
Pelleret ut frigus violentum accepimus ignem,  
vinceret et tenebras discoqueretque dapes:  
coepimus insani flammam inmittere tectis  
510 atque exurendis subdere corporibus,  
tamquam esset parvum praedandi in crimine crimen,  
ni ferret sparsas sanguine raptor opes,  
et miseros poenis variis vis ultima cogat,  
cum quod habent perdant, dicere si qua latent.  
515 Fratribus invisos fratres vitamque parentum  
exosam natis fecit avaritia.  
De vero falsum, de falso fingere verum  
saeva per innumeras haec docet insidias.  
Hac faciente reus dum partem subtrahit auri,  
520 in mortem totus transiit Ananias,  
nec solus; sociam nam foedi in crimine falsi  
coniunxit misero par quoque poena viro.  
Haec miseros homines mortis sub tempore fecit  
non bene postremis fidere iudiciis.  
525 Subduntur tabulae, conquiruntur undique testis,  
ore ferens falsum, pectore vera premens.  
Scalpuntur gemmae similes, manus improba discit  
heu male mentitas assimilare manus,  
ut pater alterius factus credatur et heres*



530                    *non possit proprii filius esse patris.*  
*Hac duce custodes inter securus adulter*  
                       *pervenit ad castos muneribus thalamos.*  
*Itur in omne nefas animis manibusque paratis,*  
                       *aurum si pretium constituas sceleris*  
 535 † *Dic, rogo, quis misero tantas furor aptat habenas, †<sup>273</sup>*  
                       *ut tibi sat non sit quod tibi iam satis est?*  
*Inmensis properas terris coniungere terras,*  
                       *claudendus parvi marmore sarcophagi.*  
*Alterius damno fieri locupletior ambis:*  
 540                    *quod rapis ex aliis, mox erit alterius,*  
*et cursu celeri sic post amissa dolebis,*  
                       *ut doluere illi qui tenuere prius.*  
*Ceu non casuras immensum construis arces,*  
                       *ipse tamen raptim qui moriturus eris.*  
 545 *Comitur in somnos tenuato lucida vitro*  
                       *marmoribus variis lubrica cella tibi:*  
*tamquam non adeat lignis coeuntia tecta*  
                       *in bene securo pectore blanda quies.*  
*Certe non aliter silentia proluit ora,*  
 550                    *quem palmae obtulerint, quem cava gemma liquor:*  
*et sic suscipient rabidi ieiunia ventris*  
                       *quos crystalla dabunt quosque patella cibos.*  
*An non pellendo glacialis frigore brumae*  
                       *hirta tibi melius pallia praebet ovis,*  
 555 *quam quae, lentato per lubrica fila metallo,*  
                       *alternos frangit vesti onusta gradus?*  
*Quo tibi perlucens habitus, qui tegmine raro*  
                       *offerat ignotis membra tegenda oculis?*  
*Argenti aut auri moles et gemma coruscans*  
 560                    *e mundo et mundi est: hinc venit, hic residet.*  
                       *Venisti in mundum nudus, nudusque redibis:*

---

273 † † crucibus significatur locus corruptous. Nel caso specifico: cfr. RAPISARDA 1970, pag. 60 (in apparato).

*nil tecum attuleras, fere nihil poteris.*  
*Ferre tamen poteris contempta hic munera mundi:*  
*mitte secuturus, quae duplicentur, opes.*  
565 *Nam servata nimis quae mox bona non tua fient,*  
*si tibi non serves, sic erit ut tua sint.*  
*Munera quae donat moriens, haec munera non sunt:*  
*donat enim quod iam desinit esse suum.*  
*Qui sanus metuensque nihil, qui mente quieta,*  
570 *qui sibi dum vivit dempsit, ille dedit.*  
*Quodque sibi dempsit, melius reparabitur illi:*  
*integra mox capiet, qui peritura dabit.*  
*Condita nam caelo non fur, non auferet hostis,*  
*non tinea aut pluviae flammaque carpet edax:*  
575 *caelo autem condes quicquid pro nomine Christi,*  
*Christum respiciens, pauperibus tribues.*  
*Qui post assumptae carnis mysteria dicit:*  
*'Vestior in nudis, sublevor in miseris*  
*visitor in clausis, curor confotus in aegris,*  
580 *adiuvor in parvis, protegor in viduis,*  
*et quodcumque facis misero vel non facis, illud*  
*crede mihi fieri vel mihi non fieri'.*  
*Ac ne pauperiem pauper praetendere possis,*  
*ut color iniustae detur avaritiae,*  
585 *si tibi non fuerint sumptus quos quaerit egenus,*  
*non cibus aut calida qua foveatur aqua,*  
*cum poscit sitiens, gelidus sub nomine Christi*  
*oblatus poterit praemia ferre calix.*  
*Hoc, quo quisque potes, miserum solare rogantem,*  
590 *et si defuerint munera, vota dabis.*  
*Ipsa etenim ante deum non est peritura voluntas,*  
*si bene non poterit, quae bene vel cupiet.*

\*\*\*

DE VANA LAUDE

*Praecipuus labor est blandam contemnere laudem,  
quae trahit in praeceps ambitiosa homines  
15 et semper tacito festinat ad intima motu  
visceribusque ipsis pestis acerba sedet.  
Omnia dum volumus, facimus quaecumque, probari  
atque suis nullus non favet in vitiis,  
lenito titulo parcum se dicit avarus,  
20 acris velatur nomine saevitia,  
ac studiis totis et tota nitimur arte,  
ut quicquid loquimur vel facimus placeat.  
At tu si Christo soli vis esse probatus,  
gloria quaeratur nulla tibi ex homine.  
25 Nam cum deiectus, mox exaltabere, erisque  
pro domino parvus, magnus apud dominum.  
Contentum vexet quaecumque iniuria; nulli,  
si mala pertuleris, par quoque redde malum.  
Ecce patrem Christus pro se lacerantibus orat,  
30 supplicat et Stephanus, supplicat et Iacobus,  
dum mihi magnoque animo licet ultima passi  
poenarum nulli causa volunt fieri.  
Nullum scaeva reum faciat sententia, nullum  
austero properes plectere iudicio.  
35 Festucam tenuem fraterno in lumine cernis,  
luminibusque tuis nescis inesse trabem.  
Iniuste alterius cupiet describere vitam,  
assertor vitae qui nequit esse suae.  
Sed nos damnatis vitiis insistimus et quae  
40 ispi persequimur mox etiam facimus.*

### DE CAVENDO MENDACIO

*Fallere crede nefas! Durat sententia dicens:  
os, quod mentitur, morte animum perimit.  
Et quod verax est semper dixisse memento  
et non quod non est sermo tuus resonet.*

### DE GULA

45 *Dulci praeterea frenos impone palato,  
ne sapor antiquus saeviat illecebris.  
Illos caelorum donis regnisque potitos  
fecit mortales ambitiosa gula;  
nunc magis in vetitum ruimus cupimusque negata  
50 et quod difficile est hoc potius volumus.*

### DE EBRIETATE

*Precipue largo venas perfundere vino  
respue, ne raptim vina venena fiant.  
Ut nimiis quotiens sitit aestibus arida tellus,  
sollers in fructus quam parat agricola,  
55 si prius evulsas quam sol internecet herbas,  
inrorent madidos nubile densa dies,  
protinus et sentes et gramina noxia messi  
seminibus victis heu male laeta ferret :  
corpora sic multo fuerint quae dedita vino,  
60 consiliis pereunt, luxuriant vitiis.  
Et quid sordidius, quid erit deformius umquam,  
quam si te tibimet subtrahat ebrietas?  
Cum caput huc illuc vergat, gressusque vacillet,  
mensque neget sensum, lingua tenere sonum,  
65 claudantur gravido vergentia lumina somno,  
quod facis ignores tum quoque cum facias.  
Quid loquar ablatum vultu spumante colorem,  
et male compositis verba soluta modis,*

labentes manibus calices, mensasque per ipsas  
70           immixtos vino saepe redire cibos,  
teque per innumeros, cum vult mens saucia, motus  
          vel gaudere nimis vel modo flere nimis,  
et nunc saltatu vergentia membra rotare,  
          nunc dare lascivis brachia mota choris.  
75   Exclamare libet, vino dapibusque sepultum,  
          forte etiam proprii nominis immemorem,  
eius, qui donet largus tibi talia, quando  
          orandi subeat tunc pia cura dei?  
Pascere tam magnus sumptus quot esset egenos,  
80           quotque dies laetos haec dare una dies?  
At te nunc saturo pauper ieiunus oberrat:  
          tu vinum removis, vix habet alter aquam.  
Et si forte cibum vox poscit egena, negabis  
          ollis, quis nihil est, hoc tibi quod superest.

#### CONCLUSIONE<sup>274</sup>

85   Sentio iam dudum tacitum te dicere, lector:  
          vera quidem, sed sunt ardua que statuis.  
Ardua praecipimur: de terra scandere caelum,  
          non est quod parvo stare labore putes.  
Magnus enim labor est, sed merces magna labori.  
90   Praemia qui sperat desidiam fugiat.  
Palmam nemo feret, nisi qui certaverit ante.  
          Non nisi victori blanda corona datur.

---

274 L'indicazione CONCLUSIONE è nostra.

## *Sui vizi*

### INTRODUZIONE

Queste affermazioni, se al momento presente le reputi non fededegne, quando poi verrà il giudizio, avrai la dovuta prova che sono vere: se, invece, ora le temi poiché vere, allora le rifuggirai proprio come se fossero false. (315) In virtù di ciò, se alla morte segue la vita senza fine, dove ai giusti è riservata la beatitudine e la dannazione ai peccatori, e con tutte le forze e con tutte le suppliche adoperati per seguire il cammino che conduce sulla retta via. Calpesta con disprezzo il mondo con il suo principe (cfr. Io 12,31; 14,30; 16,11) (320) ed evita di darti ai piaceri lascivi.

### LA LASCIVIA

Prima di tutto disprezza sempre i volti dalla rinomata bellezza e sottrai ai tuoi occhi la possibilità di apprezzarli. Nessuno resisterà nel bel mezzo delle fiamme rosseggianti con gli abiti intatti (cfr. Prov. 6,27), nessuno, trovandosi tra le trombe, potrà non udirne il suono. (325) Nessuno, stando in mezzo ai fiori, circondato dai loro dilettevoli profumi, desisterà dal cogliere la rosa che attrae senza sosta il suo olfatto. Nessuno, sofferente per l'arsura e in fiamme per l'eccessiva calura, si chinerà nei pressi d'una sorgente d'acqua fresca senza berne. Nessuno, d'inverno, se viaggia a piedi sotto la pioggia, (330) potrà esserne non inzuppato. Nessuno, in tempo di guerra, per quanto al riparo dentro le mura, si trova o del tutto al sicuro o del tutto fuori pericolo. L'incontro – invero – suscita uno sguardo; subito gli occhi, accesi da quello sguardo, concepiscono fiamme e partoriscono peccato, fin tanto che l'anima, (335) al pari del pesce che abbocca all'amo lanciato dall'astuto pescatore, dapprima viene rapita, quindi sopraggiunge anche la morte. Oh donna, rovina primordiale in cui agì il male! L'inganno del serpente ti allontanò dal Signore e, per mezzo tuo, allontanò anche l'uomo. Tu, smarrimento del bene; tu, porta della morte; (340) tu, facile a cadere nell'inganno; tu, facile a tramare l'inganno. Suvvia, se, pertanto, fai ogni sforzo perché si conservi immacolato il tuo cuore e pura la tua anima, come eviti trappole, fiamme, spade e terribili veleni, così pure evita di fissare lo sguardo su un volto la cui bellezza evoca continue lodi. (345) Non starò qui a ricordare quanti popoli, lungo tutto il corso dei secoli, sono stati mandati alla rovina da volti di donna; tralascio, a riguardo, il disastro di Sparta, la guerra di Troia e quel ratto, o Roma, destinato – com'era- a divenire la tua sciagura! In quei tempi, non ancora ricevuti la legge del Signore e l'esempio dei santi (350) che li spronavano ad una vita santa, i popoli erano stati guidati dalla lascivia ingannatrice lì dove la passione furente li aveva spinti, e ritenevano secondo giustizia ciò che aveva procurato loro

piacere. Dalla Sacra Scrittura, sì, proprio dalla Sacra Scrittura – dico – apprendi quanti uomini furono trascinati nel disonore da un amore scellerato! (355) La bellezza di Dina (cfr. Gen 34), travolgendoti sotto il peso di un'accesa passione, ti ha distrutto, Sichem, insieme a tuo padre ed alla tua patria. Dopo che la sorella subì la violenza, infatti, la sollecitudine, tipica dei fratelli, dapprima la promise in sposa, poi la vendicò con la spada. Anche quel famoso Davide, lodato per aver composto i salmi (cfr. 2 Sam 11), (360) una bellezza ammaliante lo fece scendere dall'alto trono quando, riconosciuto il peccato, ricoprì di sacco il suo corpo troppo dedito alla lussuria, e si cosparses di cenere il capo. La bellezza di Tamar trascinò, allo stesso tempo, due fratelli nel delitto dell'incesto e dell'omicidio (cfr. 2 Sam 13). (365) Uno, infatti, le fece violenza, l'altro, poi, vendicò lo stupro: una vendetta non di certo pia, ma giusta. Anche lo stesso Salomone, illustre per sapienza nei tempi antichi ed in tutto il mondo (cfr. 1 Re 11,1ss), fu indotto a peccare, imbrigliato qual era nei lacci di un amore proibito, (370) lui che offrì vergognosamente il collo sotto il giogo di una donna. Così, dimentico del suo Signore, a giusta ragione fu privato in vecchiaia di quelle attestazioni d'encomio che pur lo avevano ornato da giovane. Una bellezza che il tuo cuore gradiva, ti portò alla morte, Aman (cfr. Est 7); una bellezza ti portò via la testa, o generale Oleeferne (cfr. Iudt 10-13,1). (375) Un'affascinante bellezza mise nelle mani dei crudeli filistei quel Sansone celebre per la sua straordinaria forza (cfr. Iudic 16). I soldati, un tempo rispettosi delle pie pratiche e trionfatori in numerose battaglie (cfr. Num 25 e 31), ahimè – senza più onore alcuno – finiscono col diventare schiavi delle danzatrici sicché, già corrotti dal peccato, poiché dalle colpe nasce la punizione, (380) danno i baci alle vergini e le spalle alle spade. Anche tu, donna levita, che sei soltanto una concubina e non moglie, che hai subito nottetempo l'insana passione dei giovani (cfr. Iudic 19ss), tu spingesti alla guerra intere tribù, le quali, mosse dal desiderio di vendetta, decisero di annientare o essere annientate (385) cosicché Gabaat, bruciando infuocata, predispose il rogo per le membra disperse del tuo cadavere scempiato. Nemmeno se avessi cento lingue e cento bocche, riuscirei ad illustrare quanto grande sia il male suscitato da una bellezza seducente. Il beato apostolo lancia il suo monito all'universo in preda alla lussuria: (390) così impone precetti rigorosi anche per le unioni legittime. Chi è legato nel vicolo del matrimonio e chi ne è sciolto poiché ha preferito rinunciarvi, non si trovano nella stessa condizione quanto a stato di vita (cfr. 2 Cor 10,1ss): il marito è tenuto all'amore verso la moglie, mentre il celibe a Dio solo intende offrire il suo servizio. (395) Ma, dal momento che giammai soccombono gli occhi e ogni animo giusto sempre vacilla dinanzi ad un bivio insidioso, se il sacrilego nemico tenta d'inquinare la tua anima immacolata, cercando sempre di metter alla prova la tua casta fedeltà, ecco a te le armi con cui potrai custodire le sante virtù che albergano nel tuo cuore: (400) la croce sia la tua spada, la croce il tuo scudo. Con supplici lacrime, gemiti, preghiere e pugni al cuore: notte e giorno, ricerca Dio, sorgente di salvezza (cfr. Mt

6,33). Ma perché la speranza, poco alla volta, non finisca con l'accarezzare un facile amore, non esitare a ritrarre dal precipizio il tuo piede in bilico. (405) Non senza sapere, infatti, mi sforzo di offrire soccorso agli sventurati, poiché io stesso ho dovuto affrontare tutto ciò che ritengo si debba fuggire. Gli occhi si dirigono verso ciò che è intriso di bellezza? Piuttosto presta attenzione alle punizioni crudeli, a ciò che merita lode, a ciò che incute timore: in altre parole eleva lo sguardo, con gli occhi della coscienza e alla luce della verità (cfr. 1 Io 2,8), (410) dalla terra al cielo e dall'uomo al Signore. In questo mondo un breve piacere è da rinchiudere entro uno stretto confine; nel luogo della punizione, dopo, però, ad attenderti vi è una fiamma vorace avvolta perennemente da zolfo (cfr. Iudic 20,48). Ascolta il grido che a gran voce lancia il profeta, così pure voglia tu osservare i comandamenti sia antichi sia nuovi: (415) “Quale gloria è insita in un volto raggianti di bellezza? *Ogni uomo è come l'erba* – tenetelo bene a mente – poiché *tutta la sua gloria è come un fiore del campo*” (Is 40,6). Come i fiori, infatti, vengono recisi da un colpo di falce, soffocati dalla calura, piegati da pioggia abbondante, sradicati da vento impetuoso, allo stesso modo ogni volto desiderabile può essere consumato dall'avanzare del tempo e (420) venir così privato della sua bellezza a causa del comparire di gonfiore e lividure. Non mi perdonerei, d'altro canto, se facessi passare sotto silenzio la morte che distrugge ogni cosa; quanto grande, invero, la potenza disarmante di malattie, febbri, piaghe? Questi capelli che ora biancheggiano per la squallida canizie, un tempo non temettero il paragone con la pece. (425) Questi visi fiacchi che adesso sono intristiti dalle unghie deformi, all'epoca avevano vantato elogi nel mostrare una bellezza, destinata a rivelarsi poi vana. Il piede che adesso tremolante vacilla in una scarpa troppo larga, in passato aveva lasciato a terra una traccia appena visibile per mezzo di una suola sottile. Nuca, collo, mani e tutto ciò che adesso in tutti ridesta sentimenti di ripulsa, (430) una volta – ahimè – erano motivo di infiammata passione per gli sventurati. Gli occhi che, cosparsi dal madido umore, vengono privati di ogni bellezza, tempo addietro brillarono al pari dei lucenti splendori delle stelle. Fissa lo sguardo su ciò che fiorisce per pochi anni e non perdura; la colpa, al contrario, che si sconta in lacrime, rimane per sempre. (435) Col capo rivolto altrove o in basso, impara, dunque, a disprezzare i volti e le seducenti bellezze delle fanciulle. Ma, per conservare integralmente la purezza nel cuore e nel corpo, con zelo curati di non indurre alcuno nel peccato, insinuando in lui il sospetto, e con desiderio costante bada (440) a non legarti troppo ad alcuna donna. Il vento perderà l'irruenza se non compaiono ostacoli lungo il suo spirare; il fuoco finirà con lo spegnersi se mancherà con che alimentarlo. Ma, affinché non si creda che solo una parte del genere umano sia spronata dai comandamenti divini a percorrere le vie della virtù che conducono alla vita vera, (445) anche la donna consideri come rivolta a lei stessa quanto si prescrive all'uomo: pure per questo sesso, infatti, sono in serbo premi e punizioni. La donna, a sua volta, detesti l'incrociare spudoratamente visi che



non conosce; non di meno eviti di esporsi anche agli sguardi dei conoscenti. Gli occhi, che si deliziano per un intreccio di sguardi maliziosi, infatti, (450) sono soliti parlare un dolce linguaggio pur senza aprir bocca. Ma l'amore, al pari delle lacrime, che inevitabilmente si versano quando si ama, sorge sì dagli occhi, però reclama le intime profondità del cuore. In forza, dunque, di quella medesima legge valida per i giovani, la donna che intenda custodire la purezza, rifugga tutti gli uomini.

### L'INVIDIA

(455) Se, per mezzo del corpo rispettoso della castità, già respingi le attrattive dei piaceri corporali, rimuovi pure il peso rimanente che fa leva sul tuo cuore. Poiché, traendo origine dal fiele di un nero veleno, è solita insinuarsi nel nostro intimo la madre di una moltitudine di peccati: l'invidia. L'invidia funesta, lei pure destinata a morire, frattanto, allestisce la morte per chi ad essa soccombe (cfr. Sap 2,24) : (460) a causa di essa Lucifero cadde dalle altezze celesti e, mentre tentava di scacciar l'uomo dal Paradiso, per primo egli stesso meritò di precipitare nelle profondità terrestri. Per mezzo di essa, su tutti piombò la sentenza del Signore che gridava vendetta; a partire da essa si susseguirono tutte le altre morti. (465) L'invidia suscita furore in tempo di guerra, discordia in tempo di pace; nel suo agire nuoce più a se stessa che a colui al quale vuole nuocere. Questa fu la causa, all'epoca del grave misfatto ordito dai suoi fratelli, per cui Giuseppe divenne dapprima schiavo, poi potente (cfr. Gen 37,11; 41,40). Questa fece macchiare Caino del sangue di Abele il giusto (cfr. Gen 4); (470) questa per poco non procurò la morte a Davide, quando, già idealmente conclusa la guerra per il valore di lui solo, il suocero non volle onorare con lodi il genero (cfr. 1 Sam 19,10). Sotto l'invidia opprimente, l'operaio della prima ora si lamenta e pretende un trattamento migliore rispetto al contadino dell'ora undecima (cfr. Mt 20,9-12). (475) Questa consegnò il Cristo all'estremo ludibrio della croce (cfr. Mt 27,18), mentre l'efferatezza portava a termine l'opera della crudeltà, e il popolo, sull'orlo del precipizio, vedeva sì con i propri occhi i segni e i miracoli da Lui operati, ma non li accoglieva nel cuore. Travolgendo tutti in così furibonda passione, (480) l'invidia li aveva portati dalla verità all'errore al punto da non ignorare, ma da rifiutare di credere che l'uomo, allora, dovesse esser glorificato grazie al sacrificio del Signore.

### LA CUPIDIGIA

Ricordati, poi, di evitare, con cura non minore, il gran numero dei peccati causati unicamente dalla cupidigia. (485) In tutte le regioni illuminate dal sole, circondate dalle acque, visitate dalla luce del giorno, avvolte dall'oscurità della notte, in tutte le regioni del mondo a noi sconosciuto, in tutti i regni, in tutti i popoli, per le anime di molti uomini, infette dalla passione, (490) la cupidigia è

radice, causa, capo, sorgente ed inizio del male. Quanto al Signore, infatti, aveva creato per scopi innocenti, questa l'ha pervertito mutandone la funzione per assecondare il male. Perché ti lamenti degli approdi funesti, dei venti turbolenti, delle acque nefaste a causa dei risaputi naufragi? (495) La quercia, robusta per l'età, che hai tagliato nella foresta, se non si presta bene a produrre travi, buttala nel focolare; contento per quanto ti appartiene, rassegnati a ritenere negatoti quanto viene a nascere agli angoli remoti della terra; piuttosto, in tutta serenità e al sicuro sulla riva, potrai osservare l'infuriare in mare delle correnti agitate e delle raffiche tempestose. (500) O uomini dominati dalla cupidigia, faceste uso vizioso della comune possibilità di servirsi della natura: così, assoggettandolo a scopi depravati, mutaste in male quanto è nato come bene. Del ferro che è sorto dalle viscere della terra per essere impiegato a servizio della terra, venendo curvato in falci, irrigidito in vomeri, (505) noi, invece, ce ne serviamo per forgiare armi e realizzare aste, giavellotti, spade per trucidare e massacrare ferocemente in criminose guerre! Abbiamo ricevuto in dono il fuoco per scacciare i rigori del freddo, per illuminare l'oscurità e cuocere i cibi; noi – pazzi – abbiamo incominciato, invece, ad incendiare le case (510) ed a dar fuoco ai corpi, come se nel reato del saccheggio vi fosse solo un piccolo indice di colpevolezza, a meno che il rapinatore non porti via le sue prede cosparse di sangue e l'estrema violenza non costringa, con torture d'ogni sorta, gli sventurati (che, così facendo, perdono ogni possesso) a rivelare se abbiano nascosto qualcosa. (515) La cupidigia rese i fratelli mal visti agli occhi dei fratelli e la vita dei genitori detestabile a giudizio dei figli. Nella sua malvagità, essa insegna, tramite innumerevoli frodi, a far apparire falso il vero e vero il falso. Sotto la sua spinta Anania, mentre cercava disonestamente di sottrarre una parte dell'oro (520), finì, anima e corpo, nel trovare la morte (cfr. Act 5,1-11) e non fu solo. La cupidigia impedì agli infelici, in punto di morte, di confidare nel compimento delle loro ultime volontà. (525) Si scambiano – infatti – testamenti autentici con falsi, si ricerca ogni dove un testimone che affermi con le labbra la menzogna e nasconda, al contempo, in petto la verità. Si riproducono falsi sigilli; una mano disonesta impara – ahimè! – ad imitare con inganno la grafia di un'altra mano, cosicché si crede che il defunto sia stata padre di un altro e (530) il figlio vero non possa essere erede del proprio padre. Al seguito della cupidigia, l'adultero può dirigersi in tutta sicurezza tra i custodi verso i casti talami, a prezzo di doni elargiti. Anime e mani sono, infatti, pronte a lanciarsi in azioni scellerate, se prometti l'oro in ricompensa. (535) Dimmi, ti prego, quale insano pensiero allenta così tanto le tue redini al punto da non farti bastare ciò che in realtà già ti basta? Ti affanni per aggiungere nuove terre ai tuoi già sconfinati possedimenti, quando anche a te toccherà di venir rinchiuso entro lo spazio angusto di un sarcofago in marmo. Ambisci a divenire più ricco a spese altrui: (540) ciò che prendi dagli altri, però, ben presto da un altro ti verrà tolto e, in seguito, ti dorrai d'averlo perduto in un arco di tempo trascorso così celermente, proprio come se ne dolsero

quelli che ti precedettero nel possederlo. Innalzi enormi edifici come se fossero destinati a non cadere mai (cfr. Lc 14,28-30), sebbene tu stesso, da qui a poco, dovrai morire (cfr. Lc 12,16-21). (545) Per il tuo riposo viene allestita una camera luccicante grazie a vetri raffinati e dal pavimento in marmo ben levigato: come se un riposo piacevole non entrasse sotto tetti fatti di travi connesse, quando la coscienza non ha che temere (cfr. Ps. 23,2-4). Per rinfrescare le labbra inaridite dalla sete (cfr. Lc 16,24), (550) senza dubbio è ben gradita sia l'acqua offerta dal palmo delle mani sia quella offerta in una coppa preziosa; pari modo un ventre messo a dura prova dalla fame di buon grado riceverà vuoi i cibi serviti su un piatto di cristallo vuoi quelli serviti in una scodella. Per riparti dal rigore del freddo invernale, la pecora lanosa non ti offre, forse, un mantello migliore di quello che, (555) realizzato con metallo ridotto in irti fili, col suo peso impaccia ogni tuo passo (cfr. Iac. 5,1-6)? Per quale motivo indossi un vestito così trasparente da esporre agli sguardi ignoti, per mezzo del suo sottile spessore, le membra altresì da coprire? Mucchi d'argento ed oro, come pure le gemme splendenti (560) vengono dal mondo e sono del mondo (cfr. Io 17,14; 1 Io 2,15): da qui provengono e qui rimangono. Nudo sei venuto al mondo, nudo anche te ne andrai (cfr. Iob 1,21): nulla portasti con te, nulla potrai portarti via (cfr. 1 Tim 6,7). Con te, tuttavia, potrai portare il merito d'aver disprezzato i beni di questo mondo; abbi dinanzi a te queste ricchezze, messoti al cui seguito, le riavrà raddoppiate. (565) Questo perché i beni che conservi con eccessivo zelo, si riveleranno come a te non appartenenti, mentre, se li custodirai non per te, in questo modo finiranno per essere davvero tuoi. I doni di un uomo in punto di morte, infatti, non sono realmente doni poiché costui dona ciò che, ormai, ha smesso d'appartenergli. Veri doni, invece, sono quelli offerti da chi sta bene, non teme alcunché, vive con animo retto e (570) si priva di qualcosa mentre – appunto – è in vita (cfr. Lc 21,3). Ciò di cui si è privato, infatti, gli sarà restituito sotto una forma più bella: riceverà beni che non conoscono corruzione in cambio di quelli, destinati pur a perire, che avrà donato. I beni riposti al sicuro in cielo, ora, non potranno portarli via né un ladro né un nemico, così come non potranno distruggerli i tarli, la pioggia o il fuoco divoratore (cfr. Mt 6,19-20). (575) Riporrai al sicuro in cielo, ora, tutto ciò che donerai ai poveri nel nome di Cristo e scorrendo in essi il volto di Cristo. Cristo stesso, dopo essersi rivestito della natura umana, secondo il misterioso disegno del Padre, dice: “Proprio io sono stato vestito quando avete vestito chi era nudo, consolato quando avete consolato chi era nel dolore, visitato quando siete andati a trovare chi era in carcere, curato e confortato quando avete assistito chi era malato, (580) aiutato quando avete aiutato un fanciullo, protetto quando avete tutelato una vedova perché ogni cosa che avrete fatto o meno ad un povero, sappiate che l'avrete fatto o meno a me” (Mt 25,35-40)<sup>275</sup>. Ma, affinché, trovandoti in condizione di

---

275 A differenza della traduzione dei vv. 415-416, **qui si apre un problema dalla scottante definizione: si tratta di una citazione esplicita** (e non implicita: di questo tipo ve ne sono molte, non riportate, però, nella traduzione, ma

indigenza, non adduca la tua povertà come scusante per mascherare sotto un colore diverso la cupidigia che pur ti rende colpevole, (585) se proprio non hai di che spendere per andare incontro alle necessità del povero, se proprio non avrai cibo o acqua calda con cui ristorarlo, ebbene, quando, assetato, ti chiederà acqua, bada che l'offrirgli semplicemente un bicchiere d'acqua nel nome di Cristo ti farà meritare il premio celeste (cfr. Mc 9,40; Mt 10,42). Ciascuno, secondo le proprie disponibilità, non manchi, però, di offrire il suo aiuto dinanzi alle richieste del povero, (590) e, se non avrà ciò con cui sostenerlo materialmente, almeno gli offra il suo sostegno nella preghiera. Poiché, agli occhi di Dio, anche la stessa intenzione non è destinata a perdersi: se non potrai compiere il bene, almeno desideralo.

\*\*\*

*1,593-618. 2, 1-12*

\*\*\*

### LA VANAGLORIA

Prima di tutto, la tua fatica consista nel disprezzare una lode carezzevole, la quale, madre dell'ambizione, scaraventa gli uomini nel precipizio della dannazione. (15) Essa, muovendosi sempre sotto silenzio, s'insinua nell'intimo del cuore e qui s'insedia quale amara origine di sciagure e dolori. Mentre tutti pretendiamo l'approvazione per ogni nostro compiere e nessuno ha più l'onestà di riconoscere i propri vizi, accade che l'avarò va definendosi parco, (20) la crudeltà si nasconde sotto il nome di dinamismo, la nostra passione e il nostro ingegno, con ogni sforzo, arrivano a rendere ben accetta agli altri ogni nostra parola ed azione. Ma, se vuoi ricevere l'approvazione solo da Cristo (cfr. 1 Thess 2,6), non ricercare alcuna gloria presso gli uomini. (25) Poiché chi si umilia, sarà esaltato (cfr. Lc 14,7-14; 18,14) e chi si fa piccolo per il Signore, sarà grande presso di lui (cfr. Mt 18,4). Quale che sia l'offesa subita, conserva la gioia del cuore; se ti hanno fatto del male, non restituire male per male in nessun caso (cfr. 1 Thess 5,15; 1 Pt 3,9). Ti sia d'esempio il Cristo che ha pregato il Padre per coloro che gli infliggevano supplizi; (30) così supplica anche Stefano (cfr. Act 7,60), così supplica anche Giacomo (cfr. Act 12,1-2), poiché, con animo mite e generoso, non

---

indicate nel corpo dello studio), ma l'originale latino si discosta dal testo della *Vulgata*. Tenendo conto che è alquanto probabile, vista l'età di Orienzio, l'uso liturgico e pastorale, nella chiesa in Gallia nel V sec., di una delle traduzioni latine precedenti rispetto alla *Vulgata* (ma lo stato dell'arte della ricerca in questo ambito è assai problematico, tenendo conto che non corrisponde al testo *dell'Itala* e il testo della *Vetus Latina* non è stato ancora edito), la spiegazione più probabile è la seguente: secondo la prassi dell'epoca, Orienzio cita a memoria e, quindi, si comprende come non vi sia perfetta aderenza testuale tra il testo citato dal vescovo e, quello, canonizzato nella versione della Scrittura approvata dall'autorità ecclesiastica (senza, però, che si perdano contenuti e motivi). Sempre per questa ragione, ho deciso di trattare questa citazione, di per sé esplicita, come se fosse implicita, appunto fornendo semplicemente una mia traduzione.

desiderano divenire motivo di condanna per alcuno, nonostante abbiano subito gli estremi tormenti. Nessuno sia incolpato dal tuo maligno vociferare, nessuno sia subito colpito da un tuo severo giudizio. (35) Ti accorgi, infatti, della pagliuzza nell'occhio del fratello, ma non riesci a scorgere la trave che è nel tuo (cfr. Mt 7,3). Colui che non può difendere l'onestà della propria vita, infatti, con grande desiderio non mancherà di ritrarre a fosche tinte l'altrui vita. Noi, dal canto nostro, persistiamo in quei vizi che al tempo stesso condanniamo e, inoltre, (40) non esitiamo a compiere noi stessi quanto rimproveriamo agli altri.

#### LA MENZOGNA

Sappi che è peccato ingannare! Resiste in tutta la sua validità la massima che dice: “Una bocca menzognera uccide l'anima!” (cfr. Prov 26,28; Sap 1,11) Ricordati, quindi, di dire sempre il vero (cfr. Mt 5,37) e non risuoni, nei tuoi discorsi, ciò che non esiste (la menzogna).

#### L'INGORDIGIA

(45) Oltre a questo, impara a porre un freno al tuo palato che gode nell'assaporare prelibatezze, affinché il gusto, da lunga data abituato a compiacersi, non si dia alla sfrenatezza in presenza di cibi appetitosi. La gola, per sua natura compagna dell'ambizione, rese mortali le creature che si rallegravano del disporre di doni e del regno dei cieli; adesso anche noi ci precipitiamo, con maggiore irruenza, verso ciò che è proibito, desideriamo ciò che ci è negato (50) e vogliamo con più insistente pretesa ciò che è difficile.

#### L'EBRIETA'

Prima di tutto rifuggi dall'effondere molto vino nelle tue vene, perché il vino in abbondanza presto non si tramuti in veleno. Osserva: come la terra, che il solerte contadino prepara per il raccolto, inaridita per via dell'eccessiva arsure, brama d'esser dissetata, (55) ma, se, prima che il sole bruci le erbe estirpate, le nuvole gravide irrorano di pioggia i madidi giorni, in un baleno essa germina – ahimè! con fertilità vana - spini ed erbacce nocivi per la messe, i quali danno l'assalto alle buone sementi (cfr. Mt. 13,3-8); allo stesso modo ne sarà di coloro che si sono dedicati al vino in eccesso: (60) perdono il senno, s'abbandonano alla sfrenatezza. Ora cosa mai di più sordido, cosa di più ripugnante se non che l'ebbrezza ti sottragga la padronanza di te stesso? Il capo barcolla qua e là, il passo vacilla, la mente smarrisce la ragione, la lingua non articola suoni distinti, (65) gli occhi tendono a chiudersi a causa del sonno pesante, nel mentre non hai consapevolezza dell'agire. Cosa dire, poi, del fatto che tu perda il colorito, mentre il tuo volto si va coprendo di bava, e delle parole slegate che vai mettendo insieme in malo modo, frattanto che i calici ti sfuggono dalle mani e che

non poche volte, (70) sulle stesse mense, vomiti cibi mescolati al vino? E di te che, seguendo l'intelletto ormai annebbiato, ora t'abbandoni alla gioia smodata, ora cadi nel pianto più sconcolato, e adesso fai ruotare le tue membra tremolanti a passi di danza, adesso offri le braccia al ritmo di balli che evocano pensieri lascivi? (75) Sia ammesso affermare, a gran voce, che tu, sepolto nel vino e nel cibo, forse avrai finanche dimenticato il tuo nome! Quando ti scuoterà il santo pensiero d'innalzare una preghiera a Colui che, verso di te, s'è rivelato prodigo nel donare? Quanti indigenti si nutrirebbero con una spesa di quella portata? (cfr. Lc. 15,11-32) (80) Quanti giorni lieti potrebbe regalar loro uno solo dei tuoi? Mentre tu bivacchi nella tua sazietà, ora, un povero affamato mendica alla tua mensa: tu intendi evitare il vino, quegli a malapena possiede un po' d'acqua (cfr. Lc. 16,19-31). E se, per caso, un indigente dovesse chiederti del cibo, senza dubbio oseresti negare a quanti non hanno alcunché, quanto tu ha in di più.

### CONCLUSIONE

(85) Sento, o lettore, che già da tempo vai lamentando tra te e te: "Le norme che ci imponi di osservare, sono sì vere, ma troppo impegnative!" E' vero : è arduo il cammino; non credere che salire dalla terra al cielo sia un'impresa da compiere senza versare spendere fatica. Grande è la fatica certo, ma grande è anche la ricompensa in serbo per tale fatica. (90) Colui che aspira al premio, rifugga la pigrizia. Nessuno otterrà, infatti, la palma senza prima combattere. La corona, tanto desiderata, invero, viene donata solo a chi avrà riportato la vittoria (cfr. 1 Cor 9,24).

## CONCLUSIONE

Il fine che questo studio ha perseguito, è stato cercare di condurre un'analisi unitaria e di più ampio respiro circa il *Commonitorium* di Orienzio, condotta secondo un triplice punto di vista:

- I. **sul piano filologico:** ripercorrere la genesi del testo, attraverso l'evoluzione del genere commonitoriale, la riflessione sulla poetica latina cristiana, l'analisi della struttura del carme e l'indagine circa i 'modelli di riferimento';
- II. **sul piano storico:** comprendere i fenomeni socio-culturali dell'età di Orienzio, per spiegare, con riferimento a questi, l'attenzione che il poeta ha scelto di dedicare alle tematiche affrontate nel *De vitiis*;
- III. **sul piano teologico:** riconoscere nel *Commonitorium*, il quale, per sua 'natura', risponde alle caratteristiche del 'trattato dottrinale sintetico eresiologicalo', le tendenze del dibattito teologico contemporaneo, come si è cercato di svolgere ai capp. VI-VII-VIII.

Ripercorrendo il ragionamento condotto in questa disamina dell'opera orienziana, per quanto sia necessario – magari in futuro – attendere a un commento puntuale, dettagliato e completo all'intero testo del *Commonitorium*, tuttavia credo di esser almeno riuscito a sostenere l'opportunità di guardare al *De vitiis*, riconoscendogli una coerenza interna solida, una costruzione ben articolata, un ricco repertorio di reminiscenze e allusioni sia testuali che culturali.

Del resto l'intero *Commonitorium*, collocato come opera secondaria e marginale nella storia degli studi, per quanto, ragionevolmente, non possa assurgere ad opera di primaria significatività, tuttavia credo che, accogliendo queste mie riflessioni, comunque possa rimanere, a pieno titolo e non in posizione subordinata, espressione perfettamente compiuta vuoi di un'epoca complessa quale la Tardo Antichità, in cui si sommano diverse componenti costitutive (letteratura, storia, società, cultura, teologica), vuoi di uno spazio vivace quale la Gallia aquitanica del V secolo.

Di tutto questo vissuto travagliato e complesso il *De vitiis* può ritenersi vissuto degno e veritiero: l'obiettivo del mio lavoro è stato, appunto, dimostrare tutto ciò.

## APPENDICE:

### UN SAGGIO DI COMMENTO AL *De ebrietate*

#### Premessa metodologica

Le finalità di questo saggio di commento sono essenzialmente due:

- a) da una parte convalidare nel concreto dell'analisi testuale tutte le riflessioni enucleate nello studio, donde, in tal senso, l'appendice si presenta come *terminus ad quem*;
- b) dall'altra presentare il tipo di commento che s'intende, in futuro, condurre su tutto quanto il *De vitiis*, per cui questo saggio si configura, almeno a livello di intenzione di studi, quale *terminus a quo*.

Per assolvere a questo compito, il lavoro di commento si è sforzato di perseguire i seguenti obiettivi:

- 1) realizzare, per quanto possibile, un commento che tenesse conto e della tradizione dei testi greco-latini e della produzione letteraria cristiana, cercando di far dialogare questi due mondi, come deve essere per un'opera tardoantica, che si nutre e alimenta da siffatte due sovrabbondanti risorse;
- 2) non escludere dall'analisi anche osservazioni di carattere storico, antropologico e teologico che sono imprescindibili per una comprensione esaustiva dell'opera, donde, anche nella stesura delle note di commento, si è cercato di rispettare i tre filoni esegetici;
- 3) in ossequio al suo statuto di opera poetica a tutti gli effetti, mi è sembrato opportuno condurre sul testo un'analisi stilistico-retorica, con – annesso - un attento esame prosodico-metrico, anche al fine di dimostrare, come si dirà, l'adesione di Orienzo al circolo virgiliano.

Da ultimo, è opportuno riferire due precisazioni:

- i) preso atto della tecnica compositiva aquitanica per blocchi – come, appunto, si è detto nel corso dello studio – ho dovuto scegliere, per esigenze di tempo, di proporre il commento solamente ad una delle sezioni del *De vitiis*, preferendo proprio quella sull'*ebrietas* poiché più carica di potenzialità evocative e riferimenti letterari, come verrà spiegato nelle note di commento;
- ii) il commento, inoltre, presenta in coda un breve approfondimento sulla figura dell'ubriaco, che permette di tracciare un *excursus* letterario, qui inserito non per gusto di erudizione, piuttosto per avvalorare il discorso sui modelli, trattato nello studio, e così ribadire come, al di là delle possibili corrispondenze testuali, davvero difficili da verificare filologicamente, innegabile sia riconoscere il



venirsi a creare di un repertorio comune (nutrito di fonti classiche e cristiane) da cui anche il Nostro ha potuto/dovuto aver attinto.

## Commento

### OSSERVAZIONI COMPLESSIVE

#### I versi del 'De ebrietate'

I vv. 51-84 del II libro del *Commonitorium* costituiscono un'unità tematica dedicata al vizio del 'bere' con tutte le relative connessioni morali: questa sezione è, a sua volta, articolata in ulteriori sotto-unità, a ciascuna delle quali corrisponde una precisa intonazione stilistica. Proprio la varietà espressiva e la pluralità 'intonativa' sono segni delle complesse esperienze culturali che contribuiscono a delineare l'identità letteraria di Orienzio.

#### **1° sezione: ESORDIO**

**vv. 51-52: monito iniziale.** L'attacco è rappresentato da un lapidario imperativo: lo scrupolo del pastore si tramuta nell'intransigenza del correttore fedele agli insegnamenti scritturistici. Prevale, quindi, il **tono autoritario**.

#### **2° sezione: L'ARIDA TERRA**

**vv. 53-60: metafora della terra inaridita.** Si ode un'eco delle parabole evangeliche: questo squarcio descrittivo attira il fedele, precedentemente 'colpito' dal monito iniziale e prossimo a provare un sentimento di sdegno. Il **taglio** è, perciò, **parabolico-evangelico**.

#### **3° sezione: L'UBRIACO**

**vv. 61-74:** si avvia la carrellata di immagini relative alla **figura dell'ubriaco**, luoghi letterari comuni ad ogni epoca. Arde lo sdegno dell'uomo integro che, dal pulpito della sua cattedrale, non

solo denuncia questa immorale brutalità, ma, soprattutto, desta lo sdegno da parte degli stessi uditori verso il medesimo comportamento riprovevole. E' vivo, dunque, il **sapore dell'invettiva satirica**.

#### 4° sezione: IL 'DIO' DIMENTICATO

vv. 75-79: il motivo religioso verte sulla **dimenticanza della grazia divina**. Dallo stato di brutalità disumana suscitato dalle immagini precedenti deriva l'interrogativo retorico, che orienta l'argomentazione verso la condanna stessa dell'ebrietà. Questi versi, dunque, sono pregni di **carica accusatoria**.

#### 5° sezione: ABBONDANZA E MISERIA

vv. 80-84: l'osservazione finale è incentrata sul binomio '**abbondanza**, culla di vizi' e '**indigenza**, compagna di miseria'. Il discorso, allora, si chiude con una nota sull'impegno fondamentale del cristianesimo: l'amore per il prossimo, alla luce del quale sono ingiustificate ed intollerabili le situazioni di disegualianza estrema. Prevale, infine, l'**attenzione** propriamente **parenetica**.

### Caratteristiche stilistiche e aspetti prosodico-metrici

- Il *De ebrietate* partecipa a pieno titolo di questa elaborazione retorica e, seppur non sia manifesto di un poetare brillante, rivela un'apprezzabile cifra poetica: si hanno allitterazioni, omoteleuti, iterazioni, tmesi, anadiplosi, simmetrie, anastrofe, iperbati, chiasmi, poliptoti, similitudine<sup>276</sup>. Nell'analisi delle suddette figure retoriche, sono da riconoscere anche le consuetudini letterarie cui ineriscono: parallelismo e omoteleuto, ad esempio, “servono a

276 Allitterazioni: vv. 51 *venas ... vino*, 52 *vina venena*, 62 *te tibimet subtrahat*, 69 *manibus ... mensas*, 77 *donet ... tibi talia*, 80 *dies ... daret ... dies*. Omoteleuti: vv. 63 *huc illuc*, 66 *tum ... cum*. Iterazioni: vv. 57 *et ... et*, 61 *quid ... quid*, 79 - 80 *quot ... quotque*. Tmesi: v. 55 *prius ... quam*. Anadiplosi: vv. 61 - 62 ... *deformius unquam / quam ...*. Simmetrie: vv. 63 - 64 *caput ... vergat, gressusque vacillet/ mensque neget*, 72 *vel guedere nimis vel ... flere nimis*, 81 *te ... saturo ... pauper ieiunus*, 82 *tu vinum ... alter aquam*. Anastrofe: v. 54 *sollers in fructus quam parat agricola* anziché (*tellus*) *quam parat agricola sollers in fructus*. Iperbati: vv. 56 *madidos nubila densa dies*, 59 *corpora ... multo ... quae dedita vino*, 65 *gravido vergentia lumina somno*, 67 *ablaturum vultu spumante colorem*, 68 *compositiis verba soluta modis*, 74 *lascivis brachia mota choris*, 78 *orandi ... pia cura dei*. Chiasmi: v. 60 *consiliis pereunt, luxuriant vitiis*, 82 *tu ... removis, ... habet alter*. Poliptoti: vv. 62 *te tibimet*, 80 *dies laetos* (acc. pl.) .... *una dies* (nom. sing.). Similitudine: vv. 53 - 58 (*arida tellus*).

ribadire e a dare la massima risonanza ai suoi insegnamenti, in modo che s'imprimano nella mente del lettore e gli servano da guida nella vita quotidiana"; tra gli elementi classici, invece, si annoverano "il linguaggio chiaro e corretto, [...] il verso sciolto ed elegante, la cura e l'armonia dei procedimenti descrittivi di fenomeni naturali e comportamenti umani, di terribili punizioni e di ineffabili gioie, la tecnica epigrammatica delle sentenze". La *summa* di tutti questi accorgimenti stilistici finisce "per comporre un'opera conforme alla tradizione e renderla così più gradevole ad orecchie abituate alla poesia dotta e perciò meglio disposte ad accoglierne i suggerimenti". I toni con cui Rapisarda s'esprime, nel 1993, a riguardo di stile ed abilità compositiva di Orienzio, manifestano, quindi, un deciso sbilanciamento del giudizio iniziale verso un generale apprezzamento: "Sono anzitutto elementi esteriori, formali, come il lessico classicheggiante, lo stile elevato rispondente ai dettami della retorica, l'abilità tecnica nella costruzione del verso, il metro prescelto [...]; altro elemento formale è la struttura canonica del poema didascalico"<sup>277</sup>.

- Particolarmente curata è la costruzione delle immagini, per le quali l'Autore si serve di materiale evangelico: tre sono i casi più significativi per la seconda categoria di citazioni (che – del resto – sono prevalenti), tutte evangeliche: le parabole del Semiatore e della gramigna (*Mt.* 13, 1 - 23), del figliol prodigo e del Padre misericordioso (*Lc.* 15, 11 – 32), di Lazzaro e del ricco epulone (*Lc.* 16, 19 – 31). I passi citati sono punto di partenza rispettivamente per la costruzione della similitudine ai vv. 53–58, per la descrizione psicologica dell'ubriaco dimentico di Dio e di sé ai vv. 75–78, per la raffigurazione del mendicante alla porta del ricco crapulone ai vv. 79–84. D'altro canto viene da chiedersi come non riconoscere nella similitudine della 'sterilità' (vv. 53–58) o nella descrizione dell'ubriaco (vv. 63–74) un vibrante sentimento di commiserazione per la miseria e la fragilità dell'uomo, espresse grazie all'aggettivazione icastica e al ritmo incalzante? Come non avvertire, nelle infuocate interrogative retoriche (vv. 61–62; 67–74; 75–78; 79–81), il segno di un'anima seriamente preoccupata e tutta rapita da uno slancio missionario che la impegna per la salvezza dei fedeli? Alla base di tali espressioni retoriche e contenuti ideologici vi sono proprio lo zelo e la serietà con cui Orienzio adempie la sua missione di Pastore: nelle sue ansie apostoliche, allora, è da ammirare l'inteso amore che nutre verso i fratelli e che lo 'muove' a favore di essi.
- Chiarito nello studio il perché della scelta del distico, è opportuno condurre alcune

---

277 RAPISARDA 1993, pp. 170-171.

riflessioni sullo *status* linguistico del poema, particolare punto di osservazione per valutare le tendenze degli autori di questo periodo: **da un lato** l'ossequio delle norme prosodiche tradizionali, **dall'altro** l'attenzione alla nuova sensibilità dei fruitori di letteratura. Occorre, pertanto, ripercorrere il processo che ha attraversato la lingua latina fino al V secolo: una generale 'semplificazione' che interessa ogni ambito grammaticale; quindi il venir meno della distinzione fra sillabe brevi e lunghe; nello specifico la constatazione che ritmo del verso sia dato "dal numero delle sillabe e dalla cadenza fissa dell'*ictus* che, non a caso, tende sempre più a coincidere con l'accento della parola, riproducendo meccanicamente l'andamento del verso"<sup>278</sup>; in ultimo una sorta di 'polarizzazione' per cui quanto più sarà elitario il *target* del prodotto letterario, tanto più il carme sarà attraversato da un aristocratico desiderio di rivivere l'ascolto della poesia secondo il 'fare' dei classici, di contro ad un 'livellamento' secondo i nuovi mutamenti prosodici per quanti desiderano giungere agli orecchi dei più. Ecco, allora, quanto di tutto ciò emerge nel testo orienziano.

#### ❖ Note prosodiche.

- La *i* prevocalica conserva il suo valore in tutti i casi (v. 2 *nimiis* e *quoties*, v. 56 e 80 *dies*, v. 57 *noxia*, v. 60 *consiliis* e *vitiis*, v. 65 *vergentia*, v. 66 *facias*, v. 71 *saucias*) ad eccezione di *eius* (v. 77) e *ieiunus* (v. 81) dove è consonantica.
- Vi è un solo caso di elisione al v. 76 *forte etiam* (caduta della prima *e*).
- Non vi è l'apocope della *-s*, nel rispetto delle regole classiche.

#### ❖ Note metriche

Andando progressivamente estinguendosi la distinzione tra sillabe lunghe e brevi, si registra, di contro, l'uso di "fissare delle tendenze per ciò che concerne la corrispondenza fra piede e parola"<sup>279</sup>. E' possibile, allora, 'catalogare' le soluzioni adoperate da Orazio in un continuo confronto con lo schema andatosi costituendosi nella tradizione dall'età augustea in poi.

-In **prima sede**: predilezione per una parola dattilica. Nel *De ebrietate* solo in 3 casi (v. 57 *protinus* – v. 59 *corpora* – v. 79 *pascere*) si ha questa formula; ai v. 55 *si prius* - v. 63 *cum caput* – v. 67 *Quid loquar*, invece, si hanno sì due parole graficamente distinte, ma fonicamente costituenti una sola unità; al v. 51 *Precipue*, oltre che al dattilo del primo piede, ospita anche l'arsi del secondo; unico

278 VIPARELLI 1990, p. 64.

279 Cfr. SANTELIA 2009a: "Appare evidente, allora, come lo studio degli aspetti prosodici e metrici di un autore tardoantico contribuisca in misura notevole alla comprensione della capacità/volontà dello scrittore di restare aderente alle norme della tradizione classica e, al tempo stesso, fornisca utili indizi sia in relazione alla raffinatezza della sua tecnica versificatoria, sia in relazione al suo rapporto con le tendenze del tempo" (pp. 21-22).

caso spondaico, in cui si ha, quindi, la coincidenza tra primo piede e prima parola, è l'*eius* del v. 77. Nel complesso, pertanto, si hanno 3 parole dattiliche e 1 spondaica: la corrispondenza è presente, quindi, 23 per cento.

- In **seconda sede** è sempre accolto l'invito ad evitare la coincidenza tra fine parola e fine piede.

- Anche in **terza sede** si rispetta la stessa consuetudine, se non per il v. 83 dove la tesi del terzo piede è costituita dal monosillabico *vox* (in questo caso l'arsi del quarto piede coincide, di conseguenza, con l'inizio della parola).

- Non si presta obbedienza, invece, alla coincidenza del **quarto piede** con la fine di parola: 9 casi<sup>280</sup> su 17 rappresentano oltre il 50 per cento.

- Quanto alla **quinta sede**, si riscontra – secondo la prassi – sempre un dattilo che in 6 casi<sup>281</sup> coincide con parola, in 8 casi<sup>282</sup> è compreso fra due parole (ma solo in 1 caso<sup>283</sup> la seconda parola, monosillabica, ospita la breve così da permettere la coincidenza tra fine parola e fine piede) e in 3 casi<sup>284</sup>, pur essendoci coincidenza, la parola, poiché quadrisillabica, ospita anche il mezzo-piede della quarta sede.

- Per il **sesto piede**, ovviamente spondaico, nel 60 per cento dei casi si ritrovano parole spondaiche con una buona minoranza anche per trisillabi con finale spondaica<sup>285</sup>.

Necessario, allora, s'impone l'esame della distribuzione delle formule metriche adottate da Orazio per godere di una visione complessiva.

|                | <i>I</i><br><i>sede</i> | <i>II</i><br><i>sede</i> | <i>III</i><br><i>sede</i> | <i>IV</i><br><i>sede</i> | <b>Tot.</b>           |
|----------------|-------------------------|--------------------------|---------------------------|--------------------------|-----------------------|
| <i>Dattili</i> | 9                       | 8                        | 4                         | 7                        | 28 + 17 (quinta sede) |
| <i>Spondei</i> | 8                       | 9                        | 13                        | 10                       | 40 + 17 (sesta sede)  |

280 Vv. 51 *ve/nas per/fundere* – 55 *sol in/ternecet* – 61 *e/rit de/formius* – 63 *ver/gat gres/susque* – 67 *vul/tu spu/mante* – 69 *cali/ces men/sasque* – 75 *vi/no dapi/busque* – 81 *pau/per ie/iunus* – 83 *poscit e/gena*.

281 Vv. 53 *aestibus* – 55 *in/ternecet* – 57 *noxia* – 65 *lumina* – 71 *saucia* – 77 *talìa*.

282 Vv. 63 *gres/susque va/cillet* – 67 *spu/mante co/lorem* – 69 *men/sasque per* – 73 *membra ro/tare* – 75 *dapi/busque se/pultum* – 79 *posset e/genos* – 81 *ie/iunus o/berrat* – 83 *e/gena ne/gabis*.

283 Vv. 69 *men/sasque per*.

284 Vv. 51 *per/fundere* – 55 *in/ternecet* – 61 *de/formius*.

285 I casi di coincidenza con parola spondaica sono 10: vv. 51 – 53 – 55 – 57 – 59 – 61 – 65 – 69 – 71 – 77; i trisillabi con finale spondaica 7: vv. 63 *va/cillet* – 67 *co/lorem* – 73 *ro/tare* – 75 *se/pultum* – 79 *e/genos* – 81 *o/berrat* – 83 *ne/gabis*.

Dalla tabella risulta che gli spondei (40) prevalgono sui dattili (28) e non si può ammettere il rispetto della consuetudine della disposizione dei dattili in ordine decrescente dalla prima alla quarta sede, dato che in quarta sede il numero dei dattili è di poco inferiore al doppio di quelli presenti in terza sede. Lo schema metrico di questa sezione del carne si presenta, quindi, nella seguente maniera:

|                                 |         |   |
|---------------------------------|---------|---|
| DSSS                            | 5 volte | vv. 51 – 55 – 63 – 67- 79                                   |
| SDSD                            | 3 volte | vv. 65 – 75 – 83  |
| SSSD                            | 2 volte | vv. 73 – 77   |
| SDDS                            | 2 volte | vv. 61 – 69   |
| SDSS, DDSS, DSSD, DSDS,<br>DDDD | 1 volta | Rispettivamente:<br>vv. 81 – 71 – 59 – 53<br>(olodattilico) |

A prevalere, quindi, è lo schema tanto caro a Virgilio DSSS, che è comune anche agli autori della cosiddetta “sfera virgiliana” secondo la formulazione di Ceccarelli<sup>286</sup>: tra costoro sono da annoverare Giovenco, Mario Vittorino, Paolino di Pella, Paolino di Périgueux, Corippo, Reposiano, Avito, Ennodio, Prisciano, Prospero. Alcune delle particolarità del poetare dei suddetti sono riconoscibili anche in Orienzio: “una dattilicità medio-bassa” (45 dattili su un tot. di 102 sedi: 40 per cento); “una preferenza per DSSS” (in 17 versi è lo schema più usato di contro all’unico caso di SDSS, più diffuso – in genere – tra i poeti di età tarda<sup>287</sup>); “una presenza preponderante della cesura nel terzo piede, con prevalenza pentemimera”<sup>288</sup> (presente nella maggior parte - se non nella quasi totalità - dei casi nell’esametro di Orienzio). Tali dati, ora, permettono non solo di annoverare Orienzio (stando, almeno, a quanto permette l’analisi del *De ebrietate*) tra gli “autori virgiliani”, ma anche di far riemergere la celata volontà dell’autore di inserirsi nel segno della continuità rispetto alla lezione dei classici.

Altre considerazioni:

- 4 esametri terminano con un verbo<sup>289</sup>; 8 con un sostantivo<sup>290</sup>, soluzione – quest’ultima- nettamente

286 CECCARELLI 2008, p. 169.

287 Op. cit., p.161.

288 SANTELIA 2009a, p. 26 (vale per tutte le citazioni riportate nel periodo).

289 Vv. 63 – 73 – 81 – 83.

290 Vv. 51 – 53 – 55 – 57 – 59 – 65 – 67 – 71.

prevalente (quasi la metà dei versi); le 5 eccezioni sono rappresentate da 3 aggettivi, 1 preposizione temporale, 1 avverbio<sup>291</sup>;

- la tendenza a sistemare la coppia ‘sostantivo + aggettivo’ collocando l’aggettivo nel primo emistichio, in coincidenza di cesura, e il sostantivo a chiusura del verso, viene osservata in 4 casi<sup>292</sup>;

- solo 1 volta è rispettata la norma che prevede una disposizione incrociata qualora vi siano 2 coppie di ‘sostantivo + aggettivo’, 2 i casi in cui vi è una disposizione a blocchi separati, 3 in cui sono associati tra loro ‘medi’ ed ‘estremi’<sup>293</sup>.

Sull’uso del pentametro, in linea di massima come da tradizione, invece, sono da rilevare due aspetti di particolare interesse:

- 11 dei pentametri del *De ebrietate* terminano con parola bisillabica, 3 con una trisillabica e sempre 3 con una quadrisillabica<sup>294</sup>: si può, quindi, desumere una sostanziale continuità con la Poesia elegiaca di tradizione, dove raro è l’uso di una parola trisillabica in fine verso (per tutto l’Ovidio noto, sono attestati solo 6 esempi);

- si registra, però, un netto allontanamento dalla norma secondo cui, nel caso di una coppia ‘sostantivo + aggettivo’, l’aggettivo si colloca alla fine del primo emistichio e il sostantivo in chiusura<sup>295</sup> (solo 1 caso su 3 ne contempla il rispetto).

Volendo tracciare un bilancio delle osservazioni finora condotte, pur nella consapevolezza che il numero dei versi presi in considerazione sia troppo esiguo per ricavarne conclusioni assolute (dove l’impegno a verificare le ipotesi qui proposte su tutta l’economia del testo orienziano) si potrebbe ben dire di Orienzo quanto Santelia notava per Prospero: << [il Poeta] si mostra perfettamente in grado di rispettare regole e consuetudini versificatorie ormai consolidate, ma non può non accogliere tendenze che dovevano risultare familiari ai suoi lettori/ascoltatori: il ritmo quantitativo è da tempo in dissoluzione ed è ormai “la grammatica, custode del patrimonio linguistico, a dire quali sillabe siano lunghe e quali brevi”>><sup>296</sup>.

---

291 Rispettivamente: vv. 69 *ipsas* – 75 *se/pultum* – 79 *e/genos*; vv. 77 *quando*; v. 61 *um/quam*.

292 Vv. 51 – 55 – 65 – 67.

293 Rispettivamente: v. 59 **corpora** ... *multo* ... **dedita vino**; v. 53 **nimiis** ... **aestibus arida tellus** e v. 69 **labentes** ... **calices, mensasque** ... *ipsas*; v. 65 **gravido** *vergentia lumina somno*, v. 67 **ablatum vultu spumante colorem**, v. 71 **innumeros** ... *mens saucia, motus*.

294 Nell’ordine: vv. 52 – 56 – 58 – 64 – 68 – 70 – 72 – 74 – 78 – 80 – 82; vv. 60 – 66 – 84; vv. 54 – 62 – 76.

295 Volendo specificare: la tendenza è osservata ai vv. 56 – 68 – 74; ignorata ai vv. 54 – 58 – 70 – 76 – 78 – 80.

296 Op. cit., p. 28.

## vv. 51 – 52

La prima sezione del *De ebrietate* (vv. 51-52) consiste in un sol distico dal vibrante tono catechetico: nel carattere lapidario dell'ammonimento, nella incisività del contenuto predicato, nella strutturazione essenziale del messaggio è possibile rintracciare tutto il nucleo della predica inerente al vizio dell'ubriachezza. Dopo l'attacco altisonante costituito dall'avverbio in *positio fortis Precipue*, segue il comando che, perché appunto potesse indurre all'obbedienza, non si riveste di orpelli retorici; chiude l'ammonimento la dichiarazione di quanto si vuole fortemente evitare, vale a dire il fatto che il *vinum* si trasformi in *venenum* – costante presente nel patrimonio mitico-antropologico di tutte le letterature antiche: si prendano in considerazione per esempio il mito ittita di Illuyanka (per il quale cfr. PECCHIOLLI DADDI – POLVANI 1990); la storia egizia del 'Principe predestinato' (per la quale cfr. BRESCIANI 1969); la vicenda di Polifemo in *Od.* 9, 362 – 412; l'episodio dei Proci in *Op. cit.* 20, 257 – 267; la 'famosa risposta' di Ciro ad Astiage in *Xen., Cyr.* 1.3 4-12; episodi latini sono riportati in *Pl., Nat.* 14, 14, 89-90; in *Sen., Ep. ad Luc.* 15, 95, 20-21; in *Gell., Noct. Att.* 10,23, 1-4. Nel nostro, giocando sulla consonanza fonetica tra i due termini, si ricalca con insistenza l'idea comunicativa, tutta pervasa da una martellante allitterazione (*venas – vino – vina – venenum*). Le strutture grammaticali scandiscono con inconfondibile chiarezza i tempi del distico: la forma imperativale detta la legge, la proposizione finale negativa enuclea l'effetto indesiderato da scongiurare.

## v. 51

*venas perfundere vino.*

La *iunctura* è attestata per la prima volta in *Sen., De Benef.* 3, 2: *Quid adsedissee aegro et, cum valetudo eius ac salus momentis constaret, excepisse idonea cibo tempora et cadentes venas vino refecisse et medicum adduxisse morienti?* L'interrogativo del filosofo pone dinanzi una situazione in cui il protagonista già si caratterizza *moriens* e dove viene sancita quasi l'inutilità di qualsivoglia forma assistenziale, per cui lo stesso uso medico del vino appare dal responso inefficace. Rispetto al contesto di Orienzio, qui il vino è ad uso terapeutico, motivo, tra l'altro, non è estraneo a Seneca, il quale insiste sull'uso farmacologico dello stesso anche in *Ep. ad Luc.* 15, 95, 22: *Antiqui medici nesciebant... vino fulcire venas cadentis.* Conservativa, dunque, si profila l'atmosfera non lieta in cui si cala l'azione: come se si volesse leggere una sorta di 'pesantezza' nello stato 'transeunte'



dell'infermo, assimilabile alla miseria che circonda il peccatore, atto a consumare i suoi giorni nel vino. Questa stessa idea di pesantezza è presente nella descrizione dell'ubriaco, quando l'Autore suggerisce: *Alius vino madet* (*De brev. vitae.* 2, 1), cioè "inzuppato, fradicio, gonfio, stracolmo". Non si deve dimenticare, inoltre, che proprio verso costoro, il giudizio di Seneca si caricherà d'amarrezza fino all'estremo: *Omne vitium ebrietas et incendit ed detegit* (*Ep.* 10, 83, 19). Non è da dimenticare, inoltre, che vi è -nel testo in analisi – una precisa connotazione quantitativa in riferimento alla materia di cui si parla: *largo vino*. Nel delineare il profilo dei candidati idonei all'ordine sacro, Paolo annovera tra le doti e le virtù indispensabili: [diaconos] *pudicos, non bilingues, non multo vino deditos, non turpe lucrum sectantes, habentes mysterium fidei in conscientia pura* (*1 Tm.* 3, 8) e si noti che la stessa espressione è presente "alla lettera" nel testo di Orienzio al v. 59; [episcopum] *non superbum, non iracundum, non vinolentum, non percussorem, non turpis lucri cupidum* (*Tt.* 1, 7). Lo stesso stato di vita indefettibile l'Apostolo richiede alle donne anziane in *Tt.* 2, 3 (*Anus similiter in habitu sanctae, non criminatrices, non vino multo deditae*): anche qui ricorre una formula espressiva assimilabile al *largo vino* di partenza. La *iunctura multo vino*, del resto, ha alle spalle una lunghissima e consistente tradizione anche nella letteratura pagana. Cfr.: Cato, *Agr.* 1,7.; Varr, *R.R.* 1, 7, 9; Liv., *Ab Urb. cond.* 33, 48, 6; Ov., *Tr.* 2, 363; Sen., *Ep. ad Luc.* 58, 27; Mart., *Epigr.* 5, 4, 1; Cels., *De medicina* 4, 26, 151. Tra i cristiani cfr.: Orig. (nella traduzione di Ruf.), *CRom* 8, 9; Id., *HLev.* 7, 1; Ambr., *Off.* 1, 50, 246; Hyeronim., *Commentarii in IV epistulas Paulinas, Ad Tit.* col. 601. 615.616.617; Id., *Ep.* 14, 8; *Op. cit.*, 128; Aug., *Spec.* 39, 246; *Ibid.* 41, 255; Ambst., *Commentarii in Pauli epistulas, ad Tim.* 1, 3,7; *Ibid.*, *Ad Tit.*, 2,3. Il termine *venas*, poi, in Hor., *Carm.* 2, 2, 14; Id., *Sat.* 2, 3, 135; Tac., *Ann.* 4, 22; *Ibid.* 15, 35 ritorna in 'contesti negativi': ne emerge quasi una coloritura 'nera' per cui già la presenza stessa del vocabolo sembra prefigurare un evento non lieto (il che è funzionale al discorso di Orienzio, al fine di suscitare nei fedeli il *timor Dei*). Anche *perfundere*, a sua volta – sebbene in ambito cristiano, poiché adottato dalla prassi liturgica, venga connotato positivamente – è adoperato talvolta per alludere ad eventi tragici e catastrofici, spesso in accompagnamento ai concetti di *morbis* ed *infirmis*: Ambr., *Serm. contra Aux.* 4: *Diabolus Iob corpus perfudit ulceribus*; Id., *Paenit.* I, 13, 64: *Totum corpus diris perfusus ulceribus*; Id., *Expos. psalm. CXVIII*, Sermo XII, 29, 2: *Perfusus ... corporis totius ulceribus*; *Op. cit.*, Sermo XLVIII, 25, 2: *Ut diabolus carnem ... ulceris atrocitate perfunderet*. In virtù di ciò, è comprensibile l'uso che ne fa Orienzio per indicare l'imperversare, nelle vene dell'ebbro, di fiumi di vino, artefici di malattia e segnali di nefandezza: proprio una simile situazione contribuisce a definire la '**letalità**' dell'eccesso del bere, che sarà sancita nel testo dalla *iunctura* successiva. In ultimo il fatto che Orienzio si orienti verso l'accezione in 'negativo' è garantito dal fatto che sia quella prevalente anche nelle opere di Ambrogio, donde

provengono in prevalenza le citazioni riportate, ma, soprattutto, autore che costituirà un punto di riferimento costante per il vescovo guascone.

## v. 52

### *vina venena*

Il 'motto' *VINA VENENA* è ben noto nella tradizione letteraria: il primo ad usarlo è Seneca, che scrive *nihil aliud esse ebrietatem quam voluntariam insaniam* (Sen., *Ibid.* 10, 83, 18). Lo smarrimento del senno è all'origine di ogni situazione pericolosa: si sottolinea, così, l'aspetto particolarmente '**velenoso**' della bevanda. I termini *vinum* e *venenum* ritornano in Marziale, che quasi sembra scherzarvi mentre si erge a profondo conoscitore nonché esperto giudice delle molteplici qualità vinicole: *Vaticana bibis: bibis venenum* (6, 92); ritorna ancora con insistenza sul giudizio, già espresso: *Et Vaticani perfida vappa cadi* (12, 48, 14) e *Vaticana bibas, si delectaris aceto* (10, 45, 5). *Quid te, Tucca, iuuat uetulo miscere Falerno / in Vaticanis condita musta cadis? / quid tantum fecere boni tibi pessima uina? / aut quid fecerunt optima uina mali? / de nobis facile est, scelus est iugulare Falernum / et dare Campano toxica saeua mero. / Conuiuiae meruere tui fortasse perire: / amphora non meruit tam pretiosa mori* (1, 18): da ultimo lo scrittore, perito enologo, gioca sul valore qualitativo delle diverse produzioni, insistendo sui parametri di *pessimum* e *bonum*, per poi chiudere con una coloritura decisamente negativa, come confermano i termini *perire* e *mori*. Un altro luogo d'osservazione meritevole di attenzione è rappresentato dalla *Naturalis Historia* pliniana che contempla usi ravvicinati dei due termini: *Venena opii et gypsi extinguit dedoctum, si cum cinere e vino bibatur* (20, 178); *Cauliculi et folia admixto eruo contra marinorum venena prosunt; adicitur et vinum* (23, 127); *Chamaecyparissos herba ex vino pota contra venena serpentium omnium scorpionumque pollet* (24, 136); *Carnibus gallinaceorum ita, ut tepebunt avulsae, adpositis venena serpentium domantur; item cerebro in vino poto* (29, 78). Non si dimentichi, inoltre, che l'Autore della *Naturalis historia* presenta anche la *iunctura* in analisi: *bibendi causa etiam venena concipiuntur... plena perfundere* (14, 28). *Ex vino pota contra venena serpentium* (Ambr., *De Cain* 1, 5, 18, 206): l'insistenza su questo nesso permette di tendere lo sguardo verso un 'altro' tipo di produzione letteraria. Ritornando al vizio dell'ubriachezza, infatti, tuona fulminante dal pulpito della sua chiesa Ambrogio, pastore di Milano: *Alios in crimen egit ebrietas, etsi ipsa crimen sit* (*Ibid.*). Ma, quando si sfiora la gamma semantica del *crimen*, come, con il pensiero, non ritornare al *dolos* primordiale, che, tramite la colpa di Eva, ha meritato all'umanità peccatrice un destino di finitudine e lugente condizione? Anche in un simile scenario, viene spontaneo rappresentarsi il Serpente, che era *callidior cunctis animantibus agri, quae fecerat*

*Dominus Deus* (Gen. 3,1), prosopopea del Male stesso, definito altrove *qui vocatur Diabolus et Satanas, qui seducit universum orbem* (Ap. 12,9). Nell'ampio complesso dell'immaginario biblico, del resto, parlare di veleno equivale ad un rimando spontaneo ed immediato alla figura del serpente: nasce palese, pertanto, la concatenazione concettuale segnata da vino – veleno- serpente. A riguardo è sufficiente leggere *Rm. 3, 13: Sepulcrum patens est guttur eorum, linguis suis dolose agebant, venenum aspidum sub labiis eorum*. Vi è il *sepulchrum*, il *dolus*, il *venenum*, l'*aspis*: tutti termini rientrati nel discorso condotto fin ora o che ritorneranno nella trattazione del testo orienziano; nel concetto di *venenum aspidum*, nell'originale “ios aspid(o)n” rientra l'antica idea ebraica “hamat ‘aksub” (cfr. GLNT, p. 1043), che si potrebbe definire una sorta di concentrato di letalità. Ora, una migliore esplicitazione del nesso in considerazione si ha in *Gb. 20, 16: Venenum aspidum sugebat, et occidet eum lingua viperae*; per concludere il cerchio argomentativo si veda *Prov. 23, 32*. Il serpente in quanto simbolo di morte, però, affonda le sue radici all'alba dei tempi, come si vuole dimostrare dai pochi brevi cenni qui riportati: la figura di Kur nella civiltà sumerica, il serpente Illuyanka oppure Ras Shamra nel mito di Anat, il Leviatan in *Is. 27, 1*, l'egiziano Apofis alias il 'mafattore', il persiano alleato del malvagio Ahriman, il possesso dello spirito maligno ginn nella mitologia palestinese (cfr. GLNT, pp. 29 -31). Tutto questo percorso approda, ai fini del presente discorso, ad una conclusione che si deve proprio allo stesso Ambrogio. In una lettera inviata dopo l'aprile del 387 al vescovo piacentino Sabino, infatti, l'autorità indiscussa dell'Italia annonaria conduce una suggestiva esegesi della figura del serpente tentatore (Ambrogio, in realtà, attinge da Filone Alessandrino di cui si veda *Op. 56, 157-159*, mentre sul rapporto in ambito letterario tra Ambrogio e Filone cfr.: SAVON 1977; DASSMANN 1975; RUNIA 1999), che si chiude in maniera altamente significativa: *Quantos ruperunt vina, dissolvit ebrietas, distendit cruditas!* (Ambr., *Ep. 6, 34, 10 -11*). Ecco, allora, che dalla valutazione, determinata e lucida, marchiata da Seneca e dal giudizio espresso da Marziale, tutto intriso di spirito goliardico ed intonazione giocosa, tramite la lucida elencazione scientifica di Plinio, giungiamo all'elaborazione esegetica di Ambrogio, che dalla Scrittura trarrà i fondamenti morali, su cui costruire il suo apostolato e da cui desumere gli argomenti della propria predicazione. Proprio il Pastore milanese designa l'ubriaco *ipse sibi reus ... insaniae voluntariae* e fornisce uno stilema letterario destinato a rimanere ben impresso nel repertorio di fonti a disposizione dell'omileta dell'antichità, quale doveva essere il vescovo Orienzio: *Denique vindemiae tempore si vineam intraverint, solent ebrietati succendi. Quid te delectant damna sine gratia? Rogas ad iocunditatem, cogis ad mortem: invitas ad prandium, ecferre vis ad sepulchrum: cibos promittis, tormenta inrogas: vina praetendis, venena suffundis* (*De Helia 14, 51*). Ambrogio riprende il confessore tutte quante le componenti del 'vizio' fino alla totale enucleazione del massimo decadimento: nell'immagine del *sepulcrum* è il segno dell'effetto che

deriva dall'assunzione di una pozione letale. Ma anche questo passaggio implicito, quivi anticipato, viene in seguito palesato con la stessa pregnanza lapidaria, nei cui termini si sta sviluppando il sermone penitenziale: *etiam maior uis vini quam veneni est. Denique venenum vino excluditur, non vinum veneno* (*Ibid.* 14, 52). Stando ai testi riportati sopra, se non ripresa del testo, ma, almeno, un riflesso della predicazione ambrosiana appare incontrovertibile. Vi sono, però, almeno altri due esempi di *loci similes* diffusi nei Padri della Chiesa: Giovanni Crisostomo, secondo il quale, “il vino è stato dato da Dio per eliminare le malattie del corpo, donde non è il vino, in quanto opera di Dio, a provocare l'ebbrezza, bensì l'intemperanza, artificio del diavolo. L'abuso e non l'uso conduce all'ubriachezza che è radice di tutti i mali” (*Stat.* 1,4-5); Pietro Crisologo, che energicamente attacca: “Il vino è un diavolo carezzevole, un dolce veleno, un furore voluto, un nemico invitato, una sedicente offesa del decoro e del pudore” (*Serm.* 26, 3-4). Medesimo periodo, aree geografiche nettamente diverse: stesso problema pastorale, pari vigore predicatorio, comune condanna del vizio. Ora, se l'esperienza cristiana ha portato i pastori ad assumere una determinata linea pastorale come quella deducibile dai passi riportati, evidentemente allarmante e diffuso doveva essere il problema del dilagare dell'ubriachezza.

#### vv. 53 – 60

La seconda sezione del *De ebrietate* si compone di quattro distici, articolati in due poli concettuali corrispondenti ai due elementi in cui viene strutturata la similitudine. La scansione del materiale tematico risulta agevolata dalla presenza dei connettivi: *Ut* (v. 53) in posizione incipitaria e *sic* (v. 59) posposto al *corpora* (molto probabilmente per garantire la musicalità del poema assicurata dalla presenza del dattilo quale primo elemento del verso). L'immagine si arricchisce di una serie di dettagli descrittivi, i quali si susseguono in una sorta di crescendo fino alla visione d'insieme, di cui si ha definitiva percezione solo nel trasferimento al secondo polo della similitudine. La posposizione del soggetto e la connotazione reiterativa offerta dall'avverbio (*tellus, quoties* v. 53), l'anastrofe all'interno della relativa (*sollers... quam parat agricola* v. 54), la tmesi del nesso temporale con la successiva inserzione dell'aggettivo (*si prius evulsas quam...* v. 55), la determinazione di tempo continuato senza la preposizione (*madidos... dies* v. 56), l'iterazione della congiunzione (*et sentes et gramina* v. 57), l'ablativo assoluto in posizione iniziale che, concettualmente è legato in senso causale e temporale all'elemento espresso in precedenza (*seminibus victis* v. 58), l'iperbato con successiva inserzione di altri elementi tra l'aggettivo e il sostantivo cui si riferisce (*multo fuerint quae dedita vino* v. 59), la configurazione chiastica, evidenziabile nella sequenza sostantivo-verbo- verbo- sostantivo (*consiliis pereunt, luxuriant vitiis*

v. 60): di tutto questo abbondare di elementi è ricco il testo, che sembra mancare di sobrietà in seguito al pullulare di particolari, appunto con un effetto finale quasi ‘labirintico’. Questi strumenti espressivi, al di là delle esigenze metriche, forse volutamente creati per ottenere un particolare effetto, forse dovuti alla combinazione di echi letterari in circolo presso ambienti di cultura aquitanici, in ogni caso realizzano una descrizione particolareggiata e curata. Quanto, invece, ai contenuti espressi, ritorna l’ambientazione spaziale-paesaggistica e umano-allegorica delle parabole evangeliche: si tenga conto della parabola del “granellino di senape” (*Mt.* 13,31-32; *Mc.* 4,30-32; *Lc.* 13,18-19), “dei vignaioli omicidi” (*Mt.* 21,33-44; *Mc.* 12,1-12; *Lc.* 20,9-18), del “fico” (*Mt.* 24,32-35; *Mc.* 13,28-29), della “pecorella smarrita” (*Mt.* 18,12-14; *Lc.* 15,1-7; *Vangelo di Tommaso* 107), del “lievito” (*Mt.* 13,33-35; *Lc.* 13,20-21; Apocrifo: *Vangelo di Tommaso* 96), dei “talenti” (*Mt.* 25,14-30; *Lc.* 19,12-27). Nel *corpus* delle parabole, utili ai fini dell’analisi in corso, poiché riprende alcuni degli elementi compositivi, rappresentati con le sfumature cromatiche, è la parabola del “seminatore” o “della zizzania”: *Mt.* 13,1-23; *Mc.* 4,1-20; *Lc.* 8,4-15; *Vangelo di Tommaso* 9.

## v. 53

### *arida tellus*

L’espressione è già presente negli autori dell’età augustea ed imperiale, cfr. Hor. *Carm.*, 1, 22, 13-16; Tib., *Eleg.* 1, 7, 25-26; Luc., *Phars.*, 4, 629 – 632; Calp. Sic., *Ecl.* 2, 48 -51; Stat., *Theb.*, 4, 454). Bisogna, però, rilevare che il campo di ‘maggior risonanza’ della *iunctura* è, senza dubbio, quello intriso di Cristianesimo. Se si tiene conto, infatti, del testo parabolico di riferimento (*Mt.* 13,3-8) si può notare che dove vi è l’accumulo di sassi, consequenzialmente vi è assenza di ‘terra’, ovvero di sostanza necessaria perché possa fiorirvi la vita, dato che dalla terra è stato plasmato l’uomo (*Gen.* 2, 7): *in petrosa, ubi non habebant terram multam*. Questo rappresenta già una prima ragione per cui pensare all’ *arida tellus* di Orienzio, ma perché la corrispondenza possa risultare più salda si prenda in considerazione l’episodio delle tentazioni nel deserto, dove il diavolo presenta al Cristo un sasso perché lo trasformi in cibo, comprensibilmente desiderabile nei quaranta giorni di “assenza”, cioè di digiuno (*Luc.* 4, 3): si tratta di una conferma di come l’elemento sassoso risulti costitutivo del deserto, cioè quella terra *quoties sitit aestibus*. Un’immagine così forte e carica di significato, rimase impressa nei cuori e nelle menti: testimone ne è la frequenza con cui ricorre nei testi degli Autori cristiani. Scrive **Lattanzio**: *Aer enim vitiabitur et corruptus ac pestilens fiet modo inportunis imbribus modo inutili siccitate, nunc frigoribus nunc aestibus nimiis, nec terra homini dabit fructum: non seges quicquam, non arbor, non vitis feret, sed cum in flore spem maximam*

*dederit, in fruge decipient* (*Div. Inst.*, 7, 16, 6). La descrizione tratta dalla sezione *De mundi vastatione* è caratterizzata da visioni altamente negative e dal sapore apocalittico: si tratta delle manifestazioni esterne di una situazione in cui campeggia il peccato, come conseguenza del quale regna la morte, secondo una lettura tipicamente paolina (“*Stipendia enim peccati mors*” *Rm.* 6,23). In questo ambito bisogna leggere la situazione di aridità e improduttività che segnano l’assenza di Dio e del bene nella vita spirituale (“*Qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere*” *Gv.* 15,5). Il tema e l’immagine, poi, ritornano in due autori galloromani quali **Cipriano Gallo**: *Namque ita digestis ventura insignia formis, / ut septem fecunda satis sit terra per annos, / atque famem diram parili cum tempore signat, / quis penitus tellus sitientibus arida venis / pallida puluereo consumat gramina sulco* (*Hept.*, *Gen.* 1272- 1276); **Vincenzo di Lerino**: *Quod etiam his curae est, qui mala gramina et noxios sucos medicaminum vocabulis praecolorant ut nemo fere, ubi suprascriptum legerit remedium, suscipietur venenum. Inde denique et Salvator clamabat: Adtendite vobis a pseudoprophetis qui veniunt ad vos in vestitu ovium; ab intus autem sunt lupi rapaces* (*Commonit.* 25). Vincenzo di Lerino ed Orienzio di Auch: alla base della personalità letteraria di entrambi soggiacciono le stesse preoccupazioni, donde l’esprimersi mediante la medesima coloritura stilistica. Significativo, inoltre, il ricorso al concetto di *venenum*, già analizzato per il *De ebrietate* nella prima sezione. Ad intensificare la valenza semantica dell’Abate concorrono, inoltre, *mala gramina* e *noxios sucos*, comuni anche al Vescovo (v. 57: *et sentes et gramina noxia*).

#### v. 54

##### *sollers in fructus ... agricola*

Il riferimento alla figura evangelica non si limita ad una lettura superficiale delle due identità: vi è una ripresa della struttura grammaticale adoperata dal Orienzio, che ricalca la proposizione relativa, seppur in una mutata funzione logica, del testo evangelico; l’attività del contadino del vangelo è la semina, mentre quella del testo orienziano è una generica preparazione, vale a dire, comunque, una sorta di attività propedeutica al lavoro 'propriamente' detto di raccolta: un altro dato – di natura lessicale - a conferma della corrispondenza dei testi; l’espressione *sollers in fructus* si spiega come contaminazione con *Lc.* 13,1-9, dove il prodigarsi del servo operario e la pazienza del proprietario terriero stanno a significare la sollecitudine di chi opera in campo agricolo a vantaggio dei frutti. L’agricoltore è anche il protagonista, nonché il soggetto dell’azione, del passo tratto dalle *Conlationes* di **Giovanni Cassiano**: *Nam et agricola nunc torridos solis radios, nunc pruinas et glaciem non declinans terram infatigabiliter scindit et indomitas agri glaebas frequenti subigit*

*vomere, dum scopon servat, ut eam cunctis sentibus expurgatam universis que graminibus absolutam in modum solubilis harenae excendo comminuat, finem [...]. [...] Nam ut dixi agricola finem habens secure copiose que vivendi in proventu segetum fecundarum scopon, id est destinationem gerit agrum suum cunctis sentibus expurgare eum que universis infructuosis vacuare graminibus [...]* (Conlat. 1, capp. 2 e 4). Nel rigorismo ascetico che caratterizza la vita monastica degli albori, l'ammaestramento di Cassiano riprende le reminiscenze evangeliche precedentemente sottolineate: vi è *agricola - torridos solis radios - infatigabiliter - sentibus expurgatam - infructuosis graminibus*, termini tutti che riprendono rispettivamente *agricola* (v. 54) – *sol internecet herbas* (v. 55) – *sollers in fructus* (v. 54) – *sentes* (v. 57) – *gramina noxia* (v. 57). Evidenti, quindi, sono i punti di contatto, in entrambi i casi echi del testo parabolico; è solo ipotizzabile, inoltre, una conoscenza di Cassiano da parte di Orienzio.

#### **v. 55**

##### ***evulsas ... sol internecet herbas***

La letteratura classica abbonda di immagine che sottolineano la forza letale del Sole nei riguardi delle erbe che ne patiscono calore e arsura fino all'essiccamento: ad es. Verg., *Georg.* IV, 401-402; *Ibid.*, 425- 428; Ov., *Met.* 4, 81-82; *Ibid.*, 5, 481- 483; Calp. Sic., *Ecl.* 5, 86-88. La *iunctura evulsas herbas* è attestata in Pl., *Nat.* 18, 293. Puntuale, anche qui, il richiamo alla parabola bucolica, di cui sopra. *Sole autem orto, aestuaverunt et ... aruerunt* scrive l'Evangelista. Forse è il caso più evidente di esplicita corrispondenza fra i due testi, giacché vi sono tutti gli elementi presentati dallo scritto evangelico e dal carne esortativo: il sole che sorge ed irradia (*sole orto / sol*); i germogli dalle radici tutt'altro che profonde (*altitudinem terrae / evulsas herbas*); l'azione sterminatrice dei raggi solari (*aestuaverunt / internecet*). Sulla stessa scia si colloca un celebra passo di Agostino: *Sic enim dominus dicit: ortus est sol, et aruit herba, quia radicem non habebat. Et exponens nobis quid est a sole herbam arescere, dixit, quia persecutione facta non manent illi, quia altam radicem non habebant* (*Enarr. in ps.*, 90, sermo 1, 8).

#### **v. 56**

##### ***nubila densa***

La *iunctura* è virgiliana (*Georg.* 1,445-446; *Aen.* 6, 592-594); vd. anche Pl., *Nat.* 18, 293; Sil. It., *Pun.* 1, 535-536.

vv. 57 – 58

*gramina noxia ... seminibus victis*

Sembrano risuonare le parole evangeliche: *creverunt spinae et suffocaverunt*. I tre elementi di cui si compone la descrizione presente in Matteo vengono ancora una volta ripresi con precisione e puntualità da Orienzo: al perfetto *creverunt* in un certo senso corrisponde l'orienziano *protinus*, che vuole indicare come, al momento della semina, subito sia seguito quello della crescita del germoglio; vi è, poi, il riferimento 'materiale' agli elementi che quivi compaiono sulla scena, cioè spine, rovi, grovigli intricati e gruppi filamentosi svariati (*spinae / et sentes et gramina noxia*); occorre, quindi, soffermarsi sull'idea della nocività congenita di siffatti elementi, la cui letalità è sinteticamente espressa nella semantica del verbo *suffoco* nel testo evangelico, mentre, nel *Commonitorium*, all'aggettivo *noxia* – cui segue il dativo etico *messi* ad indicare a carico di chi vi è lo svantaggio ed il danno inclusi nel significato dell'aggettivo – si aggiunge l'ablativo assoluto *seminibus victis* quasi a suggerire l'idea di triste passività durante il consumarsi della sorte fatale.

**Pietro Crisologo** prende in rassegna temi e motivi che si ritrovano nella similitudine del *De ebrietate*: *Et quia agricolae fecimus mentionem, scia tulle sustinere se laborem cassum, se nil habiturum, qui premens ieiunii aratrum, et abscindens gulae gramina, atque eradicans luxuriae sentes, misericordiae semina nulla iactaverit* (*Collect. Serm., sermo 7*). Sfruttando al massimo le potenzialità del linguaggio figurato ed il meccanismo dell'allusività, il Crisologo traccia il profilo dell'uomo pio che *abscindens gulae gramina – eradicans luxuriae sentes – misericordiae semina nulla iactaverit*: tre valori presenti nel testo di Orienzo, con maggiore precisione *mensasque per ipsas immixtos vino saepe redire cibos* (vv. 69-70) – *consiliis pereunt, luxuriant vitias* (v. 60) – *At te nunc saturo pauper ieiunus oberrat* (v. 81).

v. 60

*Consiliis pereunt, luxuriant vitias*

Il chiasmo finale della seconda sezione si carica di intensità espressiva, potenziata dagli estremi, i quali sono tra loro semanticamente antitetici, e dai verbi, già di per sé forti nella negatività. Il motivo qui presente inerisce alla sfrenatezza libidinosa, suscitata dall'eccesso del bere e dagli effetti devastanti quali la completa perdita del senso di ogni misura, nonché del senno. Il tema della sfrenatezza libidinosa associata all'eccesso del bere è presente anche altrove nel testo (si pensi ai *lascivis choris* del v. 74) e avvia i lettori ad un'importante riflessione. La connessione messa in atto



tra le due sfere concettuali, infatti, se è possibile – anzi sicuramente certo – che dovesse rappresentare la quotidianità nell’ambiente galloromano al punto da determinare l’intervento correttivo del pastore, è altresì attestata da una lunghissima tradizione letteraria, circa la quale si riportano solo alcuni limitati esempi: Ter., *Eu.* 732; Cic., *Rep.* 4, 6, 6; Dion. Halic., *Ant. Rom.* 2, 25, 6; Prop., *Eleg.* 1, 3, 14; Ov., *Ars* 1, 229 – 244; *Met.* 11, 220 – 225; Val. Max., *Fact. et dict. mem.* 2, 1.5; Sen., *De vit. beat.* 12; *De ira* 3, 8, 1; *Ep. ad Luc.* 10, 83, 19-20; Plut., *Quaest. Rom.* 20, 268 D; Apul., *Met.* 2, 11. Dall’Antico Testamento: Gen. 9, 20 -33. 19, 30 -36. Dalla produzione patristica: Clem., *Paed.* 2, 20,3 - 21,1; Ambr., *De Helia* 5,10. 11; 16, 59; Hieronym., *Ep. ad Eust.* (22) 8; Prud., *Lib. Apotheosis* 351- 354; Iul. Aeclan., *In Osee* 1,2. Tra tutte, però, sembra confermarsi come più forte la presenza, nel repertorio teologico da cui Orienzio sembra attingere, dell’insegnamento santambrosiano dal già citato *De Cain*: ... *illa vini ebrietas fomes libidinis, quo per carnes vaporantur interna viscera, animus ignescit, anima exurit. Saevus criminum stimulus libido est, quae numquam manere quietum patitur affectum nocte fervet, die anhelat, de somno excitat, a negotio abducit, a ratione revocat, aufert consilium, amantes inquietat, lapsos inclinat, castis insidiatur, potiendo inflammat, usuque accenditur* (1,5,20).

#### vv. 61 – 74

La terza sezione del *De ebrietate* (vv. 61-74), oltre a rappresentare il blocco testuale più corposo, si caratterizza dal punto di vista contenutistico per la descrizione particolareggiata degli effetti relativi allo stato di ebrietà. Il *corpus* descrittivo, che gode di una centralità evidenziata grazie alla simmetria delle parti (sezione prima vv. 52–52; sezione seconda vv.53–60; SEZIONE TERZA vv. 61–74; sezione quarta vv. 75–78; sezione quinta vv. 79–84), è ulteriormente scomponibile in altri due nuclei comunicativi rappresentati da: un’interrogativa dal sapore a metà tra un altisonante valore retorico e una percuotente forza intrisa di rigorismo morale (vv. 61 – 62); la descrizione vera e propria che tocca tutte le sfere sensoriali attraverso cui realizzare una percezione “a tutto tondo” del personaggio (vv. 63 – 74). L’interrogativa, che funge da introduzione alla vivace descrizione, si colora d’incisività ed immediatezza grazie alla studiata costruzione retorica: si apre con un *et* spiegabile sia per ragioni prosodiche sia in funzione di raccordo con la linea parenetica iniziale, interrotta dall’ampia icastica similitudine; il ritmo del primo verso, poi, è scandito e dal *quid* che introduce i due stichi, e dalla simmetria accresciuta dagli aggettivi neutri al grado comparativo (*sordidius, deformius*); l’anadiplosi che interessa il *quam* all’interno dell’avverbio *umquam*, ripreso, successivamente, dall’elemento introduttore del secondo termine di paragone, vuole realizzare a

livello espressivo quella stessa contiguità già presente a livello sintattico e contenutistico; particolarmente curata è, inoltre, la resa fonica del verso 62 dove l'allitterazione in "t" (*te tibimet subtrahat*) contribuisce ad accrescere l'intensità patetica dell'interrogazione. La parte più consistente della terza sezione è rappresentata dalla descrizione della figura dell'ubriaco: l'immagine è vivida e ben colorita. Il quadro, pertanto, si compone come segue:

- a) *caput huc illuc vergat*: senso di sbandamento;
- b) *gressusque vacillet*: inibizione del movimento ponderato;
- c) *mensque neget nesum*: perdita delle facoltà intellettive;
- d) *lingua tenere sonum*: incapacità di articolazione del linguaggio;
- e) *claudantur gravido vergentia lumina somno*: abbandono spossato al sonno;
- f) *quod facis ignores tum quoque cum facias*: smarrimento della coscienza;
- g) *ablatum vultu spumante colorem*: stato di squilibrio per quanto concerne la salute;
- h) *male compositis verba soluta modis*: mancanza di inibizione e raziocinio;
- i) *labentes manibus calices*: precarietà della stabilità e del movimento;
- j) *immixtos vino saepe redire cibos*: spossatezza alimentare e rigurgito;
- k) *gaudere nimis vel modo flere nimis*: percezione indistinta delle emozioni;
- l) *saltatu vergentia membra rotare*: esaltazione della sfrenatezza;
- m) *dare lascivis brachia mota choris*: liberazione delle passioni libidinose.

Si tratta, pertanto, di una sorta di prescrizione di sintomi del morbo che potrebbe definirsi – con le parole dello stesso Orazio – *mensa saucia*, espressione nella quale l'aggettivo sottolinea lo *status* di sottointesa infermità. L'efficacia espressiva dell'ammonimento è sancita grazie alle scelte compositive che sottolineano risonanze ed incisi grazie all'attento studio di struttura fonica e disposizione sintattica. Particolarmente significativi, a riguardo, sono: per quanto concerne **l'aspetto fonico**, l'omoteluto (*huc/illuc* v. 63, *tum/cum* v. 66 entrambi sede dell'accento metrico), allitterazione (in "s" *mensasque per ipsas* v. 69 e *mens saucia, motus* dove si realizza contiguità tra sostantivo ed aggettivo anche grazie alla identità di suono); per quanto riguarda **l'aspetto sintattico**, simmetria (*mens–neget–sensum/lingua–tenere–sonum* v. 64; *vel gaudere nimis/vel modo flere nimis* v. 72), frequente iperbato che si profila sempre nello stesso modulo (*claudantur–gravido–vergentia lumina–somno* v. 65; *loquar–ablatum–vultu spumante–colorem* v. 67; *male compositis–verba soluta–modis* v. 68; *dare–lascivis–brachia mota–choris* v. 74), comprensibile non per ragioni

metriche, bensì anche in virtù dell'esercizio di una certa funzionalità, considerato che la musicalità creata grazie alla ripetizione dello stesso inciso, porta ad una più immediata comprensione e ad una più facile memorizzazione dell'insegnamento. La terza sezione, pertanto, si rivela particolarmente curata dal punto di vista stilistico e formale: non deve destare meraviglia, quindi, se risulterà “**un testo composito**” che vivrà di echi della grande tradizione letteraria, inquadri nell'ormai familiare sostrato scritturistico.

v. 61

### *Quid sordidius, quid ... deformius*

Cicerone nel *De natura deorum* s'interroga: *Quo quid absurdius quam aut re sordidas atque deformis deorum honore adficere...* (1, 38). Per esprimere disapprovazione e disprezzo, l'oratore ricorre a formulare una definizione tramite i due aggettivi, indici di spregevolezza. Sempre ai due lessemi ricorre Cipriano da Cartagine, in una delle sue *Epistulae*: *Squalent sine balneis membra situ et sorde deformia, sed spiritaliter intus abluuntur quod foris carnaliter sordidatur* (Ep. 76, 2, 4). Ancora ad una situazione degenerativa di peccato, dove trionfa la bruttezza tanto nel corpo quanto nello spirito, si riferisce lo stesso stilema in Fulgenzio di Ruspe: *Redde, homo, creatori tuo imaginem suam; redde iustam, non iniquam; redde humilem, non superbam, non avaritia turpem, non rapacitate deformem, non vitio iracundiae levem, non terrena dilectione contritam, non livore sordidam, non fornicatione pollutam...* (Serm., de eo quod ut Michaeas propheta: “Indicabo” 8, 2). Lo stile enfatico, tipico della produzione omiletica, s'avvale con ancor maggior presa della forza evocatrice degli aggettivi, ai fini della correzione dei costumi. E' interessante notare come Fulgenzio appartenga (seppur forse sia di mezzo secolo quasi più giovane di Orienzo) all'epoca tardoantica e condivida con Orienzo visioni della realtà, convinzioni religiose e preoccupazioni pastorali. Frequente risulta, poi, nella tradizione letteraria, la consuetudine di proporre i temi più incisivi attraverso l'impiego di interrogative retoriche, dettate dall'esigenza di incalzare e vivacizzare il ritmo del discorso perché se ne avverta istantanea l'urgenza. Si propongono due esempi. (1) La retorica classica e Cicerone: *Quid enim illo inertius, quid sordidius, quid nequius, quid enervatius, quid stultius, quid abstrusius?* (fr. 6 da *fragmenta in codice cusano servata*): si tratta proprio di un incalzare di domande, formulate mediante l'accostamento del pronome interrogativo e l'aggettivo al grado comparativo. (2) La retorica cristiana e Agostino: *Quid sordidius, quid inanius, dedecoris et turpitudinis plenius meretricibus leonibus ceterisque hoc genus pestibus dici potest?* (*De ord.* II, 4). Ma sicuramente l'antecedente più significativo della descrizione per cui l'ubriaco si possa definire *sordidus*, è offerto a Orienzo da Ambrogio in un

passo dal *De Helia*, che contiene anche elementi sviluppati dal Nostro nelle altre sezioni del protrettico: *Laesa pietas est, dum ridetur ebrietas. Non illis itaque solis nocent vina quos tentant, sed et illis amplius quorum oculis temulenta ebriorum membra nudantur. Hinc risus irreverens nascitur, hinc libido inflammatur; ut milto maiore temulentia eos vina perturbent, quorum oculos ac mentes inebriaverint, quam quorum membra prostraverint. [...] Convenit ebrietati atque concurrat aetas, sexus, solitudo, locus, ferarum magis latibulis, quam humanis aptior domiciliis. Fuit itaque ebrietas origo incesti, pessimae generatricis partus deterior* (8,25).

#### **v.64**

##### ***mensque neget sensum, lingua tenere sonum***

Il verso si compone di due emistichi segnati da un efficace parallelismo.

##### ***mensque neget sensum***

Vd. *Ars*: *Tu quoque, cui Veneris sensum natura negavit* (3, 797) e *Tristia*: *Mensque mali sensum nostra recentis habet* (4, 6, 22). Si tratta, chiaramente, di espressioni derivanti da contesti e situazioni sicuramente diversi; il lessico, non di meno, mostra ascendenze ascrivibili al poeta elegiaco, destinato a godere in epoca medioevale di fama non inferiore a Virgilio.

##### ***lingua tenere sonum***

Nello *Stichus* di Plauto, Panegiri esclama: *Linguam quidem / sat scio tibi non tenere* (336 – 337). La formula, poi, ritorna in Agostino d'Ippona, il quale, mentre dispiega il ragionamento sull'articolazione del linguaggio, per chiarire la formulazione del suono vocalico *et similia*, ricorre alla descrizione degli organi dell'apparato fonatorio, coinvolti nell'operazione: *alios diverso pressu oris, tenere tamen aliquem sonum* (*De ord.* 2,12).

#### **v. 65**

##### ***vergentia lumina***

Il ricorso ai due termini che compongono l'espressione orienziana, è testimoniato in Ambrogio e Giovenco: *designabatur enim dei filium in hoc saeculum esse venturum, qui mundani luminis occidentis et iam vergentis in tenebras virtute divina differret occasum, lucem redderet, inveheret*

*claritatem* (Apol. David altera 4, 24); *Usque sub occidum caeli vergentis in orbem, / sic rapido adventu clarebunt lumina Christi* (Evang. 4, 147 – 148).

**v. 67**

***ablatum vultu spumante colorem***

Vd. Zeno di Verona: *Is enim infelicibus nonnumquam inmittit capricornum vultu deformem, qui cornu exsiliens, labra liventia spumantibus venis ebulliens palpitante ruina captivi tota miserabiliter per membra desaevit* (Tract. 1, 38). Si descrive un ambiente infernale, dove il senso del macabro è corrispondente all'imperversare di uno stato di peccato e dove la negatività della situazione porta al timore della volontà divina, onde assicurarsi, con la retta osservanza dei comandamenti, l'esclusione dall'eterna dannazione. Si ricordi, tra l'altro, che Orienzo inizi la rappresentazione dell'ubriaco con l'uso degli aggettivi *sordidus* e del *deformis*, assunti a parametri di giudizio per una situazione che è evidentemente soggetta a degenerare.

**v. 68**

***compositis verba soluta modis***

La formula presenta ascendenze nella letteratura latina dell'età imperiale, vd. Ov., *Tr.* 4, 10, 24: *Motus eram dictis, totoque Helicone relicto / scribere temptabam verba soluta modis* e anche Man., *Astr.* 1, 20: ... *certa cum lege canentem / mundus et immenso vatem circumstrepit orbe / vixque soluta suis immittit verba figuris*. In entrambi i casi si rispetta la costruzione con la forma ablativale e nel primo si ha anche lo stesso termine adoperato da Orienzo.

**v. 69**

***labentes manibus calices***

Per questa immagine cfr.: Hor., *Sat.* 2, 4, 79-80; Petr. *Satyr.* 100, 5.

**v. 70**

***redire cibos***

L'espressione è carica di realismo e contribuisce a dipingere la scena di un sordido banchetto in cui

trionfano ingordigia e gozzoviglie. Il tutto suscita un senso di ribrezzo nel destinatario del messaggio omiletico. Una formulazione simile è rintracciabile nel *De medicina* di Celso, proprio laddove il medico espone la dettagliata enunciazione di sintomi, situazioni e prescrizioni: ... *tertio die panis non ita multum ex parte interiore cum pisciculo, vel levi carne sumere, aquam bibere: si quis sibi temperare non potuerit, quominus pleniore victu utatur, vomere: ubi in balneum ventum est, multa calida aqua caput et os fovere usque ad sudorem: tum ad vinum redire* (4, 5).

## v. 71

### *mens saucia*

Vd. **Ausonio**, *Ephem.* 3, 7: ... *altaque sensus / formido excruciat tormentaue sera gehennae / anticipat patiturque suos mens saucia manes* (qui la descrizione si concentra su una situazione esasperata di peccato, in seguito al quale si profila la punizione della geenna); **Prudenzio**, *Cath.* 6,13 - 14: *Mens aestuans procellis / curisque sauciata / totis bibit medullis / obliviale poclum* (la particolarità del passo è l'uso di *sauciata*, alias del participio perfetto anziché dell'aggettivo, quasi a sottolineare una condizione di ormai inabissamento nell'inesorabilità del peccato); **Cipriano Gallo**, (*Hept., Deut.* 75 – 76): *inbelles choibete domi: mens saucia turbat / saepe viros fortes* (in un contesto guerresco, l'ultimo esempio ribadisce la temerarietà di una mente non più padrona delle facoltà intellettive e la pericolosità di un'anima ormai lontana dalla via della rettitudine). Da ricollegarsi allo smarrimento del senno che già è stato evidenziato quale letale effetto dell'ubriachezza al v. 64, il tema della malattia dello spirito è molto diffuso in poesia, specie se da correlarsi alla ferita d'amore: *idque petit corpus, mens unde est saucia amore* (Lucre., *De rer. nat.* 4, 1048). Nella prospettiva cristiana, pur rimanendo il motivo, cambiano le cause che generano la situazione d'infermità, prime fra tutte il peccato. La tradizione evangelica pone sulla bocca di Gesù che *quae de homine procedunt, illa sunt, quae coinquant hominem!* (Mc. 7, 15).

### **Sulla descrizione dell'ubriaco: vv. 61-74**

Per quanto sia ricco il repertorio di immagini e motivi legati alla figura dell'ubriaco, un modello sembra imporsi in maniera preponderante tra tutte le possibili fonti, da cui Orienzio potrebbe aver attinto: è la descrizione che di questo personaggio si ricava dagli scritti santambrosiani, di cui è necessario riproporre i passaggi più significativi per l'analisi del *De ebrietate*.

1) Quanto alla rappresentazione dell'ubriaco, oltre che al già citato passo dal *De Cain*, non si

possono tralasciare due passi. Il primo, tratto dal *De Helia*, corrisponde alla descrizione di un sordido banchetto all'interno dell'elogio del digiuno e dell'esortazione ad evitare il vizio tramite la pratica delle mortificazioni corporali: *Mundant pavimenta vino madida, et spinis cooperta piscium; et quanti dum ambulant, vulnerantur? In ipso convivio clamor epulantium, gemitus vapulantium. Si quid forte displicuit amicis, illi rident, tu indignaris. [...] Non coquinam, sed carneficinam putes: praelium geri, non prandium curari; ita sanguine omnia natant* (8,25). Il secondo, invece, tratto dal *De Tobia*, concentra gli stessi motivi in rapide pennellate: *Surgit ille vini plenus, vacuus opum, dormit in lucem, vigilans somnium putat* (5,19).

2) Il fatto che il vino inibisca la mente, obnubili il senno e sospenda la consapevolezza di quello che si compie, evocato da Orienzio in 2,66, è stato indagato e commentato dal vescovo milanese proprio all'inizio del *De fuga*: *Non enim in potestate nostra est cor nostrum, et nostrae cogitationes, quae improviso effusae mentem animumque confundunt, atque alio trahunt quam tu proposueris, ad saecularia revocant, mundana inserunt, voluptuaria ingerunt, illecebrosa intexunt, ipsoque in tempore quo elevare mentem paramus; insertis inanibus cogitationibus, ad terrena plerumque deiicimur* (1,1).

3) Il connubio ebrietà-lussuria, invece, cui si allude ai vv. 60 e 74 evoca, sia per i motivi sia i lessemi, il commento santambrosiano all'episodio veterotestamentario di Noè ebbro e nudo: *Ebriosis est omne absorbere vinum, et intemperantis evacuare quod sumpserit; continenti autem utendum mensura legitima est. Ebrietatis itaque species gemina est, una quae titubationem corpori afferat, atque eius supplantet vestigia, sensumque perturbet: altera quae mentem virtutis vaporet gratia, et omnem infirmitatem videatur avertere. [...] Quae cum incideremus, imo cum peccata plura inciderimus etiam per scientiam, est enim naturalis quaedam etiam nostrae infirmitatis ebrietas, ut impetu delectationis feramur in vitium, sicut plerique iuvenili accensi calore, aut luxuria et delectatione flammati, aut avaritiae rapti cupiditate, certe omnibus his medicina quaeratur, ut aliquis tegat huiusmodi infirmitatem suam, primum pudore quodam et verecundia [...] Sepulcrum enim patens est guttur huiusmodi hominum, in quo sepulcro velut accumulatur anima delectationibus et cupiditatum passionibus onerata diversis.*

Si tratta, pertanto, non si solo di allusioni testuali con una notevole incisività, ma proprio di un repertorio sicuro e ben strutturato, cui il Nostro sembra rivolgersi per attingervi a piene mani.

Alla descrizione icastica della terza sezione segue l'intervento parenetico e ammonitorio dei due ultimi periodi del testo, che, contenendo due diverse immagini, richiamano l'attenzione circa tematiche rispettivamente escatologiche e sociali. La quarta sezione del *De ebrietate* si presenta come una lunga interrogativa dall'esplicita coloritura retorica, anche se manifesta varietà timbriche differenti e, per quanto sottili, indispensabili perché il sermone potesse riuscire efficace nell'intento di 'fraterna correzione' (cfr. *Mt.* 18, 15–17). Si notino: (1) l'incisiva forma verbale di apertura *Exclamare libet* (v. 75), la quale conferisce all'osservazione che segue una carica esclamatoria non indifferente; (2) la caratterizzazione del peccatore, destinatario dell'ammonizione, presentato quale *sepultum* e *immemorem* (vv. 75-76), due attributi in chiusura del verso ai quali sono connessi anche altre specificazioni (rispettivamente *vino dapibusque* e *proprii nominis*); (3) l'avverbio *forte* (v. 76) in *positio fortis* è organico rispetto al contesto retorico di riferimento, ma, allo stesso tempo, richiama i toni tipici dei manuali di casistica morale, nati in ambito cattolico per la 'direzione delle anime'; (4) la perifrasi a mo' di epiteto riferita a Dio, sintatticamente resa come una relativa, ma strutturalmente immaginabile come un'incidentale, che riecheggia le formule della liturgia cristiana (cfr. commento ai vv. 79–84) e crea un effetto concitato grazie anche all'allitterazione *tibi talia* (v. 77); (5) l'inarcatura dei versi finali che separa il connettivo temporale dal resto degli elementi (*quando/orandi ...dei?* : vv. 77-78), creando una formula tipica di sospensione (un uso famosissimo della tecnica di cui si è detto, è tipico della scrittura di Dante: "gittò voce di fuori e disse: «Quando / mi diparti' da Circe ...» *Inf.* 26, 90-91; a parlare è Ulisse che, tra evocazione nostalgica e passionalità drammatica, richiama alla memoria il suo "folle volo"); (6) la formulazione chiastica del v. 78, espressione stilistica del ben più drammatico conflitto interiore tra morale cristiana e miseria umana legata al vizio. Sintassi complessa all'insegna dell'ipotassi e diversità delle soluzioni metriche che si concentrano in questa sezione (cfr. *supra*) sottolineano la complessità della formulazione del pensiero di Orienzo.

## v. 75

### *vino dapibusque sepultum*

La scena dell'ebbro abbioccato e bivaccante tra le tavole della mensa è carica di suggestioni che derivano da celebri pagine letterarie: ad es. *Enn.*, *Ann.* 8, 292–293; *Verg.*, *Aen.* 2, 265; *Ibid.* 3, 630; *Ilias italica* v. 727; *Val. Fl.*, *Arg.* 2, 217; *Apul.*, *Met.* 1, 18; *Ibid.* 7, 12; *Macr.*, *Saturn.* 6, 1, 20. Un'immagine così diffusa non poteva certo essere ignota ad un intellettuale del Tardoantico,



tenendo conto anche del fondamentale ruolo incarnato da Virgilio nel sistema scolastico romano. Agli occhi dei Padri della Chiesa, però, doveva apparire inaccettabile un *modus agendi* all'insegna della dissolutezza. Costumi sfrenati e abbandono ai vizi sono materia dei più severi rimproveri: sia in forma implicita, mentre si commentano i casi biblici di Abramo ed Elia come fa Ambrogio, sia nelle accese parentesi di Agostino. Per il primo: *Nesciunt quid loquantur qui nimio vino indulgent, iacent sepulti* (Ambr., *De Abraham* 1, 6, 57); *Haec enim succincta ieiunio in castris praetendebat alienis, ille vino sepultus iacebat, ut ictum vulneris sentire non posset* (Id., *De Helia et ieiunio* 9, 29); *Inebriatis vino viris et somno sepultis abstulit vidua gladium* (Id., *De viduis* 7, 40). Per il secondo: *sobrii sunt, se vino postea sepulturi; stant, casuri! Non sunt oves* (Aug., *In Io. ev. tr.* 95, 12); *custodibus somno vinoque sepultis, ab hostibus patefactae sunt et incendiis concrematae* (Ps. Aug., *De sobriet. et castit.* 3). Una citazione della *iunctura* dal sapore epico è presente anche in Claudio Mario Vittorio, che – come i due Autori precedenti – non si lascia mancare l'occasione per una tirata moralistica a partire proprio dalla vicenda di Noè ebbro: “*Somno vinoque sepultos / sternentes tacitis populum regesque trucidant / vulneribus*” (*Aleth.* III, 444-446).

#### v. 77

##### *qui donet largus tibi talia*

Nella perifrasi formulare *donet largus tibi talia* il pronome personale *tibi*, anche in evidenza poiché allitante con *talia*, assolve proprio alla funzione di ‘personalizzare’ il caso e di far avvertire nell'intimo del fedele il peso di una responsabilità nefanda quale l'essersi ubriacato.

#### v. 78

##### *orandi ... pia cura dei?*

Per *dei orandi* è inevitabile un riferimento sin dal primo momento alla religione cristiana: quasi sembra che risuoni l'antico adagio *lex credendi lex orandi*, desunto proprio da un testo del V secolo quale l' *Indiculus de gratia Dei* attribuito a Prospero d'Aquitania (*Ut legem credendi lex statuat supplicandi*: *Indiculus de gratia Dei*, 8 in H. Denzinger – P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum*, Bologna 2009, n. 246[139]). Gli altri elementi del verso, invece, costituiscono una *iunctura* presente nella produzione letteraria classica: cfr. Tib., *Eleg.* 3, 17, 1; Ov., *Am.* 2, 16, 47. Quest'ultimo caso descrive un'atmosfera densa di affetti, in cui il poeta invoca il ritorno della donna amata, evocando, nonostante l'abbandono e l'infedeltà, qualche residuo di tenerezza da parte di costei. È significativa,

inoltre, la presenza della *iunctura* negli autori del IV – V secolo, sempre connessa alla sfera dei sentimenti, con particolare accentuazione della carica nostalgica ed evocativa. Cfr.: Aus., *Parent.* 5, 1; *Ibid.* 19, 13; Id., *Prof.* 22, 21; *Ibid.* 23, 15; *Ibid.* 25, 7; Id., *Ep.* 17, 33; Id., *Epigr.* 3, 11; Prud., *Peristeph.* 3, 36; *Ibid.* 5, 505-506; Cypr. Gall., *Hept., Num.* 765; Victor., *Aleth.* 3, 464; Mart. Cap., *De nupt.* 1, 33. L'interrogativa che rappresenta la quarta parte del *De ebrietate*, poi, pare avere come sostrato un racconto evangelico tra i più noti: la parabola “del figliol prodigo” (Lc. 15, 11-32). Se si analizzano le frasi del testo lucano con i termini sopra evidenziati, è possibile instaurare un parallelismo puntuale.

A) Lc. 15,12: *Et dixit adulescentior ex illis patri: “Pater, da mihi portionem substantiae, quae me contingit”. Et divisit illis substantiam.* Si tratta di un riferimento generico al ‘patrimonio’ la cui natura viene meglio specificata nel corso della parabola stessa. *Et postquam omnia consummasset, facta est fames valida in regione illa, et ipse coepit egere* (15,14): si comprende come la sostanza che viene sprecata, rappresenti la totalità dei beni (e metaforicamente: della vita stessa che il padre ha donato al figlio senza alcun reclamo) e che tocchi in maniera evidente la dimensione concreta dei fatti, vista la nota inerente alla situazione di carestia. Sarà, infine, il fratello maggiore, preso dall'invidia, a specificare come il minore abbia sperperato i suoi beni: *sed postquam filius tuus hic, qui devoravit substantiam tuam cum meretricibus, venit, occidisti illi vitulum saginatum* (15, 30). Meretrici, divertimenti, piaceri e gozzoviglie: tutte situazioni peccaminose cui, tra l'altro, rimandano *vino dapibusque* di Orienzo, che proprio nella sezione immediatamente precedente (*De ebrietate*, 61-74) aveva rammentato i rischi dell'ubriachezza, tra cui anche la lussuria.

B) Il figliol prodigo comprende, nel porcile, la gravità della propria situazione ovvero la situazione di peccato in cui giace – come direbbe Orienzo - *sepultum*: *Et abiit et adhaesit uni civium regionis illius, et misit illum in villam suam, ut pasceret porcos; et cupiebat saturari de siliquis, quas porci manducabant, et nemo illi dabat* (15, 15-16).

C) Solo, allora, ritorna con la mente e col cuore alla casa paterna. Lc. 15, 17-19: *In se autem reversus dixit: “Quanti mercennarii patris mei abundant panibus, ego autem hic fame pereor. Surgam et ibo ad patrem meum et dicam illi: Pater, peccavi in caelum et coram te et iam non sum dignus vocari filius tuus; fac me sicut unum de mercennariis tuis”.* Da figlio a dissoluto dapprima, ora da dissoluto a mercenario, per ritornare ad essere ‘figlio’ nell'abbraccio misericordioso del Padre che mette da parte il passato per concedergli un nuovo futuro. Il figliol prodigo, allora, da *immemorem* recupera la memoria: *quia hic filius meus mortuus erat et revixit, perierat et inventus est* (15, 24) esclama il genitore nel colmo della felicità.

D) Nei tratti del padre della parabola, Gesù voleva far intravedere la grandezza dell'Amore del

Padre dei cieli. Se, dunque, Iddio *donet largus*, diventa facilmente comprensibile leggere l'abbondanza di beni che il padre prodigo nel perdonare, predispone per festeggiare degnamente il νόστος del figlio ravveduto: *Dixit autem pater ad servos suos: "Cito proferte stolam primam et induite illum et date anulum in manum eius et calceamenta in pedes et adducite vitulum saginatum, occidite et manducemus et epulemur"* (15, 22-23).

E) Per completare la strutturazione in parallelo, il padre prodigo nel perdonare è da ricondurre al Padre celeste, mentre il figlio degenere è l'immagine di ogni peccatore che si ravvede. Commuove, pertanto, la preghiera (*orandi dei*) che con *pia cura* il protagonista della parabola innalza al Padre celeste nella forma d'invocazione e d'accoglienza che, altresì, rivolge a suo padre: *Dixitque ei filius: "Pater, peccavi in caelum et coram te; iam non sum dignus vocari filius tuus"* (15, 21).

#### v. 79 – 84

La quinta e ultima parte del *De ebrietate* sposta l'attenzione sul tema caritativo: il discorso, pertanto, giacché si avverte con maggior urgenza il problema, acquisisce un ritmo sempre più incalzante, grazie agli elementi di cui si compone. Il *Pascere* a principio di verso sottopone, quasi con una certa irruenza, al lettore l'immagine che caratterizza questo ultimo quadro. Prende avvio, quindi, un'interrogativa retorica dalla potente eco volta come a ferire l'anima del peccatore. A cadenzare il ritmo l'iterazione del *quot* che si ritrova sia dopo la cesura eptemimera del v. 79 sia in *positio fortis* al v. 80 con l'aggiunta dell'enclitica. A rendere concitata e martellante l'intonazione contribuisce anche il poliptoto, particolarissimo, di *dies* (accusativo plurale) e *dies* finale (nominativo femminile) con annesso fenomeno allitterante *dies ... daret ... dies*, mentre il chiasmo *dies laetos ... una dies* garantisce varietà ed efficacia. L'accusa dalla vigorosa enfasi polemica continua: prova è l'avversativa *At*, la quale vuole precludere alle due diverse situazioni antitetiche proposte ai versi successivi, ma che già prendono forma con la sequenza costituita da *te saturo* e *pauper ieiunus*. Le due *iuncturae* si susseguono simmetricamente (sostantivo + attributo), mentre l'elemento di *variatio* è rappresentato dall'avverbio *nunc* che si colloca nel mezzo della prima formula con l'intento proprio di 'attualizzare' e rendere il più concreto possibile il problema di cui si parla, donde garantire l'efficacia dell'ammonizione. Il verso si può considerare gravitante attorno a questi due poli concettuali, i quali attirano a sé ognuno un emistichio del pentametro. Le parole sono bipartite in due grandi raggruppamenti, i quali sono organizzati, allo stesso tempo, secondo criteri di somiglianza (3 parole nel primo gruppo, 3 nel secondo con *vix* preceduto da cesura, che funge da spartiacque) e varietà (soggetto – oggetto – predicato verbale; predicato verbale – soggetto – oggetto). Il *De ebrietate* si chiude, quindi, con questi due versi che sigillano la tirata sul tema

della carità fraterna e dell'assistenza ai bisognosi. Ancora una volta viene ribadito quanto già enucleato nei cinque versi precedenti, il tutto, però, tramite una strutturazione più articolata: un periodo ipotetico del primo tipo in cui *forte* e *vix* ribadiscono l'accidentalità del caso e conferiscono, allo stesso tempo, un carattere argomentativo più marcato al discorso; l'inarcatura che rende con un sol fiato il passaggio centrale del periodo; le due relative che espandono l'apodosi con l'intento di specificare meglio oggetto e destinatari dell'azione. Accorgimenti stilistici ed ornamenti retorici, insomma, amplificano una concitata carica enfatica: è la serietà della materia trattata a richiedere interventi concreti e tempestivi a vantaggio dei più deboli.

#### v. 79

##### *magnus sumptus ... posset egenos*

Per la *iunctura magnus sumptus*, cfr.: Plaut., *Mil.* 750; Lucil., *Sat.* fr. 442; Cic., *Ad. fam.* 3, 8, 2; *Ibid.* 3, 10, 6. Su questo sostrato antropologico-sociale s'innalza la perenna battaglia dei Cristiani nei confronti del vizio, che viene letto quale nemico non solo della virtù, ma anche della laboriosità e, pertanto, complice dell'ozio: *sic dici posset nullis egens bonis, non a factis in se requiescendo, verum omnino nulla faciendo* (Aug., *De Gen. ad. Litt.* 4, 16).

#### v. 81

##### *pauper ieiunus*

La prima attestazione dell'espressione risale a Quintiliano, che se ne serve per parlare del rapporto tra predisposizione naturale e capacità oratorie: ... *neque adeo ieiunam ac pauperem natura eloquentiam fecit, ut una de re bene dici nisi semel non possit* (*Instit.* 10, 5, 5). Frequentissima, poi, è la *iunctura* presso tutti gli autori cristiani che affrontano l'emergenza sociale ed il problema caritativo: cfr. Tertulliano (*De ieiun.* 16, 3: ... *in paupere vero ieiunia recreantur*), Ambrogio (*Apol. David altera* 11, 57: ... *sed eum pauperem, qui pro fide et devotione vulnera corporis non horruerit, famem ieiuniumque toleraverit*; *Nab.* 4, 18: ... *quae lacrimas pauperum vestro ulciscatur ieiunio*; in *Luc.* 8: *ne commiseris, fili, ut ieiunia pauperum parentibus tuis cibum quaerant*) e Pietro Crisologo (*Collect. Serm.* SL 24, n. 41: *Fratres, sint deliciae pauperum nostra ieiunia*; *Ibid.*, SL 24, n. 42: *Non sic imber terram quomodo ieiunium lacrimae rigant pauperum*; *Ibid.*, SL 24 A, n. 121: ... *ut panem se quaerere tantum ieiunus pauper ostendat*).

*Vinum ... aquam*

Dal testo di Orienzo si comprende come, mentre il vino rappresenti il diletto degli oziosi e di quelli che si dedicano al vizio, l'acqua con la sua semplicità e gratuità divenga l'elemento identificativo di coloro che non possono permettersi altro. Per i pagani questo rappresenta motivo di un orgoglio elitario misto al piacere della sfrenatezza: cfr. ad. es. Cat, *Carm.* 27. Nella ideologia cristiana, invece, un simile comportamento s'identifica come situazione di peccato duplice: verso Dio per mancanza di continenza e verso gli uomini per assenza di carità verso i meno abbienti. Si tratta di una convinzione ben radicata, così come evidente è il fatto che si assista ad un capovolgimento completo dei valori esistenziali. Un'altra esposizione illustre, infatti, di tale principio è offerta da alcuni versi di **Gregorio di Nazianzo**: "Le porte dei ricchi rimangono chiuse agli amici che sono poveri, mentre le dimore sontuose sono sempre amiche dei ricchi. / L'acqua, che è la bevanda migliore di tutte, regge bene la mente; l'ebbrezza, invece, che ha afferrato l'intelletto, lo intorbidisce. / Il vino non sa rendere temperante la natura umana: al contrario, stuzzica e smuove i piaceri" (*Carm.* 1, 2, 32: sentenze in distici elegiaci, vv. 79–84; la traduzione è quella presente in Gregorio Nazianzeno, *Poesie/I*, introduzione di C. Moreschini, traduzione e note a cura di C. Moreschini, I. Costa, C. Grimi, G. Luadizi, Roma 1994, pag. 245). Ambiti culturali e storici diversi, quelli di Gregorio ed Orienzo, ma comune è la visione del mondo. Questo 'contrasto' tra l'acqua ed il vino con le relative connotazioni sociologiche avrà grande fortuna nel corso della letteratura: nel XIII sec., un chierico tedesco, il Primate di Colonia, compone il *De non miscenda aqua vino*, che il frate Salimbene da Parma trascrive nella sua *Cronaca*. L'opera appartiene al genere del Contrasto dove vino ed acqua dibattono con una serie di argomenti, tra i quali vi è la ripresa dei *topoi* tradizionali di cui si è visto neanche Orienzo sembra mancare (gli effetti dell'ebrietà, i danni fisici e morali, il problema sociale).

## vv. 83 – 84

Nell'ultimo distico domina sulla scena l'immagine del povero che mendica alla mensa del ricco ingordo: dopo una graduale formazione, tassello che segue tassello, finalmente essa si impone nitida e visibile. Alla base vi è la famosa parabola di Lazzaro ed il ricco epulone, che si trova in *Lc.* 16, 19 -31: gozzovigliante il primo, mendicante il secondo; dopo la morte, nel giudizio di Dio, nei tormenti il primo, tra i beati il secondo. Numerosi sono i richiami: *Homo quidam erat dives et induebatur purpura et bysso et epulabatur cotidie splendide. Quidam autem pauper nomine Lazarus iacebat ad*

*ianuam eius ulceribus plenus* (Lc. 16, 19 -20) - questi versi presentano il *magnus sumptus* (v. 79), i *dies laetos* (v. 80) da una parte, dall'altra il *pauper ieiunius* (v. 81) e l'*egena* (v. 83); [ndr: Lazzaro] *et cupiens saturari de his, quae cadebant de mensa divitis* (Lc. 16, 21) – l'infinito passivo del testo evangelico riemerge nella forma dell'aggettivo corrispondente in Orienzio *saturo* (v. 81); quando l'epulone, in preda alle fiamme della Geenna, si rivolge ad Abramo, gli chiede: *Pater Abraham, miserere mei et mitte Lazarum, ut intingat extremum digiti sui in aquam, ut refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flamma* (Lc. 16, 24) – adesso è lui l'*alter* (v. 83) che chiede acqua, nella condizione di miseria e per lui si compie quella situazione che descrive Orienzio ai vv. 83-84 (gli viene negato dopo la morte quanto aveva negato in vita). La figura di Lazzaro è un costante riferimento per i Padri della Chiesa, sia latini che greci, quando si affrontano i problemi della giustizia sociale e della distribuzione dei beni, soprattutto in riferimento al comandamento dell'amore fraterno, puntualmente tradito in nome dell'opulenza e dell'egoismo. **Gregorio di Nissa**, a proposito, così severamente ammonisce: << Accontentati di una mensa frugale. Sta' attento a non affogare nel mare dell'orgia sfrenata. [...] "Usa, non abusare", come ti insegna anche Paolo. Dedicati a un moderato godimento. [...] Quali le conseguenze delle gozzoviglie? [...] Mentre dentro la casa accade tutto questo, migliaia di Lazzari siedono nell'atrio. Alcuni si trascinano penosamente, altri privi di occhi, altri con i piedi amputati. Alcuni strisciano letteralmente, mutilati di tutte le membra. Gridano e nessuno li ascolta: lo impedisce lo strepito dei flauti e il canto di cantori improvvisati, e lo schiocco di risate sguaiate. Se bussano un po' più forte alla porta, il portiere di un padrone barbaro balza come un bruto e li caccia via a bastonate, chiamandoli cani sfacciati e la sua frusta sferza le loro piaghe. Allora indietreggiano; gli amici di Cristo, il riassunto dei comandamenti, senza un tozzo di pane, senza ricevere un companatico, ma coperti di insulti e di botte. Dentro, nella bisca di Mammona, alcuni risputano il pasto come una nave stracarica, altri dormono sulle tavole accanto alle coppe. Nella casa di vergogna alberga un duplice peccato: uno a causa della nausea degli ubriaconi, l'altro per la fame dei poveri che sono stati cacciati>> (Greg. Nyss., *Orat. I de pauperibus amandis*; la traduzione è di M. Montanari, *Convivio, Storia e cultura dei piaceri della tavola dall'Antichità al Medioevo*, Laterza, Bari 1989, pagg. 188–190). Né più clemente sembra essere **Ambrogio**, il pensatore del 'comunismo cristiano', che, proprio nel *De Nabuthae Historia*, esclama: *Quam religiosum esset ieiunium, si sumptum convivii tui deputares pauperibus! Tolerabilior iam ille dives, cuius de mensa ea quae cadebant pauper Lazarus colligebat saturari cupiens, sed etiam ipsius mensa multorum pauperum constabat sanguine et ipsius pocula multorum quos ad laqueum coegerat rorabant cruore. Quanti necantur, ut vobis quod delectat paretur! Funesta fames vestra, funesta luxuries* (5, 19 – 20). Come sottolineano i più recenti esegeti, "questo *ieiunium* [ndr: lodato da Ambrogio] è definito *religiosum* ... [ndr: in quanto]

acquista una valenza religiosa, diventando qualcosa di gradito alla divinità. Cio è possibile solamente nel caso in cui si assegni ai poveri (*deputares pauperibus*) l'equivalente del costo del proprio pasto” (Ambrogio da Milano, *De Nabuthae historia*, a cura di S. Palumbo, Bari 2012, pagg. 170-171). Questa sorta di 'compensazione' è in linea – come evidenzia ancora la Palumbo – col pensiero sociale dei primi Autori cristiani: “Lo stesso tipo di digiuno viene propagandato in uno dei testi del primo cristianesimo, il *Pastore* di Erma. Qui, in *Sim.* 5,3,7, il Signore esorta ad assumere solo pane e acqua e a calcolare il denaro risparmiato per darlo alle vedove, agli orfani e ai poveri” (*Ibid.*). Supporti testuali santambrosiani ugualmente significativi sono, infine, forniti dai seguenti passi: *Sed pauperiem praetendis. Non opes a te hospes requirit, sed gratiam; non ornatum convivium, sed cibum obvium. [...] Haec grata hominibus et accepta Deo. Unde Dominus Jesus in Evangelio (Matth. 10,42) eum quicumque dederit hospiti potum aquae frigidae, caelestium asserit praemiorum non exsortem futurum (Abra. 1,5,35); [nдр: poco innanzi Ambrogio ha esposto la parabola del ricco epulone e di Lazzaro] Ubi illae copiae? Ubi illae ebrietates? Sitit qui inebriabatur, abundat qui mendicabat. In ipso convivio dum bibunt, sitiunt, et cum inebriati fuerint, amplius bibunt. Quasi aperto gurgite vinum iam non bibitur, sed infunditur: poculum non libatur, sed exinanitur (De Helia 8,27).*

#### APPROFONDIMENTO:

#### LA LUNGA STORIA DI UN MODELLO, L'UBRIACO

I vv. 63 – 74 aprono la strada ad un approfondimento di grande interesse: la descrizione della figura dell'ubriaco.

In chiusura di questo saggio di commento, allora, vengono proposti una serie di testi che nella storia della letteratura antica hanno contribuito alla creazione del modello dell'ubriaco con quei caratteri che sono stati, quindi, recepiti da Orienzo. È bene, però, precisare in premessa che si tratta, pertanto, di un procedimento di assimilazione e allusione, in quanto non è possibile impostare un lavoro di puntuale ripresa filologica. Molti di questi testi assai difficilmente Orienzo avrebbe potuto leggere, altri quasi certamente no (come i greci), altri molto probabile sì, come nel caso di Plinio, ma tutto questo passa in secondo piano, perché nella misura in cui hanno contribuito a creare una sorta di repertorio antologico, che come tale si è imposto nella tradizione, essi hanno in un modo certamente indiretto potuto influenzare il Nostro.

- Un modello che proviene da lontano, se già per i caratteri del mancato controllo della ragione e della perdita di freni inibitori si può risalire all'immagine di Polifemo ebbro (*Od.* 9, 371-374) o della narrazione del banchetto che Ciro propone al nonno Astiage a spiegazione dell'accusa che muove a danno del coppiere Saca (*Cyr.* 1,3,10). Ma anche la

scena comica offre un contributo non da poco alla creazione del modello: tutti gli elementi dell'ubriacatura ritornano nel programma annunciato dall'araldo per il banchetto offerto dal sacerdote di Dioniso a Diceapoli nelle Acarnesi di Arisfonae (vv. 1085-1094), in cui non mancano, per usare le espressioni orienziane, *labentes mnus calices* e *immixti cibi*; mentre, per i legami vino-libidine e vino-danza, indicativamente possono citarsi, sempre dalle Acarnesi, la scena di Diceapoli ebbro e le ballerine (vv. 1198-1229) e, dalle Vespe dello stesso, l'ingresso di Filocleone, travestito da Ciclope, allettato dal vino e desideroso di danzare, al punto di voler gareggiare con i ballerini presenti (vv. 1474-1496), laddove proprio le espressioni dei commenti del servo Santia *μανικὰ πράγματα* (v. 1497) e *μανίας ἀρχή* (v. 1486) in un certus enso corrispondono al *mens neget sensum* orienziano (v. 64).

- Interessanti casi letterari di ubriaco sono presenti in Plauto: non si può, certo, istituire un parallelo semantico e lessicale con i termini con cui s'esprime Orazio, ma i motivi tematici sono gli stessi, tenendo conto che la resa scenica rende meglio gli effetti descrivibili con perifrasi ed espressioni icastiche nel testo scritto. Si propongono, allora, alcuni esempi.

• **Mostellaria, vv. 313 – 437**

Emblematica, a riguardo, è l'immagine di Callidamete, che compare sulla scena ubriaco fradicio, invocando il sostegno della prostituta Delfia (vv. 313-313, 323-327), in un equilibrio altamente precario e chiaramente instabile: una conferma implicita del *gressusque vacillet* al v. 63 di Orazio. Al *lingua tenere sonum* (v. 64) del nostro, poi, corrisponde, nell'esempio plautino, la ripetizione dei suoni iniziali nelle battute del personaggio ubriaco, quasi a creare un'evidente balbuzie: “*Ecquid tibi videor ma-m-ma-madere?*” (v. 319); “*O-o-ocellus es meus, tuos sum alumnus, mel meum*” (v. 325); “... *Tu me ais ma-m-ma-madere?*” (v. 332); a questo, poi, si somma anche la perdita della memoria dello stesso, quando non riconosce la strada da seguire per recarsi alla sede del banchetto (vv. 333 – 335). Nel contesto del banchetto, da ultimo, non mancano il sonno dopo l'ubriacatura (v. 344) e il tema della lussuria con la presenza di donne dalle abitudini non pudiche (v. 347).

• **Miles gloriosus, vv. 823 - 832**

Lo schiavo Sceledrio dorme profondamente in seguito ad una larga bevuta, quando compare sulla scena Lucurione, anch'egli schiavo del soldato spaccone, che si adira per la scoperta della bevuta, avviando un dialogo, nel quale, ancora una volta ritornano, i temi: a) dell'inconsapevolezza del danno che si sta compiendo (*PA. ... Tetigit calicem clanculum; / deprompsit nardini amphoram cellarius* v. 823- 824 e *Alii ebrii sunt, alii poscam potitant. / Bono subpromo et promo cellam creditam!* vv. 836 – 837) da collegare al v. 64 di Orazio (*mensque neget sensum*); degli occhi serrati per il sonno che segue l'ebbrezza (*PA. ... Qui lubitum est illi condormiscere? LU. Oculis, opinor* vv. 826 – 827) da collegare al v. 65 del Nostro (*claudantur gravido vergentia lumina somno*); dell'eccessiva ingordigia nell'assumere la bevanda (*LU. Neque equidem heminas octo exprumpsit in urceum, / neque illic calidum exhibit in prandium* vv. 831-832) da ricollegare ai vv. 79-80 del Nostro (*Pascere tam magnus sumptus quot esset egenos / quotque dies laetos haec dare una dies?*).

• **Trinummus, vv. 248 – 250**

All'interno del monologo di Lisitele, alle prese di un bivio tra l'amore per la sorella del protagonista Lesbionico e il *negotium*, tra il biasimo del sentimento e l'elogio dell'onestà, lamenta pure di un certo tipo di donna: “*Non satis id est mali, ni amplius etiam, / quod ecbibit, quod comest, quod facit sumpti. / Nox datur; ducitur familia tota*” (vv. 248 -250), conferma, per l'appunto, di una combinazione letale (vino, donne non virtuosa).



– La Cena di Trimalchione, di sicuro, non rappresenta una celebrazione di eleganza e raffinatezza. Questa sua natura contribuisce di certo ad una raffigurazione quanto meglio realistica e, pertanto, vicina alla realtà dei fatti: utilissima e preziosissima fonte, allora, prima ancora per individuare un modello letterario, soprattutto per comprendere le dimensioni del fenomeno “ubriachezza” con tutte le conseguenze e gli aspetti connessi nella civiltà latina, tale da suscitare, secoli dopo, una reazione dal calibro di quella orienziana.

. 39, 2: *Is ergo recliantus in cubitum: <<hoc vinum, >> inquit << vos oportet suave faciatis ...>>* - è un invito alla libera conversazione, una volta assunto il vino e liberati i freni inibitori del pudore, motivo che ritorna in 48, 1, è riconducibile al *mens neget sensum* del v. 64.

. 41, 11 - 12: *Tamen calda potio vestiarius est. Staminatas duxi, et plane matus sum. Vinus mihi in cerebrum abiit* – l’intervento del liberto Dama, dopo l’uscita di cena dell’ospite che si è recato al bagno, conferma lo smarrimento della consapevolezza delle proprie parole e azioni, motivo riconducibile al *quod facis ignores tum quoque cum facias* del v. 66.

. 50, 1: *Nec non cocus potione honoratus est etiam argentea corona, poculumque in lance accepit Corinthia* – dopo l’effetto di meraviglia creato dalla bravata del “maiale ripieno” e della finta punizione del cuoco, i convitati invitano a bere colui per il quale pocanzi avevano interceduto. Ne risulta un clima di baldoria collettiva e gaiezza, dove compare un’affinità con gli *immixtos cibos* del v. 70, simbolo di opulenza, accompagnati da non poche bevute.

. 52, 7 – 11: *et << aquam foras, vinum intro>> clamavit. [...] Ceterum laudatus Trimalchio hilarious bibit et iam ebrio proximus: <<Nemo>> inquit << vestrum rogat Fortunatam meam ut saltet? Credite mihi: cordacem nemo melius ducit>> [...] Et prodisset in medium, nisi Fortunata ad aurem accessisset [...]. Nihil autem tam inaequale erat; nam modo Fortunatam suam revertebatur, modo ad naturam* – inizialmente viene ribadito l’invito ad abbeverarsi. Se da una parte, poi, accesi gli istinti libidinosi, Trimalchione è preso dal desiderio del ballo di e con Fortunata e, quindi, realizza ciò che Orienzio definirà *dare lascivis brachia choris* al v. 74, d’altro canto il fatto che, dopo la consultazione con la sua amata, cambi repentinamente opinione e che – stando all’autore – rimanga combattuto tra intenzione naturale e contenimento ai fini dell’educazione e del *bon ton*, quasi materializza l’instabilità emotiva osservata e denunciata nel *De ebrietate* tramite l’espressione *vel gaudere nimis vel flere nimis* (v. 72).

Altre occasioni di comparsa del vino nella fitta trama della cena sono rinvenibili in 42, 3 – 48, 1 – 55,3 – 74, 1 – 78, 1. Una scena di rissa, poi, dove i contendenti vari sono tutte prede dell’eccessivo bere è raffigurata, al di fuori del racconto di Trimalchione, al capitolo 95: una chiara percezione della pericolosità anche “sociale” del vino. Il cap. 47, che rappresenta una vera e propria sinfonia di addio alla raffinatezza con il dispiegarsi di volgarità ed oscenità, tali da suscitare ripugnanza e senso dell’orrido perfino agli stessi commensali, da ultimo può essere indicato come spiegazione del *sordidius* e del *deformius* con cui si apre la tirata moralista di Orienzio, al v. 61.

– Una lettura sinottica può esser condotta confrontando il *De ebrietate* con il cap. 28 del XIV libro della *Naturalis historia*, dal quale è desumibile un modello di descrizione letteraria dell’ubriaco, che si compone degli stessi particolari già rinvenuti in Orienzio.

- *mens neget sensum* (v. 64): cfr. ... *quod hominis mentem mute tac furorem gignat, milibus scelerum ob id editis, tanta dulcedine, ut magna pars non aliud vitae praemium intellegat (par. 137);*

- *lingua tenere sonum* (v. 64): cfr. *Torquato ... non labasse sermone* (par. 146);
- *claudantur ... lumina somno* (v. 65): cfr. ... *oculorum ulcera ... furiales somni et inquietas nocturna* (par.142);
- *quod facis ignores tum quoque cum facias* (v. 66): cfr. *Alii testamenta sua noncupant, alii mortifera elocuntur rediturasque per iugulum voces non continent* (par. 141);
- *ablaturum vultu spumante colorem* (v. 67): cfr. *Hinc pallor et genae pendulae* (par. 142);
- *labentes manibus calices* (v. 69): cfr. ... *tremulae manus effundentes plena vasa* (par. 142);
- *immixtos vino saepe redire cibos* (v. 70): cfr. *Cautissimos ... videmus ... plena infundere, ut statim vomant rursusque hauriant* (par. 139) e *Torquato [n.d.r.: lo stesso Torquato di cui sopra] non levatum vomitione* (par. 146);
- *lascivis brachia mota choris* (v. 74): cfr. ... *premiumque summum ebrietatis libido portentosa ac iucundum nefas* (par. 142).

Se G. B. Conte ha scritto della “fortuna eccezionale nel mondo tardoantico, per tutto il Medioevo e oltre...”, circa la tradizione del testo della *Naturalis historia*, A. Barchiesi e G. Ranucci hanno lapidariamente affermato: “L’opera di Plinio non fu mai perduta, mai scoperta” (Cfr. G. B. Conte, *L’inventario del Mondo in Plinio il Vecchio, Storia naturale*, edizione diretta da G. B. Conte con la collaborazione di G. Ranucci, Torino 1982, vol. I, pag. XXI; per la citazione di A. Barchiesi e G. Ranucci : cfr. A. Barchiesi e G. Ranucci, *Nota bibliografica in Plinio il Vecchio, Op. cit.*, pag. LVI). Non è da escludere, pertanto, una conoscenza diretta, da parte dei Tardoantichi, della *Naturalis historia*, il cui testo è sicuramente noto ad autori dell’ VIII secolo quali Adelmo di Melasbury, il venerabile Beda ed altri della Northumbria (L. D. Reynolds – N. G. Wilson, *Copisti e filologi*, Padova 1973<sup>2</sup>, pagg. 90ss; piste d’indagine circa la fortuna dell’opera pliniana sono emerse nel Convegno “La *Naturalis Historia* di Plinio nella tradizione medievale e umanistica”, a cura del Centro interdipartimentale di Studi sulla Tradizione dell’Università di Bari, 10-11 maggio 2012).

– Proprio perché l’opera di correzione dei vizi che Orienzo si prefigge come meta pastorale è – a tutti gli effetti – una vera e propria educazione del popolo di Dio alla rettitudine della vita di fede, un confronto s’impone con l’opera pedagogica per eccellenza in ambito cristiano, *Il Pedagogo* di Clemente d’Alessandria (per la traduzione italiana: Clemente Alessandrino, *Il Pedagogo*, introduzione, traduzione e note a cura di D. Tessore, Roma 2005; si è scelto di non riportare il testo in greco, perché è molto difficile che Orienzo sapesse leggere il greco e/o che, comunque, avesse una copia dell’opera in questione). Si può condurre, a riguardo, una vera e propria lettura sinottica.

- *caput huc illuc vergat* (v. 63): cfr. “... e si dice infine *crapula* [n.d.r.: *kraipale*] la condizione spiacevole e vergognosa derivante dall’ebbrezza: è detta così a motivo del ‘vacillare la testa’ [n.d.r.: *κᾶρα πάλλειν*]” (2, 26, 1);
- *gressusque vacillet* (v. 63): cfr. “Le gambe sembrano scosse dalla corrente [n.d.r.: di un fiume]” (2, 24, 2);
- *mensque neget sensum* (v. 64): cfr. “... il cervello di costoro, stravolto dall’ubriachezza, precipita giù ...” (2, 34, 2) e “... [n.d.r.: gli ubriachi] credono che tutto intorno a loro giri e non riescono a contare uno per uno gli oggetti lontani” (2, 24, 1);
- *lingua tenere sonum* (v. 64): cfr. “... la lingua si impaccia, le labbra si allentano ...” (2, 24,1);
- *claudantur ... lumina somno* (v. 65): cfr. “... gli occhi si stravolgono – come se la vista annegasse a causa dell’eccesso di umidità...” (2, 24, 1);

- *quod facis ignores tum quoque cum facias* (v. 66): cfr. "... [gli ubriachi], ridotti per forza a ingannare se stessi" (2, 24, 1);

- *ablatum vultu spumante colorem* (v. 67): cfr. "... oppressi dalla crapula, unti, pallidi, lividi in volto..." (2, 26, 1);

- *mensasque per ipsas.... redire cibos* (vv. 69 – 70): cfr. "... bisogna bere senza deformare il viso, senza tracannare a sazietà, né costringere gli occhi ad assumere aspetto sgraziato quando ci si accinge a bere, ingoiando ogni cosa tutto d'un fiato a causa dell'intemperanza; non bisogna neppure che ciò che si beve, versato in abbondanza e continuamente, coli sulla barba o bagni i vestiti, quasi che ci si dovesse lavare la faccia, immergendola nei boccali" (2, 31, 1);

- *saltatu vergentia membra ... mota choris?* (vv. 73 – 74): cfr. "Quei miserabili, invece, che cacciano via dai conviti la temperanza, credono che sia vita beata quella vita sregolata che gira intorno ai banchetti; per essi il vivere non è altro che baccanali, crapula, terme, vini di qualità, pitali, vacanze, bevande" (2, 25, 4).

L'accostamento dei due testi porta a risultati significativi in termini di corrispondenze, ma, come già accennato in premessa, la questione si complicherebbe allorquando si considerino sia le vicende relative alla tradizione del testo di Clemente sia la possibilità di conoscenza, da parte di un Vescovo della Gallia del V secolo, di un'opera in greco: è lecito, tuttavia, ipotizzare che, data la circolazione di un modello letterario, inglobante la descrizione dell'ubriaco, quasi a mo' di canovaccio, la sua conoscenza doveva esser tale al punto che sia Orienzo sia Clemente l'abbiano a mente e l'abbiano utilizzato come punto di partenza della loro riflessione, con la puntualizzazione che il primo si sia anche potuto servire della rielaborazione cristiana del tema, che avrà sicuramente prodotto, a sua volta, un canovaccio nel canovaccio (con temi e motivi de *Il Pedagogo* in testa).

## BIBLIOGRAFIA

### Edizioni<sup>297</sup>

#### DELRIO 1600

*S. Orientii Episcopi Illiberitani Commonitorium nunc primum typis excusum, emendatum & notulis illustratum a Martino Delrio Societatis Jesu Presbytero, Antuerpiae, apud Ioach. Trognaesium, 1600 (editio princeps del solo I libro).*

#### DELRIO 1604<sup>2</sup>

*S. Orientii Episcopi Illiberitani Commonitorium, iterum emendatum ac notis secundis illustratum a M. Delrio, Salamaticae 1604<sup>2</sup> (298).*

#### RIVINUS 1651

*S. Orientii Illiberitani Episcopi versus Commonitorii floridissimi ... & scholiis paucis enarrati ab Andrea Rivino D. & PP., Lipsiae 1651.*

#### MARTÈNE 1700

*Veterum Scriptorum et Monumentorum... Collectio Nova... Tomus primus... opera et studio domni Edmundi Martene..., Rotomagi 1700 (editio princeps completa).*

#### SCHURZFLEISCH 1706

*Orientius... cuius libellus... qui inscribitur Commonitorium fidelium... cura Henrici Leonardi Schurzfleischii..., Vitembergae Saxonum, apud C. Schrödterum 1706.*

---

297 Cfr. RAPISARDA 1958, pp. 48-55.

298 "Il testo del Delrio fu anche riprodotto a Colonia nel 1618 nella *Bibliotheca Veterum Patrum* tom. V, fu ristampato a Salamanca nel 1644 in-4°, e fu incluso nella successiva *Bibliotheca Patrum* di Parigi (1644) e in quella di Lione (1677)" (RAPISARDA 1958, p. 50).

## SCHURZFLEISCH 1716

*Orientius supplemento auctus sive nova e codice manuscripto bibliothecae Oxoniensis recensio itemque curae posteriores ad librum II Orientii, Vimariae 1716*<sup>299</sup>.

## MARTÈNE 1717<sup>2</sup>

*Thesaurus Novus Anecdotorum. Tomus V complectens SS. Patrum Aliorumque Auctorum Ecclesiasticorum omnium fere saeculorum, a quarto ad decimum quartum, opuscula. Prodit nunc primum studio et opera domni Edmundi Martene et domni Ursini Durand, Lutetiae Parisiorum 1717*<sup>2</sup> (300).

## ELLIS 1888

*Orientii carmina. Recensuit et commentario critico instruxit Robison Ellis in Poetae Christiani Minores* (CSEL, 16, 1), Vindabonae 1888<sup>301</sup> (prima edizione critica).

## BELLANGER 1903

L. Bellanger, *Le poème d'Orientius*, Paris-Toulouse 1903<sup>302</sup> (edizione critica).

## TOBIN 1945

*Orientii commonitorium: a commentary with an introduction and translation*, a cura di M.D. Tobin, Washington D.C. 1945.

---

299 “In essa figurano alcune varianti tratte da un presunto *codex Oxoniensis*, ma in realtà quasi sempre corrispondenti a certe correzioni marginali della copia bodleiana del testo del Rivinus o a quest'ultimo...; invece il Bellanger *Étude* p. 30 [...] ammette la possibilità che un codice orienziiano sia penetrato in Gran Bretagna e poi sia andato perduto” (RAPISARDA 1958, p. 52).

300 “Questa seconda edizione marteniiana [...] fu riprodotta nella *Collectio Pisauensis omnium poematum, carminum, fragmentorum Latinorum...* tom. VI Pisauri 1766 pp. 80-90 (con gravi errori di stampa) e nella *Bibliotheca Veterum Patrum Antiquorumque Scriptorum Ecclesiasticorum postrema Lugdunensi multo locupletior atque accuratior. Cura & studio Andreae Gallandii...* tom. X Venetiis 1774. [...] L'edizione del Galland fu poi neglimentemente riprodotta nella *Patrologia latina* del Migne vol. LXI Paris 1861 coll. 973-1006” (RAPISARDA 1958, p. 53).

301 “Edita anche separatamente come risulta dalla recensione del Sanday (W. Sanday in *Classical Review* 2 (1888))” (*Ibid.*).

302 “Il Bellanger, dopo aver dato alle stampe nel 1902 la sua monografia intitolata *Études sur le poème d'Orientius* (...), ripubblicò il volume nell'anno successivo, modificandone il titolo ed accrescendolo di una lista di aggiunte e correzioni (...) e del testo critico del *commonitorium* e delle due orazioni in trimetri giambici (...) sulla base di una nuova collazione del cod. A (ma nell'apparato critico si ritrovano quasi tutti i difetti di quello dell'Ellis). [...] La parte contenente l'edizione critica fu edita anche separatamente” (Op. cit., pp. 53-54).

#### RAPISARDA 1958

*Orientii Commonitorium. Carmina Orientio tributa*, testo critico di C.A. Rapisarda, Catania 1958 8 (edizione critica).

#### RAPISARDA 1960

*Orienzio, Carme esortativo, Commonitorium*, testo con introduzione e traduzione di C.A. Rapisarda, Catania 1960.

#### RAPISARDA 1970

*Orientii Commonitorium, carmina Orientio tributa*, testo critico con introduzione e traduzione di C.A. Rapisarda, Catania 1970 (nuova edizione critica riveduta).

### **Sussidi bibliografici**

#### CANISIUS 1721

H. Canisius, *Lectiones Antiquae. Animadversiones criticas et notas adiecit Jacobus Basnage*, 1, Amsterdam 1721.

#### DE MONTFAUCON 1739

B. De Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, 2, Parisiis 1739.

#### DORANGE 1875

A. Dorange, *Catalogue descriptif et raisonné des manuscrits de la Bibliothèque de Tours*, Tours 1875.

## Fonti e strumenti

AA.SS.

*Acta sanctorum quotquot toto urbe coluntur*, Parisiis 1863-1940.

DLW

*A dictionary of Liturgy and Worship*, (ed. by J. G. Davies), London 1980.

DPLR

*Dizionario pratico di liturgia romana*, (diretto da R. Lasange), Roma 1956.

MR

*Missale romanum*, ed. typ. altera, Città del Vaticano 1975.

NDL

*Nuovo dizionario di liturgia*, a cura di D. Sartore e A. M. Triacca, Roma 1984.

NDPAC

A. Di Berardino, *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, (2° ed. aggiornata e aumentata), 3 voll., Genova-Milano 2006-2008.

NDT

*Nuovo dizionario di teologia*, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Alba 1977.

VULGATA

*Biblia Sacra Vulgata*, a cura di R. Gryson, B. Fischer, H. I. Frede, H. F. D. Sparks, Stuttgart 2006<sup>5</sup>.

SCNAC

J. D. Mansi (ed.), *Sacrocrum conciliorum nova et amplissima collectio*, (Rist. anast.), Graz 1960-1962.

### **Studi orienziani**<sup>303</sup>

ADKIN 1994

N. Adkin, *Orientius and Jerome*, "Sacris Erudiri" 34, 1994, pp. 165-174.

BELLANGER 1902

L. Bellanger, *Étude sur le poème d'Orientius*, Paris-Toulouse 1902.

BIANCO 1987

M. G. Bianco, *Il Commonitorium di Orienzio: un protrettico alla conversione nella Gallia del V secolo*, "AFLM" 20, 1987, pp. 36-68.

BRUGNOLI 1957

G. Brugnoli, *L'oltretomba di Orienzio*, "Orpheus" 4, 1957, pp. 131-137.

CUTINO 2006

M. Cutino, *Continuità e innovazione nella poesia latina cristiana del V sec. in Gallia: il protrettico alla conversione*, "Auctores nostri" 4, 2006, pp. 311-350.

---

303 Per i titoli delle riviste sono state adottate di norma le sigle de *L'Année Philologique. Bibliographie critique et analytique de l'Antiquité gréco-latine*, Paris 1928-.



DELEHAYE 1905

H. Delehaye, recens. a L. Guérard, *Les derniers travaux sur saint Orens*, "Analecta Bollandiana" 24, 1905, pp. 147-149.

GASTI 2007

F. Gasti, *Noti lessicali orienziane*, "Voces" 18, 2007, pp. 31-49.

GASTI 2008

F. Gasti, *Le voci di Orienzio* in *Incontri triestini di filologia classica* 7, 2007-2009, Atti del III convegno, Trieste 2008, pp. 131-144.

LAGARRIGUE 1980

G. Lagarrigue, *Orientius et le poètes aquitains de son temps*, "REL" 58, 1980, pp. 19-22.

LUISELLI 1961

B. Luiselli, *Orientiana*, "Atene e Roma" 6, 1961, pp. 173-180.

POLLMANN 2002

K. Pollmann, *Philologie und Poesie. Zu einigen Problemen der Textgestaltung in CSEL 16* in Österreichische Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-Historische Klasse), *Textsorten und Textkritik. Tagungsbeiträge*, Wien 2002, pp. 211-230 (su Orienzio: pp. 212-222).

RAPISARDA 1993

C. A. Rapisarda, *Linguaggio biblico e motivi elegiaci nel Commonitorium di Orienzio* in *La poesia cristiana latina in distici elegiaci*, Atti del Convegno internazionale dell'Accademia properziana del Subasio, Assisi 20-22 marzo 1992, Assisi 1993, pp. 167-190.

SANTELIA 2009b

S. Santelia, *Fida comes o ianua mortis? L'Ad coniugem di Prospero d'Aquitania e il Commonitorium di Orienzio*, "BstudLat" 39, 2, 2009, pp. 507-532.

SCIUTO 1959a

F. Sciuto, *Tertulliano in Orienzio in Convivium dominicum. Studi sull'Eucaristia nei Padri della Chiesa antica e miscellanea patristica*, Catania 1959, pp. 415-422.

SCIUTO 1959b

F. Sciuto, *Ancora su Tertulliano e Orienzio*, "Miscellanea di Studi di Letteratura cristiana antica" 9, 1959, pp. 24-32.

SHACKLETON BAILEY 1977

D. R. Shackleton Bailey, *Emendations of the Commonitorium of Orientius*, "CPh" 72, 1977, pp. 130-133.

SMOLAK 1974

K. Smolask, *Poetische Ausdrücke im sogenannten ersten Gebet des Orientius*, "WSt" 8, 1974, pp. 188-200.

TANDOI 1992

V. Tandoi, *Noterelle orienziane in Scritti di filologia e di storia della cultura classica*, Pisa 1992, pp. 953-963 (= "Vichiana" 13, 1984, pp. 199-210).

### **Studi vari**

AA. VV. 1979-1993

Sant'Ambrogio, *Tutte le opere*, (a cura di AA.VV.), Milano-Roma 1979-1993.

AMATUCCI 1955<sup>2</sup>

A. G. Amatucci, *Storia della letteratura latina cristiana*, Torino 1955<sup>2</sup>.

AUERBACH 2007

E. Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Milano 2007.

BRAIDOTTI 1993

C. Braidotti, *Prefazioni in distici elegiaci* in *La poesia cristiana latina in distici elegiaci*, Atti del Convegno internazionale dell'Accademia properziana del Subasio, Assisi 20-22 marzo 1992, Assisi 1993, pp. 57-83.

BROWN 1974

P. Brown, *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Torino 1974.

BROWN 2001

P. Brown, *Genesis della tarda antichità*, Torino 2001.

BRUNO 2013

N. Bruno, *The Fourth Book of Aeneid as historical monogrfy*, *Acts of 6th Annual International Conference on Literature, Athens 8-11 July 2013*, Athens 2013.

BURTON 2000

P. Burton, *The Old Latin Gospels: A Study of their Texts and Language*, Oxford 2000.

CAMASTRA 2012

P. Camastra, *Letteratura latina tardoantica*, Bari 2012.

#### CAVALLO 2010

G. Cavallo, *Libri, lettura e biblioteche nella tarda antichità. Un panorama e qualche riflessione*, "AntTard" 18, 2010, pp. 9-19.

#### CAVALLO 2012

G. Cavallo, *Leggere e scrivere. Tracce e divaricazioni di un percorso dal Tardoantico al Medioevo greco e latino* in *Scrivere e leggere nell'Alto Medioevo*, Settimane di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 59, Spoleto 28 aprile-4 maggio 2011, Spoleto 2012, pp. 1-38.

#### CECCARELLI 2008

L. Ceccarelli, *Contributi per la storia dell'esametro latino*, 1-2, Roma 2008.

#### CHADWICK 1955

N. K. Chadwick, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, London 1955.

#### CHARLET 1985

J. L. Charlet, *L'inspiration et la forme biblique dans la poésie latine, du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle* in *Le monde latin antique et la Bible*, sous la dir. de J. Fontaine – Ch. Pietri, II, Paris 1985, pp. 613-643.

#### CHARLET 1988

J. L. Charlet, *Aesthetic trends in late latin poetry (325-410)*, "Philologus" 132, 1988, pp. 74-85.

#### CHARLET 1993

J. L. Charlet, *Les poemes de Prudence en distique élégiaques* in *La poesia cristiana latina in distici elegiaci*, Atti del Convegno internazionale dell'Accademia properziana del Subasio, Assisi 20-22 marzo 1992, Assisi 1993, pp. 135-166.

CHARLET 2008

J. L. Charlet, *Tendances esthétiques de la poésie latine tardive (325-470)*, “AntTard” 16, 2008, pp. 159-167.

CIMOSA 2008

M. Cimosà, *Guida allo studio della Bibbia latina: dalla vetus latina, alla vulgata, alla nova vulgata*, Roma 2008.

COCCHINI 1988

F. Cocchini, *Aspetti dell'utilizzazione della Bibbia nel V secolo* in A. Pollastri – F. Cocchini, *Bibbia e storia nel cristianesimo latino*, Roma 1988.

COLAFRANCESCO 1993

P. Colafrancesco, *Iscrizioni cristiane di Roma in distici tra continuità e innovazione* in *La poesia cristiana latina in distici elegiaci*, Atti del Convegno internazionale dell'Accademia properziana del Subasio, Assisi 20-22 marzo 1992, Assisi 1993, pp. 85-98.

CONGAR 1981

Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo. I. Lo Spirito santo nell' "Economia". Rivelazione e esperienza dello Spirito*, Brescia 1981.

CONGAR 1983

Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo. III. Il fiume di vita (Ap. 22,1) scorre in Oriente ed in Occidente. Teologia dello Spirito santo*, Brescia 1983.

CONGAR 2003<sup>3</sup>

Y. M.J. Congar, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, ed. anast., Cinisello Balsamo 2003<sup>3</sup>.

CONSOLINO 1979

F. E. Consolino, *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica. Studi sulla figura del Vescovo nei secoli IV-VI*, Napoli 1979.

COURCELLE 1964<sup>3</sup>

P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964<sup>3</sup>.

CRACCO RUGGINI 1976

L. Cracco Ruggini, *Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo* in *Ambrosius episcopus*, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di S. Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2-7 dicembre 1974, Milano 1976, pp. 230-265.

CROUSE 1998

R. Crouse, *Summae auctoritatis magister: the influence of St. Ambrose in medieval theology* in *Nec timeo mori*, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano 4-11 aprile 1997, Milano 1998, pp. 463-471.

D'ELIA 1973

S. D'Elia, *La cultura letteraria del Basso Impero*, "Augustinianum" 13, 1973, pp. 5-35.

DUVAL 1971

P. M. Duval, *La Gaule jusqu'an milieu du V<sup>e</sup> siecle*, 1-2, Paris 1971.

FONTAINE 1973

J. Fontaine, *La letteratura latina cristiana. Profilo storico*, Bologna 1973.

FONTAINE 1980

J. Fontaine, *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone a Prudence*, Paris 1980.

FONTAINE 1981

J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien (Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1981.

FONTAINE 1988

J. Fontaine, *Comment doit-on appliquer la notion de genre littéraire?*, "Philologus" 132, 1988, pp. 53-73.

FONTAINE 1993

J. Fontaine, *Des thèmes préchrétiens dans l'épigramme romaine classique* in *La poesia cristiana latina in distici elegiaci*, Atti del Convegno internazionale dell'Accademia propeziana del Subasio, Assisi 20-22 marzo 1992, Assisi 1993, pp. 37-55.

FONTAINE 1998

J. Fontaine, *Letteratura tardoantica. Figure e percorsi*, Brescia 1998.

FORMISANO 2007

M. Formisano, *Towards an aesthetic paradigm of late antiquity*, "AntTard" 15, 2007, pp. 277-284.

FREND 1998

W. H. C. Frend, *St. Ambrose and other Churches (except Rome)* in *Nec timeo mori*, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano 4-11 aprile 1997, Milano 1998, pp. 161-180).

GASTI 2013

F. Gasti, *Profilo storico della letteratura tardolatina*, Pavia 2013.

GRIFFE 1957; 1965

E. Griffe, *La Gaule chrétienne a l'époque romaine*, 2, *L'Église des Gaules au V<sup>e</sup> siècle*, Paris 1957; 3, *La cité chrétienne*, *ibid.* 1965.

HÅRLEMAN 1978

P. E. Hårleman, *La littérature gallor-romaine vers la fin de l'Empir d'Occident*, "Eranos" 76, 1978, pp. 157-169.

LANA 1989

I. Lana, *La poesia cristiana latina dei primi secoli: prospettive di lettura in Metodologia della ricerca sulla tarda antichità*, Atti del primo convegno dell'Associazione di studi tardoantichi, Napoli 1989, pp. 71-88.

LASSANDRO 2011

D. Lassandro, *Presentazione in Exultet I di Bari. Parole e immagini alle origini della letteratura in Puglia*, intr., testo e commento di G. Micunco, Bari 2011, pp. 13-17.

LIZZI 1989

R. Lizzi, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (L'Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C.)*, Como 1989.

LIZZI TESTA 2003

R. Lizzi Testa, *Un'epistola speciale: il commonitorium in Forme letterarie nella produzione latina di IV-V secolo*, a cura di F. E. Consolino, Roma 2003, pp. 53-89.

MATTIOLI-MAZZA 1981

S. Ambrogio, *Il giardino piantato a Oriente. "De Paradiso"*, intr. Di U. Mattioli, trad. e note di C.



Mazza, Roma 1981.

MAZZARINO 1988

S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Milano 1988.

MAZZARINO 1989

S. Mazzarino, *Storia sociale del Vescovo Ambrogio*, Roma 1989.

MOHRMANN<sup>2</sup> 1961

C. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiennes*, 1, Roma 1961.

NATHAN

G. Nathan, *The rogation ceremonies of late antique Gaul. Creation, transmission and the role of the bishop*, "C&M" 49, 1998, pp. 275-303.

NAZZARO 1993

A. V. Nazzaro, *Conclusioni* in Atti del primo convegno dell'Associazione di studi tardoantichi, Napoli 1989, pp. 319-325.

OTRANTO 2009

G. Otranto, *Per una storia dell'Italia tardoantica cristiana*, Bari 2009.

PASQUALI 1998

G. Pasquali, *Filologia e storia*, Firenze 1998.

PÉREZ SÁNCHEZ 1995

D. Pérez Sanchez, *Ideología cristiana y sociedad en la Galia del siglo V*, "Gerión" 13, 1995, pp.

209-222.

PINCHERLE 1998<sup>6</sup>

A. Pincherle, *Introduzione al cristianesimo antico*, Roma-Bari 1998<sup>6</sup>.

PISCITELLI CARPINO 1993

T. Piscitelli Carpino, *Paolino elegiaco* in *La poesia cristiana latina in distici elegiaci*, Atti del Convegno internazionale dell'Accademia propezziana del Subasio, Assisi 20-22 marzo 1992, Assisi 1993, pp. 99-132.

PRETE 1962

S. Prete, *Il "Commonitorium" nella letteratura cristiana antica*, Bologna 1962.

PRICOCO 1998

S. Pricoco, *Ambrogio come prototipo di santità episcopale* in *Nec timeo mori*, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano 4-11 aprile 1997, Milano 1998, pp. 473-499.

PRINZIVALLI 2009

E. Prinzivalli, *Questioni di storia del cristianesimo antico*, Roma 2009.

PRINZIVALLI-SIMONETTI 2012

E. Prinzivalli- M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Brescia 2012.

RAPP 2005

C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005.

RIGHETTI 1964

M. Righetti, *Manuale di storia liturgica. I. Introduzione generale*, Milano 1964.

ROSTAGNI 1920

A. Rostagni, *Giuliano l'Apostata*, Torino 1920.

SALVARANI 2012

R. Salvarani, *Prassi penitenziali, vita e organizzazione della chiesa nelle città e nelle campagne in La penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica*, a cura di M. Sodi e R. Salvarani, Città del Vaticano 2012, pp. 45-77.

SANTELIA 2003-2005

S. Santelia, *Storie di libri nella Gallia del V secolo: testimonianze a confronto*, "RomBarb" 18, 2003-2005, pp. 1-29.

SANTELIA 2009a

Prospero d'Aquitania, *Ad coniugem suam. In appendice: Liber epigrammatum*, a cura di S. Santelia, Napoli 2009.

SANTELIA 2012

Sidonio Apollinare, *Carme 16. Eucharisticon ad Faustum episcopum*, introduz., trad. e commento di S. Santelia, con un'appendice di E. Castelli, Bari 2012.

SIMONETTI 1988<sup>2</sup>

Ambrogio, *Inni*, a cura di M. Simonetti, Firenze 1988<sup>2</sup>.

SIMONETTI 2006a

M. Simonetti, *Romani e Barbari. Le lettere latine alle origini dell'Europa (secoli V-VIII)*, Roma 2006.

SIMONETTI 2006b

M. Simonetti, *Studi di cristologia post-nicena*, Roma 2006.

SIMONETTI-PRINZIVALLI 2010

M. Simonetti – E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Bologna 2010.

SINISCALCO 1984

Sant'Ambrogio, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele.*, intr., trad., note e indici di P. Siniscalco, Milano 1984.

TIBILETTI 1990

C. Tibiletti (a cura di), *Pagine monastiche provenzali. Il monachesimo nella Gallia del V secolo*, Roma 1990.

VIAN 2001

G. M. Vian, *Bibliotheca divina. Filologia e storia dei testi cristiani*, Roma 2001.

VIPARELLI 1990

V. Viparelli, *Tra prosodia e metrica. Su alcuni problemi del Carmen de figuris*, Napoli 1990.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1967<sup>3</sup>

U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Storia della filologia classica*, Torino 1967<sup>3</sup>.

**Per il commento al *De ebrietate***

**Studi sull'ebrietà nella civiltà tardoantica cristiana**

BELLINI 2001

R. Bellini, *Intorno all'ebbrezza: Sant'Ambrogio e la cultura pagana*, <<Aevum>>,75, 2001, pp. 163-177.

DASSMANN 1975

E. Dassmann, *La sobria ebbrezza dello spirito. La spiritualità di Sant'Ambrogio vescovo di Milano*, Sacro Monte Varese 1975.

GROTTANELLI 1999

C. Grottanelli, *Il sacrificio*, Bari 1999.

MONTANARI 1989

M. Montanari, *Convivio, Storia e cultura dei piaceri della tavola dall'Antichità al Medioevo*, Bari 1989.

MURRY – TECUSAN 1995

O. Murry and M. Tecusan (ed. by), *In vino veritas*, London 1995.

NENCINI 2009

P. Nencini, *Ubriachezza e sobrietà nel mondo antico, alle radici del bere moderno*, Monte San Pietro 2009.

SARPI 1991

P. Sarpi, *Storie del vino*, Milano 1991.

SAVON 1977

H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juive*, I, Paris 1977.

SELTMAN 1957

C. Seltman, *Wine in the ancient World*, London 1957.

## **Fonti e strumenti**

GLNT

*Grande lessico del Nuovo Testamento*, (a cura di Gerhard Friedrich e Gerhard Kittel), Torino 1992.

## **Studi**

BRESCIANI 1969

E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino 1969

PECCHIOLI DADDI – POLVANI 1990

F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani, *La mitologia ittita*, Brescia 1990.

RUNIA 1999

D. T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana in Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica. Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi*, 14, Milano 1999.