



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in  
SCIENZE DELL'ANTICHITÀ: LETTERATURE,  
STORIA E ARCHEOLOGIA

Ordinamento ex. D.M. 270/2004

Tesi di Laurea Magistrale

*Obitus Baebiani*  
(Paul. Nol. *carm.* 33 H.).

Un saggio di commento

**Relatore**

Ch. Prof. Luca Mondin

**Laureanda**

Michela Patella

Matricola

841188

**Anno Accademico**

2016 / 2017



## INDICE

Premessa.....	pag. 1
<b>Introduzione</b>	
<b>Parte prima: <i>Storia della tradizione e aspetto formale</i></b>	
1.1 <i>Descrizione del manoscritto e storia della tradizione</i> .....	pag. 3
1.2 <i>Aspetto formale</i> .....	pag. 7
<b>Parte seconda: <i>Natura e finalità dell'opera</i></b>	
2.1 <i>Studi precedenti</i> .....	pag. 10
2.2 <i>Struttura e genere di appartenenza</i> .....	pag. 11
2.3 <i>Voci dotte e datazione del poemetto</i> .....	pag. 20
2.4 <i>Le visioni</i> .....	pag. 24
2.5 <i>La questione del greco</i> .....	pag. 28
<b>Parte terza: <i>Questione attributiva</i></b>	
3.1 <i>Le opinioni precedenti</i> .....	pag. 33
3.2 <i>Nuovi aggiornamenti</i> .....	pag. 46
<b>Conclusioni</b> .....	pag. 58
<b>Testo <i>Obitus Baebiani</i></b> .....	pag. 63
<b>Traduzione <i>Obitus Baebiani</i></b> .....	pag. 68
<b>Commento al testo</b> .....	pag. 73
<b>Bibliografia</b> .....	pag. 174



## PREMESSA

Che cos'è l'*Obitus Baebiani*? Di che epoca è? Chi è il suo autore? È veramente Paolino di Nola oppure no? Queste sono alcune delle domande che mi sono posta all'inizio di questo lavoro e a cui cercherò di dar risposta nel corso della trattazione. L'obiettivo di questa tesi è quello di riaprire il dibattito critico attorno al poemetto cristiano conosciuto come *Obitus Baebiani* oppure *De Obitu Baebiani*, prevalentemente citato come Paul. Nol. *carm.* 33 Hartel, e di fornire una soluzione alla questione della sua paternità.

Il lavoro ha come primo obiettivo quello di offrire una descrizione del manoscritto e della vicenda editoriale del poemetto, ponendo attenzione al titolo con cui è stato tramandato: dall'unico manoscritto posseduto di epoca carolingia che lo tramanda anonimo, all'*editio princeps* del 1560 curata da G. Morel, alle edizioni a stampa del Fabricius nel 1564 e della *Collectio Pisauensis* del 1756 che lo riportano con i titoli già sopra citati, fino alla riscoperta e pubblicazione, dopo decenni di oblio, da parte di Brandes nel 1890 come opera paoliniana. Nei paragrafi successivi è presente un'analisi dell'aspetto formale: la caratteristica polimetria, i confronti con la letteratura sia pagana che cristiana e la suddivisione metrico-contenutistica.

Nella seconda parte si analizzano la natura e la finalità dell'opera, avendo come punti di partenza gli studi critici precedenti. Brandes fu il pioniere non solo per gli studi filologici, ma anche per una prima analisi contenutistico-formale; altri contributi vengono dai lavori più recenti di Guttilla e di Döpp. Da questi spunti si colgono solo letture parziali e incomplete del poemetto, che non tengono conto di vari altri elementi, assai importanti, che trovano elencazione nel corso del capitolo. Infatti nella lettura dell'*Obitus* non si può tralasciare la sua natura di epitaffio funebre (che trova dei riscontri nella poesia precedente e coeva, sia pagana che cristiana), le velate allusioni all'eresia pelagiana, contenute nei primi venti versi, le visioni del paradiso e la loro funzione, la *consolatio* finale per la moglie Apra e il tema dell'*occursus* in paradiso.

Leggendo il poemetto, già dai primi versi, si può notare una continua ripresa di testi sia classici, sia biblici e di autori cristiani di IV e V sec.: tra i principali vi sono Virgilio, Orazio, Ovidio, Seneca, Ausonio, per la parte pagana, mentre vengono citati i Salmi, i Vangeli, le lettere paoline, gli scritti di Papa Damaso I, Ilario di Poitiers, Paolino di Nola, Agostino, Ambrogio, Girolamo, Prudenzio, Cipriano Gallo, Prospero di Aquitania e Sedulio. Questi forniscono un primo elemento utile per proporre una datazione del poemetto che si colloca negli ultimi anni del IV sec. e nel corso del V.

Nella terza parte si tratta della questione attributiva: si analizzano gli studi precedenti cercando di cogliere le motivazioni dell'una e dell'altra tesi. Sono presi in considerazione i contributi di Brandes, Fabre, Guttilla, Döpp e Dolveck, i quali a voci alterne propongono o negano la paternità paoliniana con motivazioni a volte plausibili, altre volte forzate. Nell'ultimo paragrafo è presente una nuova riflessione che si propone di contribuire a dare una soluzione al dibattito; in essa sono contenute le risposte alle domande che mi ero posta in apertura riguardo la paternità o meno dell'*Obitus Baebiani*.

Infine, dopo il testo e la sua traduzione, è inserito un commento che mira a mettere in luce non solo la componente stilistica del poemetto, ma anche (e soprattutto) i molti intertesti letterari e biblici che si susseguono nel corso dei versi.

## INTRODUZIONE

### **Parte prima: *Storia della tradizione e aspetto formale.***

#### **1.1 Descrizione del manoscritto e storia della tradizione.**

Il componimento conosciuto con il nome di *De Obitu Baebiani* è un curioso poemetto polimetrico, erroneamente attribuito a Paolino di Nola e pervenuto a noi attraverso un unico manoscritto, il BNF 7558<sup>1</sup>, un codice membranaceo di 168 fogli risalente al IX secolo, vergato in scrittura minuscola carolingia. Al suo interno è contenuta una miscellanea di opere grammaticali e di carmi attribuibili a Beda, Claudio Mario Vittore, Ausonio e Paolino di Nola<sup>2</sup>. Il manoscritto, proveniente da Saint Julien de Tours, era noto prima come *Colbertinus* 4133, poi come *Regius* 6411 ed infine come *Parisinus Latinus* 7558.

---

<sup>1</sup> Per la descrizione del manoscritto si veda Dümmler 1879, 299-301; Chatelain 1880, 36-39; Schenkl 1888, 340-342; Lejay 1890, 71-79, Hovingh 1960, 193-211; Turcan-Verkerk 2003, 4-6; Dolveck 2015, 73.

<sup>2</sup> Nel codice membranaceo, prima dell'*Obitus Baebiani*, sono contenute le seguenti opere: *Anonymi grammatica, in qua de verborum coniugatione*, f. 15v Beda, *De arte metrica liber ad Gutbertum Levitam*; f. 36 Beda, *De schematibus*, f. 38v Beda, *De tropis*; f. 44v Mar. Victor. *aleth. praef.*; f. 46v Mar. Victor. *aleth.* 1; f. 59 Mar. Victor. *aleth.* 2; f. 70v Mar. Victor. *Aleth.* 3; f. 87v *Epigramma Paulini*; f. 90 Paul. Pell. *Orat.*; f. 90v Auson. *ephem.* 3 Green; f. 92v Auson. *epist.* 21 Green = *ultimarum prima*, pp. 300-309 Dolveck; f. 94 Auson. *epist.* 22 Green = *ultimarum secunda* = pp. 310-315 Dolveck; f. 95 Paul. Nol. *carm.* 11 H. = *ultimarum altera*, pp. 348-353 Dolveck (solamente I); f. 96v Paul. Nol. *carm.* 10 H. = *ultimarum prima*, Dolveck, pp. 324-342; f. 101v Auson. *epist.* 24 Green, 95, 135 = Dolveck pp. 364-367, 103132; f. 102r Paul. Nol. *carm.* 10 = *ultimarum prima*, Dolveck, pp. 316-319, 1-18; f. 102v Paul. Nol. *carm.* 10 = *ultimarum prima*, Dolveck, pp. 320-325, 19-103; f. 104v Paul. Nol. *carm.* 6; f. 111v *Incipiunt Laudes Domini cum miraculo quod accidit in Aeduico*; f. 114v Paul. Nol. *carm.* 22 H. = pp. 382-395 Dolveck; f. 118 Paul. Nol. *carm.* 33 H.

Il codice misura 165x 230 mm. ed è composto da 22 quaderni; vi è una numerazione progressiva da 1 a 168 posta in alto a destra del *recto* del foglio che è databile al XIX sec.<sup>3</sup>. Oltre a questa, vi è un'altra numerazione precedente: i ff. 47-87 sono numerati in basso da 1 a 42; i ff. 109-124 da XIII a XXIII; i ff. 162-167 da 1 a 6.

L'*Obitus* è riportato dal foglio 118<sup>r</sup> del codice, a partire dalla riga 14, fino al foglio 121<sup>v</sup> di cui occupa le prime due righe; il testo viene introdotto con la seguente titolatura: "*Incipit Bebiani diverso modo et metro dictis*"<sup>4</sup>.

Oltre alla recente edizione degli scritti di Paolino, curata da F. Dolveck<sup>5</sup>, ampia descrizione del manoscritto è fornita da Dümmler<sup>6</sup>, Chatelain<sup>7</sup>, Schenkl<sup>8</sup>, Lejay<sup>9</sup>, Brandes<sup>10</sup>, Hartel<sup>11</sup> e Hovingh<sup>12</sup> e Turcan-Verkerk<sup>13</sup>.

Il codice ha subito molteplici correzioni da parte di mani diversi; Dümmler<sup>14</sup> afferma che nel codice siano intervenuti due copisti e che ciò sia ben visibile prima dal cambiamento di calligrafia e poi anche del colore dell'inchiostro, rintracciabile a partire dal f. 161 in poi<sup>15</sup>. Dümmler, tra le altre cose, è il primo ad ipotizzare che nel manoscritto, oltre all'intervento di due copisti, sia intervenuta una mano correttiva posteriore, che lui identifica con quella dell'editore Morel nel 1560.

Schenkl, invece, nella *Praefatio* all'edizione critica curata per CSEL nel 1888, dichiara che il manoscritto di cui si è servito mostra che più mani correttive siano intervenute sul testo, in maniera talvolta erronea<sup>16</sup>. Egli conta con certezza quattro mani correttive: la prima, indicata con *m*<sup>2</sup>, risale al IX sec. ed è di poco successiva alla mano del copista e

---

<sup>3</sup> Cfr. Dolveck 2015, p. 73.

<sup>4</sup> Il Brandes 1890, 280-297, congettura *dictus*.

<sup>5</sup> Dolveck 2015, 73.

<sup>6</sup> Cfr. Dümmler 1879, 299-301.

<sup>7</sup> Cfr. Chatelain 1880, 36-39.

<sup>8</sup> Cfr. Schenkl 1888, 340-342.

<sup>9</sup> Cfr. Lejay 1890, 71-78.

<sup>10</sup> Cfr. Brandes 1890, 280-297.

<sup>11</sup> Cfr. Hartel 1894, 338-343.

<sup>12</sup> Cfr. Hovingh 1960, 193-211.

<sup>13</sup> Cfr. Turcan-Verkerk 2003, 4-6.

<sup>14</sup> Dümmler 1879, 299-301.

<sup>15</sup> Specialmente si vede il cambio di scrittura a partire dal f. 161, mentre l'inchiostro diviene di un colore diverso dal f. 166v.

<sup>16</sup> Cfr. Schenkl 1888, 340.

molto probabilmente è di un altro monaco amanuense<sup>17</sup>; la seconda, indicata con  $m^3$  è del XVI sec. ed è distinguibile per un inchiostro più chiaro e per un *ductus* diverso: il filologo che ha apportato tali correzioni si è occupato di unire le sillabe disgiunte, correggere errori di copiatura e infine di fare delle annotazioni a margine. Dietro la mano correttiva  $m^3$  si cela l'intervento di Morel<sup>18</sup>, che preparò questo codice per la stampa<sup>19</sup>. Morel, tra i tanti interventi, si occupò di inserire un simbolo simile a □, ogni qual volta avviene un cambio di metro, quindi ai vv. 21, 41, 61, 81, 101, e successivamente, nei vv. 101-132, per indicare il pentametro del distico elegiaco. A questi due filoni correttivi si aggiungono  $m^4$  e  $m^5$  entrambe del XVI sec., l'una di poco posteriore all'altra e distinguibili fra loro in pochi luoghi<sup>20</sup> per l'impiego di un inchiostro scuro, tendente al nero.

L'*editio princeps* del manoscritto, e quindi anche del carne fu curata da Guillaume Morel, che nel 1560 pubblicò a Parigi un piccolo volume<sup>21</sup> contenente l'*Alethia* di Cl. Mario Vittore, e una serie di composizioni latine di carattere cristiano. Il *De Obitu Baebiani* è stampato a partire dalla p. 96 con il titolo di *Baebiani diverso modo dictis*<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> Cfr. Schenkl 1888, 340.

<sup>18</sup> Cfr. Schenkl 1888, 340-341; Lejay 1890, 71-78.

<sup>19</sup> Cfr. Fo 1999, 100.

<sup>20</sup> Cfr. Schenkl 1888, 341.

<sup>21</sup> Cfr. *Cl. Marii Victoris oratoris Massiliensis*, ΑΛΗΘΕΙΑΣ, Parigi 1560.

<sup>22</sup> Morel, nella *Praefatio* alla sua edizione (*Cl. Marii Victoris oratoris Massiliensis*, ΑΛΗΘΕΙΑΣ, f. 2<sup>r</sup>-2<sup>v</sup>) fa una dedica a Simon de Maillé, arcivescovo di Tours (Cfr. Lejay 1890, 71), affermando di aver trovato il manoscritto della biblioteca del monastero di S. Julien a Tours; nella dedica spiega così la propria opera: «Auspicio favoretque tuo, humaniss. Antistes, cum superioribus hisce diebus evolverem ditionis tuae aliquot Bibliothecas, in quibus pervetustorum librorum reliquiae non mediocres superessent, de iis mihi licuerit volumina aliquot commodato habere, concessum est, ut siquando dignum quicquam appareret, quod in studiosorum gratiam edendum videretur, id typis mandarem... E bibliotheca itaque S. Iuliani Turonensis, en tibi erutos Marii Victoris in Genesin libros tres, auctoris ut eruditissimi, ita et piissimi, nec minus antiquissimi... Cuius autem vel potius quorum (diversorum enim videntur) ea quae sunt anonyma sequuntur, liber antiquus non indicat: nisi ea quoque ad Victorem referamus. Quamquam non dubitem Pontii Paulini quaedam esse et Drepanii unum epigramma dicatur, virorum magno Ausonio notissimorum et laudatissimorum. Quae Hilarii, Cypriani et Dracontii subsequuntur, ea nobis S. Victoris Parisiensis libraria suppedavit... Exemplar quo usi sumus unico, multis sui partibus perturbatum atque confusum erat, ut haud mirum videri queat, si qui loci labe non careant: quo carerent autem, omnem quam potuit diligentiam adhibui; malui tamen locos integros et quales liber habebat, aliis diiuducandos, quam mea emendatione ulla contaminatos exhibere».

Il lavoro di Morel godette di scarsa rilevanza, e poco dopo, nel 1564, il Fabricius<sup>23</sup> pubblicò un volume contenente opere di carattere cristiano, il *Poetarum Veterum ecclesiasticorum opera Christiana et operum reliquiae et fragmenta*, all'interno del quale il nostro compare alle pp. 782-783, con il titolo di *Auctoris incerti. De Bebiani baptismo et uxoris*.

Da questa edizione il componimento passò immutato nella *Bibliotheca Maxima patrum*<sup>24</sup> e successivamente venne riportato da Chr. Daun nel suo *Syllabus poetarum Christianorum* del 1681. Nel 1776 il carme fu pubblicato nella *Collectio Pisauensis*<sup>25</sup> dove ancora una volta l'autore non è specificato e il titolo è il medesimo dell'edizione di Fabricius.

È solo con il Brandes<sup>26</sup>, nel 1890, che il poemetto riceve uno studio approfondito e viene catalogato come facente parte del *corpus* di Paolino di Nola; è inoltre la prima edizione che vanta un apparato critico. Brandes stampa il poemetto con il titolo di *Obitus Baebiani* affermando che in tal maniera si ha una maggior ed immediata comprensione del suo contenuto<sup>27</sup>.

L'edizione critica a cui finora si è fatto riferimento è del 1894<sup>28</sup>, curata da W. Von Hartel, il quale sostiene la paternità paoliniana del carme e lo stampa tra le poesie del Nolano; in apparato tiene conto dei lavori dei predecessori<sup>29</sup>, mostrando però, a giudizio del più recente editore, di preferire lezioni poco probabili o non autentiche<sup>30</sup>. L'attribuzione a Paolino di Nola è dovuta al precedente studio di Brandes e al fatto che l'*Obitus Baebiani* è tramandato, all'interno del manoscritto, dopo un carme paoliniano, *car. 22. H* = pp. 382-395 Dolveck.

---

<sup>23</sup> Cfr. Fabricius 1564, 782.

<sup>24</sup> Cfr. *Bibl. Maxima patrum* 1618, XIV, 1026s.

<sup>25</sup> Cfr. *Collectio Pisauensis* 1756 VI, 249.

<sup>26</sup> Cfr. Brandes 1890, 280-297.

<sup>27</sup> Cfr. Brandes 1890, 280-28.

<sup>28</sup> Cfr. Hartel 1894, 338-343.

<sup>29</sup> Si nota in particolar modo il confronto con l'edizione di Morel del 1560, quella del Fabricius del 1564 ed infine l'edizione curata da Brandes pochi anni prima del suo lavoro.

<sup>30</sup> Cfr. Dolveck 2015, 20: l'idea di proporre un'edizione completa dei carmi paoliniani non fu di Hartel stesso, ma del suo allievo Joseph Zechmeister, il quale morì precocemente, inducendo il grande filologo tedesco a terminare i lavori al posto suo

Fabre<sup>31</sup>, nel 1948, lo menziona all'interno di un più ampio trattato sulla cronologia delle opere paoliniane, definendo il poemetto come non propriamente paoliniano.

Il *De Obitu Baebiani* viene inserito da Walsh<sup>32</sup> nel 1975 all'interno di un volume contenente i *carmina* paoliniani tradotti in lingua inglese; successivamente compare in un contributo di Döpp<sup>33</sup> del 1995, il quale mette in discussione la presunta paternità paoliniana, affermando di non aver sufficienti elementi né per confermarla, né per smentirla.

Un'interpretazione opposta è offerta da Guttilla<sup>34</sup>, che analizza il *carmen* alla luce delle reminiscenze letterarie di Paolino e di Ausonio.

Notizie assai recenti sia sul manoscritto che sul componimento sono contenute nell'edizione di Franz Dolveck<sup>35</sup> nella quale viene descritto nel dettaglio il manoscritto (e i vari codici comprendenti i *carmina* paoliniani) con le opere in esso contenute (debitamente discriminate tra autentiche e dubbie); egli afferma che il componimento è chiaramente non riferibile a Paolino di Nola, mettendo in dubbio le tesi espresse da Brandes e Hartel *in primis*, e negli ultimi decenni da Guttilla.

## 1.2 L'aspetto formale.

Il poemetto è composto da 132 versi, in quattro differenti metri (senari giambici, esametri, asclepiadei minori, distici elegiaci), i quali narrano le vicende di Bebianone che, in punto di morte, decide di ricevere il battesimo, venendo poi gratificato da due visioni paradisiache;

---

<sup>31</sup> Fabre 1948, 130-134.

<sup>32</sup> Cfr. Walsh 1975, 340.

<sup>33</sup> Cfr. Döpp 1995, 66-74.

<sup>34</sup> Cfr. Guttilla 1984/1985, 130-157; Guttilla 2003, 90-113.

<sup>35</sup> Cfr. Dolveck 2015, 29-49.

la morte del protagonista è seguita da un'accurata consolazione nei confronti della moglie, la quale viene rassicurata sul loro destino futuro.

Nella parte finale del testo di Hartel<sup>36</sup>, precisamente ai vv. 124-126, è presente una lacuna, come supposto da Brandes<sup>37</sup> e quindi anche da Hartel, mentre le edizioni prescientifiche non segnalano alcunché.

Il *De Obitu Baebiani* non è l'unico esempio di carme letterario polimetrico della letteratura latina tarda. Ausonio, in *epist.* 13, 14 e 16 Green, compone alcune delle sue lettere utilizzando la polimetria. In particolare, un uso evidente di metri diversi è presente nelle epistole dedicate a Teone, dove si alternano esametri, versi giambici, endecasillabi faleci, asclepiadei e distici elegiaci<sup>38</sup>.

Nella letteratura latino-cristiana il criterio polimetrico si ritrova in Cipriano Gallo, poeta e traduttore romano della *Vetus Latina*, che adotta il criterio della polimetria all'interno della sua trasposizione in versi dell'Antico Testamento: ne sono esempi l'*Exodus*, i *Numeri* e il *Deuteronomium*; in tutti e tre i casi dall'esametro, usato come metro principale, si passa agli endecasillabi falecii ogni qual volta la narrazione cede il passo a un canto di lode.

Un ulteriore esempio di polimetria è offerto da Paolino di Nola in tre carmi<sup>39</sup>, dove si alternano esametri, distici elegiaci e dimetri o trimetri giambici.

Altri casi di alternanza metrica si ritrovano in Prospero di Aquitania, specialmente in *Carmen de providentia Dei*, in *Ad coniugem suam* e in *Carmen de ingratis* all'interno dei quali si alternano distici, esametri e metri giambici.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> Cfr. Hartel 1894, 338-343.

<sup>37</sup> Cfr. Brandes 1890, 280-295.

<sup>38</sup> In particolar modo si può osservare che le epistole sono così suddivise:

- *epist.* 13: vv. 1-70 esametri; vv. 71-81 dimetri giambici; vv. 82-104 endecasillabi falecii;
- *epist.* 14: vv. 1-18 esametri; vv. 19-23 trimetri giambici; vv. 24-35 endecasillabi falecii; vv. 36-56 asclepiadei.
- *Epist.* 16: vv. 1-4 distici elegiaci; vv. 5-6 trimetri giambici.

<sup>39</sup> Cfr. *carm.* 10 H. = pp. 316-343 Dolveck; *carm.* 11 H. = 348-355 Dolveck; *carm.* 21 H. = 990-993 Dolveck.

<sup>40</sup> La polimetria viene usata da Prudenzio nel passaggio tra la *praefatio* e la parte narrativo-descrittiva di *ham.*; *apoth.*; e *psych.*.

È possibile suddividere l'*Obitus Baebiani* in sei parti secondo un criterio sia metrico che contenutistico.

I vv. 1-20 sono senari giambici dall'andamento descrittivo: mettono in luce chi sia Bebiano, presentato come l'esponente di una famiglia di rango nobile, il quale dopo una vita peccaminosa abbraccia la fede cristiana.

I vv. 21-40 sono esametri; hanno la funzione di narrare i riti del battesimo e della confermazione ai quali il protagonista viene ammesso. Bebiano si dichiara pronto ad entrare nella nuova dimensione spirituale del paradiso, grazie ai sacramenti ricevuti.

I vv. 41-60 sono asclepiadei; contengono un dialogo in cui Bebiano riassume brevemente la propria vita che gli ha donato un matrimonio felice e la gioia di avere dei figli, dichiarandosi infine pronto a lasciare l'esistenza terrena, dopo aver visto cosa lo aspetta nei cieli. La moglie Apra esorta Bebiano a chiedere la grazia di vivere più a lungo, ma il marito rifiuta di rivolgere a Dio tale preghiera temendo di commettere peccato prolungando la sua esistenza terrena.

I vv. 61-80 sono nuovamente esametri: vi si narra lo stato di torpore in cui il protagonista versa per due giorni consecutivi; viene illustrata la seconda visione paradisiaca di Bebiano.

I vv. 81-100 sono ancora esametri, in cui si ritorna ad uno stile più narrativo, dove Bebiano, dopo la celebrazione eucaristica, racconta la visione avuta poco prima. Al termine di questa spira.

I vv. 101-132 sono distici elegiaci di carattere consolatorio che contengono parole di conforto per Apra, sposa fedele e dedita alla famiglia: per i suoi meriti, nell'ora per lei stabilita, verrà accolta in paradiso presso Dio e i suoi cari.

## Parte seconda: *Natura e finalità dell'opera.*

### 2.1 Studi precedenti.

Il primo a trattare in modo critico l'*Obitus Baebiani* fu Brandes, il quale affermò che l'insieme dei versi altro non fosse che la trascrizione metrica di alcune didascalie poste a commento di affreschi o mosaici raffiguranti probabilmente la conversione, il battesimo, le visioni paradisiache e la santa morte di Bebiano<sup>41</sup>. Funzionale a ciò, nella sua ottica, è anche il cambiamento di metro, che avviene con una costante linearità fino al v. 100: quest'alternanza doveva indicare il passaggio dall'uno all'altro testo.

Alcuni decenni dopo Moricca si allinea a questa tesi<sup>42</sup>, arrivando ad affermare che l'intero componimento sia la raccolta degli epigrammi esplicativi delle visioni avute da Bebiano durante la malattia che ha preceduto la morte, e che queste siano state successivamente riprodotte come dipinti nella casa del defunto.

Guttilla<sup>43</sup>, afferma che l'intero componimento non sia tanto una successione di *tituli*, ma che piuttosto sia una *consolatio* per Apra, in cui le visioni concorrono a rafforzare la fede della moglie, la quale un giorno avrà la certezza di poter incontrare nuovamente l'amato marito e il figlioletto, già deceduto precedentemente. Solamente nei vv. 4-8 riscontra alcune affinità con il genere dei *tituli* utilizzato da Prudenzio in *Dittochaeon*<sup>44</sup>, da Girolamo in *epist.* 108, 33 e da Paolino di Nola in *epist.* 32, ma questo, secondo lui, è troppo poco per affermare che l'*Obitus* sia interamente una serie di *tituli*.

Di idea diversa invece è Döpp<sup>45</sup> il quale non ritiene l'*Obitus* una vera e propria *consolatio* per Apra, né una successione di *tituli*. Per lo studioso tedesco il componimento doveva

---

<sup>41</sup> Cfr. Brandes 1890, 280-281.

<sup>42</sup> Cfr. Moricca, 1920, 1072-1073.

<sup>43</sup> Cfr. Guttilla 1984-1985, 142-143; 2003, 111.

<sup>44</sup> Si tratta di 48 tetrastici esametrici che narrano scene vetero e neotestamentarie.

<sup>45</sup> Cfr. Döpp 1995, 66-74.

essere stato scritto molti anni dopo la morte di Bebiano, da una persona vicina alla famiglia, la quale aveva potuto constatare che davvero Apra si era mantenuta una *coniux unicuba*. Döpp ritiene che alla morte di Bebiano, la moglie avesse fatto costruire un monumento funerario per il marito e che solo alla fine della sua vita avesse fatto apporre questo *carmen* sulle pareti, probabilmente a una certa distanza dalle raffigurazioni pittoriche, ispirate alla vicenda di Bebiano. Egli rifiuta quasi *in toto* la tesi dei suoi predecessori riguardo al fatto che si possa trattare di una serie di *tituli*; la motivazione deriva dalla notevole lunghezza dei versi, che mal si conciliano con lo stile richiesto dalle didascalie delle raffigurazioni pittoriche. Döpp pensa che l'intero componimento non sia altro che una *consolatio* per l'intera comunità cristiana, la quale può osservare e leggere l'esempio di vita offerto dai due coniugi che hanno saputo mantenere saldo il loro amore che è continuato anche dopo la morte di Bebiano. Il senso delle visioni risiede nel fatto che tutta la comunità dei fedeli doveva trarre conferma della continuazione della vita nel mondo celeste dal viaggio ultraterreno del protagonista.

Lo studio di Dolveck<sup>46</sup>, escludendo il carne dalla rosa dei componimenti paoliniani, non si è curato di indagare la natura e le finalità dell'opera, rimandando agli studi precedenti, specialmente di Brandes e Hartel.

## **2.2 Struttura e genere di appartenenza.**

Le ipotesi finora avanzate sono intese a interpretare il testo in due modi: esso è o una *consolatio*, o un insieme di *tituli*.

Per quanto riguarda la seconda ipotesi, ovvero che sia un insieme di *tituli*, questa è subito da smentire: solo per quanto riguarda i vv. 4-8 si può dire che assomiglino a tale genere letterario, che si sviluppa tra il IV ed il VI sec., e si presenta come una serie di didascalie

---

<sup>46</sup> Cfr. Dolveck 2015.

metriche di commento a raffigurazioni pittoriche o musive<sup>47</sup>. Solitamente questi *tituli* erano posti a commento di scene tratte dal Vecchio e dal Nuovo Testamento come i *Disticha* di Ambrogio<sup>48</sup> (21 coppie esametriche in cui 17 erano dedicate ad episodi veterotestamentari e 4 al Nuovo Testamento), il *Dittochaeon* di Prudenzio (24 tetrastici riguardanti scene dell'Antico Testamento e 25 riguardanti scene neotestamentarie posti vicino al dipinto dell'abside e sulle pareti della navata<sup>49</sup>), i *Miracula Christi* dello pseudo Claudiano (9 distici che descrivono i miracoli di Gesù) e i *Tristicha historiarum testamenti veteris et novi* di Elpidio Rustico (24 tristici esametrici sia vetero che neotestamentari). I *tituli* presentano degli stilemi specifici<sup>50</sup> quali la deissi, l'indicazione della disposizione spaziale del relativo referente figurativo, l'uso del presente narrativo e “della descrizione diretta, in particolare legata ai temi tradizionali della luce e del colore”<sup>51</sup>. L'*Obitus* ai vv. 4-8 presenta alcune di queste caratteristiche (come la deissi *en iste* di v. 4, il riferimento alla collocazione *celsi ... sub auro culminis* di v. 4 sotto una volta dorata, l'uso del presente narrativo *exprimit*), tuttavia è improbabile che tutta la composizione sia un *titulus* (come ritenuto da Brandes e Moricca) dato il successivo sviluppo con le visioni e il tema consolatorio. L'anonimo ha voluto inserire una descrizione del possibile luogo di sepoltura del defunto, tuttavia non si ha la certezza che questa fosse presente nel mondo reale; l'anonimo non sta raccontando una storia “vera”, ma solamente la storia di un uomo che si è convertito in punto di morte e ha ricevuto il dono della remissione dei peccati. L'uso della deissi e degli elementi tipici dei *tituli* può essere un espediente narrativo ispirato ai *tituli* di Ambrogio e Prudenzio; un elemento da cui partire per sviluppare una narrazione *sui generis*.

Nelle trattazioni precedenti vengono tralasciate alcune questioni non di poco conto, come la titolatura che lo presenta, la quale indurrebbe il lettore a pensare che in esso sia contenuta principalmente la descrizione della morte cristiana di Bebianò. In realtà i 132 versi che lo compongono parlano solo limitatamente della sua morte<sup>52</sup>, soffermandosi

---

<sup>47</sup> Lubian 2012-2013, 29.

<sup>48</sup> Nell'edizione Biffi 1994, 107-121.

<sup>49</sup> Cfr. Nazzaro 2002, 118.

<sup>50</sup> Cfr. Palla 1991, 97-116; Lubian 2016, 4.

<sup>51</sup> Lubian 2016, 5.

<sup>52</sup> Che trova descrizione nei vv. 99-100.

invece sulle visioni paradisiache (che occupano la parte centrale del poemetto) e la *consolatio* rivolta alla moglie Apra, la quale un giorno vedrà il figlio e il marito correrle incontro in paradiso, dove ci saranno angeli, beati e Dio ad attenderla.

Date queste premesse, l'*Obitus Baebiani* risulta piuttosto essere un lungo componimento in cui si incrociano varie esperienze letterarie; innanzi tutto è un epitaffio metrico dedicato a Bebiano, in cui vengono descritti il battesimo *in articulo mortis* del protagonista e le successive visioni paradisiache a cui egli partecipa, culminate con la sua santa morte.

Con il termine epitaffio si intende un componimento nel quale si seguono gli schemi delle *laudationes*<sup>53</sup>, all'interno delle quali si danno notizie del defunto elencandone le qualità fisiche e morali, il nome, la casata di appartenenza l'età ed eventualmente le attività private<sup>54</sup>, la lode per i meriti acquisiti (politici o meno).

Tale genere letterario non subì modificazioni sul piano retorico e formale con il passaggio alla religione cristiana: i motivi ricordati all'interno dell'epitaffio sono i medesimi, con l'aggiunta del fatto che molto spesso veniva indicato se il defunto avesse ricevuto il battesimo e se avesse professato la fede cristiana nel corso della vita<sup>55</sup>. Esempi di ciò sono riscontrabili nel famoso epitaffio metrico per Petronio Probo, personaggio politico di assoluto rilievo, che fu prefetto del pretorio ben quattro volte tra il 364 e il 383 e rivestì la carica di console nel 371<sup>56</sup>. Nel suo epitaffio, l'accento alla fede cristiana viene dato dal riferimento al battesimo avvenuto in *articulo mortis*<sup>57</sup> e dai frequenti richiami a Cristo,

---

<sup>53</sup> Per la definizione di *laus* è preferibile confrontare *Rhet ad Her.* III, 10; *Cic. de orat.* II, 11,45-46; *Quint. inst.* III 7, 1-8.

<sup>54</sup> Cfr. *Quint. inst.* III 7, 1-18.

<sup>55</sup> Cfr. Janssens 1981, 1.

<sup>56</sup> PLRE I, 735-736.

<sup>57</sup> Cfr. ICUR NS, II, 4219b vv. 1-26: *exuviis resolutus in aetheris aequare tutum / curris iter cunctis integer a vitiis: / nomine quod resonas, imitatus moribus aeque / Iordane ablutus nunc Probus es melior. / Dives opum clarusque genus, praecelsus honore, / fascibus inlustris consule dignus avo, / bis gemina populos praefectus sede gubernans / has mundi phaleras hos procerum titulos / transcendis senior donatus munere Christi: / hic est verus honos haec tua nobilitas. / Laetabare prius mensae regalis honore, / principis alloquio, regis amicitia: / nunc propior Christo sanctorum sede potitus / luce nova fruieris, lux tibi Christus adest, / O numquam deflende tuis: cum vita maneret / corporis atque artus spiritus hos regeret / primus eras nullique patrum virtute secundus, / nunc renovatus habes perpetuam requiem / candida fuscatus a velamina culpa / et novus insuetis incola liminibus. / His solare tuos quamquam solatia moesta / gratia non quaerat, gratia Christe, tua. / Vivit in aeterna paradisi sede beatus / qui nova decedens muneris aetherii / vestimenta tulit quo demigrante Belial /*

al paradiso e alla vita beata che attende dopo la morte. Altri esempi di epitaffio metrico cristiano vengono dall'epistolario di San Girolamo, con particolare riferimento ad *epist.* 108, meglio conosciuta con il nome di *Epitaphium Sanctae Paulae*. L'elogio funebre in forma di epistola è inviato ad Eustochio, figlia della defunta. La struttura del componimento è simile a quella del nostro limitatamente alla parte in cui vengono descritti la nascita, la nobiltà e il matrimonio di Paola<sup>58</sup>, mentre poi se ne discosta, parlando del pellegrinaggio in Palestina ed in Egitto.

Tuttavia nella parte finale, e precisamente ai vv. 100-132 l'elogio del poemetto cambia oggetto e si concentra sulla figura di Apra, moglie fedele e devota, alla quale vengono dedicati versi di speranza di un futuro ricongiungimento con i suoi cari defunti.

Esempi di elogi femminili provengono dalle epigrafi funerarie contenenti, per esempio, la *laudatio Turiae* CIL VI 1527, I, 27-37

*rara sunt tam diuturna matrimonia finita morte non divertio in[terrupta contigit] / nobis ut ad annum XXXXI sine offensa perduceretur utinam vetust[a coniunctio habu]/isset mutationem vice m[e]a qua iustius erat cedere fato maiorem / domestica bona pudici[t]iae o<b=P>sequi comitatis facilitatis lanificii stud[ii religionis] / sine superstitione o[r]natus non conspicendi cultus modici cur [memorem cur dicam de cari]/tate familiae pietate [c]um aequae matrem meam ac tuos parentes col[ueris non alia mente] / illi quam tuis curaveris cetera innumerabilia habueris commun[ia cum omnibus] / matronis dignam f[a]mam colentibus propria sunt tua quae vindico ac [paucae uxores in] / similia inciderunt ut talia paterentur et praestarent quae rara ut essent [propitia] / fortuna cavet [...]*

e la *laudatio Matidiae* CIL VI 10230, 23-28

*[Fuit marit]o carissima post eum longissimo viduvio in eximio flore [aetatis] summa pulchritudine formae castissima, matri suae bene merentissima, ipsa mater indulgentissima, cognata piis[sima omnes iuv]ans, nulli gravis, nemini tristis, iam quod ad me attinet [prius merito singu]lari post tanta modestia uti nihil umquam a me pe[tierit] pleraq[ue] non petierit quae peti maluissem.*

---

*cessit et ingemuit hic nihil esse suum / hunc tu Christe choris iungas caelestibus oro / te canat et placidum iugiter despiciat / eque tuo semper dilectus pendeat ore / auxilium soboli coniugioque ferens.*

<sup>58</sup> Cfr. Hier. *epist.* 108, 5-6.

In ambito cristiano torna attraverso l'elogio funebre della donna come si legge in *CLE* 1345

*[App]ias hoc tegitur [s]uperis invisā sepulcro,  
[Fle]bilis haec suboli, [fl]ebilis ista viro.  
[Cas]ta verecundo serbabit iura cub[i]li,  
[Edi]dit et prolem, pignora cara tori.  
[No]n tamen haec tristes habitat po[st l]imine sedes,  
[Proxima] sed Cristo sidera celsa tenet*  
ed in *CLE* 1358

*Levitae coniunx Petronia, forma pudoris,  
His mea deponens sedibus ossa loco.  
Parcite vos lacrimis dulces cum coniuge natae  
Viventemque deo credite flere nefas.*

La seconda parte del carme diviene un vero e proprio discorso consolatorio per Apra, nel quale ella viene rincuorata per la perdita del suo amore terreno, amore che troverà prosecuzione una volta che anch'essa sarà giunta in paradiso. Il genere letterario della *consolatio* ha radici molto lontane<sup>59</sup> e si è sviluppato sia in ambito pagano (con i contributi di Cicerone<sup>60</sup>, Orazio<sup>61</sup>, Ovidio<sup>62</sup>, Seneca<sup>63</sup> e Marziale<sup>64</sup>) sia cristiano (con gli scritti di Ambrogio<sup>65</sup>, Girolamo<sup>66</sup> e Paolino di Nola<sup>67</sup>). Essendo un genere che ha conosciuto gli inizi nel mondo arcaico e classico, si può ben capire che esistesse un vero e proprio *mos consolandi*<sup>68</sup>, che prevedeva elementi ricorrenti come il disprezzo delle cose terrene, la mortalità dell'uomo e, per quanto riguarda l'ambito cristiano, la certezza della

---

<sup>59</sup> I primi discorsi consolatori si ritrovano già in Hom. *Il.* XXIV, 522-526.

<sup>60</sup> Cfr. Cic. *de orat.* 3, 1-13; *Brut.* 1-9, *fin.*; *fam.* 1, 9; 5, 16.

<sup>61</sup> Cfr. Hor. *carm.* 1, 24; 2, 9.

<sup>62</sup> Cfr. Ov. *epist.* 4, 11.

<sup>63</sup> Cfr. Sen. *dial.* 6; 11; 12; *epist.* 63; 99.

<sup>64</sup> Mart. 11, 61.

<sup>65</sup> Cfr. Ambr. *exc. Sat.*; *obit. Theod.*; *obit. Valent.*

<sup>66</sup> Cfr. Hier. *epist.* 39; 108.

<sup>67</sup> Cfr. Paul. Nol. *carm.* 31 H. = pp. 462-507 Dolveck; *epist.* 13.

<sup>68</sup> Cfr. Cotrozzi 2004, 66-67.

continuazione della vita in paradiso<sup>69</sup>. L'*Obitus* può essere definito come una *consolatio sui generis* dal momento che, pur presentando degli elementi tipici della tradizione consolatoria<sup>70</sup>, prende avvio dalle due visioni paradisiache di Bebiano, che divengono garanzia per la moglie Apra sia del fatto che la vita continui dopo la morte, sia di un futuro ricongiungimento con il marito e il figlio. In quest'ottica, nel poemetto è anche presente il concetto dell'*opportunitas mortis*<sup>71</sup>, una morte che arriva nel momento favorevole, quando Bebiano, purificato dai peccati precedenti, incamminato ormai verso la beatitudine eterna, preferisce morire subito piuttosto che rimanere in vita e macchiarsi di altri peccati. Il concetto, con altri presupposti, era già stato espresso da Cic. *fam.* 9, 2, 3 e *de orat.* 3, 3, 12 e successivamente da Seneca nelle sue *consolationes*.

Nei vv. 105-106 e 121-128 si sviluppa anche il tema dell'*occursus*, ovvero dell'incontro futuro delle anime in paradiso. Questo tema è già stato trattato ampiamente da Paolino di Nola in *carm.* 24 H. = pp. 396-461 Dolveck, 879-942 nel momento in cui descrive l'ascesa al paradiso di Citerio e della moglie, guidati dal figlioletto già morto precedentemente, e in *carm.* 25 H. = pp. 554-571 Dolveck, 191-196, dove si dice che i coniugi Tizia e Giuliano, futuro vescovo di Eclano, al compimento della loro vita, potranno iniziarne una nuova, se in quella terrena si saranno comportati da buoni cristiani. Infine torna anche nei versi conclusivi di *carm.* 31 H. = pp. 462-507 Dolveck, nell'esortazione rivolta al piccolo Celso, figlio di Pneumazio e Fedele e a Celso, figlio di Paolino e Terasia morto in tenera età, perché preghino per il loro futuro ricongiungimento in paradiso.

Il testo del carme si dispiega attraverso l'alternanza tra parti narrative e descrittive e il discorso in prima persona di Bebiano; in particolar modo i vv. 1-30 sono prettamente incentrati sulla descrizione della conversione *in extremis* e del battesimo *in articulo mortis* impartito ai fedeli che si trovavano in condizioni di morte imminente<sup>72</sup>, come

---

<sup>69</sup> Cfr. Scourfield 2013, 1-36.

<sup>70</sup> Si guardi alla promessa di un ricongiungimento celeste tra i due coniugi e la certezza di una vita migliore in paradiso.

<sup>71</sup> Invocata anche dal protagonista ai vv. 49-52.

<sup>72</sup> La pratica del battesimo *in articulo mortis*, in età imperiale era adotta soprattutto per persone colpite da gravi malattie, prossime alla morte o in stati di incoscienza (per loro era la famiglia a dover testimoniare la volontà di aderire al cristianesimo). In epoca tarda diviene, invece, un costume assai diffuso, tanto che in molti (specialmente tra le classi sociali più elevate) decisero di rimandare il

appare essere il nostro protagonista. Le parti non narrative, ma di forma dialogica, iniziano a partire dal v. 30 e riportano le parole pronunciate da Bebiano alla moglie Apra. L'intero componimento è basato su tre livelli temporali nettamente distinti: il passato, dal v. 1 al v. 100 con la descrizione della conversione, del battesimo e della santa morte; il presente vv. 101-104 in cui si parla della beatitudine celeste di Bebiano che si prepara ad attendere la moglie; il futuro dal v. 105 al v. 132, all'interno dei quali c'è la promessa del protagonista dell'incontro che un giorno l'adorata Apra avrà con il marito e il figlio, garanzia di una vita migliore al cospetto di Dio e dei santi.

L'intero componimento risulta essere costruito attraverso una struttura circolare che prevede due μακαρισμοί, uno di apertura dedicato a Bebiano (più un altro al v. 57 riferito sempre al protagonista) ed uno di chiusura destinato alla moglie Apra. La struttura anulare dell'*Obitus* rimanda ad un certo livello di cultura letteraria.

In ambito cristiano un esempio è offerto da Paolino di Nola, che impiega la costruzione circolare in *carm.* 25 H. = pp. 554- 571 Dolveck, 1-10, 239-241, nel quale Cristo diviene l'ispiratore della poesia epitalamica, sostituendosi alle muse della tradizione classica; alla fine del carme, Cristo viene nuovamente invocato affinché guidi e istruisca i giovani sposi nel ministero del matrimonio.

Data la particolare costruzione, con i due μακαρισμοί di apertura e chiusura, le visioni del paradiso e la consolazione, il poemetto utilizza inizialmente il genere letterario dell'epitaffio metrico e della poesia epigrafica, in cui viene elogiato il defunto e la nobile casata di appartenenza, sviluppandosi in un piccolo trattatello in versi con intenti didascalici e dottrinali che sembrano contenere un profumo pelagiano: l'uomo che in punto di morte decide la propria conversione al cristianesimo, ricevendone i sacramenti ed essendo pure gratificato da due visioni paradisiache, non rientra nella dottrina "canonica" cristiana.

Nel carme, ai vv. 1-3,

*O vir beatus, cui remissa iniquitas*

*Nec imputata est pigra credendi mora,*

*Operum cui cassa contulit vitam fides!*

---

sacramento fino al momento estremo della morte (cfr. Baroffio – Magrassi 1997, 472-491; Amerise 2005, 63).

si fa riferimento alla beatitudine che riceve l'uomo al quale non viene imputata, nella strada verso la salvezza, la *pigra mora credendi*, ovvero il pigro indugio alla fede. Questo concetto viene affermato con forza dalle dottrine di Pelagio che ammettevano la possibilità di giungere alla salvezza eterna, eludendo l'intervento della grazia divina, e basando la propria adesione alla fede sul libero arbitrio donato da Dio agli uomini, grazie al quale si poteva decidere il buono o cattivo uso della libertà per potersi guadagnare o meno il paradiso<sup>73</sup>, come si legge in Pelag. *epist. ad Demetr.* 4 B

*est enim, inquam, in animis naturalis quaedam, ut ita dixerim, sanctitas, quae velut in arce animi praesidens, exercet mali bonique iudicium.*

In sostanza per Pelagio, il raggiungimento del paradiso e della vita ultraterrena, che è insita in questo, è una decisione puramente arbitraria che l'uomo può prendere in qualsiasi momento della propria vita, come si legge negli atti tratti dal sinodo in condanna dell'eresia pelagiana, scritti da Aug. *gest. Pelag* 15, 16

*Ad hoc autem Pelagius respondens ait: "Posse quidem hominem sine peccato esse, et Dei mandata custodire, si velit, diximus: hanc enim possibilitatem Deus illi dedit. Non autem diximus quod inveniatur aliquis, ab infantia usque ad senectam, qui nunquam peccaverit: sed quoniam a peccatis conversus, proprio labore et Dei gratia possit esse sine peccato; nec per hoc tamen in posterum inconversibilis. Reliqua vero quae subiecerunt, neque in libris nostris sunt, neque talia unquam diximus".*

Per Pelagio, se Dio ha richiesto agli uomini di agire rettamente è perché essi ne sono capaci e sanno come riconoscere ed evitare il male, il quale non è insito nella natura umana<sup>74</sup>. L'eresia pelagiana insisteva sul fatto che l'uomo fosse creato a immagine e somiglianza divina, e in virtù di ciò non partecipasse al male<sup>75</sup>.

In sostanza il pelagianesimo negava l'esistenza del peccato originale<sup>76</sup>: Adamo aveva offerto all'umanità un esempio di via da non seguire, mentre Cristo rappresentava l'esempio buono a cui conformarsi. In quest'ottica anche il sacramento battesimale

---

<sup>73</sup> Cfr. Trapè 1963, 428-516.

<sup>74</sup> Cfr. Cipriani 1991, 312, 314.

<sup>75</sup> Cfr. Prete 1961, 100-150; Liébaert – Spanneut - Zani 2009, 376-379.

<sup>76</sup> Si noti, a tal proposito, che Pelagio considerava Adamo come un essere mortale, sottoposto alle stesse leggi degli altri uomini e che avrebbe incontrato la morte anche se non avesse mangiato il frutto dell'albero proibito.

perdeva la sua funzione originaria: il pelagianesimo infatti non riteneva il battesimo un sacramento necessario alla vita cristiana, partendo dal principio che l'uomo non fosse segnato sin dalla nascita dalla presenza del peccato adamicco. In questa corrente si innestano i vv. 1-3 citati poc'anzi con l'aggiunta di v. 8 *ipse est potentis larga Christi gratia*: Bebbiano, pentitosi *in extremis* ha ugualmente guadagnato la vita eterna, a tal punto da essere definito come un rappresentante dell'immensa benevolenza di Cristo, una benevolenza che permette il condono di tutte le colpe, come si legge in Aug. *c. Iulian. op. imperf. 2*, 108

*sed pro efficacissimae potestate medicinae, quae criminibus id est malae voluntatis operibus admovetur, ita communiter subvenit, ut diversas species reatum unius vi consecrationis abstergat.*

Pelagio affermava la distinzione tra due nature della *gratia* divina: la prima creatrice ed una seconda di redenzione; mentre veniva ammessa la presenza di una *gratia* creatrice, Pelagio e i suoi seguaci non accettavano l'esistenza della *gratia* redentrice, come si legge in Aug. *nat. et grat. 40*, 47

*Sed putat fortasse, ideo necessarium esse Christi nomen, ut per eius Evangelium discamus quemadmodum vivere debeamus, non etiam ut eius adiuvemur gratia, quo bene vivamus.*

Dunque la grazia non veniva negata *in toto*, ma ritenuta come attribuibile alla natura con cui Dio ci ha creati: la *gratia* diviene l'elemento con il quale l'uomo può compiere quanto richiesto da Dio, che facilita l'azione umana.

Nei versi di apertura si sente l'eco dell'eresia pelagiana, nel momento in cui l'autore dichiara beato Bebbiano, pur essendo giunto tardi alla fede cristiana.

L'allusione al buon ladrone di vv. 34-35

*Hic est ille latro felix, qui fine sub ipsa*

*Confessus Christum meruit reus astra fidelis;*

rimanda *in primis* alla parafrasi evangelica di Luca, 23, 42ss in cui il ladrone crocefisso domanda perdono in punto di morte e guadagna l'accesso alla vita eterna; in secondo

luogo rimanda anche ad un mito pelagiano dell'uomo pentito grazie ad un atto della propria volontà, il quale riceve la *gratia* della remissione di ogni peccato<sup>77</sup>.

La gratificazione di Bebiano culmina con le due visioni paradisiache che descrivono il viaggio che compirà l'anima dal momento in cui lascerà il corpo, fino all'ingresso in cielo, dove Dio lo attende, quale sovrano di una città celeste simile alla Gerusalemme terrena.

Le visioni confermano e garantiscono la veridicità della fede cristiana professata dal morente Bebiano che invita la moglie a ritenere vero quanto detto e a credere, che nel giorno stabilito, potrà avere un ricongiungimento celeste tra i coniugi, grazie al quale potranno iniziare assieme una vita eterna. La conferma di una vita ultraterrena non è limitata solo alla moglie, ma è diretta a tutta l'assemblea dei fedeli.

### **2.3 Voci dotte e datazione del poemetto.**

L'*Obitus Baebiani* è un poemetto che al suo interno interseca molte reminiscenze letterarie provenienti dal mondo classico e dalla nuova letteratura cristiana. Viene utilizzato abbondantemente Virgilio,<sup>78</sup> del quale vengono riprese sia l'*Eneide* che le *Georgiche*. L'autore del poemetto non si limita al puro centone virgiliano, ma molte volte riadatta in chiave cristiana alcune espressioni del poeta mantovano<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> Cfr. Lamberigts 2003, 426-438.

<sup>78</sup> Si vedano i riferimenti a Verg. *georg.* 2, 490-495 già a partire dal primo verso; Verg. *Aen.* 4, 690-692 nei vv. 14-15; Verg. *Aen.* 9, 187 e *Aen.* 12, 102 nel v. 53; Verg. *Aen.* 11, 796.797 in v. 61; Verg. *Aen.* 3, 172 al v. 63; Verg. *Aen.* 6, 639 al v. 72; Verg. *Aen.* 5, 657-658; *Aen.* 5, 861, *Aen.* 8, 14-15 per la formula *se sustulit* di v. 91-92.

<sup>79</sup> Cfr. v. 14-15, per esempio.

Seguono quantitativamente elementi provenienti da Lucrezio<sup>80</sup>, Orazio<sup>81</sup>, Ovidio<sup>82</sup>, Seneca<sup>83</sup> e Ausonio<sup>84</sup>, mentre in numero assai maggiore sono quelle provenienti dal repertorio biblico e cristiano. In primo luogo vengono parafrasati i Salmi<sup>85</sup>, i Vangeli<sup>86</sup> e le lettere di San Paolo<sup>87</sup>; altre citazioni provengono abbondantemente da scrittori di IV e V sec. quali Papa Damaso I<sup>88</sup>, Paolino di Nola (di cui vengono riadattati un congruo numero di *carmina*<sup>89</sup>), Agostino<sup>90</sup>, Ambrogio<sup>91</sup>, Girolamo<sup>92</sup>, Prudenzio<sup>93</sup>, Cipriano Gallo<sup>94</sup>, Ilario di Poitiers<sup>95</sup>, Prospero<sup>96</sup> e Sedulio<sup>97</sup>.

Gli autori citati dall'anonimo quali Virgilio, Orazio e Ovidio erano inseriti nel canone degli autori scolastici, codificati già a partire dal II sec.,<sup>98</sup> che venivano letti e studiati da

<sup>80</sup> Si vedano i riferimenti a Lucr. 1, 37 per il verbo *pendet* di v. 66; Lucr. 1, 330; 1, 334; 2, 226; 6, 838 nel v. 92.

<sup>81</sup> Si vedano i riferimenti a Hor. *epod.* 2, 1 in v. 1; Hor. *epist.* 2, 2, 120 in v. 22.

<sup>82</sup> Cfr. v. 53 *micans*; v. 62 *porrecta*; v. 69 *imago mortis*.

<sup>83</sup> Cfr. v. 12 *mortalitatis immemor*.

<sup>84</sup> Cfr. v. 41-43 per la metafora temporale ripresa da Auson. *epiced.* 57-59.

<sup>85</sup> Si veda il verso di apertura con il rimando al salmo 1 e 31.

<sup>86</sup> In particolar modo il vangelo di Matteo, Marco e Luca.

<sup>87</sup> Cfr. v. 3 *cassa fides*; v. 8 *gratia*; v. 12, nello specifico la concezione della mortalità dell'uomo; v. 32 riguardo al concetto della morte quale guadagno.

<sup>88</sup> Cfr. Damas. *Carm.* 7, 1-3; 41, 1-3; 43, 3-4 per v. 34-35; *carm.* 95, 4 per v. 69; *carm.* 1, 7-8 per v. 103.

<sup>89</sup> Nello specifico *carm.* 7 H. = pp. 544-549, 1-4; *carm.* 10 H. = pp. 316-348 Dolveck; *carm.* 16 H., 282-283 = Dolveck 644-668, 282-283; *carm.* 20 H. 394 = Dolveck, 898-929; *carm.* 21 H. = pp. 930-989 Dolveck; *carm.* 22 H. = pp. 382-395 Dolveck, 165-166; *carm.* 25 H. = pp. 554-571 Dolveck; *carm.* 27 H. = pp. 766-817 Dolveck, 547-548; *carm.* 28 H., 320-321; *carm.* 31 H. = pp. 462-507 Dolveck, 1-6. Interessante menzione merita il fatto che l'anonimo parafrasi solamente i carmi ritenuti a tutti gli effetti paoliniani dallo studio di F. Dolveck (*op. cit.*).

<sup>90</sup> Si veda Aug. *gen. ad litt.* 10, 25 per il v. 63: *visis...talibus*.

<sup>91</sup> Cfr. Ambr. *Nab.* 14, 60 per i vv. 9-10 *captus...deo*; *Off.* 2, 21, 103 per *hospitium* di v. 71.

<sup>92</sup> Hier. *in Luc.* 14 p. 288 per *eluta* di v. 45; *epist.* 64, 54 per *sordibus* di v. 45; *in eccles. praef.*; 1, 3; 3, 212; *epist.* 22, 23; 118, 6 per il nesso *subita morte* di v. 61.

<sup>93</sup> Si veda Prud. *cath.* 5, 156 e *c. Symm.* 1, 586 per il v. 24; *apoth.* 927 e *ham.* 115 per il v. 28; *perist.* 5, 362 per il v. 45; *ham.* 940-942 per il v. 71; *cath.* 10, 145-147 per il v. 92; *cath.* 10, 161-164 per il v. 96; *cath.* 7, 216-218 per il v. 110; *c. Symm. praef.* 2, 61 per il v. 128.

<sup>94</sup> Si veda Cypr. Gall. *num.* 449-450 per il v. 68; *num.* 749-751 per il v. 72; *gen.* 1279-1284 per il v. 111.

<sup>95</sup> Cfr. Hil. *in Matth.* 5, 2; 7, 2; *gen.* 64; *Evang.* 46-47 per il verso 72; *Macc.* 380-382.

<sup>96</sup> Cfr. Prosp. *epigr.* 6, 4 per il v. 74; *epigr.* 103, 17-18 per il v. 122.

<sup>97</sup> Cfr. Sedul. *carm. pasch.* 5, 405-408 per il v. 40; 3, 92; 5, 167 per il v. 69; 1, 54 per il v. 72; 3, 320-321 per il v. 87; 1, 148-149 e 2, 72 per i vv. 92-93.

<sup>98</sup> Moreschini, 1997, 659-770.

quanti compivano il percorso scolastico in epoca basso imperiale<sup>99</sup>. Si può dunque dire che l'autore dell'*Obitus* avesse una cultura comune a tutti gli individui che in età scolare avessero compiuto il normale percorso di studi, arricchita però da reminiscenze bibliche, evangeliche e dalle letture dei padri della chiesa latini, quali Agostino (*in primis*), Ambrogio e Girolamo, corredate da letture provenienti dal repertorio poetico di Cipriano Gallo, Prudenzio, Ilario e Sedulio.

Dal punto di vista stilistico e retorico, il nostro poemetto rispecchia a pieno titolo i dettami della poesia latina di IV sec.: viene ripresa la grande tradizione poetica di epoca augustea, emulata e reinventata in chiave cristiana<sup>100</sup>, per fondere la nuova dottrina con l'antica abilità poetica. Si riprendono i codici linguistici e letterari mutuati dalla tradizione precedente, ormai cristallizzati all'interno di un profondo formalismo, tramandato non solo dalle scuole, ma anche dalla volontà di mantenere vivo un elemento identitario della cultura latina in un momento di crisi per l'impero<sup>101</sup>.

Si può quindi desumere, grazie ai molti intertesti e alle riprese letterarie, che il poemetto non possa essere anteriore al IV sec., ma che si collochi tra la fine del IV e il V sec.

Il criterio più utile per stabilire una presunta datazione è quello della cifra linguistica, poetica e stilistica. Cercare di ricostruire una possibile cronologia in base al nome e alla casata di appartenenza del protagonista è alquanto fuorviante.

Nell'epistolario di Simmaco<sup>102</sup> è invece contenuta una lettera, databile circa alla metà degli anni '90 del IV sec, con riferimenti al figlio di un senatore di nome Bebiano. Simmaco sta rispondendo ad un'epistola precedentemente mandata dall'amico Ilario, in cui quest'ultimo aveva chiesto di intervenire a favore del figlio del *clarissimus Baebianus* che Pellizzari, nel suo commento all'epistolario, ipotizza essere lo stesso citato nell'*Obitus Baebiani*<sup>103</sup>. Il ragazzo doveva essere stato incriminato di fronte al senato per una qualche colpa<sup>104</sup>, e nell'epistola Simmaco comunica ad Ilario l'avvenuta assoluzione

---

<sup>99</sup> Cfr. Leighton-Reynolds, Wilson 1987, 24-35.

<sup>100</sup> Cfr. Moreschini 2007, 189.

<sup>101</sup> Fontaine 1973, 127- 138; Moreschini 1997, 738-739.

<sup>102</sup> Cfr. Symm. *epist.* 3,41.

<sup>103</sup> Cfr. Pellizzari 1998, 153.

<sup>104</sup> Il figlio di Bebiano, in quanto membro di una famiglia aristocratica, doveva essere sottoposto alla giurisdizione penale che la legislazione imperiale aveva stabilito per i senatori.

del ragazzo, al quale si era interessato non solo per la giusta *postulatio* di Simmaco, ma anche per gli intensi rapporti di amicizia che lo legavano a Bebiano e alla sua famiglia, (Symm. *epist.* 3, 41):

*Mentis tuae est pia et iusta mandare. Quod ideo prae loquor, ut et implere me noveris, quaero filio Baebiani viri clarissimi iusseras, et probasse. Supervacua igitur fuit postulatio litterarum tuarum; moneri enim me de hoc oportuit non rogari. Quid quod etiam mihi cum illo summa familiaritas fuit? Unde factum est, ut aequitati petitionis favor amicitiae iugeretur. Quid multa? Venient in manus tuas commentaria curiae nostrae super eius absolutione confecta, quae indicent tuae voluntati et Baebiani reverentiae delatam cupitorum celeritatem. [...].*

La lettera, infine, informa che, data l'ufficialità delle sedute del senato, erano stati redatti dei *commentaria*, ovvero gli atti del processo con il verbale dello svolgimento e della sentenza emessa<sup>105</sup>. Simmaco si era premurato di farne una copia da mandare all'amico Ilario per mostrare il suo impegno nella causa del figlio di Bebiano e il rispetto portato a questa famiglia di rango senatorio.

Tuttavia la semplice allusione di Simmaco a un senatore di nome Bebiano non autorizza l'identificazione fatta da Pellizzari con il protagonista dell'epitaffio, tanto più che nell'epistolario non viene fatta alcuna menzione alla *gens* dei *Veriii*, alla quale il poemetto fa esplicito riferimento quale stirpe di appartenenza del protagonista. A spiegarci meglio chi possa essere questo personaggio intervengono alcune espressioni contenute all'interno dei vv 6-7. Innanzi tutto accanto al nome del protagonista è stato posto l'aggettivo *clarus* che identifica la fama e la dignità di un individuo<sup>106</sup>. Con il termine *clarissimi* sono identificati i membri dell'ordine senatorio a partire dal II sec., dopo Adriano<sup>107</sup>; altri termini che servivano a delineare il loro rango erano *spectabiles* e *illustres*. Il testo non fa esplicito riferimento al clarissimato di Bebiano, ma specifica che egli era *clarus*, ovvero illustre per meriti acquisiti da lui in persona o dalla sua famiglia: tali meriti potevano derivare da una carica politica, oppure potevano essere meriti personali che lo designavano come illustre. In secondo luogo si dice che il protagonista

---

<sup>105</sup> Cfr. Pellizzari 1998, 155.

<sup>106</sup> Cfr. *ThLL* III, 0 1273, 77-78.

<sup>107</sup> Cfr. Chastagnol 1996, 11.

fosse illustre *consulari sanguine*, ovvero per l'appartenenza al rango consolare della sua casata. Simmaco, apologeta più sincero del senato romano della seconda metà del IV sec., afferma con sicurezza che l'ordine senatorio rappresenta la *pars melior humani generis*<sup>108</sup> come attesta in una sua lettera all'amico Nicomaco Flaviano<sup>109</sup>, e che all'interno degli appartenenti a tale gruppo scorre un sangue nobile<sup>110</sup>.

Dall'analisi dei versi 44.8, si capisce che Bebiano dovesse essere un esponente della *gens Baebia* che al suo interno conteneva il ramo dei *Verii*, *gens* che doveva vantare al suo interno un illustre avo che aveva rivestito cariche consolari. Il nome *Baebianus* composto dalla radice *Baeb-* e dal suffisso *-ianus* farebbe presupporre un'adozione del protagonista da parte della *gens Baebia*. Tuttavia, data la cronologia tarda, l'ipotesi del nome *Baebianus* composto con il suffisso indicante l'adozione, è poco probante: molte volte veniva dato il nome di un avo o di un familiare ad un nuovo nato, per cui il criterio della nomenclatura risulta fuorviante.

Tracce di questa *gens* vengono da epigrafi rinvenute nell'area geografica dell'Italia cisalpina, della Dalmazia, della Baetica e della Gallia transalpina<sup>111</sup>. Sfortunatamente il poemetto non dà riferimenti ulteriori, per cui risulta assai difficile risalire a quali delle tante *familiae* della *gens Baebia* possa alludere l'anonimo.

## 2.4 Le visioni

Come già segnalato, nel poemetto si incontrano due visioni del paradiso, nello specifico ai vv. 53-59 e 60-80. Nella prima, Bebiano afferma di aver visto un cerchio di fuoco

---

<sup>108</sup> Cfr. Symm. *Epist.* 1, 52.

<sup>109</sup> Cfr. PLRE I, 630.

<sup>110</sup> Cfr. Symm. *Or.* VI, 1: *impulsu fortasse boni sanguinis, qui se semper agnoscit.*

<sup>111</sup> Cfr. Opel 1994, 260.

all'interno del quale nessuna donna può entrare, mentre nella seconda vede il paradiso e le schiere di angeli e agnelli che lo popolano.

La presenza delle visioni nei testi letterari ha fondamenta lontane ed inizia, per la letteratura latina, già con Lucrezio, il quale elabora una singolare teoria per cui esse altro non sono che parti costituite da atomi che viaggiano nell'etere<sup>112</sup>; quando il corpo si ristora e riposa durante il sonno, la parte sensibile di esso resta assopita e lascia che i sogni e le visioni penetrino, grazie al consenso della mente umana che resta, di fatto, attenta alle varie sollecitazioni che vengono registrate, catalogate e successivamente riprodotte. I sogni divengono una prosecuzione notturna dell'attività umana durante il giorno<sup>113</sup>.

Esempi antecedenti si ritrovano nei libri biblici, in particolare già a partire dal libro della Genesi 15, 1-3, dove Abramo riceve la promessa di una gran ricompensa; Mosè riceve in dono la visione dell'angelo del Signore che gli annunciava di liberare il popolo di Israele, come si legge in *Es.* 3, 1-22; in *Dan.* 10, 2-20, si legge di varie visioni che recano la predizione di cose future; Maria ricevette la visione dell'angelo Gabriele che le annunciava la nascita di Gesù (Luc. 1, 26-38) mentre in Ap. 1,9 Giovanni riceve una visione su quale sarà il suo compito: dovrà narrare della vittoria dell'agnello e il trionfo della Gerusalemme celeste<sup>114</sup>.

Il libro dell'Apocalisse offre lo spunto di partenza per la letteratura delle visioni e dei sogni ispirati<sup>115</sup> riguardanti principalmente la visione dell'al di là cristiano. Di particolare importanza sono i passi di Ap. 21, 10-12, 18-19, 1-23 e 22, 1-2 nei quali si ha una prima descrizione della Gerusalemme celeste<sup>116</sup>.

Tra le fonti e i modelli delle visioni e dei sogni è da citare Prudenzio che in *cath.* 5, 109-136 traccia le sembianze della dimora celeste: una descrizione ancorata ai dettami della poesia classica che fa del paradiso un luogo del tutto simile ai Campi Elisi pagani (con giardini verdeggianti e fiumi di acqua limpida e fresca).

---

<sup>112</sup> Amat 1985, 25-40.

<sup>113</sup> Cfr. *Lucrez.* 4, 447-452; 4, 4, 772ss; 4, 962-1023.

<sup>114</sup> Ho riportato solo una piccola parte delle visioni contenute nella Bibbia e nei Vangeli; si veda poi *Is.* 6, 1-13; *Mt.* 17, 1-13; *At.* 18, 9-10 etc.

<sup>115</sup> Cfr. Ciccarese 1987, 19.

<sup>116</sup> Si rimanda al commento per un ulteriore approfondimento.

Testi fondanti per le visioni dell'al di là sono gli *Acta martyrum*, in particolare la *Passio Perpetuae e Felicitatis* che racconta il martirio della matrona Perpetua e della sua schiava Felicità assieme al catechista Saturo. Durante il periodo di detenzione, si susseguono il racconto di cinque visioni che avevano lo scopo di rafforzare la fede dei martiri, assicurando per loro una ricompensa futura. La prima visione, narrata in *Pass. Perp.* 4, 1-8, mostra un immenso giardino con un uomo canuto vestito da pastore, circondato da migliaia di altri uomini biancovestiti. Durante una notte in sogno le appare il fratellino Dinocrate, morto in tenera età, che assetato cerca di bere da una fonte troppo alta per lui. Seguono giorni di accorata preghiera di Perpetua per il fratello che le riappare in sogno felice e risanato perché è riuscito a bere dalla fonte, che finalmente gli è accessibile<sup>117</sup>. La più famosa visione è l'apparizione di un lottatore egiziano contro il quale la martire dovrà lottare: è qui che essa comprende che la battaglia si svolgerà contro il Maligno. È raccontata anche la visione di Saturo<sup>118</sup>: prima del martirio vede ciò che attenderà lui e gli altri cristiani nella vita celeste: degli angeli, che indossano candide vesti e intonano cori, li trasporteranno in paradiso dove si trovano alberi e giardini in fiore. Un uomo dal volto giovane, con capelli bianchi e di notevole altezza li aspetterà.

Dal racconto di queste visioni, seppur non sono descritte nei minimi dettagli, è possibile estrarre alcuni elementi tipici che si ritroveranno nelle visioni successive. I racconti sono sempre riferiti in prima persona dal protagonista stesso della visione<sup>119</sup>: questa è una garanzia della veridicità di quanto riferito. Infatti la distinzione tra sogno e visione sussiste nella partecipazione corporale a quest'ultima che diviene l'elemento garante della sua autenticità.

Altro elemento importante sono le presenze angeliche, che fungono da guide nel viaggio estatico e introducono i visitatori in paradiso, raffigurato come un giardino senza confini, in cui fioriscono alberi, piante e fiori di ogni specie. La luce pervade ogni angolo di questo luogo e circonda i beati che indossano vesti candide<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> Cfr. *Pass. Perp.* 7,1-10; 8, 1-4.

<sup>118</sup> Cfr. *Pass. Perp.* 11, 1-10; 12, 1-6.

<sup>119</sup> Cfr. Ciccarese 1987, 71.

<sup>120</sup> Si veda l'esempio della passione dei martiri Mariano e Giacomo.

Le visioni non si verificano in maniera occasionale, ma vi sono dei momenti ben stabiliti; tra II e III sec, durante le persecuzioni i cristiani imprigionati ricevevano delle visioni a garanzia del futuro premio che li attendeva dopo il martirio. Altro momento preciso è lo stato di malattia che induce l'uomo in punto di morte. Esplicito in tal senso è il racconto Girolamo in *epist.* 22, 30

*Dum ita me antiquus serpens inluderet, in media ferme quadragesima medullis infusa febris corpus invasit exhaustum et sine ulla requie - quod dictu quoque incredibile sit - sic infelicia membra depasta est, ut ossibus vix haererem. Interim parabantur exsequiae et vitalis animae calor toto frigente iam corpore in solo tantum tepente pectusculo palpitabat, cum subito raptus in spiritu ad tribunal iudicis pertrahor, ubi tantum luminis et tantum erat ex circumstantium claritate fulgoris, ut proiectus in terram sursum aspicere non auderem.*

Il *De Obitu Baebiani* inserisce le sue due visioni in questa corrente: il protagonista trovandosi in uno stato di malattia ed essendo ormai vicino alla morte, riceve in dono le due visioni del paradiso. A ciò si aggiunge anche il pensiero pelagiano: Bebiano, convertitosi *in extremis*, viene gratificato, oltre che con l'ascesa in paradiso, anche con il dono delle due visioni.

La descrizione del suo viaggio extracorporeo si conforma alla letteratura precedente contenente visioni: Bebiano espone in prima persona quanto gli è accaduto per dare veridicità al suo racconto. Narra di essere stato trasportato da mani angeliche e di aver visto una città celeste con porte gemmate, giardini e boschi rigogliosi. Cori e schiere angeliche popolavano questi luoghi.

Solo la prima visione in cui Bebiano dice alla moglie di vedere un cerchio fiammante dal quale sono escluse le donne non trova riscontri nella topica degli *acta martyrum* e nella letteratura apologetica e patristica<sup>121</sup>. In realtà una descrizione del paradiso come un cerchio fiammante nel quale si accederà dopo il giudizio divino, era già stata fatta da Lattanzio<sup>122</sup>, senza, tuttavia, fare alcun riferimento all'esclusione femminile.

---

<sup>121</sup> Si rimanda al commento per un esame più dettagliato.

<sup>122</sup> Cfr. Lact. *inst.* 2, 12, 19.

Uno degli scopi delle visioni avute da Bebbiano è esternato dall'anonimo stesso al v. 77: *firmaretque fidem dubitandum vivere functos*. L'autore non vuole solo dare una garanzia alla moglie che il suo matrimonio continuerà in paradiso, ma confermare ai lettori che chi muore corporalmente, in realtà entrerà in una nuova esistenza paradisiaca nella quale continueranno a vivere come beati. Letto in questo senso, l'*Obitus Baebiani* diviene un poemetto con fini didascalici e dottrinali per i lettori, i quali apprenderanno quale sarà il loro destino ultimo.

## 2.5 La questione del greco

In due punti della narrazione, precisamente al v. 28 (ζωήν) e ai vv. 89-90 (πάντα καλῶς e θεῖον γλυκύ θεῖον ὄρασθαί), l'edizione von Hartel, stampa alcune espressioni greche in carattere minuscolo; il manoscritto e le edizioni prescientifiche non segnalano il greco al v. 28 (riportando *ſom*^ l'uno e *omen* i testi a stampa<sup>123</sup>), ma solamente ai vv. 89-90, presentando una lezione parzialmente diversa: il codice riporta una dicitura in caratteri latini, mentre i testi a stampa riportano il tutto in greco. Il manoscritto, contiene anch'esso parole in greco ai vv. 89-90 ma in carattere latino, con una traslitterazione in caratteri greci, operata da una delle mani correttive che sono intervenute all'interno del manoscritto e quasi sicuramente si pensa che sia stata opera di Morel<sup>124</sup>.

Guttilla, al v. 28, accetta la correzione di Hartel, definendola una *lectio* felice sia dal punto di vista paleografico che concettuale: riscontra una somiglianza con alcuni scritti di Paolino come *carm.* 10 H. = pp. 316-347, 47 *Hic veritatis lumen est, vitae via*, e 51 *Mortalitatis vita nostrae et mors necis*; *carm.* 26 H. = pp. 734-765 Dolveck, 369 *Christus erit cunctis regnum lux vita corona* ed infine *epist.* 13, 10, 30 *nam si virtus dei et vita nostra Christus est*.

---

<sup>123</sup> Si rimanda al commento per maggiori dettagli.

<sup>124</sup> Cfr. Schenkl 1888, 340-342.

Maggior interesse rivestono i vv. 89- 90 che presentano delle espressioni greche in carattere latino. La prima delle due è un motto molto comune, πάντα καλῶς, come a dire “tutto bene”; il manoscritto la riporta in caratteri latini con sopra una traslitterazione in caratteri greci maiuscoli (apposta da Morel come sopra detto<sup>125</sup>). La seconda espressione invece non riporta alcuna correzione; il verso, tuttavia, segnala esplicitamente che il discorso sta avvenendo in greco (v. 90: *Commemorans, graece*). Il messaggio riportato è differente a seconda delle lezioni; il manoscritto riporta la dicitura in caratteri latini *theon glucent theon migrans te*, le prime edizioni a stampa recano θεῖον γλυκύ θεῖον ἄγασθαι, Brandes e Hartel correggono invece θεῖον γλυκύ θεῖον ὀράσθαι.

Di notevole importanza è il fatto che l’impiego del greco avvenga mentre Bebianò sta parlando in prima persona narrando la visione avuta nei giorni precedenti. Per questo motivo Guttilla<sup>126</sup>, sostenitore della paternità paoliniana del carne, propone che tale lingua sarebbe stata adoperata per introdurre il lettore in una diversa dimensione, non più terrena ma divina. La nuova lingua dunque sarebbe l’espedito letterario che introduce chi si appropria alla lettura o all’ascolto dell’opera alla nuova dimensione ultraterrena e sovraumana. In poche parole, a quest’altezza cronologica, secondo Guttilla, l’uso del greco è, nei confronti della lingua latina, il medesimo di quello che il latino avrà nei confronti delle lingue volgari. Questa deduzione viene dalla lettura della *Passio Perpetuae* nella quale in 12, 2 si legge

*et introivimus, et audivimus vocem unitam dicentem, “agios agios agios”, sine cessatione.*

La tesi esposta da Guttilla sembra improbabile e poco concreta: è vero che l’impiego del greco come lingua di coloro che si trovano in uno stato di beatitudine non è una novità presente solo nell’*Obitus Baebiani*, essendo già presente negli *Acta martyrum* e nella *Passio Perpetuae*<sup>127</sup>, ma in quel caso il contesto stesso di provenienza dei testi era greco; come anche quello sociale: lo spessore culturale dei personaggi protagonisti del martirio era elevato, Perpetua, parlava e conosceva il greco, lingua diffusa nell’entroterra cartaginese e attributo indispensabile per gli appartenenti alle classi sociali non umili.

---

<sup>125</sup> Schenkl 1888, 340-342.

<sup>126</sup> Guttilla 2003, pag. 97.

<sup>127</sup> Vedi Guttilla 1988, pag. 146.

Quindi, a questa altezza cronologica, non è sorprendente che all'interno del loro racconto compaiano parole greche<sup>128</sup>. Un'ulteriore differenza è rappresentata dal fatto che, della *Passio Perpetuae*, esistano due redazioni, una in greco e una in latino, e non si è ben sicuri di quale sia la più antica delle due, e quale invece sia solo la traduzione.

Il greco era stata la lingua che aveva fornito le basi lessicali alla nuova religione e per secoli era stato impiegato quale lingua di cultura delle classi sociali elevate, divenendo anche materia di studio nel percorso scolastico dei ceti superiori. Tuttavia a partire dal IV sec. esso aveva conosciuto una progressiva perdita di importanza nell'occidente latinofono, tanto che l'élite non era più bilingue. Gli uomini di cultura elevata come Ausonio e Girolamo studiavano ancora il greco, sapendo leggerlo, tradurlo e adoperarlo. In particolare Ausonio aveva una competenza tale del greco da impiegarlo abilmente non solo nelle letture e nelle traduzioni, ma anche a fini compositivi<sup>129</sup>. Come dice la Cazzuffi<sup>130</sup> «sicuramente il greco non era estraneo al contesto familiare del poeta e, d'altra parte, per un docente era necessario averne dimestichezza». Difatti nella scuola gallica, intorno al IV sec., si insegnava ancora il greco come è testimoniato da un glossario bilingue pubblicato da Conrad Celtis nel 1495 nel quale sono proposti autori quali Omero, Tucidide, Senofonte, Demostene e Teocrito<sup>131</sup>. Tra le opere che contengono il greco ricordiamo il *Ludus septem sapientium*, le epistole e gli epigrammi.

San Girolamo possedeva un'ottima cultura del greco e dell'ebraico che gli permise di comprendere gli originali greci e di tradurre le sacre scritture<sup>132</sup>. Di lui sappiamo che usò talvolta in alcune sue opere piccole espressioni in greco, specialmente se i suoi corrispondenti sono uomini di elevata cultura come Pammachio<sup>133</sup>. In *epist.* 48 indirizzata a quest'ultimo, Girolamo impiega delle espressioni greche quando non riesce a trovare il corrispettivo latino, come in questo esempio tratto da *epist.* 48, 2

---

<sup>128</sup> Vedi Amat 1996, pag. 54.

<sup>129</sup> Cfr. Floridi 2014, 119-143.

<sup>130</sup> Cazzuffi 2017, 1.

<sup>131</sup> Dionisotti 1982, 123.

<sup>132</sup> Moreschini 2007, 192.

<sup>133</sup> Cfr. Courcelle 1948, 41.

*itaque, quod solum facere potui, ἀπολογητικόν ipsius operis tibi προσεφώνησα, quem cum legeris, aut ipse pro nobis ceteris satisfacies aut, si tu quoque narem contraxeris, illam apostoli περικοπήν, in qua de virginitate et nuptiis disputat, aliter disserere compelleris, da epist. 48, 3*

*volo autem omnes esse sicut me ipsum, adiecit: ταῦτα λέγων Παῦλος ἄντικρυς ἀγαμίαν κηρύσσει*

*ed epist. 48, 4*

*miseram quaedam τῶν ὑπομνημάτων in prophetas duodecim sancto patri donnioni, samuhelem quoque et malachim, id est quattuor regum libros.*

Uguale impiego del greco è usato nella corrispondenza con Donnione, un venerando cristiano, assai stimato da tutti. Girolamo non trova un corrispettivo latino per definire il tecnicismo filosofico aristotelico, come si vede in *epist. 50, 1*<sup>134</sup>

*hunc, dialecticum urbis vestrae et plautinae familiae columen, non legisse quidem κατηγορίας Aristotelis, non περὶ ἑρμηνείας, non ἀναλυτικά, non saltim Ciceronis τόπους, sed per inperitorum circulos muliercularum que συμπόσια syllogismos ἀσυλλογίστους texere et quas σοφίσματα nostra callida argumentatione dissolvere.*

Uomini pur dotti come Agostino, invece, faticavano ad orientarsi nel panorama della lettura e comprensione del greco, tanto da leggere, quando gli era consentito, direttamente traduzioni in latino<sup>135</sup>.

Una nota merita la conoscenza del greco da parte degli esponenti dell'eresia pelagiana. Pelagio non conosceva il greco nei primi anni della sua attività, ma fu durante il soggiorno in oriente che lo imparò (almeno per la forma parlata), tanto da riuscire a difendersi in lingua greca durante il sinodo di Diospoli del 415<sup>136</sup>; testimonianza di questo ci viene da Sant'Agostino in *gest. Pelag. 1, 2, 4 eius responsionem graeco sermone prolatam*. Giuliano d'Eclano, suo seguace in occidente, era invece un buon ellenista tanto da saper leggere, comprendere e commentare le opere di esegesi biblica.

---

<sup>134</sup> Qui ho riportato solo alcuni esempi; si veda anche *epist. 36, 1, epist. 41, 13, epist. 49,19, epist. 52, 5 ed epist. 61, 3 etc.*

<sup>135</sup> Moreschini 2007, 169-170.

<sup>136</sup> Cfr. Courcelle 1948, 133; Baus – Ewing 1992, 180-183..

La presenza del greco in questo poemetto è dunque molto particolare; nel primo caso, come già accertato, si è trattato di una pura emendazione del filologo, ma il secondo esempio apre una discussione ben maggiore in quanto si tratta effettivamente di espressioni greche. C'è da dire che le parole citate sono assai comuni e di facile accesso a chiunque abbia avuto, se pur in maniera rudimentale, un approccio con il greco. Riguardo alla scrittura all'interno del manoscritto, si apre un problema più ampio. Essendo un codice di epoca carolingia, questo deve essere stato copiato da un archetipo più datato, sul quale non si sono conservate informazioni e per questo non si sa se contenesse le espressioni in greco, e, se effettivamente le conteneva, in quale modo fossero scritte, se in greco o in latino. L'anonimo autore poteva essere un discreto cultore della lingua greca e quindi aver incluso qualche motto assai famoso per adornare i propri versi e dare a questi una sfumatura più erudita, oppure poteva esser stato un conoscitore mediocre, tanto da saper le nozioni di base del greco, probabilmente orali, senza alcuna conoscenza dello scritto: per questo ha pensato di inserirle in grafia latina.

## Parte terza: *Questione attributiva.*

### 3.1 Le opinioni precedenti.

Come detto in precedenza, nel manoscritto non vi è alcuna indicazione riguardo all'autore del poemetto. Per secoli è stato tramandato in forma anonima<sup>137</sup>, finché il Brandes non l'ha attribuito a Paolino di Nola, cosa poi accettata senza ulteriori approfondimenti da Hartel. Le uniche voci discordanti riguardo la presunta paternità sono giunte dallo studio di Fabre<sup>138</sup> e da quello più recente di Dolveck<sup>139</sup>.

Quest'ultimo afferma che il motivo più logico che ha indotto la critica precedente a ritenere l'*Obitus* come paoliniano, è il fatto che venga posto, senza indicazioni autoriali, di seguito ad una serie di composizioni chiaramente paoliniane. A smentire la presunta paternità vi sono, secondo la sua opinione, degli elementi di non poco conto, come l'uso del greco, dal momento che Paolino rifiuta ampiamente l'impiego di questa lingua nelle sue opere, (pur essendo un discreto conoscitore della lingua greca<sup>140</sup>), e la struttura alquanto originale, non accomunabile con quelle adoperate dal Nolano<sup>141</sup>.

Fabre<sup>142</sup> descrive in maniera dettagliata il percorso attraverso il quale gli studiosi precedenti sono arrivati a decretare la paternità paoliniana dell'*Obitus Baebiani*. In primo luogo, nel manoscritto BNF 7558, che contiene il poemetto, nel f. 87<sup>v</sup> viene nominato un Paolino autore di “un epigramma”, che secondo il critico poteva essere scambiato come l'autore anche dei componimenti successivi, ma che in realtà non è identificabile con

---

<sup>137</sup> Basti ricordare che le prime edizioni a stampa inseriscono l'*Obitus Baebiani* nella sezione degli scritti anonimi di carattere cristiano.

<sup>138</sup> Cfr. Fabre 1948, 130-134.

<sup>139</sup> Cfr. Dolveck 2015, 46.

<sup>140</sup> Cfr. Dolveck 2015, 46-47.

<sup>141</sup> Cfr. Dolveck 2015, 47.

<sup>142</sup> Cfr. Fabre 1948, 130-131.

Paolino di Nola. Fabre<sup>143</sup> afferma che questo Paolino nominato nel f. 87<sup>v</sup> è il vescovo che nei primi anni del V sec. guidava la diocesi di Béziers, nel sud della Francia<sup>144</sup>. A chiarire la situazione interviene il lavoro di Fo<sup>145</sup>, il quale afferma sin da subito che il Paolino nominato all'interno del manoscritto come autore dell'*Epigramma Paulini* non possa essere il Paolino vescovo di Nola, il quale, pur essendo contemporaneo agli eventi citati nello scritto<sup>146</sup>, in quel preciso momento storico<sup>147</sup>, si era già ritirato nel proprio asceterio campano, assai lontano dal teatro degli eventi narrati nel poemetto. In seconda analisi, l'allusione al "santo" Paolino, che ha indotto molti a pensare immediatamente al Nolano, non decreta in maniera assoluta un riconoscimento fra i due: infatti nel manoscritto, sotto tale denominazione, vengono indicati i componimenti contenuti ai ff. 90<sup>r</sup>-90<sup>v</sup>, *Oratio Sancti Paulini*, (oggi attribuibile a Paolino di Pella<sup>148</sup>) e ai ff. 90<sup>r</sup>-92<sup>v</sup>, *Oratio Sancti Ausoni*. L'attribuzione che è rimasta principalmente accettata, per l'autore dell'*Epigramma* è quella di Paolino di Béziers<sup>149</sup>.

Di Paolino di Nola, all'interno del manoscritto, è sicuramente il componimento che Hartel<sup>150</sup> indica come III *Oratio*, Fabre<sup>151</sup> con il nome di *pièce 5* e Dolveck<sup>152</sup> come *Oratio minor*<sup>153</sup>, seguita poi da un'opera di Ausonio, catalogata da Hartel<sup>154</sup> come V *Oratio* e da Dolveck come *Oratio maior*<sup>155</sup>.

---

<sup>143</sup> Cfr. Fabre 1948, 131.

<sup>144</sup> La diocesi di Béziers, oggi soppressa, si trovava nel sud della Francia, affacciata sul mar Mediterraneo, nell'attuale dipartimento dell'Hérault; la chiesa che fungeva da cattedrale era dedicata ai santi Nazario e Celso.

<sup>145</sup> Cfr. Fo 1999, 97-167.

<sup>146</sup> Il contenuto di questo poemetto parla dell'invasione dei barbari nei territori della Gallia, del Reno e di Magonza.

<sup>147</sup> Si sta parlando dell'anno 418-419, anno delle incursioni barbariche.

<sup>148</sup> Cfr. Courcelle 1964, pp. 293ss.

<sup>149</sup> Cfr. Devic-Vaissète 1872, 260-272; Fo 1999, 107; Schmidt – Pfister 1999, 275-300; Isola 2003-2005, 315-332.

<sup>150</sup> Cfr. Hartel 1894, 3.

<sup>151</sup> Cfr. Fabre 1948, 131.

<sup>152</sup> Dolveck 2015, 195-230.

<sup>153</sup> Riguardo a questo componimento, P. Courcelle (*VChr* 1947, pp. 101-113) ne aveva messo in dubbio la paternità paoliniana.

<sup>154</sup> Cfr. Hartel 1894, 4

<sup>155</sup> Cfr. Dolveck 2015, 195-230.

Compaiono di seguito alcune epistole scambiate tra Paolino ed Ausonio all'epoca della conversione ascetica del vescovo nolano<sup>156</sup>, e *carm.* 22 H. = pp. 382-395 Dolveck. Il fatto che il *De Obitu Baebiani* compaia in BNF 7558 dopo una serie di composizioni paoliniane ha fatto supporre al Brandes e successivamente ad Hartel (ed in ultima analisi anche a Guttilla) la stessa paternità.

Brandes<sup>157</sup> fonda la sua attribuzione su alcune motivazione che elencheremo qui di seguito.

In primo luogo egli ritiene che i 130 versi (sarà lui nel corso del suo commento, come già detto in precedenza, a supporre che siano 132) riportati dal manoscritto e dalle edizioni prescientifiche, siano una serie di *tituli historiarum*<sup>158</sup>, posti sotto a una raffigurazione pittorica del protagonista (probabilmente nel luogo della sua sepoltura); nella sua interpretazione la forma polimetrica è funzionale a questo scopo. Per Brandes, Paolino di Nola fu un pioniere nel comporre poemetti e didascalie da porre come corredo a pitture sulle pareti di monumenti sacri<sup>159</sup> e questo è il primo argomento per affermare che l'*Obitus* sia suo.

Queste argomentazioni appaiono oggi poco probanti. Paolino aveva intrapreso una vasta attività di ristrutturazione e abbellimento del complesso monumentale di Nola e Cimitile<sup>160</sup> facendo illustrare i muri delle basiliche con dipinti corredati da didascalie, in modo tale che il messaggio in essi contenuto fosse una forma di catechesi per la

---

<sup>156</sup> Vengono così divise: Paul. Nol. *ultimarum prima*, Dolveck, pp. 300-309, destinata da Ausonio a Paolino; Paul. Nol. *ultimarum secunda*, Dolveck, pp. 310-315; Paul. Nol. *carm.* 11 H. = *ultimarum altera*, Dolveck, pp. 348-353 (solamente I); la terza parte di Paul. Nol. *carm.* 10 H. = *ultimarum prima*, Dolveck, pp. 324-342; la seconda parte della lettera di Ausonio a Paolino, a partire dal v. 103, Dolveck pp. 364-367; i primi 18 versi di Paul. Nol. *carm.* 10 = *ultimarum prima*, Dolveck, pp. 316-319; i vv. 19-103 di Paul. Nol. *carm.* 10 = *ultimarum prima*, Dolveck, pp. 320-325; segue un componimento senza nome dell'autore intitolato *incipit Laus S. Iohanni*, attribuito da Hartel a Paolino di Nola (*carm.* 6 H.) e ritenuto non autentico da Dolveck; segue un componimento intitolato *Incipiunt laudes Domini cum miraculo quod accedit in Aeduico*, trasmesso dal manoscritto senza il nome dell'autore, ma che nessuno ha mai pensato che fosse attribuibile a Paolino di Nola; dopo di questo è posto il *carm* 22 H. = pp. 382-395 Dolveck, senza nome dell'autore e con un incipit che non trova altri riscontri nei manoscritti finora conosciuti. La descrizione così posta, dice Fabre, avrebbe senso solo se si ipotizza la presenza di *epist.* XVI H. = *Ad Iovium*, Dolveck, pp. 368-396.

<sup>157</sup> Cfr. Brandes 1890, 285-286.

<sup>158</sup> Sono piccole didascalie in forma metrica che venivano poste sotto a delle raffigurazioni.

<sup>159</sup> Cfr. Brandes 1890, 281-282.

<sup>160</sup> Cfr. Mercogliano 1987, 41-184; Marone 2014, 287.

popolazione e i pellegrini, come si legge in Paul. Nol. *carm.* 27 H. = pp. 766-817 Dolveck, 511-515, 580-592

*Nunc volo picturas fucatis agmine longo  
Porticibus videas paulumque supina fatiges  
Colla, reclinato dum perlegis omnia vultu.  
Qui videt haec vacuis agnoscens vera figuris  
Non vacua fidam sibi pascit imagine mentem.  
[...]  
Propterea visum nubis opus utile totis  
Felicis domibus pictura ludere sancta,  
Si forte attonitas haec per spectacula mentes  
Agrestum caperet fucata coloribus umbra,  
Quae super exprimitur titulis, ut littera monstret  
Quod manus explicuit, dumque omnes picta vicissim  
Ostendunt releguntque sibi, vel tardius escae  
Sint memores, dum grata oculis ieiunia pascunt,  
Atque ita se melior stupefactis inserat usus,  
Dum fallit pictura famem; sanctasque legenti  
Historias castorum operum surrepit honestas  
Exemplis inducta piis; potatur hianti  
Sobrietas, nimii subeunt obliviam vini.*

La lunga lettera Paul. Nol. *epist.* 32 scambiata con Sulpicio Severo riporta non solo le iscrizioni metriche che Paolino invia all'amico per adornare il complesso monumentale di *Primuliacum*, ma anche la descrizione della ristrutturazione dell'asceterio nolano con le relative composizioni metriche riguardanti le scene veterotestamentarie e neotestamentarie, (*epist.* 32, 10, 20)<sup>161</sup>.

Sebbene Paolino abbia effettivamente composto delle didascalie di commento alle raffigurazioni sacre, i versi dell'*Obitus Baebiani* non sono dello stesso genere di quelli

---

<sup>161</sup> Cfr. De la Portbarré-Viard 2006, 26-27.

contenuti in *epist.* 32. Lo stile narrativo delle iscrizioni metriche è basato principalmente sulla descrizione e spiegazione delle raffigurazioni, mentre nel nostro, oltre a parti prettamente narrative, si intrecciano versi pronunciati in prima persona dal protagonista. La scelta metrica operata da Paolino per le iscrizioni parietali, come per il resto della sua produzione poetica, verte principalmente su esametri e distici elegiaci<sup>162</sup>, mentre il nostro alterna l'uso di metri giambici con esametri, asclepiadei e distici elegiaci.

I vv. 4-8

*En iste, celsi quem sub auro culminis  
Pictura veris exprimit miraculis,  
Clarus superbo Veriorum nomine  
Et consulari Baebianus sanguine  
Ipse est potentis larga Christi gratia*

potrebbero essere intesi più facilmente degli altri come un *titulus* posto a descrizione del sepolcro di Bebiano, in quanto hanno qualche somiglianza con Paul. Nol. *epist.* 32, 27, 41-44.

*Ecce sub accensis altaribus ossa piorum  
Regia purpureo marmore crusta tegit.  
Hic et apostolicas praesentat gratia vires  
Magnis in parvo pulvere pignoribus.*

Tuttavia, mentre Paolino utilizza l'esametro come metro dei suoi *tituli*, l'anonimo, in questi versi adopera i senari giambici, mai usati dal Nolano per questo genere letterario (e in tutta la sua produzione a noi giunta).

Il nostro anonimo sembra essersi servito dei distici paoliniani come intertesto per comporre i propri. Tuttavia questo modulo deittico, presente anche in Mar. Victor. *aleth.* 3, 691-692

*Ecce sub occasum lucis noctisque recursum  
Foeda manus vulgi, si fas dixisse,*

in Ven. Fort. *Carm.* 1, 3, 3-4

*Pertulit hic martyr pro Christo orientis in axe:*

---

<sup>162</sup> A questi metri si aggiungano i versi giambici usati in *carm.* 7 e 21, 105-271 e le strofe saffiche di *carm.* 17.

*Ecce sub occasu templa beatus habet.*

ed in *carm.* 2, 12, 5-6

*Qui virtute potens orientis in axe sepultus*

*Ecce sub occiduo cardine praebet opem,*

appare piuttosto convenzionale.

In secondo luogo, Fabre analizza la scelta polimetrica dell'autore del poemetto: afferma che essa era una marca distintiva di Paolino<sup>163</sup>, del suo maestro Ausonio<sup>164</sup> e in genere della Gallia sudoccidentale (Aquitania) di IV-V sec., specialmente della scuola di Bordeaux, da cui Ausonio, Paolino e l'amico Sulpicio Severo provenivano.

La forma polimetrica è utilizzata da Paolino in tre *carmina*<sup>165</sup>, in cui si alternano esametri, distici elegiaci e trimetri o dimetri giambici.

Il nostro userebbe una varietà polimetrica comprendente anche un metro mai impiegato da Paolino, come i versi asclepiadei. Nella sua attribuzione Brandes non sembrerebbe aver tenuto conto di questo elemento non sottovalutabile, che inserirebbe l'anonimo in un filone di produzione letteraria di IV e V sec. a cui apparteneva anche Ausonio<sup>166</sup>. Tra i poeti che adoperano i metri asclepiadei ricordiamo Prudenzio in *cath.* 5 e *c. Symm.* 1; Claud. *fesc.* 4, 1; Sidon. *epist.* 9, 13, 2, 1; Mart. Cap. *nupt.* 1, 91; 2, 122; 9, 911, 1-30, 57-58, 66-67, 75-76, 91-92, 112-113.

Il terzo criterio su cui Brandes basa la paternità paoliniana è di natura puramente stilistica e metrica: egli afferma che tra i 75 esametri che compongono l'*Obitus*, almeno 4 versi presentino una clausola monosillabica<sup>167</sup>, rinvenibile in altre composizioni paoliniane<sup>168</sup>.

---

<sup>163</sup> Cfr. Fabre 1948, 130-133.

<sup>164</sup> Cfr. Auson. *epist.* 13, 14, 16. I metri utilizzati erano esametri, giambi, endecasillabi falecici e asclepiadei.

<sup>165</sup> Nello specifico *carm.* 10 H. = pp. 316-343 Dolveck; *carm.* 11 H. = pp. 348-355 Dolveck, e *carm.* 21 H. = pp. 930-989 Dolveck.

<sup>166</sup> Di cui ricordiamo l'uso dei metri asclepiadei solo in *epist.* 14, 36-56.

<sup>167</sup> Si veda v. 71 *tunc*; v. 86 *haec*; v. 98 *quae*; v. 128 *te*.

<sup>168</sup> Cfr. Paul. Nol. *carm.* 7 H. = pp. 544-549 Dolveck, 10; *carm.* 10 H. = pp. 316-348 Dolveck, 37, 86; *carm.* 11 H. pp. 348-355 Dolveck, 8, 31; *carm.* 12, H. = pp. 594-597 Dolveck, 22; *carm.* 15 H. = H. = Dolveck, 3, 21, 245, 316; *carm.* 17 H. = pp. 508-537 Dolveck, 12, 72, 100, 145, 221; *carm.* H. = pp. 670-710 Dolveck, 18, 157; *carm.* 19 H. = pp. 846-897 Dolveck, 2, 25, 121, 237, 445, 533, 528, 720; *carm.* 20 H. = pp. 898-930 Dolveck, 224, 249, 333, 345; *carm.* 22 H. = pp. 382-395 Dolveck, 71, 140; *carm.* 23 H. = pp. 710-733 Dolveck, 1.

Analizzando la produzione del Nolano si trovano molte chiusure monosillabiche, che tuttavia sono ravvisabili in quasi tutta la totalità della poesia latina, tenendo conto che l'esametro conta più di 2700 clausole di questo tipo. Questo criterio non è probante nella definizione della paternità del carne.

I primi dieci versi di apertura rimandano secondo Brandes, ad alcuni stilemi narrativi tipici di Paolino di Nola, quali per esempio l'*incipit* con il μακαρισμός, riscontrabile in *carm.* 7 H. = pp. 544-549 Dolveck, 1-4

*Beatus ille qui procul vitam suam*

*Ab impiorum segregarit coetibus*

*Et in via peccantium non manserit*

*Nec in cathedra pestilenti sederit*

e in *carm.* 27 H. = pp. 766-817, 15-18

*Sed bene quod tibi sol, Felix, cui gratia perpes,*

*Illustrante micat Christo propriumque coruscat*

*Natali iubar ipse suo neque conditur umquam*

*Casibus occiduis aeterni splendor honoris.*

La tecnica usata dall'anonimo autore è molto simile a quella impiegata da Paolino di Nola: in entrambi i casi vi è una parafrasi dei salmi, unita alla memoria incipitaria (specialmente il *carm.* 7 di Paolino ricorda molto Orazio) di autori classici. Questo non determina un criterio sicuro di attribuzione o meno della paternità, ma invita a riflettere sul fatto che un simile *incipit*, con gli stilemi narrativi tipici della struttura a μακαρισμός si ritrova in tutta la poesia classica, specialmente in Verg. *georg.* 2, 490-495; Hor. *epod.* 2, 1; Prop. *eleg.* 1, 12, 15; 2, 34, 71 e non è una marca caratteristica di Paolino di Nola.

Altro elemento tipicamente paoliniano, secondo Brandes, è l'elogio delle nobili origini dei protagonisti dei componimenti, presente, nella sua ottica, oltre che in questo componimento, anche in *carm.* 21 H. = pp. 930-989 Dolveck, 210-214

*Apronianum Turciae gentis decus,*

*Aetate puerum, sensibus carnis senem,*

*Veteri togarum nobilem prosapia*

*Sed clariorem Christiano nomine.*

Tuttavia l'elogio delle nobili origini, delle imprese e dei fatti compiuti dal defunto era una tematica tipica dell'elogio funebre romano<sup>169</sup>.

Altre riprese tipicamente paoliniane, secondo Brandes, riguardano il nesso *tempus adest*, che ricalcherebbe Paul. Nol. *carm.* 13 H. = pp. 598-601, 1-4

*Felix, hoc merito quod nomine, nomine et idem*

*Qui merito, redit alma dies, qua te sibi summas*

*Adsciuit patriam confessum Christus in aulam,*

*Tempus adest plenis grates tibi fundere votis,*

*carm.* 28 H. = pp. 766-817 Dolveck, 255-257

*Tempus adest mutare vias, exurgere somno*

*Et tandem vigilare deo, dormire vicissim*

*Actibus his, quibus invigilat mens mortua Christo,*

*carm.* 31 H. = pp. 462-507 Dolveck, 125-126

*Mente hominis trepidat vicinae mortis ad horam,*

*Mente dei novit tempus adesse necis,*

e sempre dello stesso componimento anche vv. 537-538

*Tempus adest, prope iam dominus; properate parari*

*Regis ad occursum, dum brevis hora patet.*

Brandes nota la somiglianza con Paolino di Nola ma omette di trascrivere (forse volutamente) la ripresa del nesso da una tradizione poetica e letteraria molto più antica che comincia con Virgilio e che si conclude, per l'arco cronologico che a noi interessa con Marziano Capella<sup>170</sup>.

---

<sup>169</sup> Cfr. Polyb. 6, 53 e Svet. *Iul.* 6.

<sup>170</sup> Si veda Verg. *Aen.* 12, 91-92: *nunc, o numquam frustrata vocatus / hasta meos, nunc tempus adest*; Prop. 4, 6, 53: *Tempus adest, committe ratis*; Ov. *am.* 3, 2, 44 *Tempus adest plausus: aurea pompa uenit*; Ov. *ars.* 1, 607 *Colloquii iam tempus adest*; Colum. *rust.* 163-164 *Date nunc sua matri / Pignora, tempus adest*; Liv. 8, 4, 6 *atqui si quando umquam consociandi imperii, usurpandae libertatis tempus optastis, en hoc tempus adest et virtute vestra et deum benignitate vobis datum*; Prud. *c. Symm.* 2, 325-328 *tempus adest ut iam sapiat divina serенаe / mentis consilio vivacius abdita sollers / quaerere et aeternae tandem invigilare saluti*; Mart. Cap. 8, 808: *Astrigerae iam sedis iter cursum que polorum et sacra multivagos qua tollunt sidera flexus dicere tempus adest.*

In ultima si sofferma a parlare della presunta lacuna tra i vv. 124-126<sup>171</sup>, affermando che vi sarebbe la necessità di modificare la lezione *antevolans* con *antevolat* per dare al testo una maggior coerenza grammaticale; successivamente, però, si ricrede, avendo trovato corrispondenza tra questi versi (vv. 124-126) e la produzione poetica ed epistolare di Paolino di Nola nell'uso participiale di *antevolans*.

Il fatto è vero, poiché all'interno delle poesie si ritrova il participio due volte, in *carm.* 20 H. = pp. 898-930 Dolveck, 103 *Omnibus antevolans, quos lapsi attenda tenebat* e *ibidem* al v. 426, *Respicit antevolans nec iam timet ad iuga cogi*. Nella prosa paoliniana compare in *epist.* 29, 11

*Processit inpavide cupida passionis et iniuria publicationis exultans, quamvis non expectasset trahi, tracturos antevolans ad iudicem, qui confusus veneratione praesentis non executus est infidelitatis iram, dum fidei miratur audaciam.*

Al di fuori dell'uso participiale, il verbo compare altre due volte in *carm.* 15 H. = pp. 614-643 Dolveck, 190- 192

*se que ipsum, vincito quamvis in corpore, liber  
spiritus antevolat summi in penetralia Christi  
praemeditante anima certis sua praemia votis*  
e in *epist.* 11, 12

*certum est enim, quia agricola sollertior fructus habeas largiores et perniciosior cursor  
tarditatem nostram ad bravium supernae vocationis antevolans.*

Brandes inoltre spiega che bisogna sottintendere una lacuna ai vv. 124-126 dopo *merito* e prima di *angelus* in quanto il discorso sembra essere sospeso e manca un distico per completarne il senso<sup>172</sup>, distico che dovrebbe contenere la descrizione della sepoltura del protagonista e il successivo saluto da parte degli angeli e dei beati alla nuova anima giunta in paradiso<sup>173</sup>.

Il supposto di questa tesi verrebbe dato da *epist.* 32, 13 dove si legge:

*Caelestes intrate vias per amoena virecta,  
Christicola; et laetis decet huc ingressus ab hortis,*

---

<sup>171</sup> Brandes 1890, 295.

<sup>172</sup> Cfr. Brandes 1890, 295-297.

<sup>173</sup> Cfr. Brandes 1890. 295.

*Unde sacrum meritis datur exitus in paradisum*

per cui all'interno dell'*Obitus* doveva esserci, nella sua ottica, una simile descrizione dell'ingresso dell'anima di Bebiano in paradiso. Lo studioso confronta poi *carm.* 31, 546-556

*Sic agite, ut vobis aula eadem pateat.*

*Nam quem sancta fides et nescia criminis aetas*

*Et pia mens casto corpore continuit,*

*Certa fides illa superum regione potiri,*

*Ignea qua sanctos protegit ara dei.*

*Nolumus ergo, boni fratres, de pignore nostro*

*Vos ita tristari tamquam homines vacuos;*

*Nam si certa fides vobis quia Christus Iesus*

*Mortuus est et nunc vivit in arce dei,*

*Sic et eos, quicumque fide vivente quiescunt,*

affermando che nel distico mancante doveva trovarsi, se pur in forma assai più ridotta, una descrizione modellata in questa maniera.

Dal canto suo, Hartel non spiega il motivo della scelta favorevole alla paternità paoliniana, limitandosi a definirla come un dato di fatto<sup>174</sup>.

Fabre è il primo a dichiarare non autentico il poemetto, basando la sua valutazione su alcuni criteri molto più probanti rispetto a quelli usati da Brandes per sostenere l'attribuzione.

In primo luogo smentisce che l'intero componimento possa essere una successione di *tituli*, sia per la lunghezza della narrazione sia per il cambio di metro (soprattutto al confronto del *Dittochaeon* di Prudenzio. e dei *Disticha* di Ambrogio). La narrazione, se fossero davvero una serie di *tituli*, risulterebbe assai monotona<sup>175</sup>, dal momento che molte di queste scene non sarebbero adatte ad essere rappresentate sulle pareti degli edifici a causa dei frequenti cambiamenti di contenuto al loro interno: si passa dall'elogio funebre, ai sacramenti ricevuti, alle visioni, alla morte e al tema consolatorio, elementi troppo vari per consentire una riproduzione pittorica.

---

<sup>174</sup> Cfr. Hartel 1894, 41.

<sup>175</sup> Fabre 1948, 133.

Gli elementi su cui i critici precedenti hanno fondato l'attribuzione, secondo Fabre, quali l'andamento generale del racconto e i concetti espressi, non sono tali da consentire di indicare con precisione un difetto di attribuzione, ma non sono nemmeno tali da consentire di affermare con sicurezza che l'*Obitus* sia chiaramente opera di Paolino<sup>176</sup>.

A suo dire alcuni elementi escludono la paternità paoliniana, come la presenza di elementi non tipici di Paolino da Nola e quindi non classificabili come tali; tra questi considera l'aggettivo *pallentior*, che non trova altra attestazione letteraria al di fuori di questo poemetto (in Paolino di Nola compare solo una volta il verbo *pallesco* in *carm.* 19 H. = pp. 846-897 Dolveck, 490- 491 *Pallescunt miseri neque damnum criminis audent / Prodere*). Fabre insiste sul fatto che al v. 91 sia impiegato un solecismo: il testo tradito riporta *illum / sustulerit*, in luogo del poetico *se sustulit* che indica l'elevarsi in volo di divinità o di elementi di varia natura.

Ultima questione non di poco conto che mette in dubbio la vera autenticità paoliniana dell'*Obitus* è l'impiego del greco ai vv. 28 e 89-90. Tuttavia, come già detto il grecismo di v. 28 è un'emendazione di Hartel<sup>177</sup>, mentre il secondo risponde ad una questione molto più complessa<sup>178</sup>. Fabre<sup>179</sup> afferma che non c'è altro riscontro dell'uso del greco nella produzione sia poetica che epistolare di Paolino e questo diviene un chiaro elemento per ribadire, a suo dire, l'errata attribuzione paoliniana del carme. A sostegno di questa tesi Courcelle<sup>180</sup>, ribadisce che Paolino non è un cultore della lingua e della cultura greca. Per Paolino leggere Platone, Senofonte e altri autori pagani era una perdita di tempo, tempo che poteva essere impiegato, invece, nella ricerca della salvezza eterna. Comunque afferma, che una conoscenza elementare della lingua greca, soprattutto quella ellenistica, era possibile, essendo stato allievo della scuola di Ausonio, che invece conosceva il greco e lo impiegava per scopi letterari.

---

<sup>176</sup> Cfr. Fabre 1948, 130-132.

<sup>177</sup> Cfr. Hartel 1894, 339.

<sup>178</sup> Cfr. paragrafo 2.5: La questione del greco.

<sup>179</sup> Fabre 1948, 133.

<sup>180</sup> Vedi Courcelle, 1948, pag. 131-133.

Green, nel 1971, sulla scorta degli studi compiuti da Brandes e Fabre, definisce l'*Obitus Baebiani* come uno scritto di dubbia autenticità<sup>181</sup>: riconosce che vi siano nelle riprese da alcuni scritti paoliniani, ma non tali da giustificarne un'assoluta paternità.

Nel 1975 P.G. Walsh<sup>182</sup> chiese, dopo un accurato studio del *corpus* poetico paoliniano, di lasciare aperta la questione della paternità, dicendo di non avere elementi sufficienti per decidere in merito (data la mancanza di titolazione e di indicazioni autoriali, ma soprattutto per i confronti paoliniani che a volte confermano, a volte smentiscono una possibile attribuzione).

Nel ventennio passato Döpp propone, sulla scorta di quanto detto da Walsh, di lasciare aperta la questione, in quanto vi sono, all'interno del *carne*, elementi contraddittori che portano a volte a sostenere la paternità, a volte a smentirla. Un esempio è la trasmissione del testo in forma anonima nel manoscritto e la successiva attribuzione nel secolo passato sulla scorta di una vicinanza e della somiglianza con alcuni scritti paoliniani<sup>183</sup>. D'altra parte non si può, a suo vedere, nemmeno escludere la pista della rielaborazione tardiva di paolino di alcune formule già impiegate precedentemente, allo scopo di fornire una poesia di tipo funerario per un personaggio a lui vicino<sup>184</sup>.

Di altra opinione è Guttilla, il quale ha proposto e poi ribadito fortemente l'autenticità dello scritto basandosi su notevoli confronti tra questo testo e la quasi totalità della produzione paoliniana sia poetica che epistolare<sup>185</sup> e segnalando molti intertesti ausoniani (talvolta forzati a dire il vero), che dimostrerebbero l'emulazione di Paolino nei confronti

---

<sup>181</sup> Cfr. Green 1971, 131.

<sup>182</sup> Cfr. Walsh 1975, 340-421.

<sup>183</sup> Cfr. Döpp 1995, 66-74.

<sup>184</sup> Cfr. Döpp 1995, 66-74.

<sup>185</sup> Tra i riferimenti più immediati basti ricordare il verso di inizio confrontato con *carminum*. 7 H. = pp. 544-549 Dolveck; v. 3: *cassa fides* in Paul. Nol. C. 27 H. = pp. 766-817 Dolveck, 547-548; la formulazione dei dati gentilizi dei vv. 4-8 simili a *carminum*. 31 H. = pp. 462-507 Dolveck, 1-6; la concezione di essere ricchi nel mondo ma poveri di fronte a Dio di vv. 9-10 ripresa da *carminum*. 16 H., 282-283 = Dolveck 644-668, 282-283 e da *Carminum* 31 H., 522 = Dolveck, 523; la metafora temporale di v. 68 proveniente da *carminum*. 16 H. = pp. 644-699 Dolveck, 5-6 e da *carminum*. 26 H. = pp. 734- 765 Dolveck, 1- 2; l'idea dell'unione dei coniugi nella carne e nello spirito di vv. 97-98 ripresa da *carminum*. 25 H. = pp. 554-571 Dolveck, 179- 182 e vv. 194-196; il tema dell'occursus citato ai vv. 105-108 simile a *carminum*. 18 H. = pp. 670-710 Dolveck, 131-148 e *carminum*. 31 H. = pp. 462-507 Dolveck, 469-473; *tempus adest* di v. 111 ripreso da *carminum*. 13 H. = pp. 598-601 Dolveck, 1-4, *carminum*. 28 H. = pp. 670-710 Dolveck, 255-257 e *carminum*. 31 H. = pp. 462-507 Dolveck, 537- 538.

del maestro<sup>186</sup>. Egli cita a tal proposito la presunta dipendenza di v. 8 *ipse est potentis larga Christi gratia* e dei vv. 19-20 *vovetque vitam, si supersit, integram / et obire gaudet, si renatus oppetat* da Auson. *epiced.* 53-56:

*Haec me fortunae larga indulgentia suasit  
Numine adorato vitae obitum petere,  
Ne fortunatae spatium inviolabile vitae  
Fatali admorsu stringeret ulla dies.*

La descrizione del tempo della vita vissuto sulla terra dei vv. 41-46

*Aetatis spatium lustra novem mihi,  
Annum vita super ducere coeperat,  
Felix unanimo coniugio mihi,  
Dulcis pigneribus clara et honoribus,  
Et nunc mortificis eluta sordibus*

*Sancto fine pium transmeat in deum*  
sarebbe ripresa da Auson. *epiced.* 37-38

*Coniugium per lustra novem sine crimine concors  
Unum habui; natos quattuor edidimus.*

Il futuro incontro di Apra con il marito, secondo Guttilla, è costituito da un intertesto proveniente da Auson. *parent.* 25, 17-20

*Quattuor ediderat haec functa puerpera partus:  
Funera sed tumulis iam geminata dedit.  
Sit satis hoc, Pauline pater: divisio facta est.  
Debetur matri cetera progenies.*

Nella parte finale del carne Guttilla noterebbe una ripresa ausoniana per quanto concerne i vv. 115-116:

*Quod nobis tenui fructu rapida abstulit aetas  
Orbis accumulans vix duo lustra tribus,*

che ricorderebbero le unità biometriche impiegate da Ausonio in *epiced.* 37 *coniugium per lustra novem sine crimine concors*, in *epigr.* 13, 1-2

---

<sup>186</sup> Cfr. Guttilla 2003, 1-23.

*Omnia quae longo vitae cupiuntur in aevo  
Ante quater plenum consumpsit Anicia lustrum*  
e in *fast.* 4, 5-6  
*Fors erit ut lustrum cum se cumulaverit istis  
Confectam Proculus signet Olympiadam;*  
mentre i vv. 117-118 riprenderebbero *parent.* 29, 3-4  
*Coniunxit nostras aequaeva infantia cunas,  
Uno tu quamvis consule maior eras.*

Come già detto in precedenza, anche nell'uso del greco Guttilla trova dei riscontri con la poetica ausoniana<sup>187</sup>: il maestro bordolese adoperava questa lingua per virtuosismo letterario a volte infarcendo i componimenti di parole greche, ispirando in tal maniera anche il suo allievo.

### 3.2 Nuovi aggiornamenti

Le argomentazioni della critica precedente sia quelle a favore, sia quelle contrarie all'attribuzione a Paolino, non hanno portato ad una soluzione che possa considerarsi definitiva.

Gli intertesti paoliniani (e anche ausoniani) evidenziati dalla critica, mettono in evidenza che l'autore dell'*Obitus* doveva avere avuto dei contatti con l'opera paoliniana imitandola in più punti. Le riprese riguardano però temi dottrinali ampiamente dibattuti come il matrimonio che unisce in un vincolo indissolubile gli sposi, che non saranno più solo un uomo e una donna, ma entrambi una cosa sola, una sola carne e fede. L'intertesto di partenza è costituito dai passi evangelici di Mt. 19, 6 *Itaque iam non sunt duo sed una caro*, e Mc. 10, 8 *erunt duo in carne una*. Nei testi il richiamo si riscontra ai vv. 97-100

---

<sup>187</sup> Cfr. Guttilla 2003, 97.

*inter et haec dextram secreta in pectora misit*

*Coniugis, hoc dicens: unum sumus ambo et idem, quae*

*Ingeminans, sancto placidam sic ordine complens*

*Finem, evangelico vitam in sermone refudit*

ripresi da Paul. Nol. *carm.* 25 H. = pp. 554-571 Dolveck, 179- 182:

*Inde magister ait, quia iam nec femina nec mas*

*In Christo, sed idem corpus et una fides.*

*Namque omnes unum corpus sumus, omnia Christo*

*Membra quibus Christus corporis in caput est*

e poi anche ai vv. 194-196 del medesimo componimento:

*Sumite digna piis pectora nominibus,*

*Et vobis fratres sponso concurrite Christo,*

*Sitis ut aeterni corporis una caro.*

Il tema dell'*occursus* nell'Aldilà evocato dall'anonimo nei vv. 105-108

*Sed postquam iusto tua tempora clauseris aevo,*

*Eductis genetrix inclita pignoribus,*

*Tunc puer ille tuus florentem luce coronam*

*Praeditus occurret cum genitore tibi*

e in vv. 121-128

*Nunc meliore iugo stabiles et in ore piorum*

*Aurea vivemus saecula rege deo.*

*Surge, virum natumque sequens; patet ecce sereni*

*Porta poli merito .....*

.....

..... *angelus antevolans;*

*Ipse piam de nube manum deus exerit et te*

*In caelum dextra sollicitante vocat.*

*Felix Apra, cui licuit terraque poloque*

*Coniugis unicubae iuge tenere bonum,*

*Quo terris tibi clarus honor, sub nomine eodem*

*In caelis etiam gloria perpes erit*

torna nei carmi di Paolino tre volte, nello specifico in *carm.* 24 H. = pp. 396-461 Dolveck, 879. 942, in *carm.* 25 H. = pp. 554-571 Dolveck, 191-196 ed infine in *carm.* 31 H. = pp. 462-507 Dolveck, 469-473.

Guttilla definisce Paolino il “poeta dell’*occursus*”<sup>188</sup>, data la presenza di questo tema in molti suoi carmi<sup>189</sup>. L’impiego della tematica non si esaurisce nella sola parafrasi paoliniana, ma ricalca una più lunga tradizione letteraria precedente, cfr. Ov. *am.* 3, 9, 61-62

*obvius huic venias hedera iuvenalia cinctus*

*tempora cum Calvo, docte Catulle, tuo,*

e Sen. *dial.* 6, 25 1-2

*Proinde non est quod ad sepulcrum fili tui curras; pessima eius et ipsi molestissima istic iacent, ossa cineresque, non magis illius partes quam vestes aliaque tegimenta corporum. Integer ille nihilque in terris relinquens sui fugit et totus excessit; paulumque supra nos commoratus, dum expurgatur et inhaerentia vitia situmque omnem mortalis aevi excutit, deinde ad excelsa sublatus inter felices currit animas. Exceptit illum coetus sacer, Scipiones Catonesque, interque contemptores vitae et veneficio liberos parens tuus, Marcia. Ille nepotem suum — quamquam illic omnibus omne cognatum est — applicat sibi nova luce gaudentem et vicinorum siderum meatus docet, nec ex coniectura sed omnium ex vero peritus in arcana naturae libens ducit; utque ignotarum urbium monstrator hospiti gratus est, ita sciscitanti caelestium causas domesticus interpret. Et in profunda terrarum permittere aciem iubet; iuvat enim ex alto relictis respicere.*

Non si può tralasciare, d’altra parte, l’esempio cristiano offerto da Ambr. *obit. Valent.* 71 in cui Graziano, fratello dell’imperatore defunto Valentiniano, andrà incontro allo scomparso per accompagnarlo nella salita al paradiso, e da Hier. *epist.* 22, 41, destinata alla giovane Eustochio, sua discepola, nella quale la induce a intraprendere la strada della verginità, prefigurandole la vita celeste dopo la morte.

---

<sup>188</sup> Cfr. Guttilla 1984-1985, 150 n. 70.

<sup>189</sup> Guttilla cita anche *carm.* 10 H. = pp. 316-347 Dolveck, 304-315; *carm.* 17 H. = pp. 508-537 Dolveck, 150-160 e 300-316 e *carm.* 18 H. = pp. 670-710, 102-107 e 131-151 (qui più che di un *occursus* sembra una sorta di ascensione con apoteosi).

Alcuni termini, nessi o espressioni che si trovano all'interno del nostro testo, hanno attestazioni rare e non sono presenti nel lessico impiegato da Paolino<sup>190</sup>. Un esempio: la *iunctura* di v. 12 *mortalitatis immemor*, è l'unico esempio in tutta la letteratura latina; in Paolino l'uso di *immemor* torna 8 volte in totale<sup>191</sup> all'interno dei carmi<sup>192</sup>. Più ancora il nesso *fesso...aspectu* di v. 14, è l'unica occorrenza letteraria, ed anche *culpator* di v. 16, al posto del più comune *accusator sui*<sup>193</sup> non trova precedenti.

Raro è *divalis*, impiegato al v. 24 *Et divale sacrum libans et chrismate fragrans*; esso non è mai attestato in nessuna composizione paoliniana, né in prosa né in poesia<sup>194</sup>.

Inesistente in prosa, e assai raro in poesia, è l'aggettivo *mortificus* di v. 45, che comprende in totale solo due attestazioni (di cui una è la presente, mentre l'altra si trova in Tert. *adv. Marc.* 3, 165-167)<sup>195</sup>. Di maggior interesse è il fatto che il nesso *mortificae sordes* trova in questo luogo l'unica attestazione, e non compare mai in alcun scritto paoliniano. In Paolino si ritrovano in tutto 10 attestazioni del verbo *mortifico* e una sola del sostantivo *mortificatio*<sup>196</sup>, tutte in prosa paoliniana, tranne una sola in poesia, *carm.* 24 H. = pp. 396-461 Dolveck, 61-62:

---

<sup>190</sup> Qui di seguito verranno elencati solo alcuni dei molti esempi che si ritrovano all'interno dell'*Obitus*, per i quali rinvio al commento.

<sup>191</sup> In realtà le attestazioni sono in tutto 6, se si conta che Paul. Nol. *carm.* 6 H., 248 e *carm.* 32 H., 158 sono da considerare opere non autenticamente paoliniane (cfr. Dolveck 2015, 43).

<sup>192</sup> Cfr. Paul Nol. *carm.* 10 H. = pp. 316-347 Dolveck, 196: *Nec caeli immemores nec vivere mentis egentes*; *carm.* 15 H. = pp. 614-643 Dolveck, 173: *Totus in astra animo, Christi memor, immemor aevi*; *carm.* 16 H. = pp. 282-283 = Dolveck, 176: *Ponendae memor et positae mox immemor escae*; *carm.* 18 H. = pp. 670-710 Dolveck, 269: *Conquerar immemoremque mei accusabo patronum*; *carm.* 31 H. = pp. 462-507 Dolveck, 53: *immemores primi caelestis imaginis ortus*.

<sup>193</sup> Tale espressione si trova unicamente negli scritti cristiani, a partire da Ambrogio. Per ulteriori approfondimenti si rinvia al commento.

<sup>194</sup> Si rimanda al commento per un maggiore approfondimento.

<sup>195</sup> Per maggiori dettagli si veda il commento.

<sup>196</sup> Si veda nello specifico Paul Nol. *epist.* 12, 7: *mortificate in terra membra vestra*; *epist.* 12, 7: *quia conteri corpus sine humilitatis spiritu non potest nec anima in caelestia surgere nisi mortificatione membrorum*; *epist.* 20, 7: *iste ignis corda inluminat et peccata consumit, tenebras quibus mortificamur extinguit et lucem qua vivificemur accendit*; *epist.* 23, 18: *hoc est mortificando carnem meam simul interficere peccatum*; *epist.* 24, 12: *cum vivorum essemus mortui et mortificantia gerentes in mortuis viveremus*; *epist.* 24, 18: *interficiens in nobis quo mortificamur et vivificans quo vivamus*; *epist.* 37, 7: *ut seductor et verax, sicut ignotus et ecce agnitus, quasi castigatus et non mortificatus, quasi tristis, semper autem gaudens, sicut egens, multos autem locupletans*; *epist.* 40, 5: *dominus mortificat et*

*sit fortis anima mortificans asinum suum,*

*pigri iumentum corporis.*

Il comparativo *pallentior* di v. 66 trova qui l'unica presenza letteraria, sia in prosa che in poesia; sono noti invece gli usi del verbo *palleo* e *pallesco* in tutta la letteratura latina.

Nessun riscontro letterario è presente per il nesso *coniugium mortale* di v. 113: e del resto il sostantivo *coniugium* è impiegato assai sporadicamente da Paolino e unicamente all'interno della prosa epistolare, (*epist.* 5, 5 e in *epist.* 23, 16)

Dal punto di vista del lessico, esclusi i casi rari sopraelencati, l'anonimo autore utilizza parole abbastanza comuni e con poca varietà sinonimica. Per indicare Dio usa il classico *deus*, al quale affianca aggettivi come *benignus* (v. 14) e *pius* (v. 46). Confrontando questo uso con il lessico paoliniano, si vede che Paolino impiega alternativamente *deus*, *dominus* e *pater*<sup>197</sup>, al quale aggiunge attributi quali *creator*<sup>198</sup>, *potens* ed *omnipotens*<sup>199</sup> che nel nostro invece non compaiono. Per indicare Gesù Cristo, Paolino utilizza, oltre a *Christus*, anche *verbum*<sup>200</sup> e *mundi sator*<sup>201</sup> che nel nostro poemetto mancano.

Dal punto di vista della costruzione grammaticale, l'anonimo ha impiegato una notevole quantità di frasi subordinate, preferendo lo stile ipotattico a quello paratattico; tra le principali subordinate, fa ampio uso di frasi relative, come si vede già dal verso di apertura (*o vir beatus, cui*) e al v. 3 (*cui cassa contulit vitam fides*<sup>202</sup>); di frasi temporali (v. 13, v.

---

*vivificat; epist.* 40, 10: *si tamen mortificemus in terra membra nostra; epist.* 45, 5: *nisi mortem eius in cruce mortificatis membris et sensibus carnis imitemur.*

<sup>197</sup> Le occorrenze di questi lemmi sono assai frequenti sia nelle epistole che in poesia: mi limito ad elencarne alcuni. Cfr. per *deus*, Paul. Nol. *epist.* 1, 2; 1, 3; 2, 3; 4, 4; 5, 8; 8, 5; 9, 5; Paul. Nol. *carm.* 7 H. = pp. 544-549 Dolveck, 50; *carm.* 8 H. = pp. 550-553 Dolveck, 24; *carm.* 10 H. = pp. 316-348 Dolveck, 29, 43, 47, 77, 89, 156, 195; *carm.* 27 H. = pp. 766-817 Dolveck, 43, 60, 69, 27, 135. Per *dominus*, Paul. Nol. *epist.* 1, 1; 1, 2; 2, 2; 3, 1; 4, 1; Paul. Nol. *carm.* 8 H. = pp. 550-553 Dolveck, 2, 5, 10; *carm.* 9 H. = pp. 538-543 Dolveck, 24; *carm.* 16 H. = pp. 644-669 Dolveck, 5, 23, 72, 124, 149, 162, 177. Per *pater*, Paul. Nol. *epist.* 4, 3; 5, 7.

<sup>198</sup> Cfr. Paul. Nol. *carm.* 18 H. = pp. 670-710 Dolveck, 379; *carm.* 24 H. = pp. 396-461 Dolveck, 461; *carm.* 31 H. = pp. 462-507 Dolveck, 274.

<sup>199</sup> Cfr. per *potens* Paul. Nol. *carm.* 17 H. = pp. 508-537 Dolveck, 41 e *carm.* 13 H. = pp. 598-601 Dolveck, 31; per *omnipotens* Paul. Nol. *carm.* 15 H. = pp. 614-643 Dolveck, 47 e *carm.* 31 H. = pp. 462-507 Dolveck, 261 e 270.

<sup>200</sup> Cfr. Paul. Nol. *carm.* 16 H. = pp. 644-669 Dolveck, 213; *carm.* 21 H. = pp. 930-989 Dolveck, 673; *carm.* 27 H. = pp. 766-817 Dolveck, 88.

<sup>201</sup> Cfr. Paul. Nol. *carm.* 10 H. = pp. 316-347 Dolveck, 50.

<sup>202</sup> Si contano più di dieci frasi relative.

74, v. 78, v. 81, ), di due frasi condizionali e di quattro interrogative, alle quali si aggiunge un buon numero di ablativi assoluti (v. 23, , v. 40, v. 73, v. 76) e di costruzioni participiali (v. 13, v. 15, v. 18, v. 22, v. 24, v. 35, v. 45, v.61, v. 65, v. 68, v. 84, v. 90, v. 94, v. 98, v. 102, v. 104, v. 109, v. 116, v. 123).

Paolino di Nola si distingue per l'abbondante sfoggio ipotattico all'interno delle composizioni poetiche, talvolta costruite fino al terzo grado di subordinazione<sup>203</sup>, cosa che rende molto spesso i periodi lunghi e ridondanti, basti osservare *carmin.* 10 H. = pp. 316-343 Dolveck, 156-173, che presenta un unico, lunghissimo periodo di diciassette versi, in cui si alternano frasi paratattiche e ipotattiche.

Il poemetto presenta periodi lunghi non più di tre o quattro versi, con l'unica eccezione del periodo compreso tra i vv. 88-96, che contiene un lungo discorso con all'interno le espressioni in greco: qui si susseguono una serie di frasi coordinate tra loro da cui dipendono subordinate che non superano il primo grado. Questo è un ulteriore elemento che mostra un uso linguistico diverso da parte dei due autori.

I critici favorevoli all'attribuzione si sono spesi nel definire l'*Obitus* una via di mezzo tra una successione di *tituli* e una *consolatio*, rimarcando la somiglianza e la dipendenza dai generi letterari impiegati da Paolino nei suoi carmi.

I generi paoliniani sono però ben diversi da quelli cui fa riferimento l'anonimo. In particolare Paolino scrisse un notevole numero di *natalicia*, cioè delle composizioni in memoria della morte corporale di San Felice, giorno che segnava per il santo la rinascita nella nuova vita spirituale; a questo genere si affiancano le parafrasi bibliche, principalmente dei salmi, le epistole metriche, e gli scritti consolatori, come *carmin.* 31 H. = pp. 462-507 Dolveck.

Paolino nelle sue composizioni poetiche non usa mai il genere letterario dell'epitaffio metrico, limitandosi, solo una volta, a dare una descrizione delle nobili ascendenze in *carmin.* 21 H. = pp. 930-989 Dolveck, 210-214. L'anonimo utilizza invece questa tipologia testuale nella prima parte del proprio scritto, sviluppandolo successivamente in una consolazione garantita dalle visioni del paradiso, che nel nostro occupano un ruolo chiave all'interno del testo, divenendo l'elemento che garantisce la veridicità di quanto narrato.

---

<sup>203</sup> Cfr. Green 1971, 97.

Paolino è stato definito da Argenio<sup>204</sup> “cantore di miracoli”, per la prolifica presenza dei racconti di miracoli avvenuti nella zona di Nola e del suo asceterio grazie all’intervento di San Felice (ad es. Paul. Nol. *carm.* 15 H. = pp.614-643 Dolveck, 198-361 dove il santo guarisce il vescovo Massimo, ridotto in fin di vita a cause delle torture subite durante la prigionia, con dell’uva che era miracolosamente germogliata). In Paolino si legge anche dei miracoli che il santo opera da morto: la sua tomba, formata da una lastra di marmo con due fori in cui venivano calati degli unguenti<sup>205</sup>, rendeva salvifici e miracolosi questi olii, tanto da proteggere dalle malattie, cfr. Paul. Nol. *carm.* 18 H. = pp. 670-710, 38-39:

*Martyris hi tumulum studeant perfundere nardo,*

*Ut medicata pio referant unguenta sepulchro.*

Attraverso le preghiere, Felice poteva operare cose miracolose per i fedeli che a lui si rivolgevano, come si vede in *carm.* 18 H. = pp. 670-710, 206-210

*Sed quia prolixum et vacuum percurrere cuncta,*

*Quanta gerit Felix miracula numine Christi,*

*Unum de multis opus admirabile promam*

*Innumeris paribus, sed ab uno pende relictis,*

*Quae virtus eadem gessit distantia causis,*

in *carm.* 23 H. = pp. 710-733 Dolveck, 99-105

*Ergo minuta mei simul et nova facta patroni*

*Auscultate, precor, dominus quae Christus in illo*

*Multimoda virtute gerit, quibus omnibus unam*

*Confirmare fidem nobis studet, ut per aperta*

*Arcanum documenta deum videamus adesse*

*Resque hominum et mentes studio curare paterno*

*Caelestem dominum quo condidit omnia verbo*

ed in *carm.* 26 H. = pp. 734-765 Dolveck, 320-323

*Et curante deo sancta Felicis in aula*

*Redditus ipse sibi claro satis indice monstrat*

*Felicem meritis et Christi nomine fortem*

---

<sup>204</sup> Cfr. Argenio 1970.

<sup>205</sup> Marone 2014, 285.

*Immanes domitare feras et vincere flammās.*

Nella propria produzione letteraria Paolino non fa alcun uso delle visioni, limitandosi come abbiamo visto, alla descrizione dei miracoli compiuti dal suo santo patrono in vita e in morte. Questo risulta essere un altro elemento di divario rispetto al nostro componimento, in cui la descrizione delle due visioni è fondamentale per tutto lo svolgimento.

Nelle pagine precedenti si è detto che il carne accoglie tra i suoi versi influenze pelagiane, specialmente riguardo al tema della grazia e della salvezza. Da quanto sappiamo su Paolino, le relazioni che doveva aver intessuto con questa corrente sono assai complicate<sup>206</sup>. Tra il nolano e Pelagio era nato un rapporto di amicizia fatto di comuni frequentazioni<sup>207</sup> e di scambi epistolari<sup>208</sup>; i due dovevano essersi incontrati durante un comune soggiorno a Roma e probabilmente Paolino aveva ospitato il britannico nel suo asceterio di Nola. Pelagio doveva aver visto riconosciuta la sua santità di vita da alcuni esponenti del clero d'occidente<sup>209</sup> come il nolano<sup>210</sup> e Sulpicio Severo<sup>211</sup>: quest'ultimo negli ultimi anni di vita si era avvicinato al pelagianesimo, ma presto capi di essersi tratto in errore, abbandonando la scrittura e imponendosi il silenzio fino alla morte.

Probabilmente, data la corrispondenza epistolare e la poca dimestichezza con l'intransigenza dogmatica e teologica di Agostino, Paolino si era lasciato affascinare dagli aspetti morali della dottrina pelagiana<sup>212</sup> senza mai sbilanciarsi troppo a favore di quest'ultima. Inoltre era legato da amicizia con Giuliano, futuro vescovo d'Eclano, collaboratore di Pelagio e diffusore in occidente delle sue idee. La vicinanza a Giuliano

---

<sup>206</sup> Cfr. Dolveck 2015, 232.

<sup>207</sup> Cfr. Bammel 1992, 131-142.

<sup>208</sup> Cfr. Cola 1997, 36.

<sup>209</sup> Cfr. Cola 1997, 37.

<sup>210</sup> Cfr. Aug. *epist.* 186, 1.

<sup>211</sup> Cfr. Gennad. *vir. ill.* 19: *SEVERUS presbyter, cognomento Sulpicius, Aquitanicae provinciae, vir genere et litteris nobilis et paupertatis atque humilitatis amore conspicuus, carus etiam sanctorum virorum, Martini, Turonensis episcopi, et Paulini Nolani, scripsit non contemnenda opuscula. Nam epistulas Ad amorem Dei et contemptum mundi hortatorias scripsit sorori suae multas, quae et notae sunt. Scripsit ad supra dictum Paulinum Nolanum duas et ad alios alias, sed quia in aliquibus etiam familiaris necessitas inserta est, non digeruntur. [...] Hic in senecta sua a Pelagianis deceptus et agnoscens loquacitatis culpam silentium usque ad mortem tenuit, ut peccatum quod loquendo contraxerat, tacendo penitus emendaret.*

<sup>212</sup> Cfr. Dolveck 2015, 232.

è testimoniata dalla composizione di un epitalamio per le sue nozze con Tizia, come si legge in Paul. Nol. *carm.* 25 H. = pp. 554-571. Il fascino della nuova eresia deve essere stato spento dal monito di Agostino, il quale richiamò Paolino, consigliando di non seguire la dottrina professata dal suo amico, non rinunciando tuttavia all'amicizia che li legava, cfr. Aug. *epist.* 186, 1:

*Pelagium, quem credimus, ut ab illo distingueretur qui Pelagius Terenti dicitur, Britonem fuisse cognominatum, quod ut servum Dei dilexeris, novimus: nunc autem quemadmodum diligas, ignoramus. Nam et nos non solum dileximus, verum etiam diligimus eum; sed aliter nunc diligimus, aliter aliquando dileximus: tunc enim, quia nobis rectae fidei videbatur; nunc autem, ut ab iis quae inimica et adversa gratiae Dei sentire dicitur, illius misericordia liberetur. Nam cum hoc de illo aliquamdiu fama iactaret, non utique facile credendum fuit; solet quippe fama mentiri: sed propius ut crederemus, accessit quod librum quemdam eius, ea prorsus persuadere molientem quae gratiam Dei per unum Mediatorem Dei et hominum hominem Iesum Christum generi humano impertitam, de fidelium cordibus creditam deleant, legimus, traditum nobis a famulis Christi, qui eum talia docentem studiosissime audierant, fuerantque sectati. Cui quidem libro, eisdem rogantibus, quia id fieri oportere videbamus, tacito nomine auctoris, ne offensus insanabilior redderetur, unius nostrum disputatione responsum est. Quo libro id continetur, et multipliciter atque abundanter asseritur, quod etiam quibusdam litteris agit ad tuam Venerationem datis, ubi dicit se non debere existimari sine gratia Dei defendere liberum arbitrium, cum possibilitatem volendi atque operandi, sine qua nihil boni velle atque agere valeremus, a Creatore nobis insitam diceret: ut videlicet haec intellegatur doctore ipso gratia Dei, quae Paganis atque Christianis, impiis et piis, fidelibus atque infidelibus communis est.*

Negli scritti paoliniani l'unico elemento che poteva collegare il nome di Paolino alla corrente del pelagianesimo, ovvero l'epitalamio per le nozze di Giuliano e Tizia<sup>213</sup>, non è stato tramandato assieme agli altri scritti, seguendo una tradizione tutta particolare<sup>214</sup>. Agli occhi di Dolveck il motivo risiede nel fatto che non si è voluto mescolare il nome di

---

<sup>213</sup> Cfr. Paul. Nol. *carm.* 25 H. = pp. 554-571.

<sup>214</sup> Cfr. Dolveck 2015, 232.

Paolino a quello di Giuliano, diffusore degli ideali pelagiani, preservando così il vescovo dall'accusa di essere vicino alle dottrine eretiche, oppure loro sostenitore.

Nel resto delle composizioni paoliniane non vi è il minimo accenno a tematiche pelagiane, mentre nel nostro, come già indicato, compaiono degli espliciti riferimenti. Questa è una ragione che induce a escludere la paternità del carne anche sul piano dottrinale.

I critici precedenti hanno visto nell'imitazione dei poeti antichi un elemento di sicura attribuzione, dal momento che Paolino era solito servirsi di modelli letterari precedenti come spunto imitativo. Tra i poeti sicuramente più imitati si trova Virgilio, riecheggiato in quasi tutta l'opera del Nolano. Paolino aveva dichiarato di volersi distaccare dalla poesia pagana, considerata menzognera e portatrice di inganni, al contrario della nuova letteratura cristiana che reca verità, salvezza e liberazione, come si legge in Paul. Nol. *epist.* 7, 3:

*Quod audit Micio sed quid de alienis loquar, cum de proprio cuncta possimus et aliena loqui non soleat esse sani capitis? Quo dei gratia sano et salvo sumus, quibus caput Christus est.*

Tuttavia questo intento era solo di facciata, perché nella realtà dei fatti Paolino aveva appreso così a fondo le pagine della letteratura classica, da esserne ormai irrimediabilmente condizionato nella sua scrittura<sup>215</sup>. In particolare i *natalicia* sono una vera e propria "epicizzazione" di S. Felice, e degli eventi a lui legati<sup>216</sup>. Tra gli altri autori del canone classico utilizzati da Paolino, spicca Orazio (di cui ricordiamo la ripresa di *epod.* 2, 1-4 nella parafrasi al primo salmo di Paul. Nol. *carm.* 7 H. = pp. 544-549 Dolveck, 1-4) non senza qualche sporadica menzione a Ovidio (specialmente *trist.* 5, 5, 14 in Paul. Nol. *carm.* 11 H. = pp. 348-355, 10-11 *naevo / commaculata; monitis caelestibus* di Paul. Nol. *carm.* 16 H. = pp. 644-669 Dolveck, 44 mutuato da Ov. *met.* 396-397; *divina potentia* di *carm.* 19 H. = pp. 846-897 Dolveck, 48 ripreso da Ov. *epist.* 4, 3, 49). Le altre reminiscenze provengono principalmente da autori di poco precedenti o contemporanei, tra i principali si ricorda Giovenco (si veda *cordis scrutator* di *carm.* 14 H. = pp. 602-613 Dolveck, 7 con Iuvenc. *evang.* 1, 579; *confinia vitae* di *carm.* 27 H. = pp. 766-817 Dolveck, 133 con Iuvenc. *evang.* 4, 315).

---

<sup>215</sup> Cfr. Nazzaro 1989, 495.

<sup>216</sup> Cfr. Nazzaro 1989, 495.

L'intertestualità di Paolino, specialmente per quanto riguarda gli autori di epoca classica, non può essere assunta come metodo per decretare o meno la paternità del carme, in quanto si tratta di un patrimonio culturale e scolastico, così profondo e radicato, che ogni studente imparava in maniera permanente versi di Orazio e Virgilio così da esserne, in seguito, condizionato nella sua eventuale attività di scrittura<sup>217</sup>. In sostanza la cifra imitativa non è un criterio sofficiente per dimostrare la paternità del carme (come era stato addotto da Guttilla), dal momento che qualsiasi persona dotata di una cultura scolastica era in grado di imitare i versi classici offrendo echi virgiliani e oraziani. Esempi di ciò provengono dal centone di Proba, interamente costituito di versi virgiliani, dagli scritti di Ambrogio<sup>218</sup> e di San Girolamo, che mostra numerosi elementi mutuati dal mantovano (specialmente in *epist.* 60)<sup>219</sup>

In ultima analisi resta da esaminare il problema posto da Brandes<sup>220</sup> riguardo la lacuna presente ai vv. 123-126. Le sue argomentazioni riguardo al fatto che il discorso sembra essere sospeso e che manchi una serie di versi che descrivono l'arrivo di Bebianò in paradiso sono buone, ma manchevoli di una considerazione. Se il poemetto ha seguito una linearità costante in tutto il suo svolgimento, alternando ogni venti versi il metro e il contenuto (eccetto i vv. 61-100 dove cambia solo il contenuto ma non il metro), non si spiega come mai nella parte finale i versi siano 130, o 132 come suppone Brandes. Probabilmente la lacuna segnalata non è solamente di due versi, ma bensì di 10, così da riequilibrare il poemetto a 140 versi, in modo tale che possa rispettare la scansione contenutistica.

Nei versi mancanti, come segnalato da Brandes<sup>221</sup>, dovrebbe essere contenuta la descrizione dell'ascesa al cielo di Bebianò, scortato dagli angeli; una volta giunto in paradiso un coro di angeli e beati dovrebbe salutare l'anima arrivata per unirsi a questa schiera.

---

<sup>217</sup> Cfr. Graf. 2003, 37-58.

<sup>218</sup> Cfr. Gioseffi 1997, 603-632.

<sup>219</sup> Mazzoli 2004, 165-179.

<sup>220</sup> Cfr. Brandes 1890, 280-297.

<sup>221</sup> Cfr. Brandes 1890, 280-297.

Mentre Brandes ipotizzava che questa descrizione dovesse essere compresa all'interno di un distico, sarebbe cosa migliore credere invece che questa interessi dieci versi, in modo da riequilibrare la successione lineare che si è avuta fino a questo punto.

## CONCLUSIONI

A chiusura di questo studio relativo all' *Obitus Baebiani* si è giunti a nuove conclusioni rispetto ai contributi forniti dalla critica precedente.

Visti i versi di apertura con la struttura a μακαρισμός i quali elogiano la beatitudine raggiunta dal protagonista e la successiva descrizione delle sue nobili origini, si può concludere che si tratti di un epitaffio metrico in onore di Bebiano, un nobile che tra i suoi avi vantava una qualche ascendenza senatoriale. Da qui, l'intera composizione evolve in una forma letteraria *sui generis* in cui vengono inserite due visioni paradisiache atte a garantire la vera continuazione della vita ultraterrena, non solo alla moglie del morente, ma anche alla comunità di lettori; il tutto termina con un'accurata consolazione che promette la prosecuzione della vita coniugale ai due sposi, assieme ai cari che li hanno preceduti nella vita eterna. Da ciò si vede che l'*Obitus Baebiani* ha una forma letteraria propria che non ha precedenti letterari.

Dopo aver analizzato l'*Obitus* dal punto di vista formale e contenutistico, si può dichiarare con certezza che il termine *post quem* in cui proporre una datazione sia la fine del IV sec. Questa conclusione è permessa dal confronto della notevole quantità di modelli a cui il nostro anonimo autore fa riferimento provenienti sia dalla tradizione classica, ma soprattutto da quella cristiana, primi tra tutti Ilario di Poitiers, gli epigrammi di Papa Damaso I e gli scritti di Ambrogio di Milano, tutti autori che vissero nel pieno del IV secolo. Seguono citazioni dalle opere di Ausonio, Girolamo, Prudenzio, Agostino, Paolino di Nola, Prospero, Cipriano gallo e Sedulio, tutti vissuti nel IV-V sec. La datazione non si può spingere oltre la fine del V sec. per la mancanza di riscontri letterari. Nell'edizione di Brandes del 1890 e in quella scientifica di Hartel del 1894, il carme era stato classificato come paoliniano e stampato all'interno del suo *corpus*. La critica, in passato, si era spesa più volte (specialmente Brandes e Guttilla) per affermare la paternità, fondandola specialmente sulla grande quantità dei modelli letterari sia classici che cristiani.

È vero che l'intero componimento è una continua parafrasi di testi virgiliani, paoliniani e ausoniani, ma questo non permette di stabilire una paternità precisa dell'*Obitus*. Tuttalpiù permette di stabilire che l'autore sia un conoscitore della poesia classica e delle opere di Paolino e di Ausonio, tanto da saperle usare con abilità all'interno del componimento. Tuttavia alcuni elementi della poetica del Nolano, quali l'eleganza stilistica, l'ampio uso ipotattico (con periodi che raggiungono un'amplissima lunghezza e subordinate fino al terzo grado) ci inducono a pensare che l'*Obitus* sia solo un tentativo di imitazione dello stile paoliniano. Un'imitazione in alcuni punti ben riuscita, ma non senza mostrare, talvolta, sostanziali differenze ad esempio nel registro lessicale. Paolino adopera un lessico molto più vario, specialmente in relazione ai vocaboli che indicavano la sfera semantica inerente a Dio (si è visto che usava molto ampiamente non solo *Deus*, ma anche *pater*, *dominus* e *creator*) che nel nostro mancano. Il lessico, in più punti mostra di scostarsi di molto da quello impiegato da Paolino, come per esempio nella presenza di molti *apax*, quali *divale* di v. 24, *pallentior* di v. 66, *porrecta membra* di v. 62 e *genetrix inclita* di v. 106<sup>222</sup>, *coniugium... mortale* di v. 113, che non trovano confronti non solo nei testi di Paolino, ma nemmeno nel resto della produzione poetica latina.

Oltre a ciò, vari altri elementi concorrono a smentire la paternità paoliniana, primo tra tutti la presenza delle visioni all'interno della narrazione<sup>223</sup>, cosa che non trova confronti con nessuna opera del Nolano. Costui era stato definito come il “cantore dei miracoli”, data la gran quantità di descrizioni dei miracoli compiuti in vita e morte da San Felice, protettore di Nola e del suo vescovo. Tuttavia non si può paragonare una visione, per lo più carica di significati dogmatici come quella dell'anonimo, con la descrizione di eventi miracolosi; la visione, come è stato detto in precedenza, prevede alcuni schemi particolari ai quali attenersi, quali il racconto in prima persona dei fatti e la presenza di figure angeliche. Nei *miracula* descritti da Paolino non sono sempre presenti questi elementi, anzi il più delle volte il Nolano riporta semplicemente la descrizione del miracolo accaduto, senza usar la prima persona narrativa.

---

<sup>222</sup> Rimando al commento per il catalogo completo delle attestazioni uniche.

<sup>223</sup> Si vedano i vv. 55-56 e 88-100.

La questione della presenza del greco è un altro elemento che induce ad una riflessione: Paolino, come è stato dimostrato non ha usato il greco nei suoi scritti, mentre in questo è presente ai vv. 89-90<sup>224</sup>, seppur scritto con caratteri latini.

Tra le altre cose, anche il genere letterario non consente di catalogare l'*Obitus* all'interno di quelli impiegati da Paolino: specialmente per quanto riguarda l'epitaffio metrico e la presenza delle visioni che non trovano precedenti di alcun tipo. Il tema consolatorio è affrontato in maniera diversa da Paolino nell'unico carme dedicato a questa tematica, ovvero il 31 H. = pp. 467-507 Dolveck. Qui Paolino utilizza l'intero testo del carme per impostare la sua *consolatio* rivolta a Pneumazio e Fedele, genitori del piccolo Celso, morto in tenera età. La consolazione viene dal fatto che Cristo, morto e risorto, è fondamento per i fedeli della vita ultraterrena: l'unica certezza è la fede nella resurrezione dai morti che deve consolare chi sta lasciando questa terra e i loro cari. Paolino invoca il figlio morto, anch'esso di nome Celso, come il figlio degli amici a cui è dedicato il carme consolatorio, perché con la preghiera possa accompagnare la strada verso la salvezza dei genitori.

L'anonimo compone la sua *consolatio* su una base totalmente diversa: premessa per questa sono le due visioni che fanno da garante della veridicità di quanto verrà detto. La voce narrante parla in prima persona per rincuorare Apra della sua perdita e per garantire che il marito e il figlio, nel tempo per lei stabilito, le verranno incontro per accompagnarla nel regno dei cieli, dove Dio la chiamerà e le tenderà la mano destra. Una volta che la moglie si sarà ricongiunta con il marito vivranno *aurea saecula* al cospetto dei santi e dei beati. Le differenze rispetto alle tematiche esposte da Paolino sono sostanziali e permettono di tracciare una certa distanza tra i due tipi di composizione.

Il poemetto è privo di accenni specifici che possano collegarlo agli ambienti pelagiani, ma ad un'analisi puntuale non solo letteraria o lessicale ma anche dottrinale e teologica, si vede che traspaiono degli elementi che rinviano alle dottrine professate da Pelagio e contrarie all'ortodossia agostiniana.

Il primo elemento che mi ha fatto pensare ad un influsso pelagiano è il particolare *incipit*, dove Bebianò è dichiarato beato e i peccati commessi in vita, uniti al tardivo approccio

---

<sup>224</sup> Ricordando che il v. 28 è un puro emendamento di Hartel non presente nel manoscritto.

alla fede, non gli vengono computati per l'ascesa al paradiso. Qui è chiaramente ravvisabile la dipendenza dall'idea del britannico per cui l'uomo può eludere l'intervento della grazia divina, basando il proprio credo unicamente sul libero arbitrio che gli permette di accostarsi alla fede in qualsiasi momento della vita. In base all'uso di questo, l'uomo è in grado di guadagnarsi o meno la prosecuzione ultraterrena della vita. Da ciò il problema della grazia che Pelagio considerava secondaria e non necessaria per la vita eterna e che ha indotto Bebiano a ricercarla solo nel momento della malattia e del trapasso.

Bebiano viene presentato come l'opposto del cristiano "canonico": egli ha vissuto una vita favorita dai lussi e dagli agi, dimenticando che la sua esistenza doveva, prima o poi, inevitabilmente giungere al termine. Quando si accorge di ciò invoca la grazia divina e si rende degno di questa ricevendo i sacramenti *in articulo mortis* ed anche il dono delle visioni paradisiache. Bebiano fa dunque ricorso al proprio libero arbitrio, propagandato da Pelagio, di scegliere o meno la propria salvezza e di operare per rendersene degno.

In chiusura si può dire che l'*Obitus Baebiani* è un curioso poemetto polimetrico cristiano in cui si intrecciano varie esperienze letterarie che vanno dall'epitaffio metrico, alla narrazione delle visioni e si conclude con una *consolatio* rivolta non solo alla moglie del defunto, ma anche a tutti i lettori: si dà conferma che la morte è solo il mezzo per rinascere a nuova vita nel regno dei cieli, dove attenderà un'esistenza beata assieme a Dio e ai santi. È un'esperienza letteraria che non vanta confronti con le precedenti per l'originalità del contenuto e per la forma metrica. Al suo interno si vedono molte reminiscenze letterarie provenienti dalle esperienze virgiliane e oraziane che si intrecciano con parafrasi poetiche prese da autori, specialmente cristiani, di IV e V sec. Tra le tematiche trattate, oltre alla descrizione dei sacramenti *in articulo mortis*, le visioni del paradiso, la santa morte di Bebiano e la consolazione finale, traspare un influsso pelagiano nei riguardi del tema della salvezza e della grazia.

Preso in considerazione la cifra stilistica, gli intertesti, la presenza delle visioni, la tematica pelagiana, e la *consolatio* finale, si può affermare che il poemetto si discosti, qualche volta pure in maniera notevole, dagli scritti paoliniani. Chiunque sia l'autore dell'*Obitus*, la poetica adoperata dal Nolano, non doveva essergli del tutto sconosciuta, dal momento che dimostra di saperla adoperare in più punti, come non dovevano essergli

sconosciuti i passi scritturali e le produzioni dei Padri della Chiesa e dei poeti cristiani di IV e V sec.

## **TESTO *Obitus Baebiani***

- O vir beatus, cui remissa iniquitas  
Nec imputata est pigra credendi mora,  
Operum cui cassa contulit vitam fides!  
En iste, celsi quem sub auro culminis*
- 5 *Pictura veris exprimit miraculis,  
Clarus superbo Veriorum nomine  
Et consulari Baebianus sanguine  
Ipse est potentis larga Christi gratia.  
Prius iste captus vinculis mortalibus*
- 10 *Opes et inter saeculi pauper deo  
Vitam paratis blandientem copiis  
Mortalitatis immemor cucurrerat.  
Vt se subactum fine mortalem videt,  
Fesso benignum quaerit aspectu deum*
- 15 *Statimque Christum luminatus invenit;  
Veniam precatur et sacerdotum pedes  
Supplex adorat ipse culpator sui  
Negansque dignum gratia dignum facit  
Vovetque vitam, si supersit, integram*
- 20 *Et obire gaudet, si renatus oppetat.  
Credidit oranti et sitientem flumina uitae  
Praecinctus puro perfudit episcopus amne.  
Quo peragente pios solito mos ordine ritus  
Et divale sacrum libans et chrismate fragrans*
- 25 *Attonitum mira se maiestate fatetur;  
Sed quis odor, quaerit, quem sentiat in sua labi  
Pectora praedulci medicantem nectare fibras?  
Sedula tunc coniunx ζωήν de nomine Christi*

*Vnguentum spirare docet, spondetque sacerdos*  
 30 *Et monet, ut longi spatium sibi postulet aevi.*  
*Ille dei iam totus ad haec: satis hoc mihi donum,*  
*Quo potior; nunc mors lucrum mihi vitaque Christus!*  
*Ecce per aeternum terris data gratia Christum!*  
*Hic est ille latro felix, qui fine sub ipsa*  
 35 *Confessus Christum meruit reus astra fidelis;*  
*Hic donatus abit solida mercede diei,*  
*Serus ab undecima iam mercennarius hora.*  
*Ergo ut sanctifica nituit renovatus ab unda,*  
*Ipsae gravis artus in mollia fulcra refusus*  
 40 *Vnanimam alloquitur recreato corde iugalem:*  
*Aetatis spatium lustra novem mihi,*  
*Annum vita super ducere coeperat,*  
*Felix unanimo coniugio mihi,*  
*Dulcis pigneribus clara et honoribus,*  
 45 *Et nunc mortificis eluta sordibus*  
*Sancto fine pium transmeat in deum.*  
*Haec ad verba piis sedula fletibus*  
*Coniunx, oret adhuc vivere, supplicat.*  
*Tunc ille: o mulier nescia quid petas,*  
 50 *Iam scis an valeam vivere tam pie,*  
*Vt tanti maneam muneris integer?*  
*Et quid vita iuvat, qua moritur salus?*  
*Haec ut fortis ait, torvum oculis micans*  
*Et caelum stupide suspiciens ait:*  
 55 *Flammantem video luminis ambitum,*  
*In quem nulla venit femina circum.*  
*O felix, cui adhuc corporeo datum*  
*Aeterni speciem cernere saeculi,*  
*In quo conubiis nulla necessitas,*

- 60 *Sexus perpetuis corporibus perit!*  
*Rursus ut haec dixit, subita quasi morte solutus*  
*Exsanguem porrecta trahit per membra rigorem.*  
*At trepida et visis exterrita talibus uxor*  
*Solvitur in speciem leti, iam muta trementes*
- 65 *Tendit in ora manus membrisque intenta iacentis*  
*Pendet in exanimum pallentior ipsa maritum.*  
*Ipsa fidem mortis suadet mora; namque bis acto*  
*Orbe duplex revoluta dies, bis vespere clausa est,*  
*Mortales oculos dum fallit mortis imago.*
- 70 *Ille autem angelicis manibus per nubila raptus*  
*Liquerat hospitium repetendi corporis et tunc*  
*Aetherii secreta poli sedesque beatas*  
*Spectabat monstrante deo dignataque Christo*  
*Mens pia, dum fletur terris, gaudebat in astris,*
- 75 *Hoc tantum maerens, quod adhuc remeare timeret.*  
*Demissa excessu redit, ut conspecta referret*  
*Firmaretque fidem dubitantum vivere functos.*  
*Vtque redux membris admotae coniugis ora*  
*Vidit, pollicitus quiddam mirabile sese*
- 80 *Dicturum, in lucem sua distulit orsa sequentem.*  
*Ergo dies primos ubi crastina fulsit in ortus,*  
*Mane novo sacris (aderat nam forte) sacerdos*  
*Fungitur, utque pio gessit sollemnia cultu,*  
*Suspiciens caelum ille manus dispanxit et in se*
- 85 *Bracchia constringens quasi quaedam munera caelo*  
*Missa avido premit amplexu, meane omnia sunt haec?*  
*Percontans. cuncti dictis stupuere rogantque,*  
*Quidnam conspiciat clausum mortalibus. ille*  
*πάντα καλῶς, inquit, patriarcham saepius Isac*
- 90 *Commemorans, graece θεῖον γλυκύ θεῖον ὀράσθαι*

*Horrescens veneransque refert, utque angelus illum  
 Sustulerit per inane vehens, ut milia multa  
 Viderit angelicis mixta agniniisque catervis  
 Regnantemque deum super omnia cum patre Christum,*  
 95 *Narrat et aeternam portis gemmantibus urbem,  
 Narrat et aetherii caeleste nemus paradisi.  
 Inter et haec dextram secreta in pectora misit  
 Coniugis, hoc dicens: unum sumus ambo et idem, quae  
 Ingeminans, sancto placidam sic ordine complens*  
 100 *Finem, evangelico vitam in sermone refudit.  
 Et nunc ille deo fruitur curamque beatæ  
     Coniugis aeterno vinctus amore tenet;  
 Attamen unius rapuit solatia nati  
     Impatiens tota prole carere pater.*  
 105 *Sed postquam iusto tua tempora clauseris aevo,  
     Eductis genetrix inclita pignoribus,  
 Tunc puer ille tuus florentem luce coronam  
     Praeditus occurret cum genitore tibi;  
 Quo comite adveniens tibi laetus ab aethere coniunx*  
 110 *Dextram cum blandis porriget alloquiis:  
 Tempus adest! curis iam solvere, solvere membris!  
     Vixisti natis, nunc redhibere mihi.  
 Iam non coniugium nobis mortale, ut in aegris  
     Ante dedit brevitatis invida corporibus,*  
 115 *Quod nobis tenui fructu rapida abstulit aetas  
     Orbis accumulans vix duo lustra tribus;  
 Nam tua viginti lustro cumulaverat annos,  
     Praecessit cursus cum mea vita tuos,  
 At mihi bis decies maior te fluxerat aetas,*  
 120 *Sed tamen aequaevos fecerat unus amor.  
 Nunc meliore iugo stabiles et in ore piorum*

*Aurea vivemus saecula rege deo.*

*Surge, virum natumque sequens; patet ecce sereni*

*Porta poli merito .....*

125 .....

*..... angelus antevolans;*

*Ipse piam de nube manum deus exerit et te*

*In caelum dextra sollicitante vocat.*

*Felix Apra, cui licuit terraque poloque*

130 *Coniugis unicubae iuge tenere bonum,*

*Quo terris tibi clarus honor, sub nomine eodem*

*In caelis etiam gloria perpes erit!*

## **TRADUZIONE** *Obitus Baebiani*

Beato l'uomo al quale è perdonata la colpa  
né gli è imputato d'aver per pigrizia tardato a credere,  
a lui una fede per quanto priva di opere buone, portò la vita eterna!  
Ecco, costui, che sotto l'oro dell'alto soffitto  
5 l'immagine rappresenta con mirabile realismo,  
illustre per il superbo nome dei Veri e  
per la stirpe consolare, è Bebiano.  
Lui rappresenta l'ampia ricompensa di Cristo potente.  
Prima, lui, incatenato dai vincoli mortali e dalle  
10 ricchezze del mondo, povero davanti a Dio  
dimentico della mortalità, aveva trascorso  
una vita attraente favorita dai beni messi da parte.  
Quando si vede mortale assoggettato alla fine  
cerca con occhi stanchi la benevolenza di Dio  
15 e subito, come un vedente trova Cristo;  
implora il perdono e ai piedi dei sacerdoti  
si getta come supplice, si fa accusatore di se stesso  
e negando di essere degno della grazia se ne rende degno  
e consacra a Dio tutta intera la sua vita, se ne rimanga,  
20 e gioisce di morire se gli andasse in contro una volta rinato.  
Credette alle sue preghiere e, assetato del fiume della vita,  
il vescovo rivestito dei paramenti, lo bagnò della pura corrente.  
Mentre poi questi compiva i sacri riti nell'ordine usuale,  
rendeva grazie con un divino sacrificio e profumando di crisma  
25 si dichiara attonito da un senso di meravigliosa maestà;  
ma cos'è la fragranza, chiede, che sente pervadergli dentro  
il petto e curargli le ferite con il suo dolcissimo nettare?  
Allora la moglie zelante spiega che l'unguento

30 ispira una vita dal nome di Cristo e il sacerdote gliene dà garanzia  
e lo esorta affinché chieda per sé lo spazio di una lunga vita.  
Lui ormai tutto di Dio risponde: “A me basta questo dono  
di cui godo; ora la morte per me è un guadagno e Cristo è la vita!”  
Ecco sulla terra mi è stata concessa la grazia per mezzo di Cristo.  
Questo è il beato ladrone che proprio in punto di morte meritò, pur  
35 da reo, le stelle, riconoscendo Cristo con la sua fede.  
Lui se ne va, avendo in dono la paga intera di un giorno,  
benché tardi fosse assoldato, ormai all’undicesima ora.  
Dunque come risplendette, rinnovato dall’onda che santifica,  
abbandonate le membra pesanti su di un molle giaciglio  
40 parla con rinnovato affetto all’amorevole moglie:  
“Nove lustri sono per me lo spazio dell’età,  
la vita aveva cominciato a far scorrere un altro anno per me,  
un’esistenza felice per me nell’unanime matrimonio,  
dolce di figliolanza e illustre di onori,  
45 ed ora purificata dalle sporcizie mortali  
con una santa fine, va verso Dio misericordioso.”  
A queste parole la moglie zelante con pie lacrime  
supplica che chieda di vivere ancora.  
Allora lui: “Oh moglie, che ignori cosa chiedi,  
50 ormai sai se io sia capace di vivere tanto santamente,  
da conservare intatto un dono tanto grande?  
A cosa giova una vita nella quale va in rovina la salvezza?”  
Così disse con fermezza, mandando un lampo severo dagli occhi  
e volgendo al cielo uno sguardo stupito:  
55 “Vedo un cerchio di luce fiammeggiante,  
nel quale nessuna donna entra”.  
Oh felice, colui al quale fu dato, essendo ancora mortale,  
di scorgere la visione della vita eterna,  
nella quale non c’è alcuna necessità di matrimonio,

60 e nei corpi imperituri il sesso si cancella.  
Di nuovo, come disse ciò, quasi sciolto (dalla vita) da una morte improvvisa,  
assunse nelle membra distese un'esangue rigidità.  
Ma la moglie impaurita e atterrita da tali visioni,  
si abbandona ad una specie di morte, e tende le mani  
65 tremanti verso la bocca ormai muta, e assorta nelle membra giacenti,  
si piega sul marito esanime, lei stessa più pallida di lui.  
Il ritardo stesso della morte induce a credere: e infatti compiuta due volte l'orbita,  
ritornò il giorno due volte, due volte si chiuse con la sera,  
mentre la sembianza della morte inganna gli occhi mortali.  
70 Egli invece, rapito attraverso le nubi da mani angeliche  
Aveva lasciato la dimora del corpo nella quale doveva tornare e  
intanto ammirava i segreti e le sedi beate dell'eterno cielo  
che Dio gli mostrava e l'anima santa,  
ritenuta degna di Cristo, mentre sulla terra era pianta, gioiva fra gli astri,  
75 rattristata soltanto dal fatto che temeva il tornare indietro.  
Rientrata dall'estasi, ritorna per riferire le cose viste  
e confermare la fede di coloro che dubitano che i morti abbiano vita.  
E quando, tornato, vide il volto della moglie accostato alle sue membra,  
avendo promesso il racconto di cose miracolose,  
80 rimanda i suoi discorsi al giorno seguente.  
Non appena il giorno successivo brillò nel suo primo sorgere,  
di buon mattino il sacerdote (infatti lì si trovava) compie il rituale,  
e come ebbe compiuto i riti solenni con culto devoto,  
quello, guardando il cielo allarga le mani e stringendo le braccia a sé  
85 in un avido amplesso, come a stringere un qualche dono mandato  
dal cielo, domanda: "sono tutte mie queste cose?"  
Venendo a sapere queste cose, tutti si stupirono e domandano  
che cosa veda che è precluso ai mortali. Lui disse:  
"Tutto bene", citando più volte il patriarca Isacco,  
90 con venerazione e timore riferisce in lingua greca di

vedere la divinità, la dolce divinità, e di come un angelo  
lo avesse innalzato volando nel vuoto,  
e di come aveva visto molte migliaia di anime miste a schiere di angeli e di agnelli  
e Cristo Dio che regna sopra ogni cosa con il padre,  
95 e descrive anche l'eterna città dalle porte gemmate  
e descrive il bosco celeste del paradiso etereo.  
Nel mentre parlava, mise la mano nel fondo del seno silenzioso  
della moglie, dicendo: "Noi due siamo una sola e medesima cosa".  
E ripetendo queste parole e compiendo così santamente la sua placida fine,  
100 terminò la vita pronunciando le parole del vangelo.  
Ed ora lui gode di Dio e ha cura della beata sua sposa  
cui è legato da un eterno amore;  
tuttavia si portò via anche la consolazione dell'unico figlio nato  
come un padre incapace di privarsi di tutta la prole.  
105 Ma quando, all'età giusta, avrai portato a termine la tua vita.  
madre illustre per i figli che hai generato,  
allora quel tuo bambino fornito di una corona fiorente di luce  
ti verrà incontro assieme al padre;  
avendolo per compagno, il tuo sposo lieto venendoti incontro  
110 ti porgerà la destra con dolci parole:  
"É giunto il tempo, liberati, ormai, dagli affanni, liberati dalle membra!  
Sei vissuta per i figli, ora mi sei restituita.  
ormai non c'è più un'unione mortale tra noi, come in passato  
ci diede nei deboli corpi l'invidiosa brevità della vita,  
115 che a noi il tempo rapace strappò via con un breve godimento  
aggiungendo appena due lustri a tre anni.  
La tua vita infatti aggiungeva vent'anni ad un lustro,  
allorché la mia precedette il tuo corso  
e anche se la mia età sorpassava di vent'anni la tua,  
120 tuttavia un unico amore ci aveva resi coetanei.  
Ora saldi sotto un migliore giogo e al cospetto dei santi

vivremo la nostra età dell'oro sotto il regno di Dio.  
Alzati, seguendo lo sposo e il figlio; ecco ti si spalanca  
meritatamente la porta del cielo sereno.....

125 .....  
..... un angelo che precede in volo;  
Dio stesso sporge da una nube la sua mano pietosa e  
ti chiama in cielo con la sollecita destra.  
Felice Apra, alla quale fu concesso in terra e in cielo  
130 di conservare il dono di sposa di un unico letto;  
questo fu il tuo splendido onore sulla terra,  
e col medesimo titolo sarà la tua gloria perenne nei cieli”.

## COMMENTO LEMMATICO *De Obitu Baebiani*

**1-3** Bebiano è colui al quale una vita, seppur priva di opere buone, ha portato la salvezza eterna e non gli è stata imputata la colpa di aver indugiato nel credere.

**1 o vir beatus:** il protagonista viene definito beato, per il fatto che, pur essendo un peccatore, gli è stato concesso il dono della remissione delle colpe e non è stato penalizzato, nell'ascesa al paradiso, dal suo ritardo nell'abbracciare la fede. L'apertura riprende la consuetudine letteraria del μακαρισμός, ovvero, una forma di enunciato con una formula prefissata<sup>225</sup>, nella quale si elogia lo stato di beatitudine e felicità di cui gode qualcuno o qualcosa. La poesia cristiana non introduce rilevanti cambiamenti a livello formale per quando riguarda l'uso di questo cliché letterario, salvo il fatto di unire le forme letterarie tradizionali a quelle del μακαρισμός biblico<sup>226</sup>.

Ad esempio, tanto Prudenzio, *ham.* 330ss

*Felix, qui indultis potuit mediocriter uti  
muneribus parcumque modum servare fruendi,*

quanto Ilario di Poitiers, *hymn.* 1,21ss

*felix qui potuit fide*

*res tantas penitus credulus assequi,*

---

<sup>225</sup> Sovente si presenta con delle formule stereotipate del tipo μακάριος ὅς/ ὄλβιος ὅς, per quanto riguarda la lingua greca, *felix/beatus qui*, per quanto riguarda la lingua latina; sono espressioni che trovano le applicazioni più varie a seconda dei generi letterari in cui si vengono a trovare: possono essere solenni come nella tragedia (cfr. Sen. *Agam.* 514ss.) e nell'epica (cfr. Lucan IV, 393ss.), ironiche o moralistiche come nell'epigramma e nella satira (cfr. Mart. XIV, 122,2), oppure possono assumere una valenza religiosa atta a esplicitare uno stato di grazia ricevuto.

<sup>226</sup> Il μακαρισμός era un genere letterario comune tanto nell'Antico Testamento, dove si contano 45 beatitudini, di cui 25 solo nei Salmi (cfr. *Psalms.* 1,1; 41,2; 128,2 etc.), quanto nel Nuovo Testamento (cfr. Mt. 5, 3-12; 11,6; 13, 16; 16, 17; 24, 46). Non si può tralasciare l'impiego del μακαρισμός anche all'interno del vangelo di Matteo (cfr. Mt, 5, 3-119; nel *Discorso della montagna* vi è un ampio uso del suddetto espediente letterario per esplicitare le beatitudini: esse sono un modello per vivere secondo gli insegnamenti di Gesù ed essere quindi veramente felici una volta che si è guadagnata la salvezza eterna.

*ut incorporeo ex deo  
perfectus fuerint progenitus dei*  
si ispirano al μακαρισμός di Verg. *georg.* 2, 490-495  
*Felix qui potuit rerum cognoscere causas  
atque metus omnis et inexorabile fatum  
subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari:  
fortunatus et ille deos qui novit agrestis  
Panaque Silvanumque senem Nymphasque sorores.*

In particolare, nel caso dell'*Obitus Baebiani*, l'anonimo autore unisce l'esperienza letteraria precedente con la parafrasi biblica proveniente da *psalm.* 31, 1-4

*Beatus, cui remissa est iniquitas,  
et obtectum est peccatum.  
Beatus vir, cui non imputavit Dominus delictum,  
nec est in spiritu eius dolus.*

Si tratta di un salmo penitenziale, in cui il credente, con umiltà, ammettere il proprio errore e chiede perdono a Dio, ottenendo in cambio la remissione della colpa. Nel Salmo 31 viene dichiarato beato colui che, riconoscendo il proprio peccato e assumendosi la propria responsabilità, come il figliol prodigo dopo che è ritornato alla casa del Padre, viene gratuitamente perdonato da Dio che lo ricolma della sua grazia e benevolenza, ottenendo così la salvezza nel giorno del giudizio.

Altro impiego del μακαρισμός in ambito biblico deriva da Mt. 5, 3-12 dove, nel famoso discorso della Montagna, vengono elencate le beatitudini, ovvero un modello di vita che il credente deve seguire per vivere secondo il messaggio di Cristo. Vengono definiti μακάριοι, *beati*, ovvero felici, coloro che seguendo gli insegnamenti di Cristo, guadagnano il regno di Dio.

*Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum.  
Beati, qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.  
Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram.  
Beati, qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur.  
Beati misericordes, quia ipsi misericordiam consequentur.  
Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.*

*Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.*

*Beati, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum.*

*Beati estis cum maledixerint vobis et persecuti vos fuerint et dixerint omne malum adversum vos, mentientes, propter me.*

*Gaudete et exsultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis; sic enim persecuti sunt prophetas, qui fuerunt ante vos.*

Le beatitudini, lette in chiave escatologica, rappresentano la porta d'accesso al regno dei cieli: chi vive secondo esse, ovvero secondo gli insegnamenti di Gesù, è meritevoli del paradiso. Sant'Agostino, in *de serm. dom.* 1, 1

*cum ergo non dixit: qui audit verba mea tantum, sed addidit dicens: qui audit verba mea haec, satis, ut arbitror, significavit haec verba quae in monte locutus est tam perfecte instruere vitam eorum qui voluerint secundum ea vivere, ut merito conparentur aedificanti super petram*

conferma la dimensione escatologica delle beatitudini: esse sono la norma della vita cristiana, le uniche in grado di garantire la vita eterna.

Paolino di Nola parafrasa l'*incipit* del Salmo 1, 1-2

*Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum et in via peccatorum non stetit et in lege Domini voluntas eius et in lege eius meditabitur die ac nocte*

in *carm.* 7 H. = pp. 544-549, 1-4

*Beatus ille qui procul vitam suam*

*ab impiorum segregavit coetibus*

*et in via peccantium non manserit*

*Nec in cathedra pestilenti sederit*

unendovi un ricordo di Hor. *epod.* 2,1ss,

*Beatus ille qui procul negotiis,*

*ut prisca gens mortalium,*

*paterna rura bobus exercet suis*

*solutus omni faenore [...].*

**1 *iniquitas*:** nel significato originale indica disparità o disuguaglianza<sup>227</sup>, e quindi ingiustizia o ingiuria<sup>228</sup>. Il suo corrispettivo greco è la parola ἀνομία, indicante la condizione di chi sta al di fuori della legge prestabilita. Nel lessico cristiano il termine ha assunto una connotazione di tipo morale che indica una condizione di colpa e di trasgressione alla legge di Dio<sup>229</sup> che avviene prima del battesimo, come affermato da Hier. in Os. 8, 13/14 p. 889<sup>b</sup>

*inter ἀνομίαν, id est iniquitatem, et peccatum hoc interest, quod iniquitas ante legem, peccatum post legem est*

e in p. 889<sup>c</sup>

*secundum... anagogen iniquitates, id est ἀνομίαι, et ἀδικίαι vocantur, quae ante baptismum commissimus; peccata autem quae post baptismum egimus.*

L'*iniquitas* è dunque la colpa commessa prima del battesimo; una volta che il sacramento sarà stato amministrato, prenderà il nome di peccato; Bebiano, peccatore che non ha ancora ricevuto i sacramenti, si trova in questa condizione.

**2 *credendi mora*:** l'indugio, con cui Bebiano si converte, è sottolineato dall'impiego della parola *mora*, che denota propriamente la condizione di ritardo e lentezza con cui un individuo si avvicina ad un qualsiasi tipo di evento<sup>230</sup>. Il nesso così costruito, non trova riscontri nella restante letteratura latina.

**3 *cassa fides*:** l'aggettivo *cassa* contribuisce a definire lo *status* di Bebiano; la sua fede, la quale viene giudicata come "priva di opere", gli è ugualmente servita per ottenere la vita eterna. Il termine *cassus* è usato per definire la vacuità, la inanità e la futilità delle cose<sup>231</sup>.

*Cassa fides*, oltre che in questo poemetto, compare in Sil. 3, 17-20

*Vulgatum, nec cassa fides, ab origine fani*

*Impositas durare trabes solasque per aevum*

*Condentum novisse manus. hinc credere gaudent*

---

<sup>227</sup> Cfr. *ThLL* VII, 1637, 10.

<sup>228</sup> Cfr. *ThLL* VII, 1637, 50.

<sup>229</sup> Cfr. Hil. in psalm. 129,8: *differt... iniquitas a peccatum; iniquitas enim omnis trasgressio dei legis est, quae est gravior peccato; ...peccatum...quidquid extra legem deliquitur, ut gentilium crimina sunt.*

<sup>230</sup> Cfr. *ThLL*, VIII, 0, 1466, 83-85.

<sup>231</sup> Cfr. *ThLL*, III, 520, 38.

*Consedisse deum seniumque repellere templis.*

Il nesso *operum cassa fides* rimanda ad un concetto dogmatico più importante, ovvero alla discussione sul fatto se la fede sia bastevole da sola senza l'intervento delle opere. La questione in primo luogo ha interessato San Paolo, il quale ha discusso lungamente dell'argomento in Rom. 4,1 ss

[1] *Quid ergo dicemus invenisse Abraham progenitorem nostrum secundum carnem?* [2] *Si enim Abraham ex operibus iustificatus est, habet gloriam sed non apud Deum.* [3] *Quid enim Scriptura dicit? "Credidit autem Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam".* [4] *Ei autem, qui operatur, merces non reputatur secundum gratiam sed secundum debitum;* [5] *ei vero, qui non operatur, sed credit in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam,*[6] *sicut et David dicit beatitudinem hominis, cui Deus reputat iustitiam sine operibus:* [7] *"Beati, quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata.* [8] *Beatus vir, cui non imputabit Dominus peccatum"*.

In questa epistola San Paolo afferma che la sola fede, senza l'aggiunta delle opere buone, possa essere bastevole per l'uomo per guadagnarsi la vita eterna. Paolo chiama in causa Abramo, padre di tutti i credenti, il quale ha compiuto molte opere buone che gli hanno dato vanto davanti agli uomini, ma non davanti a Dio: Abramo infatti aveva agito in tale maniera perché Dio aveva dato a lui la capacità di farlo e quindi non meritava vanto al suo cospetto per questo motivo. A giustificazione della sua tesi cita il salmo 31, 1-4

*Beatus, cui remissa est iniquitas,  
et obtectum est peccatum.*

*Beatus vir, cui non imputavit Dominus delictum,  
nec est in spiritu eius dolus*

al quale anche l'autore del nostro poemetto ugualmente fa riferimento nell'*incipit*: è chiamato beato l'uomo che non deve scontare la propria colpa quando giungerà al cospetto di Dio, ma basterà solamente la fede.

Di opinione del tutto diversa invece è Sant'Agostino, il quale ritiene che la sola fede non sia l'unico mezzo grazie al quale l'uomo possa ottenere la salvezza eterna. La tematica è ampiamente trattata in Aug. *fid. et op.* 14, 21

*Quamobrem iam illud videamus, quod excutiendum est a cordibus religiosis, ne mala securitate salutem suam perdant, si ad eam obtinendam sufficere fidem putaverint, bene autem vivere et bonis operibus viam dei tenere neglexerint.*

Agostino, nel proseguire la sua trattazione, riprende la lettera di San Paolo citata poco prima ribaltandone la prospettiva: Paolo afferma che la fede sia primaria ad ogni cosa e che le opere buone siano un completamento di essa; la fede sola basta infatti a giustificare l'uomo di fronte a Dio<sup>232</sup>. Sant'Agostino invece non ammette che una fede priva di opere possa giovare alla salvezza eterna: le opere buone, in quest'ottica avvengono grazie alla carità, mezzo con cui si accede alla fede eterna.

**4-8** Viene presentato il protagonista del poemetto attraverso un riferimento indiretto al luogo in cui si trova sepolto, il quale doveva avere una volta dorata: Bebiano è un uomo illustre appartenente ad una casata che vantava, tra i suoi avi, esponenti di rango consolare.

**4-5 en iste...miraculis:** nei due versi sono presenti due esempi di iperbato, rispettivamente in *celsi...culminis* del v.4 e *veris...miraculis* del verso seguente e una struttura deittica (v. 4 *iste*, v. 8 *ipse* e v. 9 *iste*). I termini *pictura* e *veris* sono accostati in maniera ossimorica: la rappresentazione pittorica, per sua stessa natura è una finzione e non rappresenta la verità.

**6 clarus:** l'aggettivo che apre il sesto verso denota il lustro derivato dal rango consolare della famiglia di Bebiano.

Il termine serve ad indicare la celebrità o la nobiltà di un esponente del ceto nobiliare<sup>233</sup>: l'aggettivo al grado superlativo *clarissimus* era usato per denotare la dignità senatoria di un cittadino romano, specialmente a partire dall'età di Adriano<sup>234</sup>, mantenendosi tale anche nel corso della tarda età imperiale<sup>235</sup>. *Clarus* viene pure usato per denotare un onore

---

<sup>232</sup> Cfr. Rm. 3, 27-28 [27] *Ubi est ergo gloriatio? Exclusa est. Per quam legem? Operum? Non, sed per legem fidei. [28] Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis.* Per un'ulteriore riferimento si veda Gal. 2, 15-16 [15] *Nos natura Iudaei et non ex gentibus peccatores, [16] scientes autem quod non iustificatur homo ex operibus legis, nisi per fidem Iesu Christi, et nos in Christum Iesum credidimus, ut iustificemur ex fide Christi et non ex operibus legis, quoniam ex operibus legis non iustificabitur omnis caro.*

<sup>233</sup> Cfr. *ThLL*, III, 1273, 78.

<sup>234</sup> Cfr. Chastagnol 1996, 11.

<sup>235</sup> Cfr. Arsac 1969, 198-243.

o la fama ricevuti per meriti personali o per incarichi politico-militari. In questo contesto l'aggettivo *clarus* serve ad indicare il lustro della famiglia dei *Verii*, illustre per il rango consolare raggiunto da uno dei suoi avi.

Una simile formulazione delle ascendenze gentilizie del defunto si ha in Paul. Nol. *carm.* 31 H. = pp. 462-507 Dolveck, 1-2

*Ante puer patribus claris et nomine avito*

*Celsus erat, sed nunc celsus agit merito,*

riferito al piccolo Celso, figlio di Fedele e Pneumazio, morto in tenera età.

**8 *potentis larga Christi gratia*:** Bebiano è, cioè incarna, l'ampia benevolenza di Cristo, che ha accolto la conversione *in extremis* del protagonista.

L'aggettivo *largus* viene impiegato per indicare l'abbondanza oppure la prodigalità<sup>236</sup> di elementi di vario genere e talvolta è usato anche per definire generosità di tipo soprannaturale.

Una piccola tradizione poetica di carattere cristiano del nesso *larga gratia* si ritrova, assieme al nostro caso, in autori, quali Tert. *adv. Marc.* 4,12-13

*Nitimur exprimere, quae gratia larga profudit,*

*Praedonisque plagam sanctis aperire copertam,*

in Paul. Nol. *carm.* 20 H. = Dolveck, 898-929, 393-394

[...] *magna quos istic plebe coactos*

*Larga ope multorum Felicis gratia pascit.*

ed infine in Mar. Victor. *aleth.*2, 361 *larga facultas divinae gratia.*

La *gratia*, in greco χάρις, in ambito religioso e precisamente cristiano, si identifica con la benevolenza di Dio nei confronti dell'uomo; il vocabolo cristianamente connotato ricorre quale termine specifico soprattutto nelle epistole di Paolo. Per prima cosa, egli definisce *gratia*, o meglio χάρις, la potenza di Dio che si manifesta nei confronti degli esseri umani, come in 2Cor. 9, 11-15

[11] *In omnibus locupletati abundetis in omnem simplicitatem, quae operatur per nos gratiarum actionem Deo* [12] — *Quoniam ministerium huius officii non solum supplet ea, quae desunt sanctis, sed etiam abundat per multas gratiarum actiones Deo,* — [13] *per probationem ministerii huius glorificantes Deum in oboedientia confessionis vestrae*

---

<sup>236</sup> Cfr. *ThLL*, VII. 2, 974, 18-25.

*in evangelium Christi et simplicitate communionis in illos et in omnes, [14] et ipsorum obsecratione pro vobis, desiderantium vos propter eminentem gratiam Dei in vobis. [15] Gratias Deo super inenarrabili dono eius.*

Dio dona gratuitamente agli uomini lo Spirito Santo, rendendoli partecipi della vita divina. In secondo luogo *gratia* rappresenta la salvezza eterna alla quale si arriva mediante la fede, come si legge in Rom. 3, 21-26

*[21] Nunc autem sine lege iustitia Dei manifestata est, testificata a Lege et Prophetis, [22] iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi, in omnes, qui credunt. Non enim est distinctio: [23] omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei, [24] iustificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem, quae est in Christo Iesu; [25] quem proposuit Deus propitiatorium per fidem in sanguine ipsius ad ostensionem iustitiae suae, cum praetermisisset praecedentia delicta [26] in sustentatione Dei, ad ostensionem iustitiae eius in hoc tempore, ut sit ipse iustus et iustificans eum, qui ex fide est Iesu.*

La *gratia* rappresenta anche il perdono elargito da Dio: essa è il contrario del peccato, come spiegato in Rom. 5,20-21:

*Lex autem subintravit, ut abundaret delictum; ubi autem abundavit peccatum, superabundavit gratia, <sup>21</sup> ut sicut regnavit peccatum in morte, ita et gratia regnet per iustitiam in vitam aeternam per Iesum Christum Dominum nostrum.*

Alla domanda su che cosa sia la *gratia* cristiana, Paciano in *bapt.* 3 risponde che essa è *peccati remissio, id est donum, gratia enim donum est*, invece Hier. *epist.* 21,2,4 risponde che *gratia, quae non ex merito retribuita, sed ex donante concessa.*

Sant'Agostino vedeva la *gratia* come un elemento imprescindibile per la fede cristiana: l'uomo è nato irrimediabilmente compromesso dal peccato originale ed è quindi portato, per sua stessa natura, a scegliere il bene o il male. Dio dona all'uomo, tramite la *gratia* la possibilità di redimersi dalla condizione peccaminosa.<sup>237</sup>. Contro l'opinione agostiniana si schiera l'eresia pelagiana che vedeva la *gratia* come sussidiaria alla fede cristiana: l'uomo non si salvava per mezzo di essa, ma la salvezza era derivabile o meno dalla condotta umana. Pelagio negava l'esistenza del peccato originale adamitico e con questo negava che l'uomo potesse salvarsi per mezzo della *gratia* divina.

---

<sup>237</sup> Agostino parla apertamente della *gratia* in *gest. Pelag., grat. e nat. et grat.*

Arnobio il Giovane, comincia a chiedersi, negli anni della disputa tra Agostino e Pelagio, se i criteri della dispensazione della *gratia* siano stabiliti in base alla gratuità del dono divino oppure in base ai meriti degli uomini, ed ancora, se Dio dona di più a chi è maggiormente meritevole oppure dà di meno a chi merita di meno<sup>238</sup>, come si evince da Arnob. Iun. (?), 2, 7

*Si gratiae totum dederitis, unum sapimus, si libero arbitrio, sciatis nos vobis consentire non posse. Unde autem illi maior libertas arbitrii in bono, unde isti minor est, nisi quia dei dispensatione censentur? In alio enim tenuem se exhibet gratia, in alio abundantem et largam, prout ipsa vult gratia, non prout non volumus, qui a facturae nostrae ordine recessimus.*

Per risolvere la questione, Arnobio cita il concetto di *dilectio*, già introdotto da sant'Agostino, indicante l'amore che Dio ha nei confronti degli uomini, e l'amore degli uomini nei confronti di Dio. Arnobio arriva a dire che Dio non dona la *dilectio* agli uomini, piuttosto è l'amore degli uomini nei suoi confronti che determina la misura della *gratia* e dell'amore di Dio nei confronti dei viventi, fondando le sue tesi su 2Cor 9,6<sup>239</sup>

*Hoc autem: qui parce seminat, parce et metet; et, qui seminat in benedictionibus, in benedictionibus et metet.*

Ai fini dell'esegesi di questo passo dell'*Obitus Baebiani*, l'ampio discorso sul tema della *gratia* è utile a capire il probabile retaggio pelagiano di questo scritto. Difatti le dottrine propagandate dal britannico ammettevano il fatto che la *gratia* fosse un elemento imprescindibile per la salvezza umana. In questo contesto il protagonista ha ritenuto la *gratia* come un elemento secondario, tanto da aver vissuto una vita dispendiosa e priva di opere, ma ugualmente, a conclusione della sua vita, intraprende la via della salvezza, tanto da essere definito come colui che rappresenta la *gratia* di Cristo. Bebiano, esercitando il proprio libero arbitrio, come propagandato dalle dottrine del britannico, ha scelto di usare, in quest'ottica, la libertà offertagli da Dio per guadagnarsi il paradiso.

**9-12** Bebiano era vissuto sempre legato ai beni materiali ed alle ricchezze che lo avevano reso povero di fronte a Dio facendo in modo che si dimenticasse, nel corso della sua vita, di essere mortale.

---

<sup>238</sup> Cfr. Gori 1999, 101-103.

<sup>239</sup> Cfr. Gori 1999, 103.

**9-10 captus...deus:** Il concetto di esseri ricchi nel mondo terreno, ma poveri agli occhi di Dio, espresso in questi pochi versi, rientra all'interno della tradizione poetica di stampo cristiano che inizia già a partire da *psalm.* 33, 11

*Divites eguerunt et esurierunt, inquirentes autem Dominum non deficient omni bono,*  
da 2Cor. 8, 1-2

*[1] Notam autem facimus vobis, fratres, gratiam Dei, quae data est in ecclesiis Macedoniae, [2] quod in multo experimento tribulationis abundantia gaudii ipsorum et altissima paupertas eorum abundavit in divitias simplicitatis eorum*

e 2Cor. 8, 9

*scitis enim gratiam Domini nostri Iesu Christi, quoniam propter vos egenus factus est, cum esset dives, ut illius inopia vos divites essetis*

ed è poi stata riutilizzata da altri autori cristiani quali Cypr. *elem.* 13

*quae ergo paratis cuius erunt? Quid divitiis tuis solutus incubas, quid in poenam tuam patrimonii pondus exaggeras, ut quo locupletior saeculo fueris paupertior deo fias? Reditus tuos partire cum Christo, fac tibi possessionum terrestrium Christum participem, ut et ille te sibi faciat regnorum caelestium coheredem.*

Cipriano di Cartagine ritiene che la ricchezza materiale, accumulata nel mondo terreno, non renda ricchi davanti a Dio, anzi è preferibile dividere ogni bene sulla terra con Cristo in modo da diventare coeredi con lui del regno dei cieli (come espresso anche nella lettera apostolica Rm. 8, 14 *Si autem filii, et heredes: heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur, ut et conglorificemur.*)<sup>240</sup>.

L'antitesi *dives/pauper* è ripresa poi da Ambr. *Nab.* 14,60

*Nescis, o homo, struere divitias. Si vis dives esse, esto pauper saeculo, ut sis deo dives. Dives fidei dives est deo, dives misericordiae dives est deo, dives simplicitatis dives est dei, dives sapientiae, dives scientiae divites deo. Sunt qui in paupertate abundant et qui in divitiis egeant. Abundant pauperes quorum profunda paupertas abundavit in divitiis simplicitatis suae, divites autem eguerunt et esurierunt.*

---

<sup>240</sup> Il tema paolino della coeredità cristiana del regno di Cristo indagato dalla lettera, viene spostato dal piano teologico dell'Apostolo, a quello della realtà concreta della carità e delle elemosine all'interno dell'opera di Cipriano.

Agli occhi di Dio l'unica vera ricchezza fruibile è l'abbondanza di fede, di misericordia, di scienza e innocenza; la ricchezza materiale nulla varrà per l'accesso al mondo celeste. Il concetto di ricchezza nel mondo e povertà di fronte a Dio torna anche in Paul. Nol. *carm.* 16 H., = pp. 644-668 Dolveck, 282-283

*Dives egebo deo, nam Christum pauper habebo.*

*Divitiis inopem ditabit gratia Christi.*

ed ancora *carm.* 31 H. = pp. 462-507 Dolveck, 520-522

*Quos simili lusu non fluitare vides,*

*Filius ille dei qua venerit aspice forma,*

*Qui cum esset dives, pauper in orbe fuit.*

**10-11 opes...copiis:** la *iunctura* grammaticale *vitam...blandientem* forma un iperbato, assieme a *paratis...copiis*. Il termine *saeculum* forma metonimia; il v. 11 è costruito secondo un perfetto gioco a chiasmo in cui si oppongono due coppie formate da sostantivo-aggettivo (*vitam-paratis*) e aggettivo-sostantivo (*blandientem-copiis*).

**12 mortalitatis immemor:** allitterazione della consonante "m" che in un verso composto da sole tre parole viene ripetuta ben tre volte. Più interessante, però, è l'assonanza a cornice MOR- -MOR identificabile nella testa e nella coda del nesso. La *iunctura*, trova qui la sua unica attestazione, tuttavia il nesso *mortalitatis oblivio* è già presente in Sen. *dial.* 10, 3, 5:

*Quae tam stulta mortalitatis oblivio in quinquagesimum et sexagesimum annum differre sana consilia et inde velle vitam inchoare quo pauci perduxerunt?*

e in Pol. 11,1 *Sua quemque credulitas decipit et in eis, quae diligit, voluntaria mortalitatis oblivio.*

L'uomo secondo Seneca, dimentica di essere una creatura mortale, e dimentica che sono mortali le persone che ama. Bebianò, forte dei beni materiali che aveva accumulato nella propria vita, si era dimenticato di essere anche lui un mortale soggetto, prima o poi, alla fine.

**13-15** Il protagonista, accortosi di essere ormai alla fine della sua vita, alza, con aspetto ormai stanco, gli occhi al cielo e subito trova Cristo.

**14-15 quaerit...invenit:** la conversione di Bebianò prossimo alla morte riprende e cristianizza la postura di Didone morente mostrata in Verg. *Aen.* 4, 690-692.

*ter sese attollens cubitoque adnixa levavit,  
ter revoluta toro est oculisque errantibus alto  
quaesivit caelo lucem ingemuitque reperta.*

L'autore dell'*Obitus Baebiani* ribalta la prospettiva del modello: Didone è un'amante disperata che decide di alleviare le sue sofferenze privandosi della vita. Essa guarda il cielo *oculis errantibus* ma geme quando trova la luce. Bebbiano, finora immerso nelle cose terrene, alza metaforicamente lo sguardo verso il cielo cercando Dio e gioisce quando trova la luce che rappresenta Cristo e la salvezza eterna.

Non va dimenticato che Didone, in epoca cristiana<sup>241</sup> (specialmente negli scritti dei padri della chiesa di provenienza africana, e non solo), gode di una notevole fortuna quale esempio di *castitas* e *pudicitia*<sup>242</sup>: ella diviene il simbolo pagano della purezza della castità vedovile essendosi sottratta al secondo matrimonio con Iarba, re dei Getuli<sup>243</sup>. Questa tradizione letteraria<sup>244</sup> trova molti riscontri negli scritti di Pompeo Trogo epitomato da Giustino

*Cum interim rex Mutto Tyro decedit filio Pygmalione et Elissa filia, insignis formae virgine, heredibus institutis. [4] Sed populus Pygmalioni, admodum puero, regnum tradidit. [5] Elissa quoque Acherbae, avunculo suo, sacerdoti Herculis, qui honos secundus a rege erat, nubit. [6] Huic magnae, sed dissimulae opes erant, aurumque metu regis non tectis, sed terrae crediderat; [7] quam rem etsi homines ignorabant, fama tamen loquebatur. [8] Qua incensus Pygmalion oblitus iuris humani avunculum suum eundemque generum sine respectu pietatis occidit.*

(XVIII 4, 3-8)

---

<sup>241</sup> Cfr. Brescia 2015, 87-88.

<sup>242</sup> È importante ricordare che di Didone sono note due tradizioni: una che fornisce un'immagine della donna quale eroina assai passionale, creata dal genio poetico virgiliano, un'altra invece diametralmente opposta, portata avanti dallo storico Timeo di Tauromenio, in cui la regina di Tiro, per sfuggire alla persecuzione del fratello Pigmalione (che le aveva ucciso il marito), arriva in terra cartaginese e fonda la città. Decide di darsi la morte per sfuggire alle brame matrimoniali del re mauritano.

<sup>243</sup> Cfr. Lord 1969, 22-44; Ricco 2010, 93-98.

<sup>244</sup> Va ricordato che questa variante del mito ha continuato a vivere in maniera parallela al racconto creato dalla penna di Virgilio.

*Cum successu rerum florentes Karthaginis opes essent, rex Maxitanorum Hiarbas decem Poenorum principibus ad se arcessitis Elissae nuptias sub belli denuntiatione petit. [...] Tunc a regina castigati, si pro salute patriae asperiores vitam recusarent, cui etiam ipsa vita, si res exigat, debeatur, regis mandata aperuere, dicentes quae praecipiat aliis, ipsi facienda esse, si velit urbi consultum esse. 5 Hoc dolo capta diu Acherbae viri nomine cum multis lacrimis et lamentatione flebili invocato ad postremum ituram se, quo sua et urbis fata vocarent, respondit. 6 In hoc trium mensium sumpto spatio, pyra in ultima parte urbis instructa, velut placatura viri manes inferiasque ante nuptias missura multas hostias caedit et sumpto gladio pyram conscendit 7 atque ita ad populum respiciens ituram se ad virum, sicut praeceperint, dixit vitamque gladio finivit.*

(XVIII, 6, 1; 4-7)

Dalla tradizione di Pompeo Trogo (e quindi di Giustino) sembra prendere le mosse Tertulliano, di origini africane, il quale difende strenuamente la scelta di Didone di darsi alla morte, piuttosto che disonorare il primo marito con le seconde nozze, cosa che trova il suo confronto nella tradizione latina con Lucrezia, moglie di Collatino, che si diede la morte per non essere disonorata, come si legge in Tert. *exh. cast.* 13, 3

*Erunt nobis in testimonium et feminae quaedam saeculares ob univiratus obstinationem famam consecutae; aliqua Dido, quae profuga in alieno solo, ubi nuptias regis ultro optasse debuerat, ne tamen secundas experiretur, maluit e contrario uri quam nubere; vel illa Lucretia, quae etsi semel per vim et invita alium virum passa est, sanguine suo maculatam carnem abluit, ne viveret iam non sibi univira. Plura exempla curiosius de nostris invenias, et quidem alteris potiora, quanto maius est vivere in castitate quam pro ea mori. Facilius animam ponas quia bonum amiseris, quam vivendo serues ob quod emori malis;*

in Tert. *apol.* 50,5

*Aliqua Carthaginis conditrix rogo [se] secundum matrimonium dedit: O praeconium castitatis*

e in Tert. *monog.* XVII, 2

*Exsurget regina Carthagini et decernet in Christianas, quae, profuga et in alieno solo et tantae civitatis cum maxime formatrix, cum regis nuptias ultro optasse debuisset, ne tamen secundas eas experiretur, maluit e contrario uri quam nubere*  
ed infine in Tert. mart. 4, 5

*Nec minus fecerunt philosophi: Heraclitus, qui se bubulo stercore oblitum excussit; item Empedocles, qui in ignes Aetnaei montis desilivit; et Peregrinus, qui non olim se rogo immisit, cum feminae quoque contempserint ignes: Dido, ne post virum dilectissimum nubere cogereetur; item Asdrubalis uxor, quae iam ardente Carthagine, ne maritum suum supplicem Scipionis videret, cum filiis suis in incendium patriae devolvit*  
e Tert. nat. I, 18

*Crucis vero novitatem numerosae, abstrusae, Regulus vester libenter dedicavit; regina Aegypti bestiis suis usa est; ignes post Carthaginensem feminam Asdrubale marito in extremis patriae constantiorem docuerat invadere ipsa Dido.*

Anche Minucio Felice sembra seguire la tradizione non virgiliana, mostrando una Didone che diviene esempio di una forza coraggiosa, come in Min. Fel. 20, 6

*Reginam pudicam sexu suo fortiorem.*

Girolamo crea un'immagine della regina cartaginese come esempio di *vidua gentilis*<sup>245</sup>, totalmente avulsa dalla vicenda romantica e passionale con Enea, come si legge in Hier. adv. Iovin. I, 43

*Veniam ad maritatas, quae mortuis vel occisis viris supervivere noluerunt, ne cogereentur secundos nosse concubitus, et quae mire unicos amauerunt maritos; ut sciamus digamiam apud ethnicos etiam reprobari.*

*Dido, soror pygmalionis, multo auri et argenti pondere congregato, in Africam navigavit, ibi que urbem Carthaginem condidit, et cum ab Iarba rege Libyae in coniugium peteretur, paulisper distulit nuptias, donec conderet civitatem.*

Tuttavia la postura di chi, in punto di morte, alza gli occhi al cielo si trova in Gv. 17, 1  
*Haec locutus est Iesus; et, sublevatis oculis suis in caelum, dixit: "Pater, venit hora: clarifica Filium tuum, ut Filius clarificet te,*

---

<sup>245</sup> Brescia 2015, 87.

e successivamente viene ripresa dai Padri della Chiesa nei commenti alle sacre scritture<sup>246</sup>.

**14 fesso...deum:** verso aureo, con il verbo al centro di una coppia agg.-nome con doppio iperbato (*fesso benignum...aspectu deum*). Il nesso *fesso...aspectu* trova in questi versi la sua unica attestazione. Solitamente *aspectus* prende il significato di “aspetto”, o “sembianza”<sup>247</sup>, ma in questo caso, unito con l’aggettivo *fessus* indica lo sguardo stanco con cui Bebiano, ormai in punto di morte, guarda la moglie.

**15 luminatus:** “illuminato”; l’origine della parola rimanda a più significati: innanzi tutto viene a significare l’azione del dare luce<sup>248</sup>. Tale verbo può trovare un impiego traslato quando la luce diviene mezzo di santificazione, purificazione e serve ad ispirare la fede<sup>249</sup>, come in Cypr. *ad Donat. 15 hanc domum luminemus luce iustitiae* e in Ps. Prosp. *carm. de prov. 586 creator uno lumine luminat omes*.

Nel *ThLL*<sup>250</sup> si dicono *luminari* coloro che arricchiscono la propria anima per mezzo di una visione come in Cypr. *domin. orat. 1*

*ut qui ... caeci prius fuimus luce gratiae luminati iter vitae ... teneremus.*

Il termine *luminatus* trova all’interno dell’*Obitus Baebiani* l’unica attestazione poetica, mentre è attestato nella prosa di Paul. Nol. *epist. 30, 2*

*de infausto ... cibo Evae caecatus pariter et male luminatus [antea: naturali bono oculos mentis apertos innocentiae et iniquitati clausos habebam]*

ed *epist. 43, 3patriarcha in caecitate corporis luminatus adloquitur;*

infine si trova in di Mart. Cap. 9, 901

*itaque hymenaeus alacri tandem vigore luminatus nec ipsa iam revertente Tritonide sic coepit.*

**16-20** Dopo aver trovato Dio, Bebiano è pronto a lasciare la veste mortale per entrare in una dimensione spirituale: si getta ai piedi del sacerdote e afferma di essere desideroso di intraprendere questa nuova via, pur ritenendo di non esserne completamente degno.

---

<sup>246</sup> Cfr. Aug. *in evang. Ioh.* 104, 2; 106, 3.

<sup>247</sup> Cfr. *ThLL*, II, 801, 48; 802, 19.

<sup>248</sup> Cfr. *ThLL*, VII, 1827,16.

<sup>249</sup> Cfr. *ThLL*, VII, 1827, 43-44.

<sup>250</sup> Cfr. *ThLL* VII, 1827,65.

**16 *culpator*:** questo termine trova nell'*Obitus Baebiani* l'unica attestazione certa<sup>251</sup>, dove designa chi si fa accusatore di sé stesso. La locuzione corrente, per indicare questo concetto, è *accusator sui* che trova ampio margine di impiego negli scritti in prosa di carattere cristiano, come per esempio nelle opere di Ambr. *psalm.*, 118, 7, 22

*quasi iustus ergo accusator sui in ipso sermonis exordio et peccatum suum agnovit*, in Orig. *in I reg.* 15, 23 *plenius tamen velim discutere, quomodo potest iustus accusator sui esse*<sup>252</sup>, in Aug. *spec.* 7,62 *iustus prior est accusator sui*, nelle opere di San Gerolamo, quali *epist.* 121, 8 *Se unusquisque consideret et, accusator sui, tractet incentiva vitiorum, quomodo et in sermone et in cogitazione et in calore corporis saepe loquatur et cogitet et patiat, quod non vult* ed anche in *Ezech.* 5, 16

*Dic tu primum peccata tua, ut iustificeris, et rursum: iustum accusator sui est in principio sermonis.*

**18 *negansque dignum gratia dignum facit*:** l'aggettivo *dignum* viene posto in posizione chiasmica rispetto alle forme verbali che lo reggono, rispettivamente *negans* riferito a Bebianio e *facit*. Il termine *gratia* è posto a sua volta al centro del chiasmo e in mezzo al doppio aggettivo cui viene accostato.

**19 *vovet...integram*:** è un verso nel quale viene inserito un iperbato che separa *vitam* da *integram*; si assiste all'allitterazione della consonante *v* in *vovetque vitam* e della consonante *s* in *si supersit*. Assieme al v. 18 contribuisce a creare un lungo chiasmo che oppone il verbo all'aggettivo: *negans~dignum; dignum~facit; vovet~vitam*. Il verbo *voveo* prende diversi significati, a seconda dell'accezione che si vuole usare; significa "promettere in voto" o "fare un voto" in Ter. *Hec.* 434-435

*vovisse hunc dicam, si salvos domum  
redisset umquam, ut me ambulando rumperet?*

Lo stesso significato si riscontra anche in Caes. *Gall.* 6, 16, 2 *homines se immolatuos vovent*.

Il verbo indica anche l'atto del "consacrare" o "dedicare" oggetti, luoghi a qualcuno o qualcosa, come nel caso di Cic. *nat. deor.* 3, 43 *templa publice vota et dedicata;*

---

<sup>251</sup> Cfr. *ThLL* IV, 1312, 73-75.

<sup>252</sup> Oltre a ciò si veda anche Aug. *spec.* 7,62; Hier. *in Ezech.* 5, 16.

pochissime sono le attestazioni in cui il verbo *voveo* si accompagna con il sostantivo *vita*, nel significato di “dedicare”, “consacrare” la propria esistenza. Oltre a quella riportata all’interno dell’*Obitus*, si ritrova ancora in Sidon. *carm.* 15, 165-167

*Hic vovet Alceste praelato coniuge vitam  
rumpere, quam cernas Parcarum vellere in ipso  
nondum pernetam fato praestante salutem*

che la usa in un contensto non cristiano.

**20 et...oppetat:** il concetto qui espresso della morte quale opportunità per non morire spiritualmente ma per iniziare una nuova vita beata, è confrontabile con Paul. Nol. *carm.* 28 H., 320-321

*moriatur, ne moriamur;*

*Letalem vitam vitali morte tegamus,*

con Aug. *conf.* 1, 5 *Noli abscondere a me faciem tuam: moriar, ne moriar, ut eam videam,* e Aug. *serm.* 116

*Qui autem nondum mortuus est, nec resurrexit, male adhuc vivit: et si male vivit, non vivit: moriatur, ne moriatur. Quid est, moriatur, ne moriatur? mutetur, ne damnetur.*

La morte corporale rappresenta l’opportunità di rinascita nella vita ultraterrena: il fatto stesso di poter rinascere in Cristo è motivo di gioia. La morte quale rinascita diviene il concetto cardine dell’escatologia cristiana; già nell’ Antico Testamento vi era la speranza della venuta di un salvatore che avrebbe portato, dopo la morte, una vita ultraterrena<sup>253</sup>.

Il cristianesimo porta con sé una vera e propria promessa escatologica: ci sarà una vita ultraterrena dopo la morte corporale e ciò è confermato dalla morte e resurrezione di Gesù Cristo. Il tempo sulla terra è considerato provvisorio e di passaggio, in attesa della rinascita nel mondo dei cieli, dove sarà la vita eterna<sup>254</sup>.

Il paradosso linguistico della morte quale vita è ripreso in Ambr. *in psalm.* 11, 13, 7 *igitur et nos peccato moriamur, ut vivamus deo,* in Aug. *in psalm.* 149, 14

*facile exposuimus quomodo de frameis cadant ut exurgant, separentur ut congregentur, vulnerentur ut sanentur, moriantur ut vivant: sed quid faciemus?*

---

<sup>253</sup> Cfr. Zacc. 8, 1-17.

<sup>254</sup> Cfr. Rom. 13, 11-14; Cor. 7, 29-31; 1 Ts. 5, 1.

Parla assai diffusamente del destino ultimo degli uomini Sant'Agostino in *De Trin.* XII, 110-118 dove indica la morte corporale come mezzo per liberare l'anima dalle affezioni del mondo terreno. In aggiunta dà anche una visione della vita ultraterrena, una volta che si sarà rinati in essa, in *civ.* 22, 30, 1ss.

**21-22** L'officiante, che si è rivestito dei paramenti sacri, crede alla sincera professione di fede di Bebiano e si appresta ad operare il rito del battesimo mediante l'aspersione dell'acqua consacrata.

v. **21** *vitae*: nel manoscritto, tale parola, era stata eliminata probabilmente da Morel, che l'aveva sostituita con un'altra scritta a fianco, di non chiara decifrazione. Le edizioni del Fabricius<sup>255</sup> e la *Collectio Pisauraensis*<sup>256</sup> la riportano senza particolari congetture, invece Brandes e Hartel la pongono tra parentesi uncinate.

**21** *flumina vitae*: l'espressione deriva dal fatto che il sacramento veniva impartito attraverso l'immersione del battezzando in una fonte d'acqua<sup>257</sup>, ma rinvia al tempo stesso metaforicamente al fiume Giordano, nel quale Giovanni Battista ha iniziato a battezzare "con acqua" precedendo l'attività di Cristo che successivamente battezzerà in "spirito santo e fuoco"<sup>258</sup>. L'espressione *flumen vitae* è rintracciabile in Mar. Victorin. *adv. Arium* 1A, 47 *Sed Christus totum omne inrigat et visibilia et invisibilia, flumine vitae omnem eorum quae sunt substantiam rigat.*

Il riferimento implicito che deriva dal nesso rimanda alla promessa dell'acqua viva o all'acqua di vita citata specialmente nel vangelo di Gv. 4, 10

*Respondit Iesus et dixit ei: "Si scires donum Dei, et quis est, qui dicit tibi: "Da mihi bibere", tu forsitan petisses ab eo, et dedisset tibi aquam vivam"*

e Gv. 7,37-38

[37] *In novissimo autem die magno festivitatis stabat Iesus et clamavit dicens: "Si quis sitit, veniat ad me et bibat, [38] qui credit in me. Sicut dixit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae",*

dal libro dell'Apocalisse 21, 6

---

<sup>255</sup> Cfr. Fabricius 1564, 782, v. 21,

<sup>256</sup> Cfr. *Coll. Pis.* 1756, VI, 249, v. 21.

<sup>257</sup> Cfr. Marksches 1997, 78ss.

<sup>258</sup> Cfr. Mt. 3,11.

*et dixi mihi: "Facta sunt! Ego sum Alpha et Omega, principium et finis. Ego sitienti dabo de fonte aquae vivae gratis*

e in Ap. 22, 1

*et ostendit mihi fluvium aquae vitae splendidum tamquam crystallum, procedentem de throno Dei et Agni.*

Nella patristica, tale espressione serviva ad indicare Cristo stesso, come in Ambr. *in psalm.* 1,33

*Bibe ergo hoc primum, ut bibas et secundum - hoc enim tempus est ut inseramus mystica - ; bibe primum vetus testamentum, ut bibas et novum testamentum. Nisi primum biberis, secundum bibere non poteris. Utrumque ergo poculum bibe veteris et novi testamenti, quia in utroque Christum bibis. Bibe Christum, quia vitis est, bibe Christum, quia petra est quae vomuit aquam, bibe Christum, quia fons vitae est, bibe Christum, quia flumen est, cuius impetus laetificat civitatem dei, bibe Christum, quia pax est, bibe Christum, quia flumina de ventre eius fluent aquae vivae, bibe Christum, ut bibas sanguinem quo redemptus es, bibe Christum, ut bibas sermones eius; sermo eius testamentum est vetus, sermo eius testamentum est novum.*

**22 puro...amne:** l'iperbato separa i due termini che servono ad indicare l'acqua corrente della fonte che veniva usata per il rito del battesimo, come dà notizia la *Traditio Apostolica*<sup>259</sup>.

Oscar Cullmann<sup>260</sup> ha rilevato che all'espressione "acqua viva", si possono attribuire ben quattro significati diversi. Il primo, di carattere profano, rimanda alla distinzione tra l'acqua corrente e l'acqua stagnante dei vari corsi d'acqua. Dal punto di vista rituale, invece, il termine "acqua viva" indicherebbe l'acqua battesimale e rimanda al primo rito di battesimo celebrato da Giovanni Battista lungo le rive del fiume Giordano<sup>261</sup>. A questo contesto puramente rituale, si aggiunge un nuovo significato di tipo teologico: l'acqua viva è nell'Antico testamento il simbolo di Dio, che diviene esso stesso sorgente di acqua viva, come indicato nel *Canto dei cantici*<sup>262</sup>, dove si fa riferimento ad un "pozzo di acqua

---

<sup>259</sup> Cfr. *Trad. Ap.* VII.

<sup>260</sup> Cullmann 1951, 22.

<sup>261</sup> Cfr. Mc. 1,9-11; Mt. 3, 13-17; Lc. 3,21-22.

<sup>262</sup> Cfr. Ct. IV, 15.

viva”, oppure in *Geremia*<sup>263</sup>, o in *Zaccaria*<sup>264</sup> dove l’acqua indica l’effusione escatologica della vita di Dio<sup>265</sup>. L’acqua diviene così il mezzo con cui si rappresenta lo Spirito Santo che viene emanato da Dio; testimonianze letterarie di ciò provengono da Ignazio di Antiochia<sup>266</sup> e da Zeno di Verona<sup>267</sup>.

L’impiego del nesso *puro amne* si ritrova solamente in ambito poetico, sia pagano che cristiano, specialmente in Verg. *georg.* 3, 520-522

*Non umbrae aliorum nemorum, non mollia possunt*

*Prata movere animum, non qui per saxa volutus*

*Purior electro campum petit amnis;*

e in Hor. *epist.* 2, 2, 120

*Vemens et liquidus puroque simillimus amni*

*Fundet opes Latiumque beabit divite lingua;*

in ambito cristiano si ritrova in Iuvenc. *praef.* 2,25-27

*Ergo age! Sanctificus adsit mihi carminis auctor*

*Spiritus, et puro mentem riget amne canentis*

*Dulcis Iordanis, ut Christo digna loquamur.*

e Drac. *Laud. Dei* 1, 348-349

[..] *miratur amoenum*

*sic florere locum, sic puros fontibus amnes.*

**23-25** L’officiante è intento a compiere i riti stabiliti dal sacramento battesimale e intanto Bebiano, che profuma dell’olio del crisma, si dichiara rapito da un senso di maestà.

**23 *pios...ritus*:** il verso è estremamente curato dal punto di vista delle figure retoriche: l’ablativo *solito... ordine*, diviso per mezzo dell’iperbato, è posizionato al centro di un altro iperbato costituito da *pios...ritus*, e concorre a costituire un chiasmo. Il nesso *pious ritus* si ritrova sia nella letteratura in versi, classica e cristiana, sia negli scritti in prosa di autori esclusivamente cristiani, per esempio Ov. *fast.* 2, 545-546

*Ille patris Genio sollemnia dona ferebat:*

---

<sup>263</sup> Cfr. Ger. II, 13: “Hanno abbandonato me, la sorgente di acqua viva”.

<sup>264</sup> Cfr. Zc. XIV, 8: “Un’acqua viva uscirà da Gerusalemme”.

<sup>265</sup> Cfr. Danielou 1997, 53-68.

<sup>266</sup> Cfr. Ignazio, *ad Rom.* VII, 3: “Vi è in me un’acqua viva che mormora: Vieni verso il Padre”.

<sup>267</sup> Cfr. Zeno, II, 35.

*Hinc populi ritus edidicere pios,*

Sen. *Phaedr.* 106-109

*Non inter aras, Atthidum mixtam choris,*

*Lactare tacitis conscias sacris faces,*

*Nec adire castis precibus aut ritu pio*

*Adiudicatae praesidem terrae deam,*

Paul. Nol. *carm.* 9 H. = pp. 538-543 Dolveck, 17-20

*Heu! male de nostro laetis maerore canemus*

*Deque pio ritu lusum faciemus iniquum,*

*Mystica ad hostilem modulantes cantica ludum*

*Quo miseri nunc ore sacros cantabimus hymnos?*

**24 et...*fragrans*:** l'autore descrive il rito battesimale mediante l'uso dell'omoteleuto, presente in *divale* e *chrismate* ed in *libans* e *fragrans*.

**v. 24 *fragrans*:** il manoscritto riporta *flagrans* participio del verbo *flagro*, mentre già il Fabricius<sup>268</sup> e poi tutte le altre edizioni riportano *fragrans*. La lezione così congetturata è da ritenere corretta: il verbo *flagro*, nel significato di bruciare, ardere<sup>269</sup>, poco si coniuga con il profumo emanato dall'olio santo usato per l'unzione.

**24 *divale*:** in questa sede l'aggettivo trova una delle poche attestazioni presenti nel panorama letterario, le quali fanno comunque tutte riferimento ad una cronologia tarda, che va dal III sec. in poi e include autori come Corippo e Cassiodoro<sup>270</sup>. Il campo semantico di appartenenza fa riferimento ad una divinità o ad un qualcosa relativo ad un imperatore<sup>271</sup>. Il suo impiego è assai raro e infrequente nella poesia latina; si hanno in totale cinque attestazioni, di cui una è la presente, mentre le altre appartengono rispettivamente a Sidon. *carm.* 2, 481-482

*patrio vestiri murice natam*

*gaudeat Euphemiam sidus divale parentis,*

Coripp. *Iust.* 1, 41-42

*Terribilis princeps et amabilis omnibus idem,*

---

<sup>268</sup> Cfr. Fabricius 1564, 782, v. 24.

<sup>269</sup> Cfr. *ThLL*, VI, 1, 846, 49.

<sup>270</sup> Cfr. Cassiod. *Var.* 2, 27, 1.

<sup>271</sup> Cfr. *ThLL*, V, 1, 1568, 50-56.

*A magno dilecte deo, divalis origo,*

Coripp. *Iust.* 2, 84-85

*Iam laetus princeps divalia tecta subibat,*

*Amplaque gaudentes implebant atria turba*

e *Iust.* 4, 227-228

*Tollitur in magnum divalis sella triumphum*

*Mille ministrorum manibus.*

In prosa si ha un numero di attestazioni di poco superiore, tra le quali vengono inclusi anche i testi di alcuni decreti imperiali e dei due concili tenutisi in Gallia, come espresso in *Concilia Galliae 314-506 – epist. Episcop. Leoni, Victuri et Eustochi* (CPL 0483) SL 148, 136, 6

*Tantum saeculi potestates circa sacerdotalem ordinem reverentiam praevalere voluerunt, ut etiam ii quos sub imperiali nomine terris divina potentia praeesse praecepit, ius distringendorum negotiorum episcopis iuxta divalia constituta permiserint,*

in *Hist. Aug. Ael.* XIII, 11, 6

*abet templum, habet salios, habet sodales Antoninianos, qui Faustinae templum et divale nomen eripuit,*

in *Cassiod. var.* 2, 12, 4

*Ideo que nos, qui desideria supplicantium consuevimus remittere ad statuta divalium sanctionum*

e *Cassiod. var.* 2,27, 10

*Quapropter tegumen tantum vetustis parietibus superimponere synagogaestrae praesenti vos auctoritate censemus, petitionibus vestris eatenus licentiam commodantes, quatinus constituta divalia permiserunt.*

Nel nostro, il termine è accostato a *sacrum*, per sottolineare la sacralità del battesimo e dei successivi riti di confermazione (espresso dal verbo *fragrans* che rimanda al profumo dell'olio usato per il sacramento della cresima) e dell'eucarestia (definito mediante il termine *libans*).

**24 chrismate:** il termine è prestito dal greco χρῖσμα dove indicava tutto ciò che era “spalmato” o “messo sopra”<sup>272</sup>, quindi un olio; designava anche l'unguento a scopo

---

<sup>272</sup> Cfr. *GLNT* XV, 855-856.

curativo<sup>273</sup>. Nella tradizione veterotestamentaria l'unzione era l'atto con cui si consacravano re e sacerdoti, mediante il versamento di un olio consacrato sul capo del prescelto.

Il primo esempio di unzione viene da Es. 29, 1-7

*[1] Sed et hoc facies eis, ut mihi in sacerdotio consecrentur: tolle vitulum unum de armento et arietes duos immaculatos [2] panesque azymos et crustulas absque fermento, quae conspersa sint oleo, lagana quoque azyma oleo lita; de simila triticea cuncta facies [3] et posita in canistro offeres, vitulum quoque et duos arietes. [4] Aaron ac filios eius applicabis ad ostium tabernaculi conventus. Cumque laveris patrem cum filiis suis aqua, [5] indues Aaron vestimentis suis, id est subucula et tunica Ephod et Ephod et pectorali, quod constringes ei cingulo Ephod; [6] et pones tiaram in capite eius et diadema sanctum super tiaram [7] et oleum unctionis fundes super caput eius; atque hoc ritu consecrabitur* dove Mosè unge il fratello Aronne, come primo sacerdote.

Nell'Antico Testamento è assai più ricorrente l'unzione dei re, mediante olio consacrato, ritenuto l'atto solenne di intronizzazione di un sovrano.

Il primo re veterotestamentario unto fu Saul, consacrato segretamente dal sacerdote Samuele come raccontato in 1Sam 10, 1

*Tulit autem Samuel lenticulam olei et effudit super caput eius et deosculatus eum ait: "Ecce unxit te Dominus in principem super populum suum, super Israel. Et tu dominaberis populo Domini et tu liberabis eum de manu inimicorum eius, qui in circuitu eius sunt".*

Dopo di lui fu unto Davide, sempre dal profeta Samuele (1Sam. 16, 13).

Dalla radice di χρῖσμα deriva poi il nome di Cristo<sup>274</sup>, che a sua volta significa "unto", "consacrato"; tale termine nella lingua latina trova attestazioni a partire dal III sec. e solo

---

<sup>273</sup> Cfr. *GLNT* XV, 855, n.3.

<sup>274</sup> Il nome *Christus* è una latinizzazione di Χριστός, aggettivo verbale greco che deriva a sua volta dal verbo χρίω con il significato, nella diatesi attiva di "frizionare", "cospargere" il corpo o parti del corpo, oppure nella diatesi media di "cospargere sopra di sé". Quando per l'unzione si usano olii oppure grassi, il verbo prende il significato di "spalmare", "ungere", "ungersi". L'aggettivo χριστός prende dunque l'accezione di "spalmabile", "spalmato" oppure di "unto"; il sostantivo τὸ χριστόν diviene infine l'unguento da spalmare. Il termine nel Nuovo Testamento ricorre nella forma ὁ χριστός oppure Χριστός senza articolo in unione con il nome Ἰησοῦς ad indicare Gesù Cristo, il Messia atteso dalla religione ebraica. La latinizzazione diviene poi *Christus* e assume lo stesso significato del

all'interno del lessico cristiano. Il termine è usato per indicare l'unzione con l'olio santo che avviene durante il rito battesimale<sup>275</sup>, come è testimoniato da Tert. *bapt.* 7

*unde christi dicti a chrismate quod est unctio quae <et> domino nomen adcommodavit, facta spiritalis quia spiritu unctus est a deo patre, sicut in actis: collecti sunt enim [vero] in ista civitate adversus sanctum filium tuum quem unxisti*  
e Cypr. *epist.* 70.2 *accepto chrismate, id est unctione.*

Inoltre *chrisma* è un termine con il quale si indica anche l'olio sacro, propriamente usato per compiere i riti sacri del battesimo e della confermazione, come è noto da autori quali Prud. *cath.* 5, 156

*lumen...tinctum pacifici chrismatis sanguine, aphot.* 493 *Chrismatis inscripto signaret tempora ligno*

e Prud. *c. Symm.* 1, 586

*unde sacrum referat regali chrismate signum, Rufin. Symb.* 6 *et pontifices unguento chrismatis consecrabantur et reges,*

gli *Hymni Christ.* 106, 10

*ut novetur sexus omnis unctionem chrismatis*

ed infine le epigrafi di carattere cristiano quali *CLE* 1382, 4-5

*Tuque sacerdotes docuisti crismate s(an)c(t)o*

*Tangere bis nullum iudice posse deo*

e *CLEAfr.* 185, 14-15

*Omnis sacra canens, manus porrigere gaudet / Sacramento Dei medicinam sumere c[r]ismae.*

L'uso dell'olio dona a Bebiano un senso di grandezza e maestosità che lo rende attonito.

---

relativo greco come spiega Tert. *adv. Prax.* 28 *si tamen nomen est Christus et non appellatio potius; unctus enim significatur, unctus autem non magis nomen est quam vestitus, quam calciatus. Itaque Christus accidens nomini res.*

Il nome Cristo deriva a sua volta da *Chrisma*, χρῆσμα, indicante l'olio consacrato che serviva per le unzioni. Si legge in Tert. *bapt.* 7 *unde christus dicitur a chrismate, quod est unctio, quae domino nomen accomodavit* e in Isid. *orig.* 6, 19, 50 *chrisma graece, latine unctio nominatur, ex cuius nomine et Christus dicitur, et homo post lavacrum sanctificatur.*

<sup>275</sup> Cfr. *ThLL* III, 1027, 47.

**25 maiestate:** il sostantivo denota la grandezza, la dignità e la maestosità che riguarda più ambiti che vanno dagli dei pagani<sup>276</sup>, come Ov. *met.* 2, 847 *maiestas Iovis et amor* e Arnob. *nat.* 5, 9 p. 182, 10 *Iuppiter ponderis et maiestatis oblitus*, al cristianesimo<sup>277</sup>, come in Ps. Hier. *expos. in Matth.* p. 559<sup>b</sup> *maiestatem, id est potestatem dignitatem*.

**26-27:** Bebiano domanda cosa sia quel dolce profumo medicamentoso che sente pervadergli il petto.

**26 labi:** il verbo indica il penetrare e il fluire, specialmente riferito ai liquidi come in Lucr. 2, 362 *flumina ... summis labentia ripis*, in Hor. *carm.* 1, 13, 7 e Ov. *epist.* 7, 185 *per... genas lacriame ...labuntur in ensem*.

In questo contesto indica il diffondersi dell'unguento santo all'interno del corpo del protagonista che si sente purificato e guarito dalle sue colpe.

Esempi precedenti dell'uso di questo verbo vengono da Verg. *georg.* 3, 457 *ima dolor balantum lapsus ad ossa*, ed *Aen.* 7, 374 *in viscera lapsum serpentis...malum*; altri esempi arrivano da Sen. *Phaedr.* 279 *labitur... furor in medullas* e da Min. Fel. 26, 12 *amorem...labi pectoribus humanis*.

**28-30:** Apra, moglie di Bebiano, spiega al marito che l'unguento profumato infonde vita dal nome di Cristo. In questi due versi viene descritto il rito del battesimo che prevede l'unzione del candidato. La moglie esorta Bebiano, dopo che questi ha ricevuto i sacramenti, a chiedere la grazia di poter vivere più a lungo.

**28 sedula:** la premura della moglie Apra nei confronti del marito è espressa mediante un aggettivo tradizionale indicante lo zelo femminile, virtù molto apprezzata tra le qualità della buona moglie. Si trovano attestazioni di un uso simile specialmente in alcune epigrafi funerarie: cfr. *CLE* 19, 7

*casta custos sedula cun[tis praedita]*

*moribus ex quo rem suam [pauperibus];*

*CLE* 856, 5-7

*praecessit prior Primitiva gratissima conunx {s}*

*Flavia et ipsa cultrix deae Phariaes casta*

*sedulaque et forma decore repleta;*

---

<sup>276</sup> Cfr. *ThLL* VIII, 152, 79-80; 153, 4.

<sup>277</sup> Cfr. *ThLL*, VIII, 153, 44.

CLE 1026, 1- 2

*Itala me rapuit crudeli funere tellus*

*dum foveo assidua sedulitate virum*

CLE 1836, 5-6

*Haec bona familiis, mater pia, sedula coniux*

*Hic corpus posuit, sedem dicavit in astris;*

CLE 1845, 1 ss.

*Occidit haec Liby[cis comitans] nos grandis a[b oris]*

*per freta per terras sedula dum sequitur (scil. maritum)*

*Corpus habet tellu[s et pallida] membra, sed illinc*

L'aggettivo *sedula* torna anche in Ambr. Hex. 5,7,19

*sed etiam tu, vir – possumus etiam sic accipere – depone tumorem cordis, asperitatem morum, cum tibi sedula uxor occurrit, propelle indignationem, cum blanda coniunx ad caritatem provocat.*

**28 Zoen:** grecismo per indicare la “vita” che viene dal nome di Cristo; è un emendamento di Hartel<sup>278</sup> il quale non motiva la scelta fatta<sup>279</sup>. Il manoscritto, per prima cosa, non riporta assolutamente alcun carattere greco al v. 28, tutt'al più si può leggere  $\text{fom}^{\wedge}$ , probabile abbreviazione per *fomen* o *fomentum* secondo il pensiero di Brandes<sup>280</sup>. Il Fabricius<sup>281</sup>, la *Bibl. Max. Patrum*<sup>282</sup> e la *Collectio Pisauensis*<sup>283</sup> riportano invece la congettura *omen*<sup>284</sup>, parola usata per indicare un presagio o un segno divino<sup>285</sup>, facendo risultare il senso della frase mutato: l'unguento ispirerebbe un presagio divino o un augurio favorevole.

---

<sup>278</sup> Cfr. Hartel 1894, 339.

<sup>279</sup> Una possibile motivazione viene suggerita da Guttilla; si veda pag. 97.

<sup>280</sup> Cfr. Brandes 1890, 293.

<sup>281</sup> Cfr. Fabricius 1564, 782, v.28.

<sup>282</sup> Cfr. *Bibl. Max. Patrum* 1618, XIV, 1026ss.

<sup>283</sup> Cfr. *Coll. Pisauensis* 1756, VI, 249.

<sup>284</sup> Cfr. *ThLL* IX, 2, 573, 75.

<sup>285</sup> Cfr. *Cic. Div.* 1,29; 1, 102.

Brandes<sup>286</sup> corregge con *fomen*, termine attestato unicamente in Gloss. V.202, 6, *nutrimentum* e all'interno di questo carme<sup>287</sup>; il filologo tedesco<sup>288</sup> specifica che *fomen*, abbreviazione per *fomentum* derivi dal verbo *foveo* e contenga molteplici significati: era usato nel lessico medico per indicare degli impacchi caldi da applicare su ferite e parti doloranti<sup>289</sup> come esplicitato da Hor. *sat.* 1, 1, 82 *habes qui adsideat, fomenta paret, medicum roget* e Svet. *Aug.* 81,1 *qui calida fomenta non proderant, frigidi curari coactus*; il termine passa poi a indicare anche le bende con cui si curavano le ferite<sup>290</sup>. In senso traslato *fomentum* serve a denotare anche il conforto e il sollievo che si ottiene dagli affanni come in Cic. *Tusc.* 2, 59 *haec sunt solacia, hac fomenta summorum dolorum*, conforto che può essere trovato anche nella fede (cfr. Tert. *uxor.* 2, 6, 2 *fomenta fidei*).

Ben più attestata è invece la forma *fomes* che serve ad indicare l'esca per accendere il fuoco<sup>291</sup> o la legna da ardere<sup>292</sup>. In senso figurato denota anche il nutrimento del corpo e dell'anima, come in Prud. *apoth.* 927, *materiam peccati ex fomite carnis...trahit*; e Prud. *ham.* 115, *diabolus rerum principium mortis de fomite traxit*; ed ancora *ham.* 118 *arsit...scintilla odii de fomite zeli*. e Macr. *somn.* 1,9,3, *anima puro ac levi fomite virtutum rigatur*.

Il Brandes nella sua congettura si è rifatto alla lezione *fomen/fomentum* ritenendo che l'unguento ispirasse un nutrimento derivante dal nome di Cristo.

**30 longi...aevi:** Bebianò è incalzato dalla moglie a chiedere di rimanere sulla terra per un tempo più lungo di quanto gli è concesso, tempo che viene indicato con il termine *aevi*, separato dal suo aggettivo *longi* mediante un iperbatò. È presente anche la figura retorica dell'ipallage che riguarda questi due termini, in quanto l'aggettivo *longi* andrebbe riferito a *spatium*, il lasso di tempo che dovrebbe essere più lungo, non al termine indicante il

---

<sup>286</sup> Cfr. Brandes 1890, 280-297.

<sup>287</sup> La cosa interessante da notare è che nel *ThLL* (VI, 1018, 25), all'interno della voce *fomen*, venga citato l'*Obitus Baebiani*, ma esso non venga indicato con il titolo del manoscritto, né con la titolatura del Brandes: esso viene indicato con il titolo fornito da Fabricius *De Baebiani baptismo*; l'opera non viene attribuita a Paolino di Nola.

<sup>288</sup> Cfr. Brandes 1890, 295

<sup>289</sup> Cfr. *ThLL* VI, I, 1018, 67.

<sup>290</sup> Cfr. Tac. *ann.* 15.55.3: *fomenta vulneribus nulla*.

<sup>291</sup> Cfr. Isid. *orig.* 17,6,26.

<sup>292</sup> Cfr. Plin. *nat.* 16, 208.

tempo in sé. Il termine *aevum* solitamente è usato per indicare il tempo della vita<sup>293</sup>, la sua lunghezza<sup>294</sup>, interezza o brevità<sup>295</sup>.

**31-33** Bebiano, che ormai è tutto dedito a Dio, non accondiscende alla richiesta della moglie di chiedere di avere più tempo da vivere, e nell'articolare la sua risposta afferma che ormai per lui la morte è un guadagno.

**32 nunc...Christus:** il concetto della morte come guadagno è ripreso alla lettera dall'anonimo da quanto espresso da San Paolo nella sua epistola ai filippesi 1, 21

*“Mihi enim vivere Christus est, et mori lucrum”.*

Oltre all'esempio evangelico e a quello offerto dal nostro, tale espressione ritorna in ambito cristiano in Iuvenc. 3, 307-308

*Sed quid proficient saeculi mortalia lucra,  
si damnum subeant lucis vitaeque perennis?*

in Mar. Victorin. in *Phil.* 1,1 21

*Mihi enim vita Christus est et mori lucrum. Non igitur mortem timeo, quia mori mihi lucrum est. Non ipsa mors lucrum, sed mori*

ed anche in Mar. Victorin. in *Phil.* 1, 22

*Et quid eligam ignoro. Sive enim moriar, quia mors lucrum est ac mihi vita Christus est et ad illum utique pervenio cum morior hic in carne, sive rursus hic in carne vivam, quia mihi fructus est operis adnuntiare Christum et evangelizare, quid eligam, inquit, nescio, utrum mortem adpetam an adhuc in vita maneam.*

**32-33 Christus...Christum:** Il termine *Christus* dell'*Obitus* forma epifora con il medesimo termine in caso diverso, del verso successivo.

**34 hic...felix:** il *latro felix* di cui l'autore parla in questi versi, non è altro che Bebiano che assomiglia al buon ladrone del Vangelo di Luca: si legge infatti nei versetti 23, 42ss di come Gesù accolga in paradiso il ladrone che in punto di morte si è pentito dei propri peccati. Con un'arguta similitudine il pentimento invocato da Bebiano e la conversione aprono le porte della vita eterna anche per il protagonista che, pur essendosi pentito tardi,

---

<sup>293</sup> Cfr. *ThLL* I, 1164, 57.

<sup>294</sup> Cfr. *ThLL* I, 1165, 12; Hor. *ars* 346.

<sup>295</sup> Cfr. *ThLL* I, 1165, 36; Hor. *sat.* 2,6,97; *epist.* 2,1, 144.

viene accolto ugualmente nel regno dei cieli. L'immagine del buon ladrone ritorna anche in Rust. *Help. hist. testam.* 4

*Sacrati nemoris Domino per amoena virecta*

*Felix latro duce hospitium vitale meretur.*

*Fortificata fides vincit tot crimina vitae.*

**34-35 qui...fidelis:** la condizione di Bebiano, peccatore che riesce a conquistare il paradiso, è messa in luce per antitesi nella seconda parte del v. 35. Il nesso *confessus Christum* dello stesso verso fa emergere degli intertesti provenienti da Damas. *carm.* 7, 1-3

*o semel atque iterum vero de nomine Felix,*

*qui intemerata fide contempto principe mundi*

*confessus Christum caelestia regna petisti,*

Damas. *carm.* 41, 1-3

*Discite quid meriti praestet pro rege feriri:*

*Femina non timuit gladium, cum natis obiuit,*

*Confessa Christum meruit per saecula nomen*

ed infine Damas. *carm.* 43, 3-4

*Confessi Christum superato principe mundi*

*Aetheriam petiere domum regnaque piorum.*

Il *Corpus Damasianum* si è venuto a formare come tale, solo a partire dal VII sec<sup>296</sup> in cui si costituirono delle sillogi d'iscrizioni cristiane che contribuirono alla diffusione dei carmi, ma possediamo delle testimonianze precedenti a questa data che confermano la circolazione degli scritti damasiani all'interno del panorama culturale dell'epoca, come Hier. *De vir. Inl.* 103

*Damasus, Romanae urbis episcopus, elegans in versibus componendis ingenium habuit multaue et brevia opuscula heroico metro edidit et prope octogenarius sub Theodosio principe mortuus est.*

Tutti gli epigrammi del pontefice hanno per oggetto martiri cristiani che hanno sacrificato la propria vita per professare la fede in Cristo. Bebiano non è un martire della fede, ma,

---

<sup>296</sup> Cfr. Aste 2014, 27.

pur essendo peccatore, è descritto come meritevole del premio celeste in virtù della sua professione di fede.

**36-37 Hic...hora.** Viene ripresa la parabola contenuta nel vangelo di Matteo 20,6, del vignaiolo che esce più volte in cerca di *operarii* per mandarli a lavorare nella vigna e ne assolda molti durante tutto l'arco della giornata, anche *ab undecimam...hora*, ovvero quasi al tramonto, quando oramai il giorno sta terminando, ed elargisce a tutti la stessa paga. Echi dell'uso della medesima parabola in opere che non siano i vangeli, si possono trovare negli scritti di Giovanni Crisostomo, sant'Agostino e Gregorio Magno. Il primo autore<sup>297</sup> riprende il motivo evangelico sottolineando il fatto che la parabola sarebbe stata composta con la finalità di incoraggiare gli uomini che si sono avvicinati alla conversione a non ritenersi inferiori rispetto a coloro che hanno abbracciato la nuova fede sin da subito. Mette in luce poi il fatto che Dio chiami tutti alla medesima ora, ma è l'uomo che risponde in momenti diversi della sua esistenza.

Sant'Agostino in *serm.* 87 parla dell'ordine in cui i fedeli sono stati chiamati: Abele e Noè per primi, alla prima ora del mattino, poi Abramo, Isacco e Giacobbe e con loro tutti i viventi della loro epoca. Verso mezzogiorno, furono chiamati Mosè e Aronne, mentre i profeti ricevettero la chiamata verso le tre del pomeriggio. Verso le cinque, invece, sono vengono chiamati tutti i cristiani del mondo. Argomenta poi che la ricompensa sarà per tutti uguale, dal momento che la moneta usata da Dio rappresenta la vita eterna, nella quale tutti i fedeli sono uguali tra loro. In ultima analisi Sant'Agostino cerca di attualizzare la parabola evangelica all'epoca in cui viveva: vengono chiamati alla prima ora, coloro che diventano cristiani nel momento stesso in cui vengono al mondo, verso le nove gli adolescenti e verso mezzogiorno i giovani; verso le tre del pomeriggio coloro che sono prossimi alla vecchiaia e alle cinque coloro che sono già anziani. Per tutti, Dio riserverà lo stesso destino di salvezza eterna, come si legge in *serm.* 87, 4, 5

*Primi iusti, sicut Abel, sicut Noe, quasi prima hora vocati, felicitatem resurrectionis nobiscum accepturi sunt. Alii iusti post illos, Abraham, Isaac, Iacob, et quicumque erant saeculi ipsorum, quasi tertia hora vocati, felicitatem resurrectionis accepturi sunt nobiscum. Alii iusti, Moyses et Aaron, et quicumque cum illis tamquam hora sexta vocati, felicitatem resurrectionis nobiscum accepturi sunt. Post ipsos Prophetae sancti tamquam*

---

<sup>297</sup> Cfr. Chrysost. *Hom.* 64,3 in PG, 58.

*nona hora vocati, eamdem felicitatem nobiscum accepturi sunt. In fine saeculi omnes Christiani tamquam undecima hora vocati, felicitatem illius resurrectionis cum illis accepturi sunt. Omnes simul accepturi sunt: sed videte illos primos, post quantum tempus accipiunt. Si ergo illi primi post multum tempus, nos post modicum tempus; quamvis simul accipiamus, priores videmur accepisse, quia merces nostra non tardabit.*

Gregorio Magno, invece, tratta questo tema all'interno di una sua omelia<sup>298</sup>, elaborando un parallelo tra il mondo ebraico, quello pagano e quello cristiano. Egli ritiene che i braccianti, i quali vengono assunti sin dalle prime luci dell'alba, possano essere equiparati al popolo ebraico che fin dagli inizi ha onorato Dio; gli operai chiamati all'undicesima ora, invece, indicano i pagani, che per molto tempo sono rimasti lontani dalla vera fede. Gregorio procede nella sua trattazione mettendo in relazione le varie ore della chiamata del vignaiolo con le fasi della vita dell'uomo: l'undicesima ora corrisponde al momento finale della vita umana, e viene sottolineata la particolare bontà divina che mai si stanca di chiamare a sé l'uomo.

**38** Bebianò risplende dopo essere stato purificato dall'acqua battesimale che è descritta come un'onda *sanctifica*; l'aggettivo concorre a formare un forte iperbato rispetto al sostantivo *unda* al quale è riferito.

Il verbo *sanctificare* compare già nella *Vulgata* di Girolamo, usato in moltissimi luoghi, tra i quali si ricorda *Vulg. Gen. 2, 2*

*et benedixit diei septimo et sanctificavit illum quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret*

e *Vulg. Exod. 16, 24*

*qui ait eis hoc est quod locutus est Dominus requies sabbati sanctificata erit Domino cras quodcumque operandum est facite.*

In prosa ha una tradizione squisitamente cristiana che prende avvio dagli scritti di Tertulliano, quali *orat. 3, 6*

*Id ergo ut sanctificetur postulamus, non quod deceat homines bene deo optare, quasi sit et alius, de quo ei possit optari, aut laboret, nisi optemus;*

ed anche *uxor. 2, 2*

---

<sup>298</sup> Cfr. Greg. M. *in evang.* 19 PL 76, 1510-1514.

*sanctificatur enim infidelis vir a fideli uxore et infidelis uxor a fideli marito; ceterum immundi essent filii vestri?*

e prosegue con Ambr. *Cain et Ab.* 1, 10

*Cum dederit haec, tolles omne quod aperit vulvam masculinum et sanctificabis domino.*

Nella prosa di Paolino di Nola si ritrova in *epist.* 18, 4

*in te prima refulsit clarius, incaluit ardentius et propius adparuit, et in quo sanctificaret illic nomen suum et per cuius nomen etiam solis ab occasu in omnem terram sonus eius exiret adsumpsit*

ed in *epist.* 23, 7

*qui decocta quasi per ollam carnis nostrae cruditate sanctificavit in aeternum nobis cibum carnem suam*<sup>299</sup>.

In poesia la prima attestazione del verbo viene da Iuven. 1, 590-592

*Sidereo genitor residens in vertice caeli,*

*Nominis, oramus, veneratio sanctificetur*

*In nobis, pater alte, tui*

e prosegue con Paul. Nol. *carm.* 19 H. = pp. 846-897 Dolveck, 185-186

*ebrietas demens, amor impius illos*

*Sanctificent,*

*carm.* 21 H. = pp. 930-989 Dolveck, 592-593

*Quae cineris sancti veniens a sede repostata*

*Sanctificat medicans arcana spiritus aura,*

*carm.* 25 H. = pp. 554-571 Dolveck, 227-228

*Ille iugans capita amborum sub pace iugali*

*Velat eos dextra, quos prece sanctificat.*

Dal verbo *sanctificare* proviene l'aggettivo *sanctificus* il cui uso è più raro; il primo ad usarlo in campo poetico è stato Giovenco in *evang. praef.* 2, 25-27

*Ergo age! Sanctificus adsit mihi carminis auctor*

*Spiritus, et puro mentem riget amne canentis*

*Dulcis Iordanis, ut Christo digna loquamur*

---

<sup>299</sup> Qui riporto solo una piccola parte delle attestazioni inerenti a Paolino di Nola, per il resto si veda *epist.* 8, 14; *epist.* 13, 3; *epist.* 23, 14; 38, 10.

In seguito l'aggettivo è stato utilizzato da Cypr. Gall. *Gen.* 534-537

*Ecce autem prima sub tempora noctis opacae*

*Candida sanctifici terrentur pectora vatis*

*Nigrantesque ruunt confusa luce tenebrae,*

*His super attonitus domini solacia sumit*

di cui si trovano altre tredici occorrenze<sup>300</sup>; la tradizione prosegue poi con Paul. Petric.

*Mart.* 4, 365

*Pendens sanctifico semper narrantis ab ore*

*Et largo propter spargens vestigia fletu*

*Illius aequabat meritum, quae crine beato*

*Lota prius lacrimis domini vestigia tersit.*

e con *CLE* 00784

*Hic mihi cara pio tegitur coniux ecce sepulcr(o)*

*Emerita, sanctifico semper sociata pudore*

*Bis duodinos et fida deo que pertulit annos,*

*Inviolata malo, felici condita luci*

*Sanctimoniumque gerit domino tribuente corona.*

**40 *unanimam*:** la storia di *unanimus* e dei suoi derivati si può riassumere, nel periodo che va dall'età arcaica fino a alla tarda latinità, attraverso uno stretto numero di occorrenze che fanno riferimento a tre diversi momenti<sup>301</sup>.

Plauto utilizza l'aggettivo *unanimans*<sup>302</sup> in due luoghi, entrambi improntati alla parodia in funzione del riso<sup>303</sup>.

Con Catullo<sup>304</sup> si codifica per la prima volta l'impiego di *unanimus* nella letteratura poetica;<sup>305</sup> questo autore aggancia i paradigmi etico-affettivi all'epiteto *unanimus* e lo fa

---

<sup>300</sup> Cfr. Cypr. Gall. *Gen.* 612; 789; *Exod.* 265, 1061, 1120, 1328; *Lev.* 43, 216; *Num.* 712; *Deut.* 6, 147, 207; *Ios.* 568.

<sup>301</sup> Cfr. Strati 2011, 209.

<sup>302</sup> Cfr. Plaut. *Stich.* 731; *Truc.* 435 (*unanimans*).

<sup>303</sup> Cfr. Strati 2011, 209-211.

<sup>304</sup> Cfr. Catull. 9,4; 30,1; 66,80.

<sup>305</sup> Cfr. Strati 2011, 210, 211.

divenire un termine convenzionale che successivamente entrerà a far parte della topica laudativa dell'epigrafia funeraria e non solo.

Il Virgilio dell'*Eneide* diviene lo snodo centrale nell'utilizzo di tale termine: *unanimus* si definisce come parola dell'epos e diviene un termine ricco di potenziale stilistico, retorico e patetico. Tale aggettivo viene usato nel momento in cui Didone, pazza di amore per Enea, parla con l'amata sorella Anna in *Aen.* 4, 8

*Cum sic unanimam alloquitur male sana sororem*

Il termine *unanimus* si ritrova anche in ambiente cristiano, dove viene impiegato per indicare il particolare clima di comunione fraterna tra uomini che condividono la medesima fede. Il concetto viene usato per indicare anche la profonda unità della comunità cristiana così come è descritta in *At.* 4, 32

*multitudinis autem credentium erat cor unum, et anima una* L'essere unanimi è la virtù della comunione fraterna che implica una vicinanza affettiva non solo "tra persone che si conoscono, benché lontane tra loro, ma anche tra persone, che nel corso della vita, non si sono ancora incontrate"<sup>306</sup>. Esempi di tale significazione del termine provengono da autori quali Paul. Nol. *carm* 25H. = pp. 554-571 Dolveck, 222 *cum Memor Aemilio iungitur unanimo*, Sedul. *Carm Pasch* 5, 405- 408

*Tunc epulis praeceptor eos invitat edendis*

*Alloquiis de more piis, mensamque petentes*

*Vnanimis nota Domini bonitate fruuntur*

*Et Christum sensere suum*

e Arator. *Apost.* 1, 145-146

*Tunc epulis praeceptor eos inuitat edendis*

*Alloquiis de more piis, mensamque petentes*

*Vnanimis nota Domini bonitate fruuntur*

*Et Christum sensere suum.*

Nel caso dell'*Obitus Baebiani* l'aggettivo *unanimam* viene riferito alla moglie Apra, unita al marito attraverso una comunanza di sentimenti e di vissuti grazie ai quali Bebianio riesce a guardare a lei *recreato corde*, ovvero attraverso un cuore puro e rinnovato dal

---

<sup>306</sup> Cfr. Rullo 2011,152.

battesimo. L'aggettivo molte volte viene usato in riferimento al rapporto coniugale come nel caso di Sen. *Oed.* 773-774

*unanima coniux, explica errores precor:*

*quae spatia moriens lavis vitae tulit?*

in *CLE* 2099, 21-22

*haec individui semper comes addita fulcri*

*unanimam tibi se lustra per octo dedit;*

*CLE* 2080, 5-6

*viximus unanimes et prima prole beati,*

*in mundum duplici morte secunda venit;*

in *CLE* 1306, 3-4

*nomine Fuscinilla, Petelina domo orta,*

*Celsino nupta univira unanimis;*

ed infine in *CLE* 387, 1-3

*[hi]c sita quae vixi duodetriginta per annos*

*unanimi Calpurniano sociata marito, [no]mine Matura.*

Tra il passo virgiliano e quello del carme 33 H. ci sono delle analogie: si ripete lo stesso verbo (*alloquitur*), preceduto in entrambi i casi dal medesimo aggettivo (*unanimam*). Si nota che, dopo il verbo, in entrambi gli esempi, è presente un elemento che enfatizza il rovesciamento della condizione psicologica dei due protagonisti dei brani suddetti. Didone *male sana*, ovvero con un animo deviato dal furore nei confronti di Enea per il tradimento del vincolo amoroso, si rivolge alla sorella Anna per confidarsi; Bebiano invece si accosta alla moglie *recreato corde*, con un cuore purificato e rinnovato grazie al rito battesimale e alla fede rinsaldata.

**41-44** Bebiano vuole fare il sunto della propria vita, la quale ha appena superato i nove lustri, ovvero quarantacinque anni. Si dichiara un uomo felice per il matrimonio con Apra e per la gioia derivata dalla nascita dei figli. Dietro le parole del protagonista si può sentire riecheggiare il poeta Ausonio nell'elegia funeraria composta per la morte del padre,

*Coniugium per lustra nouem sine crimine concors*

*Vnum habui; natos quattuor edidimus.*

(Auson. *epiced.* 57-58)

Il matrimonio, *coniugium*, con cui Bebianò è legato ad Apra viene indicato con l'aggettivo *unanimum*, che riprende il significato usato precedentemente al v. 40 per indicare la moglie Apra; il nesso era presente anche in Catull. 66, 79-83

*Nunc vos, optato quas iunxit lumine taeda,  
Non prius unanimis corpora coniugibus  
Tradite nudantes reiecta veste papillas  
Quam iucunda mihi munera libet onyx,  
Vester onyx, casto colitis quae iura cubili.*

**v. 41 *lustra*:** il termine indicante l'unità temporale di cinque anni era usato sia in poesia che nell'epigrafia per indicare i dati biometrici; esempi di tale impiego, oltre al sopracitato caso ausoniano vengono da Damas. *carm.* 107, 1-2

*Virginis hic tenerae, lector, miserere sepulchro:*

*Vnius huic lustris vix fuit arta dies,*

da Sidon. *carm.* 9, 146- 148

*at illum, cui contigit paternam  
quartum post Ithacam redire lustrum,  
nec Zmyrnae satis explicat volumen*

e da Alc. Avit. *carm.* 6, 23-24

*quam cum post decimum rapuit mors invida lustrum,  
accepit melior tum sine fine dies*

e *carm.* 9, 23-24

*qui sit praesidium, celsa Vienna, tibi  
bis senum vitae complevit tramite lustrum.*

Esempi simili sono rinvenibili in alcuni carmi epigrafici quali *Carm. Epigr.* AE 1926, 29, 1-2

*Q(uintus) Numidic(us) Amator tellure sepultus,  
qui nonum carpen [n]s complevit tempo[ra] lustrum;*

*Carm. Epigr.* AE 1966, 00587

*(hi)c, Pacate, sedem locas, baptismate purus*

*quartum dum i(n)curris deflendum funere lustrum.*

**45-46** La vita di Bebiano ormai è alla sua naturale conclusione e si avvia verso una santa fine, ripulita per mezzo del sacramento del battesimo dalle sporcizie mortali, ovvero dai peccati commessi nella vita terrena.

**45 *mortificis*:** l'aggettivo presentato in iperbato con il sostantivo *sordibus* è costituito dalla parola *mors* unita al verbo *facere*<sup>307</sup> e serve ad indicare la condizione mortale degli uomini. È connesso con il verbo *mortificare*<sup>308</sup> che oltre al significato tradizionale di "uccidere" o "privare della vita"<sup>309</sup>, assume un significato cristianamente connotato che riguarda la fine della vita corporale, per entrare in quella spirituale<sup>310</sup>; indica anche la cessazione dei vizi e dei peccati<sup>311</sup>.

Il suo impiego in prosa è nullo, mentre in poesia è assai raro e, a parte l'esempio presentato all'interno dell'*Obitus*, si ritrova solo in Tert. *Adv. Marc.* 3, 165-167

*Iordane percusso, pedibus via facta regressus,  
demersam fluvio relevavit virga securim,  
mortificum que cibum in vitalem trastulit escam.*

Il nesso *mortificae sordes* trova in questo contesto la sua unica attestazione.

**45 *eluta*:** il significato del verbo si rifà al gesto del lavare, mediante il quale si purifica l'oggetto che si sta pulendo<sup>312</sup>. Il termine viene usato per indicare il fatto di lavare una *macula* o *sordes*<sup>313</sup> come in Cypr. Gall. *exod.* 733 *liquentibus undis eluere infectas sordes vel veste vel artu*; in altri luoghi è associato alla purificazione come in Prud. *perist.* 5, 362 *mentem piatam sanguine, mortis lavacris elutam* e in Hier. *in Luc.* 14 p. 288 *sacramento eluente non atque purgante*.

In poesia *elutus* come participio è pressoché mai usato, eccetto in questo carme e in Hor. *sat.* 2,4,16 *inrigo nihil est elutius horto*.

---

<sup>307</sup> Cfr. *ThLL* VIII, 1520, 52.

<sup>308</sup> Cfr. *ThLL* VIII, 1519, 44-45.

<sup>309</sup> Cfr. *ThLL* VIII, 1519, 60.

<sup>310</sup> Cfr. *ThLL* VIII, 1520, 4-5.

<sup>311</sup> Cfr. *ThLL* VIII, 1520, 13.

<sup>312</sup> Cfr. *ThLL* V 2, 434, 7, 84.

<sup>313</sup> Cfr. *ThLL* V, 2, 434, 76-77.

In prosa invece il participio trova attestazioni più numerose; innanzi è usato da Colum. 6, 3 e da Plin. *nat* 22, 110 e 22, 128.<sup>314</sup> In ambito cristiano si ritrova in Ambr. *in Luc.* 9, 91 *quodsi desideras non moveri, supra illa vestimenta sanctorum elutum fige vestigium.*

in Aug. *in psalm.* 50, 10

*quid eluit baptismus? Quid solvit illa gratia? Solvitur propago peccati.*

ed infine in Hil. *in Matth.* (CPL 0430), 5, 2

*Ergo bonitatis operibus caput nostrum, id est vitae nostrae sensus, ornandus est, quia intelligentia omnis in capite est sordes que in facie abluendae, ne quid sit horroris ex vitiis, sed magis gratia candoris sit in occurso atque ita nos in splendorem bonae conscientiae elutos et in gratiam misericordis operis delibutos Deo ieiunia nostra commendent.*

**45 sordibus:** sostantivo che serve ad indicare uno stato di sporcizia e sudiciume, come in Lucr. 6, 1271 *membra prope iam sorde sepulta*; indica anche la bassezza della condizione di vita, oppure un'origine modesta, come in Cic. *Brut.* 224 *ex summis sordibus*, in Cic. *vat.* 13 *ne tuas sordes cum clarissimorum virorum splendore permisceas.*

La sozzura, in ambito cristiano, derivava dalla condizione di peccato in cui versava l'anima prima del battesimo, come testimoniato da Ambr. *in psalm.* 39, 11

*quae igitur maior salus quam esse cum Christo et ei unitate quadam corporis adhaerere, in quo nec macula sit ulla nec sorditudo peccati,*

da Hil. *in Matth.* 7, 2

*sed ut donum illud non sit ex avibus, sed ut homo ipse a sordibus peccati corporis emundatus in sacrificium Dei transeat*

e da Hier. *epist.* 64, 54

*audi, Iedu, sacerdos magne, et cui sordida peccatorum nostrorum vestimenta tolluntur, ut recipiat gloriam, quam habuit apud patrem.*

**46 pius:** l'aggettivo è separato mediante un iperbato dal sostantivo *deum* al quale è riferito; l'attributo in questo contesto concorre a indicare la clemenza e la misericordia di Dio nei confronti degli uomini come espresso da Vet. Lat. *exod.* (Iren. 4, 20,8) 34, 6 *dominus deus misericors et pius et magnanimis et mane miserationis*, e da Aug. *civ.* 10,1

---

<sup>314</sup> Altre attestazioni si trovano in Plin. *nat.* 30, 118; 32, 80; 33, 89.

p. 403, 23 *ex quo, quod misericordia "pietas" appellatur, factum est, ut et deus ipse dicatur pius.*

**47-49** Apra, addolorata per l'imminente perdita di Bebiano, chiede al marito di pregare affinché possa rimanere ancora un po' con lei. I due versi sono uniti da un forte *enjambement* (*fletibus/coniunx*); il v. 47 contiene al suo interno l'iperbato *piis...fletibus*.

**47-48 *piis fletibus***: il nesso trova le sue prime attestazioni poetiche in Stat. *Theb.* 7, 528-529

*Nutantesque virum galeas et sparsa videres*

*Fletibus arma piis,*

Stat. *silv.* 3, 3, 6-7

*Mitibus exsequiis ades et lugentis Etrusci*

*Cerne pius fletus laudataque lumina terge,*

Stat. *silv.* 5, 1, 32 *habentne pius etiamnum haec lumina fletus?*

Segue un'attestazione di Prud. *perist.* 4, 193-196

*Nos pio fletu, date, perluamus*

*Marmorum sulcos quibus est operta*

*Spes ut absoluam retinaculorum*

*Vincla meorum.*

In prosa compare negli scritti di Ambr. *epist. conc. Aquil.* 5, 4, 88

*Respice nos quoque, domine Iesu, ut et nos propria recognoscamus errata, solvamus piis fletibus culpam, mereamur indulgentiam peccatorum*

e in Cassiod. *in psalm.* 97, 44, 383

*Tunc enim in vultum ecclesiae, id est in christiani populi faciem intendimus, quando maiestatem christi piis fletibus exoramus*

e Cassiod. *in psalm.* 98, 94, 134

*Ante dominum est ergo plorare, pius fletus effundere et pessima facta damnare.*

**50-52** Bebiano, consapevole della sua fragilità spirituale, rimprovera la moglie per aver chiesto che lui domandi di poter vivere di più, cosa che poco si addice ad un uomo che ha appena trovato la vera salvezza. Egli riconosce di essere un uomo fragile, e non sa se riuscirà a mantenere integro il dono della remissione dei peccati nel caso in cui la vita si protraesse per più tempo. Queste parole pronunciate da Bebiano nei confronti della

moglie terminano con la constatazione che non conviene che Bebiano rimanga sulla terra, consapevole di poter diventare di nuovo un peccatore.

Il passo in esame è assai articolato dal punto di vista formale: in esso è presente un ossimoro, *nescia...scis* ai vv. 49-50, un omoteleuto *valeam...tam* al v. 50 che continua nel verso successivo con *maneam*. Il v. 52 invece mostra i termini *vita iuvat...moritur salus* posti in posizione chiasmica e introdotti dai termini allitterati *quid...qua*.

**53-54** terminato il suo discorso, Bebiano, alza gli occhi al cielo con sguardo stupito e comincia a narrare la visione del paradiso che sta avendo in quel momento.

**53** *torvum oculis micans*: il nesso è composto dal verbo *mico* in unione con l'ablativo strumentale e l'accusativo avverbiale *torvum*. Il verbo *mico* nella sua prima accezione viene a significare “palpitare”, “pulsare”<sup>315</sup> come in Cic. *nat. deor.* 2, 24

*venae et arteriae micare non desinunt quasi quodam igneo motu;*

a questo si aggiunge il significato di “risplendere”, “brillare”, proprio di una fiamma, di un fuoco o di una luce<sup>316</sup> come in Verg. *Aen.* 9, 187 *lumina rara micant*, e in Ov. *Met.* 2, 40 *Phoebus circum caput omne micantes deposuit radios*.

Il verbo unito al sostantivo *oculus* indica lo splendore e lo scintillio oppure il dardeggiare degli occhi<sup>317</sup>; il nesso trova frequenti attestazioni come in Enn. *ann.* 484 *Semianimesque micant oculi lucemque requirunt*, in Lucil. *sat.* 1094 *praestringat oculorum aciem splendore micanti*, in Lucr. 3,28 *cum feruescit et ex oculis micat acrius ardor*, in Verg. *Aen.* 12, 102 *scintillae absistunt, oculis micat acribus ignis*, in Ov. *ars.* 2, 721 *aspicies oculos tremulo fulgore micantes*, in *met.* 1, 499 *sideribus similes oculos, videt oscula*, in *met.* 3,33 *igne micant oculi, corpus tumet omne veneno*, in *met.* 8, 284 *sanguine et igne micant oculi, riget ardua ceruix*, in *met.* 15, 674 *constitit atque oculos circumtulit igne micantes*, in Sen. *epigr.* 24, 26 *cum micat ante oculos stricta securis, habet*, in Nemes. *cyn.* 246 *altus honos oculique vago splendore micantes*, in Claud. *carm. min.* 25, 41 *dulce micant oculi*, in Maxim. *eleg.* 5, 16 *grata, micans oculis nec minus arte placens*, in Arator. *apost.* 2, 36 *ex oculis iubar unde sui micat altius oris*, in Coripp. *Ioh.* 6, 156 *igne micant*

---

<sup>315</sup> Cfr. *ThLL*, VIII, 929, 29.

<sup>316</sup> Cfr. *ThLL*, VIII, 930, 10.

<sup>317</sup> Cfr. *ThLL*, VIII, 931, 43-44.

*oculi, consurgunt fronte capilli, in Iust. 2, 76 igne micant oculi, in Anth. Lat. 941, 47 blanda micans oculis refugit pede.*

**55-56** Il protagonista comincia a raccontare la prima visione del paradiso in cui un *flammans... luminis ambitus*, un cerchio di luce fiammeggiante si presenta davanti ai suoi occhi.

**55-56 ambitum...circulum:** il termine *ambitus* è attestato sia per indicare il concetto di orbita circolare del sole o delle stelle<sup>318</sup>, sia per esprimere il concetto di cerchio o di circonferenza<sup>319</sup>; qui indica il cerchio fiammeggiante, igneo, che tratteggia il paradiso.

Nella cosmologia tradizionale si pensava che la terra fosse al centro dell'universo e tutt'intorno si estendessero delle sfere celesti concentriche che rappresentavano i cieli del paradiso<sup>320</sup>.

Una visione del paradiso in ambito cristiano è rinvenibile in At. 7,56

*Ecce video caelos apertos.*

Sono le parole pronunciate da Santo Stefano nel momento immediatamente precedente alla sua lapidazione: egli fissa gli occhi al cielo e, come in una visione, comincia già a sognare la vita ultraterrena, con Gesù Cristo che siede alla destra del padre.

Lattanzio descrive il paradiso come un cerchio circondato dal fuoco, nel quale si può entrare solo dopo il giudizio universale, quando si definirà chi potrà essere beato per l'eternità, come si vede in *Inst. 2, 12, 19*

*tum deus sententia in peccatores data eiecit hominem de Paradiso, ut victum sibi labore conquireret, ipsum que Paradisum igni circumvallavit, ne homo posset accedere, donec summum iudicium faciat in terra et iustos viros cultores suos in eundem locum revocet morte sublata.*

La criticità del testo nasce nel momento in cui Bebianno afferma che nessuna donna può entrare all'interno di questo cerchio fiammante. Se presa da un punto di vista dottrinale la frase risulta essere falsa: alle donne, nell'escatologia cristiana, non è precluso il paradiso; si deve quindi immaginare che il verso abbia un altro significato che viene spiegato nel successivo v. 60 *sexus perpetuis corporibus perit*: nel mondo ultraterreno

---

<sup>318</sup> Cfr. *ThLL*, I, 1858,29; Cic. *Tim.* 31.

<sup>319</sup> Cfr. *ThLL* I, 1858,19.

<sup>320</sup> Cfr. Aune 2003, 119.

viene a mancare la prospettiva generativa e dunque, la distinzione dei sessi fine a questo scopo, non è più predominante.

Nella concezione biblica la donna è subordinata all'uomo, tanto più dopo la vicenda del peccato originale, come esplicitato in Gn. 3, 16

*Multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos: in dolore paries filios, et ad virum tuum erit appetitus tuus, ipse autem dominabitur tui.*

Nel messaggio evangelico non vi è notizia di una simile discriminazione ed è grazie alle donne, da subito sensibili alla nuova fede, che il messaggio del cristianesimo si è diffuso velocemente. Non vi era distinzione tra classi sociali, in quanto sia schiave che donne libere o di elevata condizione aderivano alla nuova religione<sup>321</sup>.

San Paolo, come era prassi nel tempo in cui visse, definisce la donna subordinata all'uomo, come in 1 Cor. 11, 3

*Volo autem vos scire quod omnis viri caput Christus est, caput autem mulieris vir, caput vero Christi Deus;*

per l'Apostolo delle genti la donna doveva rispettare quelle virtù tipiche del costume dell'epoca per cui dovevano essere tacite, dedite alla casa, caste e obbedienti al marito<sup>322</sup>, come in 1 Tim. 2, 11-15

*[11] Mulier in tranquillitate discat cum omni subiectione; [12] docere autem mulieri non permitto neque dominari in virum, sed esse in tranquillitate. [13] Adam enim primus formatus est, deinde Eva; [14] et Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuit. [15] Salvabitur autem per filiorum generationem, si permanserint in fide et dilectione et sanctificatione cum sobrietate.*

Nel contempo predica l'uguaglianza di tutto il genere umano, come in Gal. 3, 28

*non est Iudaeus neque Graecus, non est servus neque liber, non est masculus et femina; omnes enim vos unus estis in Christo Iesu.*

Tuttavia, sulla donna ricadeva, il pregiudizio della fallibilità di Eva che si era dimostrata una fonte di peccato. In alcuni passi dei vangeli apocrifi, come per esempio quello di San Tommaso, si legge della donna che viene trasformata in uomo per ovviare alla condizione di debolezza femminile.

---

<sup>321</sup> Mazzucco 1989, 3.

<sup>322</sup> Cfr. Cantarella 2006, 47-48.

«Simon Pietro disse loro: “Maria si allontani da noi, perché le donne non sono degne della vita”. Gesù disse: “Ecco, io la trarrò a me per renderla maschio, perché anch’essa diventi uno spirito vivo simile a voi maschi. Perché ogni femmina che diventerà maschio entrerà nel regno dei cieli”»<sup>323</sup>.

Anche nel vangelo di Maria Maddalena, anch’esso apocrifo, si legge:

«Allora Maria alzandosi li salutò tutti e disse ai suoi fratelli: “non piangete e non vi addolorate e neppure siate indecisi. La sua grazia sarà con voi tutti e vi proteggerà. Benediciamo piuttosto la sua grandezza che ci ha preparato e resi uomini”».

(Vang. Maria Madd. 6)

Con qualche probabilità entrambi i brani sottintendono la vicenda del peccato originale, e da qui nasce la necessità di trasformare la donna, da elemento di seduzione, a una figura “virile” e virtuosa che merita il paradiso.

Ancora, nella *Passio Perpetuae*, al momento della lotta della protagonista con il gladiatore, ovvero contro il Maligno, ricorre il motivo della metamorfosi maschile della santa, che acquisisce una forza ed un vigore non più suoi, ma tipici dell’elemento maschile:

*Pridie quam pugnaremus, video in horomate hoc: venisse Pomponium diaconum ad ostium carceris et pulsare vehementer. [...] et quia sciebam me ad bestias damnatam esse, mirabar quod non mitterentur mihi bestiae. [6] et exivit quidam contra me Aegyptius foedus specie cum adiutoribus suis pugnaturus mecum. veniunt et ad me adolescentes decori, adiutores et fautores mei. [7] et expoliata sum et facta sum masculus; et coeperunt me favisores mei oleo defricare, quomodo solent in agone.*

(*Pass. Perp.* 10, 1-7)

La vicenda della metamorfosi maschile della santa fa parte di una visione, (con precisione la terza), che Perpetua ha in prigionia poco prima del martirio: la donna capisce che il nemico contro cui dovrà combattere è il demonio stesso, ma che lei risulterà comunque vincitrice.

Bebiano nel racconto della sua visione non fa alcun riferimento alla metamorfosi maschile delle donne, ma al fatto che all’interno del cerchio del paradiso esse non possano entrare.

---

<sup>323</sup> Cfr. Nardi 2002, 1999.

Una possibile ipotesi dell'esclusione femminile dal cerchio del paradiso può radicarsi nel fatto che nell'unione matrimoniale non vi è più una distinzione tra il genere femminile e quello maschile, ma i due formano un'entità unita nello spirito.

La chiesa dell'epoca non aveva una precisa dottrina escatologica femminile: l'accesso al paradiso era concesso tanto all'uomo quanto alla donna senza alcuna possibile esclusione, se non in una condizione di peccato.

I Padri della Chiesa, nonostante non predicassero una mancata escatologia per le donne, tenevano posizioni apertamente antifemministe.<sup>324</sup>

Sant'Agostino afferma che le donne sono state create come gli uomini e quindi sono esseri dotati di anima: per tale motivo partecipano al destino escatologico riservato a tutti i fedeli. Tuttavia la donna a differenza dell'uomo non rappresenta interamente l'immagine di Dio, come si legge in *de trin.* 12, 7, 12:

*sed quia sexu corporis distat a viro, rite potuit in eius corporali velamento figurari pars illa rationis quae ad temporalia gubernanda deflectitur ut non maneat imago dei nisi ex parte mens hominis aeternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhaerescit, quam non solum masculos sed etiam feminas habere manifestum est.*

Per Origene<sup>325</sup> l'essere a immagine di Dio, nella creatura umana, risiede nella sua anima spirituale, non in quella corporale: la sua componente maschile risiede nella parte interiore dell'individuo ed è superiore alla parte femminile, che invece riguarda il mondo sensibile<sup>326</sup>. Secondo Piola<sup>327</sup> "l'essere o diventare maschio o femmina, è qualcosa che va al di là dell'essere uomo o donna: in virtù delle sue qualità morali o spirituali, una donna può trasformarsi in uomo, ossia può salvarsi, l'uomo invece può diventare femmina, ossia degenerare e andare in rovina". L'appartenenza ad un sesso piuttosto che ad un altro si definisce in termini soteriologici e viene determinata dal progresso spirituale che ogni individuo compie. Secondo questa concezione, il maschio resta il simbolo del divino, mentre la donna è naturalmente inferiore all'uomo. La fedele cristiana deve rendersi dunque uguale all'uomo, essere perfetto, ad immagine e somiglianza di Dio.

---

<sup>324</sup> Cfr. Piola 2006, 169.

<sup>325</sup> Commento a 1Cor, 14 all'interno delle *Catene*.

<sup>326</sup> Cfr. Piola 2006, 183.

<sup>327</sup> Cfr. Piola 2006, 183.

Se letto in quest'ultima ottica, forse l'allusione all'esclusione della donna dal circolo del paradiso, non riguarda una negazione del destino escatologico *in toto* alle donne, ma riguarda l'esclusione dell'elemento *muliebre* e debole dalla salvezza eterna: per salvarsi, la donna deve eguagliarsi all'uomo.

**57-60** Bebianò chiama felici tutti coloro che, come lui, hanno avuto la possibilità di ammirare lo spettacolo del paradiso, pur essendo ancora mortali. Si tratta di una nuova realtà, estranea al mondo terreno, nella quale tutto acquisisce una dimensione diversa: nel mondo ultraterreno cessa ogni necessità di *conubium*.

**57 o felix, cui:** è il secondo μακαρισμός presente nel poemetto; in questo caso alla formula *beatus qui*, del v.1 si sostituisce *felix qui*, facendolo assomigliare di più all'esempio virgiliano di *georg.* 2, 640. Si definisce felice, chi è riuscito a vedere le forme del paradiso, pur essendo ancora in un corpo mortale.

**58 aeterni...saeculi:** il verso acquista bellezza stilistica, grazie all'iperbato *aeterni...saeculi*, nesso ritrovabile poche volte in poesia, se non in Alc. Avit. *carm.* 2, 100-101 *Fecundam mittant aeterna in saecula prolem*<sup>328</sup> e in Ven. Fort. *Mart.* 2, 463- 465 *Vir transcripte potens aeterna in saecula civis*.

In prosa, invece, le attestazioni sono più numerose e tutte successive al III secolo, come testimoniato da Ps. Cypr. *mont.* 8, *salvati vivebunt in aeterna saecula saeculorum cum imperatorem et regem suum*

da Mar. Victorin. *in Eph.* 1, 2

*Quod autem dixit saeculum huius mundi, sunt enim et superiora et illa saecula aeterna quae, quomodo intellegantur et quam significantiam habeant,*

da Paul. Nol. *epist.* 30, 6

*non solum istic sed etiam in aeterno saeculo individua semper que praesenti contemplatione conspicias*

da Zeno 1, 13

*Haec glorificata vestri numeri incrementis ac fidei cum Christo in aeterna saecula permanebit per dominum et conservatorem nostrum Iesum Christum, qui est benedictus cum spiritu sancto ante saecula et in saeculis et in omnia saecula saeculorum,*

---

<sup>328</sup> Il testo di questa citazione non è univoco: qui si riporta la lezione Peiper 1883, tenendo presente che il manoscritto Laudunensis 279 del IX secolo trascrive *aeternam*.

da Aug. *in psalm.* 11, 1

*Potest et pro octavo intellegi pro aeterno saeculo, quia post hoc tempus quod septem diebus volvitur, dabitur sanctis*

e molti altri ancora, come Ilario di Poitiers<sup>329</sup> e Cassiodoro<sup>330</sup>.

**59-60 in...perit:** nei due versi analizzati si sente l'eco del vangelo di Matteo<sup>331</sup> in cui si dice

*“in resurrectione enim neque nubent neque nubentur, sed sunt sicut angeli in caelo”*

Quest'ultima precisazione corrobora la tesi sopra esposta riguardo al fatto che anche le donne possano entrare in paradiso: esse non ci entrano in quanto esseri sessuati, dal momento che, nella vita ultraterrena, i generi maschile e femminile scompaiono, come nella natura angelica. Con la parola *sexus* del v. 60, l'autore voleva designare non solo l'unione carnale in sé stessa, ma anche la distinzione di genere che sussiste tra uomo e donna; nella vita celeste invece non c'è più alcuna distinzione<sup>332</sup> e la sessualità non ha più motivo di essere, inoltre in cielo i corpi divengono immortali e beati e non vi è più necessità di alcun *conubium*.

**60 *perpetuis corporibus*:** il nesso non trova in prosa alcuna attestazione letteraria, mentre in campo poetico oltre alla presente si ritrova unicamente in Mart. Cap. *nupt.* 9, 911, 26-30

*Tu rector superum, tu pater optumus*

*Complexuque pio sidera colligans*

*Natos perpetuo corpore vividas,*

*Salve, nostra cui perficitur chelys,*

*Bis plenum omnisona cui recinunt mela.*

**61-62** Ha inizio la terza parte del poemetto: Bebiano ha concluso la propria visione del paradiso e le sue membra si distendono divenendo rigide, in uno stato che assomiglia alla morte.

---

<sup>329</sup> Cfr. Hil. *in psalm.* 51, 23; 118, 7; 130, 7; *trin.* 10, 45; 11, 24; 12, 24; 12, 47.

<sup>330</sup> Cfr. Cassiod. *in psalm.* 103; 118; 138.

<sup>331</sup> Cfr. Mt. 22,30.

<sup>332</sup> Cfr. Gal. 3, 28.

**61 *subita morte*:** il nesso, usato per denotare la morte improvvisa, era già stato usato precedentemente in poesia da Verg. *Aen.* 11, 796- 797

*sterneret ut subita turbatam morte Camillam  
adnuit oranti.*

Oltre all'esempio del poeta mantovano, il nesso ricorre in Mart. *epigr.* 6, 53

*Lotus nobis cum est, hilaris cenavit, et idem  
inventus mane est mortuus Andragoras.  
tam subitae mortis causam, Faustine, requiris?*

*in somnis medicum viderat Hermocraten,*

mentre in campo cristiano è presente in Iuv. 1, 144-145

*hinc subitae mortes atque hinc est rara senectus  
et nova nec tristis per cunctas fabula cenas,*

in Cypr. Gall. *exod.* 353-354

*cum subita intereunt morte, quos partibus almae  
ediderant primis, modico discrimine leti*

e in Drac. *Laud. Dei* 3, 732

*non me differres, subita sed morte necares.*

In prosa il nesso, invece, aveva avuto un impiego più ampio e vario a partire da Sen. *contr.* 10, 9

*aut illud, quod de subitis mortibus memini eum dicentem, cum vos me illo perduxissetis:  
quidquid avium volitat, quidquid piscium natat, quidquid ferarum discurrit, nostris  
sepelitur ventribus,*

Curt. 6, 6, 18

*sed Nicanor, Parmenionis filius, subita morte correptus magno desiderio sui adfecerat  
cunctos,*

Tac. *ann.* 3, 7, 2

*nam vulgatum erat missam, ut dixi, a Cn. Sentio famosam veneficiis Martinam subita  
morte Brundisii extinctam, venenum que nodo crinium eius occultatum, nec ulla in  
corpore signa sumpti exitii reperta.*

Il nesso non si presta a interpretazioni escatologiche diverse a seconda che si prenda il punto di vista pagano o cristiano. La morte improvvisa coglie indistintamente qualsiasi

tipo di essere umano; è il valore che si dà a questo tipo di morte a far la differenza. In questo contesto Bebbiano approfitta della sua improvvisa morte, come opportunità per preservarsi purificato da ogni colpa e peccato, cosa che gli permetterà l'accesso in paradiso.

**61 morte solutus:** il nesso si ritrova, in ambito pagano, solo in alcune opere di Ovidio, quali *epist.* 10, 78

*esset, quam dederas, morte soluta, fides*

ed *ibid.* 145

*sive manu facta morte solutus ero.*

Il resto delle occorrenze riguarda l'ambito cristiano come nel caso di *Laud. Dom.* 113

*imperium <tu> morti adimis morboque solutos* e di altri due luoghi letterari, oltre al nostro, che si trovano rispettivamente in *Paul. Nol. carm.* 31 H. = pp. 462-507 Dolveck, 61 *ut placidam tristem post vitam morte solutos*, in *carm.* 31 H. = pp. 462-507 Dolveck, 305 *non tamen in vacuum revocamur morte soluti* ed infine in *Mar. Victor. Aleth.* 2, 238 *tantum morte luent: tu poenas morte solutas.*

**62 exsanguem...rigorem:** un iperbato separa questo nesso, che trova un'attestazione simile solo in *Val. Fl.* 3, 263-264

*tenet exsanguis rigor horridus artus,*

*Ceu pavet ad crines et tristia Pentheos ora*

*Thyias, ubi impulsae iam se deus agmine matris*

*Abstulit et caesi vanescunt cornua tauri.*

L'aggettivo *exsanguis* deriva dall'unione della preposizione *ex* con *sanguis* e serve ad indicare un corpo senza sangue, pallido o livido<sup>333</sup>; indica anche un individuo moribondo<sup>334</sup>, come in *Cic. Sest.* 79

*iacentem et concisum plurimis vulneribus extremo spiritu exsanguem et confectum.* In alcuni casi l'aggettivo serve ad indicare una persona malata o debilitata<sup>335</sup> come in *Liv.* 32, 3, 5

*milites dicunt confectos iam se labore, ...exsanguis tot acceptis vulneribus esse.*

---

<sup>333</sup> Cfr. *ThLL*, V, 2, 1824, 36.

<sup>334</sup> Cfr. *ThLL*, V, 2, 1824, 83-84.

<sup>335</sup> Cfr. *ThLL*, V, 2, 1826, 17-18.

**62 *porrecta membra*:** il nesso aggettivo-sostantivo trova in questo testo la sua unica attestazione. Il suo significato va inteso a partire da quello di *porrigo*<sup>336</sup> nel significato di “disteso”, “non contratto”<sup>337</sup> o “non curvato”<sup>338</sup>; riguarda molto spesso le parti del corpo<sup>339</sup> che vengono protese in avanti o in segno di saluto<sup>340</sup>, per stringersi la mano reciprocamente<sup>341</sup> o vengono distese le membra che sono affette da una malattia<sup>342</sup>. In questo contesto le membra di Bebianò sono distese a causa dello stato catalettico in cui è caduto.

**63-66** Apra rimane atterrita dal racconto del marito e anch’essa si abbandona ad una specie di morte, nella quale tende le mani, tremanti di paura, verso il volto del marito.

**63 *visis... talibus*:** Il nesso *talibus...visis* è ripreso da Verg. *Aen.* 3, 172

*talibus attonitus visis et voce deorum*

in cui è presentato il prodigio relativo al mito di Polidoro.

Apra, come l’Enea virgiliano, è spaventata da quanto le ha riferito il marito e per la paura si protende verso di lui per poi abbandonarsi anch’essa ad uno svenimento, divenendo più bianca di Bebianò stesso.

Oltre all’esempio virgiliano, si può ritrovare la *iunctura* nella poesia di Mar. Victor. *Aleth.* 3, 531-532

*Talibus attonito visis non defuit almus*

*Interpres.*

Ben più spesso si ritrova nelle composizioni in prosa, specialmente di Aug. *gen. ad litt.* 10, 25

*quod ducuntur homines talibus visis et de scripturis nobis volunt praescribere tale aliquid esse non animam, sed ipsum deum, qualis figuratiter sanctorum spiritibus demonstratus est, qualis etiam in sermone allegorico ponitur,*

Hier. *in Gal.* 1, 2, 11-13

*post narrationem visionis tali responsionem suam fine concluderit,*

---

<sup>336</sup> Cfr. *ThLL*, X, 1, 2753, 43.

<sup>337</sup> Cfr. *ThLL*, X, 1, 2765, 35

<sup>338</sup> Cfr. *ThLL*, X, 1, 2765, 41.

<sup>339</sup> Cfr. *ThLL*, X, 1, 2765, 65.

<sup>340</sup> Cfr. *ThLL*, X, 1, 2761, 78.

<sup>341</sup> Cfr. *ThLL*, X, 1, 2761, 77.

<sup>342</sup> Cfr. *ThLL*, X, 1, 2762, 7-8.

e di Cassiod. *In psalm.* 73, 158-160

*Nam in his duobus versiculis dolentis animus vehementer ostenditur, ut dicat, sic posuerunt signa sua in templo tuo, quemadmodum solent statuae principum in plateis per loca edita collocari, ut vianantium memoria visis talibus instruatur.*

**64 solvitur...leti:** il sostantivo *letum* indica in senso stretto la morte<sup>343</sup> fisica di persone o animali. Unito al verbo *solvo* trova attestazione a partire da Verg. *Aen.* 10, 418 *ut senior leto canentia lumina solvit* e successivamente Sil. 12, 243-244

*Solvitur omne decus leto niveosque per artus*

*It Stygius color et formae populatur honores*

ed infine in ambito cristiano da Paul. Petric. *Mart.* 3, 190-192

*Ille tamen leto languentia lumina solvens*

*Vix singultantis praeciso murmure linguae*

*Attraxit tenuem glaciali a pectore vocem.*

**66 pallentior:** Il comparativo ha qui la sua unica attestazione letteraria e secondo il Brandes<sup>344</sup> e successivamente anche Fabre<sup>345</sup>, questa sarebbe una delle motivazioni che indurrebbero a negare la paternità paoliniana del carne in quanto non solo non trova riscontro in nessuna altra opera del Nolano, ma nemmeno nel resto del panorama letterario. Assai più diffuso è l'aggettivo *pallens* di cui ci sono più di mille attestazioni, tutte al grado positivo.

**66 pendet:** il verbo esprime l'atto del piegarsi di Apra verso il marito esanime come nel verso di Lucr. 1,37: *equae tuo pendet resupini spiritus ore* in cui si descrive il dio Marte disteso sul grembo della dea Venere.

**67-69** Il fatto stesso che la morte sia stata ritardata conferma la fede di Apra che ciò che sta accadendo al marito sia tutto vero.

**67 mortis ...mora:** l'indugio della morte, presentato mediante l'iperbato *ipsa...mora*, è un motivo che ritorna anche in alcuni passi di Ovidio, come *epist.* 10, 82 *Morsque minus poenae quam mora mortis habet* e di Sen. *epist.* 7, 4 *Quo munimenta? quo artes? omnia ista mortis morae sunt*

---

<sup>343</sup> Cfr. *ThLL* VII, 2, 1189, 35.

<sup>344</sup> Cfr. Brandes 1890, 291.

<sup>345</sup> Cfr. Fabre 1948, 130-132.

ed ancora *epist.* 82, 12

*Hic est enim brutus, qui cum periturus mortis moras quaereret, ad exonerandum ventrem secessit et evocatus ad mortem iussusque praebere cervicem,*

in *Sen. nat.* 2, 59, 7

*quid ergo? non tibi timidissimus omnium videtur et insipientissimus qui magno ambitu rogat moram mortis?*

ed infine nei versi di Lucan. 4, 531-533

*Temptavere prius suspenso vincere bello*

*Foederibus, fieret captis si dulcior ipsa*

*Mortis uita mora [...].*

**67-68 *namque...clausa est*:** Bebiano resta in questo stato comatoso nel quale è caduto a seguito della visione per due giorni interi; l'indicazione temporale che denota il lasso di tempo è resa con molta accuratezza: il giorno viene descritto come un giro che il sole compie sulla sua orbita; per due volte si è compiuto il moto di rivoluzione, per due volte si è chiusa la sera.

**67-68 *acto orbe*:** l'ablativo assoluto, qui inserito, con il quale si presenta il giro di rivoluzione terrestre, trova in questo testo la sua unica attestazione. Tuttavia si ritrova il nesso *peracto orbe* sia in *Val Fl.* 1, 566-567

*sic ecce meus, sic, orbe peracto*

*Liber et expertus terras remeavit Apollo*

che in *Paul. Nol. carm.* 19 H. = pp. 846-897 *Dolveck*, 621-622

*Cuius apex et sigma tenet, quod rursus ad ipsam*

*Curvatum virgam facit o velut orbe peracto.*

**68 *revoluta dies*:** il nesso si ritrova in altre composizioni, tra cui *Verg. Aen.* 10, 256-257

*tantum effatus, et interea revoluta ruebat*

*matura iam luce dies noctemque fugarat,*

dove però è separato da un forte iperbato. Altri casi in cui ritorna sono due carmi paoliniani, nello specifico *Paul. Nol. carm.* 16 H. = pp. 644-699 *Dolveck*, 5-6

*tandem igitur, revoluta dies, mihi nascere toto*

*exoptata dies anno*

e *carm.* 26 H. = pp. 734- 765 *Dolveck*, 1- 2

*ecce dies nobis anno revoluta peracto  
illustrem revehit Felicis nomine lucem.*

Si ritrova poi in Zeno, 1, 6 *a se in semet sua per vestigia revoluta dies salutaris advenit*, e in Aug. *epist.* 55, 1 *nisi revolutum diem anni, quo ipsa res facta est, festa devotione signari.*

Infine è presente in Cypr. Gall. *Num.* 449-450 *Quin etiam revoluta die feruere tumultu non veriti magna confestim clade premuntur* e in Isid. *eccl. off.* 1, 44 *quae revoluta die anni eb memoriam celebrantur,*

**69 *mortales...mortis*:** all'interno del verso l'aggettivo *mortales* e il sostantivo *mortis* formano figura etimologica.

**69 *mortis imago*:** il nesso indicante le sembianze della morte è una locuzione tipica della tradizione letteraria latina a partire dagli esempi in prosa di Cic. *div.* 1, 63

*nam et id ipsum vident, qui sunt morbo gravi et mortifero adfecti, instare mortem; itaque iis occurrunt plerumque imagines mortuorum,*  
e *Tusc.* 1, 16

*inde in vicinia nostra Averni lacus, unde animae excitantur obscura umbra opertae, imagines mortuorum, alto ostio Acheruntis, salso sanguine*  
ed infine di Tac. *hist.* 3, 28

*integri cum sauciis, semineces cum expirantibus volvuntur, varia pereuntium forma et omni imagine mortium.*

Per la poesia si hanno gli esempi di Verg. *Aen.* 2, 369 *luctus, ubique pavor et plurima mortis imago* e di Ov. *am.* 2, 9, 41 *stulte, quid est somnus gelidae nisi mortis imago*, in *met.* 10, 726 *semper, Adoni, mei, repetitaque mortis imago*, in *trist.* 1, 11, 23 *quocumque aspexi, nihil est nisi mortis imago* ed infine Petron. *Bell. civ.* 257 *letumque, insidiaeque, et lurida mortis imago.*

Il cristianesimo si è appropriato di questo nesso, riadattandolo alle proprie esigenze, prendendo come modello di riferimento quello offerto da Virgilio, come si vede in Tert. *adv. Marc.* 3, 96 *verbum quod nutrit ros, nox est imago mortis*, in Hil. *Pict. Gen.* 64 *quomage forma dies vitae, nox mortis imago est*, in Damas. *carm.* 95, 4 *ne tibi vel tumulum mortis imago gravet*, in Sedul. *carm. Pasch.* 3, 92 *mortis imago fuit, resolutaque membra*

*iacebant*, e Sedul. *carm. pasch.* 5, 167 *mortis imago foret* e molti altri ancora<sup>346</sup>.

Per quanto riguarda la prosa cristiana, la *iunctura* si incontra in Tert. *apol.* 21, 154 *integri cum sauciis, semineces cum exspirantibus volvuntur, varia pereuntium forma et omni imagine mortium*, Tert. *anim.* 43, 57 *Inde deducimur etiam imaginem mortis iam tunc eum recensere*, Ambr. *off.* 1, 49, 245 *Tu deponis imaginem aeterni imperatoris et erigis in te imaginem mortis*, Ambr. *spir.* 1, 6, 77 *In aqua enim imago mortis, in spiritu pignus est vitae, ut per aquam moriatur corpus peccati, quae quasi quodam tumulo corpus includit, et per virtutem spiritus renovemur a morte peccati.*

**70-71** Mentre sulla terra la moglie piange l'apparente morte del marito, l'anima di Bebiano è guidata in cielo dagli angeli dove può ammirare le meraviglie del Paradiso, avendo lasciato sulla terra il corpo mortale.

**70 *ille...raptus***: un'immagine simile a quella di un "rapimento" attraverso le mani angeliche si ritrova in Alc. Avit. *carm.* 3, 267 *angelicis manibus tunc in sublime levatus* e *carm.* 6, 597

*angelica librante manu per inane citatus*, e successivamente in Ven. Fort. *Mart.* 2, 323 *angelicis vectus manibus celer aethera calcans.*

**71 *liquerat hospitium corporis***: tale nesso trova dei riscontri poetici, oltre che nel nostro, unicamente in Prud. *ham.* 940- 942

*dona animae quandoque meae, cum corporis huius  
liquerit hospitium nervis cute sanguine felle  
ossibus [...]*;

L'intertestualità di Prudenzio offre uno spunto su cui fondare la cronologia del nostro poemetto, che non può essere anteriore alla fine del IV sec. ed inizi del V, in cui si colloca il passo citato.

**71 *hospitium***: sostantivo derivabile dal nome *hospes*, termine indicante l'ospite; in primo luogo indica l'uso di ricevere ospiti<sup>347</sup> ed anche il luogo in cui essi vengono ricevuti<sup>348</sup>,

---

<sup>346</sup> Si veda Paul. Petric. *Mart.* 5, 8; Alc. Avit. *carm.* 3, 179; Ennod, *carm.* 2, 7, 3; *carm.* 2, 76, 2; Arator. *Apost.* 2, 947; 2, 971; Coripp. *Ioh.* 3, 345; 6, 324; 7, 158; Anth. Lat. 716, 19; CLE 1184, 7; 1787, 5; 2018, 3.

<sup>347</sup> Cfr. *ThLL*, VI, 3, 3037, 80.

<sup>348</sup> Cfr. *ThLL*, VI, 3, 3040, 45.

luoghi che sono divisi in pubblici<sup>349</sup>, tra cittadini romani e città straniere o cittadini stranieri, e privati. Ospite, oppure ospitale, poteva essere anche una terra come nel caso di Verg. *Aen.* 3, 15 *Thracia, hospitium antiquum Troiae sociique penates* (Serv. *Aen.* 3, 15 *erat inter troianos et Thraces iam antiquitus hospitium iunctum*).

Il termine indica pure l'azione del dare ospitalità che competeva tanto ad un ente pubblico, che ad un privato cittadino<sup>350</sup>; il corrispettivo termine greco è ξενισμός oppure ξενοδοχία. Nel lessico cristiano *hospitium* prevedeva un atto di umanità nei confronti di chi era meno fortunato, come in Ambr. *off.* 2, 21, 103

*est... pubblica species humanitatis, ut peregrinu hospitio non egeat.*

In senso stretto il termine indica l'edificio o le stanze deputate per l'ospitalità<sup>351</sup>, oppure ancora il mondo, come abitazione temporanea<sup>352</sup>

Il corpo umano diviene la sede in cui viene ospitato l'animo umano<sup>353</sup>, come in Sen. *epist.* 120, 14,

*nec domum esse hoc corpus sed hospitium, et quidem breve hospitium, quod relinquendum est ubi te gravem esse hospiti videas,*

in questo contesto il corpo è un luogo temporaneo di ospitalità per l'animo umano; ciò si vede anche in Rufin. *Orig. princ.* 3, 3, 6

*Propter quod die noctuque cor nostrum omni custodia conservandum est, et 'locus non est dandus diabolo', sed omnia agenda sunt, quibus ministri dei (hi videlicet 'spiritus, qui ad ministerium missi sunt' eorum, qui ad 'hereditatem salutis' vocati sunt) inveniant in nobis locum et delectentur ingredi hospitium animae nostrae et habitantes apud nos, id est in corde nostro, melioribus nos consiliis regant, si tamen habitaculum cordis nostri virtutis et sanctitatis cultu invenerint exornatum.*

Il corpo, divenendo ospite dell'animo umano, diviene anche sede di Dio<sup>354</sup>, come in Cypr. *ad Donat.* 4

---

<sup>349</sup> Cfr. *ThLL*, VI, 3, 3038, 22.

<sup>350</sup> Cfr. *ThLL*, VI, 3, 3039, 74-77.

<sup>351</sup> Cfr. *ThLL*, VI, 3, 3040, 45-46.

<sup>352</sup> Cfr. *ThLL*, VI, 3, 3041, 76.

<sup>353</sup> Cfr. *ThLL*, VI, 3, 3042, 4-5.

<sup>354</sup> Cfr. *ThLL*, VI, 3, 3042, 35.

*ut qui in mentes nostras indulgentiae caelestis adlapsu clementer dominus influxit, in animi oblectantis hospitio iusta operatione teneatur,*

e in Hier. *epist.* 22, 6

*non fiat, obsecro, civitas meretrix fidelis Sion, ne post trinitatis hospitium ibi daemones saltent et sirenae nidificent et hiricii.*

**71 *hospitium corporis*:** il tema dell'ospitalità del corpo, oltre che in questo carme, torna in altre poche occasioni, quali Apul. *Apol.* 24, 9

*enimvero animo hominis extrinsecus in hospitium corporis immigranti quid ex istis addi vel minui ad virtutem vel malitiam potest?*

per quanto riguarda l'ambito pagano, mentre per quello cristiano torna in Prudenzio *ham.* 940-945

*Dona animae quandoque meae, cum corporis huius*

*liquerit hospitium nervis cute sanguine felle*

*ossibus extractum, corrupta quod incola luxu*

*heu nimium complexa fovet, cum flebilis hora*

*clausurit hos orbis et conclamata iacebit*

*materies oculis que suis mens nuda fruetur,*

in Paul Nol. *carm.* 21 H. = pp. 930-989 Dolveck., 94 *gaudeat hospitiisque suis et corpore*

*et ore,* in *carm.* 31 H. = pp. 462- 507 Dolveck, 18 *duceret in fragili corporis hospitio,* in

Cassiod. *var.* 10, 29 *Infelicia signa relinquit abscedens et more gentium barbararum*

*hospitium corporis occupatum suis indiciis violenta defendit, ne ubi ferox ista coepit*

*succedere, adversa illuc iterum sanitas audeat fortassis intrare* ed infine in CLE 302, 11

*corporis hospitium, laetus metator adornat.*

**71 *repetendi corporis*:** la *iunctura* trova in questo brano una delle due attestazioni letterarie; l'altra si ritrova in Iuvenc. 2, 521-522a

*Redditur amissae leti post funera vitae*

*Ad corpus remeans animae iam libera virtus,*

*Depositum repetens animae substantia corpus.*

**72-75** Bebiano nel corso della sua visione ammira i segreti del paradiso sotto la guida di Dio; la sua anima viene ritenuta santa e degna di Cristo e gioisce nei cieli, mentre intanto sulla terra è compianta.

**72 aetherii...spectat:** il verso è unito attraverso l'*enjambement*; viene data la definizione del paradiso, che è indicato come una sede beata, lontana e segreta.

**72 poli:** sostantivo che trae origine dal termine greco *πόλος*, indicante il cielo<sup>355</sup> e per metonimia il cielo stesso (si veda Gloss. *Polus: ὁ πόλος. Globus caeli vel ipsum caelum*).

Il termine denota anche la sede degli astri e delle stelle<sup>356</sup>, come in Verg. *Aen.* 1, 606-608

*In freta dum fluvii current, dum montibus umbrae  
lustrabunt convexa, polus dum sidera pascet,  
semper honos nomenque tuum laudesque manebunt.*

*Polus* è il luogo dove nella religione pagana si trovavano le divinità, tanto che Giove viene definito molto spesso *gubernator poli* oppure *rector poli*<sup>357</sup>. Il termine indica anche l'altitudine massima del cielo dalla terra<sup>358</sup> e per questo motivo viene spesso indicato come un luogo segreto e non indagabile dall'occhio umano. Nell'uso specifico *polus* è passato ad indicare la stella polare, che brilla più di ogni altro astro; si tratta della stella facente parte della costellazione dell'Orsa minore<sup>359</sup>, come indicato in Vitruv. 9, 4, 6 *stella, quae dicitur polus, elucet circum caput maioris septentrionis*.

Più ancora *polus* indica l'asse terrestre, come in Isidoro Origene 3, 37

*de caelestibus polis; poli sunt circuli, qui currunt per axem; dicti poli, quod sint axium cycli ex usu plaustrorum, a poliendo scilicet nominati.*

Con l'avvento della religione cristiana il sostantivo è passato ad indicare la sede paradisiaca di Dio, dei beati e di tutte le anime che hanno guadagnato la vita eterna, come esplicitato da Paul. Nol. *epist.* 8,3

*qui in veritate consistunt, [...] supra mundum sunt [...] et caelorum polos evolante spiritu [...] supervadunt.*

**72 secreta poli:** il cielo, in quanto lontano, non è indagabile dall'uomo; la prima parte del verso (*aetherii secreta poli*) rimanda ad un passo delle *Laudes Domini*, un'opera in esametri che viene considerata un primo tentativo, nella storia della poesia latina cristiana,

---

<sup>355</sup> Cfr. *ThLL*, X, 1, 2571, 20; Varro. *Ling.* 7, 14 *polus graecum, id significat circum caeli*.

<sup>356</sup> Cfr. *ThLL*, X, 1, 2571, 44.

<sup>357</sup> Cfr. Sen. *Phaedr.* 903; *Herc. O.* 1275.

<sup>358</sup> Cfr. *ThLL*, X, 1, 2574, 76.

<sup>359</sup> Cfr. *ThLL*, X, 1, 2577, 50.

di narrare e cantare le lodi di Cristo <sup>360</sup>. Si tratta di poemetto di un autore sconosciuto di IV sec., dove con estrema originalità viene raccontata la storia di una tomba occupata da una donna, che viene riaperta per ospitare la salma del marito defunto. La moglie viene trovata nell'atto di salutare il marito mentre lo accoglie nel sepolcro.

*Sic completa ferens genitoris iussa redisti  
Ad summi secreta poli, qua lucidus aether  
Pigra vetat proprio succedere nubila caelo.*

(*Laud. Dom.* 125-127)

In questo contesto viene descritto il cielo, quale dimora di Dio, che si trova nella parte più alta della volta celeste, a molta distanza dagli uomini in modo tale da risultare nascosto<sup>361</sup>.

Altri echi di questa *iunctura* provengono da Hil. Pict. *Evang.* 46-47

*per Seraphin Cherubique tuum, modo pandere fas sit*

*excelsa secreta poli,*

Claud. *Rapt. Pros.* 1, 25- 26

*vos mihi sacrarum penetralia pandite rerum*

*et vestri secreta poli,*

Drac. Romul. 10, 347- 348

*secreta polorum*

*cognosco, si morbus erit, se bella parentur,*

Ennod. *carm.* 1, 14, 18

*secreta lustravit poli*

ed infine da Ven. Fort. *carm. spur.* 1, 242

*et secreta poli sunt patefacta tibi.*

---

<sup>360</sup> Salzano 2001, 7.

<sup>361</sup> Cfr. Salzano 2001, 125. Oltre a questo passo si veda anche *Laud. Dom.* 89-90: *Sed Pater ille tuus, secreta in sede locatus, / nec cuiquam visu facilis cunctisque tremendus.*

**72 *sedesque beatas*:** il paradiso diviene la sede beata per eccellenza, è il luogo dove risiedono le anime che vogliono gratificarsi della gloria eterna. Il nesso era già stato impiegato in Verg. *Aen.* 6, 639 nella descrizione dei Campi Elisi

*His demum exactis, perfecto munere divae,*

*Devenere locos laetos et amoena virecta*

*Fortunatorum nemorum sedesque beatas.*

Successivamente fu impiegato dagli autori cristiani nella descrizione del paradiso che attende i fedeli; l'uso della *iunctura* virgiliana si ritrova in Proba *Cento*, 139-140

*Vivite felices interque nitentia culta*

*Fortunatorum nemorum sedesque beatas,*

nel quale viene centonato il verso virgiliano sopra esposto, e successivamente è presente anche in Ps. *Cypr. resurr.* 194-197

*Lux ubi clara nitet spiratque salubrior aura*

*Aeternaque dies adque immutabile tempus*

*Et secreta Deo regio ditissima campis*

*Beataque nimis sereno in cardine sedes,*

in Paul. Nol. *carm.* 27 H. = 766-813 Dolveck, 32-33

*ponere terrenos habitus et alta vocari*

*sidera Felicem retinendum sede beata,*

e *carm.* 32 H., 233-235

*tunc poterit mors ipsa mori, cum tempore toto*

*vita perennis erit, qua tunc in sede beata*

*nullus peccando locus est, ubi nulla cupido est.*

Si riscontra ancora in *Cypr. Gall. Num.* 749-751

*haec meruit sedes domino donante beatas*

*ilicet omnipotens obliquum vertere in hostem*

*signa iubet vati coeptoque insistere bello,*

in *Sedul. carm. pasch.* 1, 53-55

*Tartareo damnata cibo: sed amoena virecta*

*Florentum semper nemorum sedesque beatas*

*Per latices intrate pios,*

in Drac. *Laud. Dei.* 3, 752-755

*inter odoratos flores et amoena virecta  
in nemus aeternum veniam sedesque beatas  
et grates exceptus agam de fasce malorum,  
additus insonti populo sub sorte piorum*  
ed infine in *CLE* 1371

*pande tuas, paradise, fores sedemque beatam,  
Adrae meritum suscipe pontificis.*

**73-75:** Bebiano, mentre è compianto sulla terra gioisce in paradiso nel vedere le meraviglie di quel mondo che a lui era ancora sconosciuto e si rattrista solo per il fatto che al termine della visione sarà costretto a tornare sulla terra nelle sue vesti mortali.

**73 *mostrante deo:*** ablativo assoluto qui presente, trova pochissime altre attestazioni, tra le quali si possono annoverare un passo di Verg. *Aen.* 1, 381-382

*Bis denis Phrygium conscendi navibus aequor,  
Matre dea monstrante viam data fata secutus;*

Stat. *Theb.* 6, 832- 833

*Ingentes contra ille viros Acheloia circum  
Litora felicesque deo monstrante palaestras*

Damas. *carm.* 85, 4-6

*Martyribus quo]nd[a]m rite sacrata piis,*

*[Quos monstrante de]o [Da]masus sibi pap[a] probatos*

*Affixo monuit carmine iure coli*

ed infine un'iscrizione epigrafica proveniente da *Carm. Epigr. Ae* 1929, 00139, 1-3

*[H]unc Karthago lubens pue[rum] et suo nomine Parcae*

*[C]aelesti monstrante dea pe[r] caerula ponti*

*Tyrrhenum per iter placid[a] labante karina(!).*

**74 *mens pia:*** la *iunctura* indicante per metonimia lo stesso Bebiano, trova attestazioni a partire dai carmi di Paolino di Nola, per esempio *carm.* 15 H. = pp. 614-643 Dolveck, 102-105

*At meus aeterni satus arma capessere regis*

*In patris Israel migravit nomina Felix*

*Seseque a puero pia mens caelestibus edens*

*Instituit servire deo*

e *carm.* 31 H. = pp. 462- 507 Dolveck, 547-550

*Nam quem sancta fides et nescia criminis aetas*

*Et pia mens casto corpore continuit,*

*Certa fides illa superum regione potiri,*

*Ignea qua sanctos protegit ara dei.*

Ritorna ancora in *Prosp. epig.* 6, 4

*Laus vera in Dominum depromitur ore precantis,*

*Si quae voce fluunt, intima cordis habent.*

*Non prodest cuiquam solis bona dicere verbis,*

*Ni pia mens habeat, quod bene lingua sonat.*

*Nam fari recte, miserum est, et vivere prave.*

*Damnat nota malum regula iustitiae,*

in *epigr.* 82, 9-10

*Vt possit rerum dominator et auctor adiri,*

*Quem templo in cordis mens pia semper habet,*

e *Ven. Fort. carm.* 3, 17, 13-14

*Nec solum amplectens pia mens, sed diligit omnes,*

*Vnde magis populis unicus extat amor.*

**74 gaudebat in astris:** la formula è tipica delle iscrizioni funerarie, come si nota in *CLE* 668

*Praesbyter hic situs est Celerinus nomine dic[tus].*

*Corporeos rumpens nexus qui gaudet in astris*

e *CLE* 679, 3-5

*Nec reor hunc lacrimis [fas esse urgere beatum],*

*Corporis exutus vinclis q[ui gaudet in astris]*

*Nec mala terreni sensit c[ontagia sensus].*

**76-77** Bebiano, a malincuore, è costretto a riprendere le sue spoglie mortali per riferire agli uomini quanto ha visto nel corso della visione e per confermare, attraverso la sua

testimonianza, la fede di coloro che ancora dubitano che l'anima possa continuare a vivere nella realtà ultraterrena dopo la morte corporale.

**76:** il manoscritto differisce sensibilmente dall'edizione Hartel; in esso infatti troviamo scritto *ex cursu demissa* e sotto *demissa* dei puntini che segnalano l'intenzione di Morel di correggere *demissa* con *medio*. Le edizioni del Fabricius<sup>362</sup> e la *Collectio Pisauensis*<sup>363</sup> riportano l'emendazione proposta dal filologo, mentre Brandes<sup>364</sup> preferisce congetturare con *demissa ex cursu redit*, mantenendosi il più vicino possibile al testo tradito dal manoscritto. Hartel<sup>365</sup> invece non accetta la lezione né di Morel, né di Brandes, preferendo ripensare l'inizio del verso come *demissa excessu redit*. Le due congetture proposte da Brandes e Hartel, sono valide entrambe e presentano dei tratti interessanti. In primo luogo la proposta di Brandes è più vicina al testo originale del codice (non quello rimaneggiato dal Morel); in secondo luogo, l'uso del sostantivo *cursus* sembrerebbe essere più pertinente per indicare il viaggio compiuto dall'anima nell'Al di là e il suo conseguente ritorno nel mondo dei vivi<sup>366</sup>. *Excessus*, usato da Hartel, d'altro canto, indica anch'esso un moto di uscita e di rientro, ma pone specialmente l'attenzione semantica sull'estasi e il rapimento dell'anima come in Ambr. *Ambr.* 2, 9, 61 *excessum patitur*, al quale Bebianò deve essere stato soggetto.

**77 firmaret:** nel significato principale vuol dire “rinsaldare” e “corroborare”<sup>367</sup> elementi di vario tipo oppure concetti, tra cui la *fides*, sia in contesto laico che cristiano.

**77 firmaret...fidem:** la locuzione è una reminiscenza plautina e le prime attestazioni vengono da Plaut. *Cist.* 241-242

*Praesertim quae coniurasset mecum et firmasset fidem,*

*Neque deos neque homines aequom est facere tibi posthac bene.*

In questo contesto, il nesso prende il significato di mantenere la parola data in precedenza tramite un giuramento o una promessa.

---

<sup>362</sup> Cfr. Fabricius 1564, v. 76.

<sup>363</sup> Cfr. *Coll. Pis.* 1756, VI, 249, v. 76.

<sup>364</sup> Cfr. Brandes 1890, 284, v. 76.

<sup>365</sup> Cfr. Hartel 1894, 341, v. 76.

<sup>366</sup> Cfr. *ThLL* IV, 0, 1529, 24-25.

<sup>367</sup> Cfr. *ThLL* VI, 1, 809, 70.

Le attestazioni proseguono con Ter. *Andr.* 462 *quid dicit? Firmavit fidem* sempre con il significato di mantenere la parola data come anche *Hec.* 581 *teque ante quod me amare rebar, ei rei firmasti fidem*, e ancora *Hec.* 750-750

*Aliud si scirem qui firmare meam apud vos possem fidem*

*Sanctius quam iusiurandum, id pollicerer tibi, Lache,*

*Me segregatum habuisse, uxorem ut duxit, a me Pamphilum.*

Le occorrenze della *iunctura* si ritrovano anche in Prop. *eleg.* 4, 1, 91-92

*Non posse ad patrios sua pila referre Penates:*

*Nempe meam firmant nunc duo busta fidem.*

Nella prosa si ritrova in Liv. 23, 34, 1-2

*In has ferme leges inter Poenum ducem legatos que Macedonum ictum foedus; 2 missi que cum iis ad regis ipsius firmandam fidem legati, Gisgo et Bostar et Mago, eodem ad Iunonis Lacinae, ubi navis occulta in statione erat, perveniunt.*

In ambito cristiano ricorre in Tert. *adv. Marc.* 3, 270-271

*Consortes virtutis, verba sacrata replentes*

*Firmavere fidem, factis praedicta probando.*

e in Paul. Nol. *carm.* 16 H. = pp.644-699 Dolveck, 226-227

*Ille fidem firmat coram se corpore adesse,*

*Servatum vixisse deo; data gaudia cunctis,*

ed è ancora presente in *carm.* 20 H. = pp. 898-930,440-442

*Atque per ignaras pecudes operantia nobis*

*Signa facit, brutas per clara insignia mentes*

*Sollicitans firmare fidem et confidere vero*

e in *carm.* 27 D.= pp. 766-818, 34-37

*Firmat enim ratio ista fidem, quae tempora certis*

*Distinguit titulis sacrosque per annua signat*

*Festa dies, quibus ad domini miracula quondam*

*Antiqui tremuere patres.*

Il nesso in ambito cristiano viene poi risemantizzato prendendo il significato di “confermare la fede” dei credenti che ancora dubitano, come in Paul. Nol. *carm.* 31 H. = pp. 462-507 Dolveck, 150-151

*Vivere post mortem nullus ut ambigeret.*

*Firmavit dubitando fidem,*

in Paul. Petric. *Mart.* 6, 50-52

*Firmabunt inspecta fidem. Quem poena ligavit,*

*Tormenta implicitis prodit constrictior ulnis,*

*Pulsat et affixis obiecta obstacula membris,*

Ven. Fort. 8, 3, 311-312

*Hoc opus, ut quotiens aliquo mens fertur amaro,*

*Firmet in adversis spes comitata fidem.*

in Eug. Tolet. *carm. app.* 52, 34-36

*Gemitus nostros et preces,*

*Firma fidem, martyr dei,*

*Moresque nostros corrige.*

**78-80** Bebiano svegliandosi dal sogno extra corporeo, vede il volto della moglie accanto al suo e le confida di avere cose miracolose da raccontare, ma promette che le narrerà ogni cosa il giorno seguente.

**78 *redux*:** l'aggettivo denota la condizione di uno che ritorna nel luogo da cui era partito; le attestazioni di questo termine nella letteratura cominciano a partire da Naev. *praetext.*

2

*vita inseputa laetus in patriam redux*, ma riguardano soprattutto la condizione di chi ritorna da una spedizione militare o da un esilio come esplicitato in Cic. *Mil.* 103 *quid me reducem esse voluistis?* e Liv. 29, 27, 3 *domos reduces*.

Oltre a queste accezioni, vi è un uso di *redux* che riguarda l'ambito del ritorno alla vita, come si legge in Stat. *Theb.* 10, 377-380

*longe dant signa per umbras*

*Mutua laetantes, et amicum pondus uterque,*

*ceu reduces vitae saevaue a morte remissos,*

*Subiecta cervice levant*

In questo Bebiano non è reduce da nessuna guerra o esilio, ma ha solamente terminato un viaggio extracorporeo ed è ritornato per rinsaldare la fede di coloro che ancora non credono nel fatto che la vita possa continuare dopo la morte.

**80 in lucem...sequentem:** la perifrasi temporale trova pochissime attestazione all'interno del repertorio letterario latino e si collocano tutte a partire da Ov. *fast.* 4, 673-678

*Hanc quondam Cytherea diem properantius ire*

*Iussit et admissos praecipitavit equos,*

*Vt titulum imperii cum primum luce sequenti*

*Augusto iuveni prospera bella darent*

e Ov. *fast.* 5, 729-730

*Nec te praetereo, populi Fortuna potentis*

*Publica, cui templum luce sequente datum est.*

La tradizione prosegue con Stat. *silv.* 1, 4, 69-70

*nec origo latet, sed luce sequente*

*Vincitur et magno gaudet cessisse nepoti,*

il nostro passo, per poi terminare con Coripp. *Ion.* 6, 493-494

*Ac Martem differre mora, pugnamque sequenti*

*Luce movere parans labentia flumina tantum*

e Coripp. *Ioh.* 8, 224-230.

**81 Ergo dies primos ubi crastina fulsit in ortus:** il nuovo giorno che sorge viene presentato con una lunga parafrasi che è una chiara reminiscenza di Verg. *Aen.* 4, 118-119

[...] *ubi primos crastinus ortus*

*extulerit Titan radiisque retexerit orbem*

combinata con Ov. *her.* 3, 57

*Quin etiam fama est, cum crastina fulserit eos,*

*Te dare nubiferis lintea vela notis.*

**82-83** Alle prime luci dell'alba, come segno della sua fede ritrovata, Bebiano partecipa ad una messa celebrata da un sacerdote che si trovava per caso in quel luogo.

**82 mane novo:** L'espressione si può rinvenire in un passo virgiliano

*Luciferi primo cum sidere frigida rura*

*carpamus, dum mane novum, dum gramina canent*

*et ros in tenera pecori gratissimus herba.*

(Verg. *Georg.* 3, 324-326)

e in alcuni altri passi<sup>368</sup> di autori successivi, tutti riconducibili all'epoca imperiale e tardo-imperiale, tra i quali principalmente si ricorda *Nem. cyn.* 324-325

*Venemur dum mane novum, dum mollia prata*

*Nocturnis calcata feris vestigia servant,*

*Prud. cath.* 3, 86-87

*Te, pater optime, mane novo,*

*Solis et orbita cum media est,*

*Paul. Nol. carm.* 21 H. = pp. 930-989 Dolveck, 729-732

*Cernere erat trepidas tota de plebe catervas*

*Ordinis et populi simul una mente coactas*

*Mane novo excitos ad opus concurrere laetos*

*Certatimque alacres in summa cacumina ferri.*

In prosa le attestazioni non sono molto numerose e riguardano autori come *Macr. Sat.* 1, 24, 24

*tum Praetextatus: 'reservandus igitur est Vergilius noster ad meliorem partem diei, ut mane novum inspiciendo per ordinem carmini destinemus.*

**83-86** Terminata la messa, Bebiano alza gli occhi al cielo, in un atto di mirabile contemplazione e compie il gesto di abbracciare intorno a sé degli oggetti, come se questi fossero dei doni mandati dal cielo e domanda se quelle cose possano essere realmente tutte sue.

**84 *suspiciens caelum*:** la medesima espressione ricorre anche al v. 54, quando Bebiano alzando gli occhi al cielo, comincia ad avere la prima visione del paradiso.

La locuzione fa parte della tradizione didascalica classica a partire da *Cic. Arat. phaen. fragm. max.* 104 *quem qui suspiciens in caelum nocte serena* e da *Varr. At. carm. frg.* 22, 6 *et bos suspciens caelum*

e continua nella poesia tramite *Verg. georg.* 1, 375-376

*Aeriae fugere grues, aut bucula caelum*

*suspiciens patulit captavit naribus auras*

---

<sup>368</sup> Cfr. *Seren. Med.* 677; *carm. app.* 3, 153; *Mari. Victor. aleth.* 1,63; *Cypr. Gall. Exod.* 414; *Sidon. epist.* 5,17,10,1; *Alc. Avit. carm.* 5,198; *Anth. Lat.* 791,30.

e *Aen.* 10, 899

*suspiciens hausit caelum mentemque recepit*

e ancora *Aen.* 12, 196

*suspiciens caelum, tenditque ad sidera dextram;*

successivamente anche *Luc.* 6, 644-645

*urget silva comis et nullo vertice caelum*

*suspiciens Phoebos non pervia taxus opacat*

e *Sil. Ital.* 5, 408 *suspiciens oculis caelum superosque reposit*

e 16, 83 *agmina, suspiciens caelum "nil amplius" inquit.*

Il nesso è ritracciabile poi anche all'interno della produzione poetica cristiana sia in poesia con *Iuven.* 3, 85-87

*suspiciensque dehinc caelum genitore precato*

*ipse duos pisces et quinque ex ordine panes*

*dividit et dapibus mensas oneravit opimis,*

nel centone di Proba *cento* 584-585

*ipse inter primos genitori instaurat honores*

*suspiciens caelum. Tum facta silentia linguis,*

e l'interessante esempio di *Prud. perist.* 2, 409-412

*Haec ludibundus dixerat*

*Caelum deinde suspicit*

*Et congemescens obsecrat*

*Miseratus urbem Romulam,*

mentre in prosa ritorna in *Hier. in Is.* 8, 24

*cave ne suspiciens caelum, et videns solem et lunam, stellas et omnem ornatum caeli, decipiaris, et adores ea,*

in *Aug. in psalm.* 41, 6

*cum lapidem irrisero, et erubuerit qui demonstravit, tollit oculus a lapide, suspicit caelum, et forte in solem digitum intendens, iterum dicit: ecce deus meus,*

ed in *Aug. in psalm.* 145, 12

*miraris mundum, quare non artificem mundi? suspicis caelum, et exhorrescis; cogitas uniuersam terram, et contremiscis; maris magnitudinem quando cogitatione occupas?*

**85 avido...amplexu:** il nesso, separato dal verbo *premit*, ha come precedente Ov. *met.* 7, 143 *victorem tenent avidisque amplexibus*.

**87-88** Vedendo i gesti di Bebiano, la folla che gli è attorno si stupisce e comincia a domandare cosa siano quelle cose che sono precluse ai mortali.

**89-90** Bebiano, nel replicare a chi gli aveva posto la domanda, usa alcune espressioni provenienti dalla lingua greca; richiama il patriarca Isacco che è stato salvato da Dio in punto di morte<sup>369</sup>, mettendo al suo posto un capretto.

**89 πάντα καλῶς:** l'unico manoscritto di riferimento riporta nel f. 120, alla r. 9, l'espressione in caratteri latini, con soprascritto il corrispettivo in caratteri greci maiuscoli. La correzione in caratteri greci risale a Morel<sup>370</sup>, che nel 1560 corresse direttamente il manoscritto<sup>371</sup>. È l'unico caso, all'interno del testo, in cui un grecismo trattato con caratteri latini, viene traslitterato con lettere greche. L'espressione qui contenuta, che si usa per dire "tutto bene", è molto comune nel panorama letterario greco<sup>372</sup>.

La prima edizione a stampa<sup>373</sup> riporta la dicitura in caratteri greci, come anche le edizioni successive<sup>374</sup>, fino alle pubblicazioni più recenti curate da Brandes<sup>375</sup> e da Hartel<sup>376</sup>.

**90 θεῖον, γλυκὸν θεῖον ὀραῖσθαι:** in questa forma, il testo è una congettura di Hartel<sup>377</sup> che lo stampa in caratteri greci<sup>378</sup>, correggendo il manoscritto<sup>379</sup>, nel quale si legge *theon glycent theon migranste*, senza ulteriori traslitterazioni da parte di Morel in greco. Qualche parola prima c'è l'indicazione *commemorans graece* che dovrebbe far pensare all'impiego della lingua greca, ma poi le parole che seguono sono di difficile interpretazione. Non compaiono caratteri alfabetici greci di nessun tipo, ma già dalla

---

<sup>369</sup> Cfr. Gen. 22, 9-4.

<sup>370</sup> Cfr. BNF 7558, 120.

<sup>371</sup> La notizia viene da Schenkl 1888, 340-342.

<sup>372</sup> Si veda Xen. *oec.* 32, 7, Plat. *Crat.* 59, 5, 424d; Polyb. 1, 10, 20 e molti altri.

<sup>373</sup> Cfr. Fabricius 1564, 783.

<sup>374</sup> Cfr. *Collectio Pisauensis* 1756 VI, 250.

<sup>375</sup> Cfr. Brandes 1890, 284.

<sup>376</sup> Cfr. Hartel 1894, 342.

<sup>377</sup> Cfr. Hartel 1894, 342.

<sup>378</sup> Cfr. θεῖον, γλυκὸν θεῖον ὀραῖσθαι.

<sup>379</sup> Cfr. BNF 7558, 120.

prima edizione a stampa fatta da Morel si può notare come le espressioni vengano traslitterate in carattere greco venendo a modificare il testo del manoscritto<sup>380</sup>.

Le edizioni prescientifiche, ricostruiscono il verso θεῖον, γλυκύ θεῖον ἄγασθαι; il primo a proporre il testo con questa lezione è il Fabricius<sup>381</sup> che emenda non solo il verbo ἄγασθαι, ma propone anche la traslitterazione in caratteri greci, cosa che rimarrà nelle successive edizioni. Anche la *Collectio Pisauensis*<sup>382</sup> decide di avvalersi delle emendazioni riportate dal Fabricius. Il Brandes è il primo a congetturare l'espressione greca in maniera diversa; egli infatti nella sua edizione<sup>383</sup> riporta θεῖον γλυκύ θεῖον ὁρᾶσθαι, lezione che viene accettata anche da Hartel<sup>384</sup>. Sia il Brandes che Hartel nel loro apparato critico affermano che la correzione ἄγασθαι sia stata fatta da Morel; il Fabricius dunque si sarebbe limitato a riportare nel proprio lavoro la correzione del suo predecessore.

L'oscillazione di significato che si viene a creare tra l'emendazione apportata da Morel nel 1560 e quella fatta da Brandes nel 1890 è sottile: il primo usa il verbo ἄγασθαι che significa "ammirare" e quindi il senso della frase diviene: "Dichiara di ammirare la divinità, la dolce divinità". Con il verbo ὁρᾶσθαι invece il significato si sposta di poco: "Dichiara di vedere la divinità, la dolce divinità".

**91-96** Bebiano racconta con dovizia di particolari il suo viaggio extra-corporeo: un angelo lo ha sollevato da terra, trasportandolo in alto attraverso il vuoto. Racconta di aver visto molte migliaia di anime unite a schiere di angeli e agnelli e Gesù Cristo che regna assieme al Padre. Ricorda poi la città eterna dalle porte gemmate e il giardino del Paradiso.

**91 *angelus*:** Gli angeli nella Bibbia sono i messaggeri divini per eccellenza e si manifestano frequentemente nei sogni e nelle visioni<sup>385</sup>; portano aiuto ai martiri nel momento del supplizio o della prigionia o fungono da accompagnatori nel passaggio dalla terra al regno dei cieli. Nei testi antichi erano descritti come esseri privi di un corpo materiale, si veda Tob. 12, 19

*Et videbatis me quia nihil manducabam, sed visus vobis videbatur* e Tert. *carn.* 6, 9

---

<sup>380</sup> Cfr. Fabricius 1564, 782, 89-90 e *Coll. Pis.* 1756, 249.

<sup>381</sup> Cfr. Fabricius 1564, 783.

<sup>382</sup> Cfr. *Coll. Pis.* VI, 1756, 251, v. 90.

<sup>383</sup> Cfr. Brandes 1890, 284, v. 90.

<sup>384</sup> Cfr. Hartel 1894, 342, v. 90.

<sup>385</sup> Cfr. Amat 1985, 297.

*constat angelos carnem non propriam gestasse.*

Gli angeli sono creature che abitano l'etere o l'empireo<sup>386</sup>, come descritto in Aug. *civ* 10, 9

*Quamquam itaque discernat a daemonibus angelos, aeria loca esse daemonum, aetheria vel empyria disserens angelorum.*

Essi avevano la funzione di assistere i fedeli che si trovavano in difficoltà oppure dovevano guidare le anime dei credenti nel percorso della salvezza<sup>387</sup>. Potevano presentarsi agli uomini secondo due modalità: come *iuvenis splendidus* o come cavalieri dell'Apocalisse. La prima categoria angelica<sup>388</sup> presenta figure con una dimensione superiore a quella di un normale corpo umano; hanno facce luminose come il sole e sono sempre sorridenti, tratto tipico di coloro che hanno già raggiunto una condizione di beatitudine spirituale eterna<sup>389</sup>. La seconda categoria presenta gli angeli come cavalieri dalla bianca tunica e tutti facenti parte della *militia angelorum*<sup>390</sup>, come esplicitato in 2 Mac. 3, 25 e ancora 2Mac. 3, 2-3.

**91-92 *utque angelus illum sustulerit*:** Guttilla<sup>391</sup> sospetta un errore del copista e propone di emendare con *ut se angelus illuc / sustulerit*. Stando a questa ipotesi, il senso sarebbe: “(narra) di come un angelo lo abbia trasportato lassù”. L'emendazione proposta da Guttilla si basa sull'idea che *se sustulit* sia una formula poetica tipica soprattutto dell'epica, per indicare le divinità o altri essere che si alzano in volo o si elevano, come in Verg. *Aen.* 5, 657-658

*cum dea se paribus per caelum sustulit alis*

*ingentem fuga secuit sub nubibus arcum*

ed *Aen.* 5, 860-861

*Praecipitem ac socios nequiquam saepe vocantem,*

*Ipse volans tenuis se sustulit ales ad auras*

e ancora *Aen.* 9, 14-15

---

<sup>386</sup> Cfr. Amat 1985, 298.

<sup>387</sup> Cfr. Amat 1985, 298.

<sup>388</sup> Cfr il Libro dei segreti di Enoch, 1, 1.

<sup>389</sup> Cfr. Amat 1985, 300.

<sup>390</sup> Cfr. Amat. 1985, 301.

<sup>391</sup> Cfr. Guttilla 1986-87, 137 n. 23.

*dixit, et in caelum paribus se sustulit alis*

*ingentemque fuga secuit sub nubibus arcum,*

infine in Alc. Avit. *carm.* 1, 324-325

*At pater instructos sacrata in sede relinquens*

*Laetus in astrigeram caeli se sustulit aulam.*

Guttilla nella sua ipotesi si è basata su un piano di pura imitazione del modello letterario, partendo dal presupposto che il “*se*” dell’*Obitus* sia un pronome personale riferito a Bebiano che viene innalzato in cielo dall’angelo, e non un pronome riflessivo come invece nell’esempio di Virgilio.

**92 per inane:** è soprattutto a partire dalla produzione poetica di Lucrezio<sup>392</sup>, che *inane* comincia ad essere usato largamente, per indicare il vuoto, la struttura all’interno della quale si muovono gli atomi che compongono le cose e le persone. In particolare è assai frequente il nesso *per inane* usato per denotare l’elemento, che poteva essere il vuoto, lo spazio oppure l’aria, all’interno del quale si muovevano cose o esseri in volo<sup>393</sup>. Solamente in Lucrezio si trovano più di venti attestazioni di questo nesso. La stessa concezione viene ripresa da Virgilio in *ecl.* 6, 31-33

*Namque canebat uti magnum per inane coacta*

*Semina terrarumque animaeque marisque fuissent*

*Et liquidi simul ignis*

e in molti altri autori quali Ovidio<sup>394</sup>, Stazio<sup>395</sup>, Silio Italico<sup>396</sup> e Claudiano<sup>397</sup>.

In ambito cristiano si trova in Iuven. *Evang.* 1, 360 *tunc vox missa Dei longum per inane cucurrit* e Iuven. 2, 1-3

*Iamque dies prono decedens lumine pontum*

*Inciderat, furuamque super nox caerulea pallam*

*Sidereis pictam flammis per inane trahebat.*

---

<sup>392</sup> Cfr. Lucr. 1,330; 1,334; 1, 342; 1, 369; 1,514; 1,655; 2,65; 2, 83; 2,105; 2, 226; 3,17; 3,27; 5,357; 5,366; 6,838.

<sup>393</sup> Cfr. *ThLL*, VII, 1, 827, 61.

<sup>394</sup> Cfr. Ov. *met.* 4, 718; *met.* 6, 230; *met.* 9, 223; *fast.* 2, 41; *fast.* 2, 553.

<sup>395</sup> Cfr. Stat. *Theb.* 1, 93; *Theb.* 1, 310; *Theb.* 3, 531; *Theb.* 8, 85; *Theb.* 9, 832.

<sup>396</sup> Cfr. Sil. 10, 151; 13, 649.

<sup>397</sup> Cfr. Claud. *Prob. Et Olybr.* 207; *in Ruf.* 1, 17; *Hon. IV cos.* 142; *Mall. Theod.* 80; *carm. min.* 31, 9.

Più ancora si può vedere in Prud. *cath.* 10, 145-147

*Nec, si vaga flamina et aurae*

*Vacuum per inane volantes*

*Tulerint cum pulvere nervos,*

e ancora in Prud. *c. Symm.* 1, 312-314

*Visibus obiectum mortalibus, orbe rotundo*

*Praecipitem teretique globo per inane volantem*

*Et, quod nemo negat, mundo caeloque minorem.*

Assai spesso il nesso si ritrova nelle composizioni paoliniane, specialmente in *carm.* 10

H. = pp. 316-347 Dolveck, 310-312

*Qui per inane leves neque mundi compede vinctos*

*Ardua in astra pedes facili molimine tollent,*

in *carm.* 16 H. = pp. 644-699 Dolveck, 187-189

*Transtulit, ut quondam coctas messoribus escas*

*Angelica per inane manu pendente propheta*

*Misit ieiuno rabida inter monstra prophetae,*

e in *carm.* 19 H. = pp. 846-897 Dolveck, 41-43

*Qui magnum per inane vagos sine remige sensus*

*Circumagunt hebetantque gravi caligine captos*

*Mollibus illecebris.*

La *iunctura* compare ancora in Drac. *laud. Dei* 1, 153 e in *laud. Dei* 3, 18.

**92-93 ut milia...catervis:** in questi due versi viene descritta la visione di angeli riuniti in schiere con assieme agnelli e anime di fedeli. Una descrizione simile si ritrova in Ap. 5, 11

*Et audivi vocem angelorum multorum in circuitu throni et animalium et seniorum, et erat numerus eorum myriades myriadum et milia milium.*

Molti altri autori riportano l'immagine delle schiere angeliche, usando, per descriverle, due parole del lessico latino: *caterva* e *coetus*. Nel primo caso, la parola sta ad indicare la moltitudine o l'adunanza di cose, persone o animali<sup>398</sup>; è usata soprattutto nel lessico

---

<sup>398</sup> Cfr. *ThLL*, III, 0, 608, 44-55.

militare per delineare le truppe dei romani o dei nemici<sup>399</sup>. Con l'introduzione del lessico cristiano, la parola viene a indicare anche le adunanze angeliche del paradiso, come in Sedul. *carm. pasch.* 1, 148-149

*quid referam innumeras caelesti pane catervas*

*Angelicos sumpsisse cibos,*

poi in Drac. *laud. Dei* 2, 202-204

*Ad nihilum reditura iterum sunt omnia, cum tu*

*Iusseris esse chaos, solus mansure superstes,*

*Angelicis animisque piis adorande catervis.*

*Coetus* (corrispettivo nella parola greca σύννοδος) significa “congregazione”, “unione”, “adunanza”<sup>400</sup> specialmente di persone. Nel lessico cristiano il concetto di adunanza angelica si ritrova in molti autori tra i quali anche Prud. *apoth.* 532-533

*Vidisti angelicis comitatum coetibus alte*

*Ire meum cuius seruor munimine templum.*

ed ancora Sedul. *carm pasch.* 2, 72

*Enituit, quia pastor erat, gregibusque refulsit*

*Agnus et angelicus cecinit miracula coetus.* Etc.

Per quanto riguarda le schiere di agnelli, questa sembra essere l'unica attestazione in cui vengono nominate. Tuttavia l'emendazione *viderit angelicis mixta agnisque catervis* è opera di Brandes<sup>401</sup>, il quale giustifica la sua scelta con due motivazioni<sup>402</sup>. In primo luogo nota che ci possa essere un errore metrico: il manoscritto riporta un verso ametrico, dal momento che l'aggettivo *magna* presenta la quantità breve, in luogo della necessaria sillaba lunga in arsi; l'emendazione in *agninus* permette di riportare le giuste quantità metriche necessarie all'esametro. Dal punto di vista contenutistico, Brandes spiega che *agnisque* meglio si coniuga con l'idea del gregge di fedeli citato più volte dai poeti latini cristiani<sup>403</sup>.

---

<sup>399</sup> Cfr. *ThLL* III, 0, 609, 65.

<sup>400</sup> Cfr. *ThLL*3, 0, 1439, 36-40.

<sup>401</sup> Brandes 1890, 281-285.

<sup>402</sup> Cfr. Brandes 1890, 288-291.

<sup>403</sup> Cfr. Prud. *Cath.* 3, 47; *Perist.* 7, 32; Mar. Victor. *Aleth* 2, 471; Cypr. Gall. *Gen.* 22; 1057; *Exod.* 329.

Le edizioni prescientifiche invece, compreso il manoscritto, riportano *viderit angelicis mixta magnisque catervis*.

**94 regnantemque...Christum:** nella descrizione della visione, Bebbiano afferma di aver visto Gesù Cristo regnare assieme al padre, come negli scritti evangelici, dove si affermava che dopo la resurrezione Cristo sedeva alla destra del Padre, regnando assieme a lui. Si vedano i passi evangelici di Mc. 16, 19 *Et Dominus quidem Iesus, postquam locutus est eis, assumptus est in caelum et sedit a dextris Dei*, Lc. 22, 69 *Ex hoc autem erit Filius hominis sedens a dextris virtutis Dei*, Rm. 8, 34 *Quis est qui condemnet? Christus Iesus, qui mortuus est, immo qui suscitatus est, qui et est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis*.

**95-96 narrat...paradisi:** il regno dei cieli viene descritto come una Gerusalemme celeste dove si trovano schiere angeliche<sup>404</sup> intorno a Dio.

La parola *paradisus* deriva dal corrispettivo greco *παράδεισος*, mutato poi in *παράδυσος*, la cui etimologia rimanda ad un parco, oppure ad un giardino piantato con alberi, piante ricche di fiori e ricolmo di selvaggina; era un luogo riservato a re o nobili<sup>405</sup>.

Originariamente designava il giardino edenico citato nel libro della Genesi, andato perduto per gli uomini a causa del peccato originale<sup>406</sup>. Nel giudaismo esso diventa il luogo di soggiorno eterno per le anime beate, per i profeti e i patriarchi<sup>407</sup>

Già nei passi veterotestamentari vi erano delle indicazioni riguardo ad una possibile cosmologia e ubicazione; si riteneva infatti che il cielo fosse diviso in tre parti: la prima che comprendeva il cielo quale atmosfera, come si legge in Dt. 11, 10-12:

*[10] Terra enim, ad quam ingredieris possidendam, non est sicut terra Aegypti, de qua existis, ubi, iacto semine, in hortorum morem aquae pede ducuntur irriguae; [11] sed montuosa est et campestris, de caelo exspectans pluvias, [12] quam Dominus Deus tuus semper invisit, et oculi illius in ea sunt a principio anni usque ad finem eius;*

---

<sup>404</sup> Cfr. Amat 1985, 393-401.

<sup>405</sup> Cfr. Xen. *An.* 1, 2, 7; *Hel.* 4, 1, 15; in questi scritti Senofonte indicava soprattutto il parco della residenza dei sovrani persiani.

<sup>406</sup> Cfr. Dizionario patristico e di antichità cristiane, 2676-2677.

<sup>407</sup> Cfr. Dizionario patristico e di antichità cristiane, 2676-2677.

la seconda, invece, riguardava la porzione di firmamento in cui si vedono brillare le stelle, come si legge in Gen. 1, 14:

*Dixit autem Deus: “Fiant luminaria in firmamento caeli, ut dividant diem ac noctem et sint in signa et tempora et dies et annos,*

la terza ed ultima parte, riguarderebbe la residenza di Dio, cosa già testimoniata in 1Re 8, 27

*Ergone putandum est quod vere Deus habitet super terram? Si enim caelum et caeli caelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec, quam aedificavi*

e poi confermato nel Vangelo di Lc. 23, 43 e da Ap. 2, 7

*Qui habet aurem, audiat quid Spiritus dicat ecclesiis. Vincenti dabo ei edere de ligno vitae, quod est in paradiso Dei.*

Paolo in At. 12, 2 aveva definito che il paradiso potesse trovarsi nel terzo cielo, avendolo scoperto dopo un rapimento estatico,

*Scio hominem in Christo ante annos quattuordecim — sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit — raptum eiusmodi usque ad tertium caelum.*

Nel cristianesimo il *paradisus* diviene il luogo definitivo in cui si compirà il destino escatologico dei fedeli. I Padri della Chiesa hanno dato molteplici letture ed interpretazioni di questo luogo.

Prime descrizioni del paradiso arrivano da Lact. *Inst.* 2, 12, 19

*deus paradisum igni circumvallavit, ne homo posset accedere, donec summum iudicium faciat in terra et iustos viros ... in eundem locum revocet;*

qui, viene descritto come un luogo circondato da un circolo di fuoco, cosicché gli uomini non possano accedervi se non dopo il giudizio universale.

Sant’Ambrogio, che compone un vero e proprio trattato dedicato alla descrizione paradisiaca, il *De Paradiso*<sup>408</sup>, narra di questo luogo come sede del *protoplastorum* ovvero di Adamo. Egli parte dalla descrizione del luogo in cui era collocato il paradiso terrestre, ovvero ad oriente, come afferma Gen. 2, 8

*Et plantavit Dominus Deus paradisum in Eden ad orientem, in quo posuit hominem, quem formaverat.*

---

<sup>408</sup> Cfr. Siniscalco 1984, 20-75.

Lo dipinge come un territorio reale, in cui vi sorgono alberi da frutto e in cui vi scorre un corso d'acqua che si divide in quattro altri fiumi, i quali corrispondono ai punti cardinali. Sant' Ambrogio non descrive, però, in alcun modo la vita ultraterrena a cui sono destinati i credenti in paradiso<sup>409</sup>, limitandosi piuttosto a trattare del paradiso terrestre in cui era stato posto Adamo. Nella tradizione cristiana, con il termine paradiso, non si intende più solamente il luogo adamicco, ma la regione a cui saranno destinati gli uomini giusti a conclusione della loro vita: lì, essi potranno godere di una beatitudine eterna<sup>410</sup>. Nel vangelo di Luca vi è un' identificazione del paradiso con il luogo chiamato dalla tradizione giudaico-cristiana "seno di Abramo", ovvero una dimensione in cui riposavano le anime dei giusti, come raccontato in Lc. 16, 19-22

*[19] Homo quidam erat dives et induebatur purpura et bysso et epulabatur cotidie splendide. [20] Quidam autem pauper nomine Lazarus iacebat ad ianuam eius ulceribus plenus [21] et cupiens saturari de his, quae cadebant de mensa divitis; sed et canes veniebant et lingeabant ulcera eius. [22] Factum est autem ut moreretur pauper et portaretur ab angelis in sinum Abrahae; mortuus est autem et dives et sepultus est.*

È il luogo promesso da Gesù morente sulla croce al ladrone pentito, come si vede in Lc. 23, 43:

*hodie mecum eris in paradiso.*

Agostino in *gen. ad litt.* 12, 34 12 definisce il *paradisus* come *[19] Homo quidam erat dives et induebatur purpura et bysso et epulabatur cotidie splendide. [20] Quidam autem pauper nomine Lazarus iacebat ad ianuam eius ulceribus plenus [21] et cupiens saturari de his, quae cadebant de mensa divitis; sed et canes veniebant et lingeabant ulcera eius. [22] Factum est autem ut moreretur pauper et portaretur ab angelis in sinum Abrahae; mortuus est autem et dives et sepultus est,*

riprendendo successivamente la concezione neotestamentaria del paradiso come "seno di Abramo", di cui troviamo trova conferma in *gen. ad litt.* 12, 34, 65

---

<sup>409</sup> I temi toccati dal Padre della Chiesa riguardano la descrizione del paradiso (1, 1 – 2, 11), il fiume che vi scorre e i corsi d'acqua che ne derivano (3, 12-23), Adamo (4, 24-25), il comando divino (5, 26- 9, 45) Eva (10,46-11,50), gli animali (11, 51-53), Eva e il serpente (12,54.13,61), il castigo di Dio (14, 68-72, 15, 73-77).

<sup>410</sup> Cfr. *ThLL*, X, 1, 300, 64-65.

*Quanto magis ergo post hanc vitam etiam sinus ille Abrahae paradisi dici potest, ubi iam nulla tentatio, ubi tanta requies post omnes dolores vitae huius? Neque enim et lux ibi non est propria quaedam et sui generis, et profecto magna, quam dives ille de tormentis et tenebris inferorum, tam utique de longinquo, cum magnum chasma esset in medio, sic tamen vidit, ut ibi illum quondam contemptum pauperem agnosceret.*

San Girolamo dà alcune descrizioni della vita ultraterrena nelle sue epistole ad Eustochio, specialmente in *epist.* 22, 41

*tunc vere super asinam dominus ascendet et caelestem ingredietur Hierusalem.*

*Tunc parvuli, de quibus in Esaia salvator effatur: ecce ego et pueri, quos mihi dedit dominus, palmas victoriae sublevantes consono ore cantabunt: osanna in excelsis; benedictus, qui venit in nomine domini, osanna in excelsis. Tunc centum quadraginta quattuor milia in conspectu throni et seniorum tenebunt citharas et cantabunt canticum novum et nemo poterit scire canticum illud, nisi numerus definitus: hi sunt, qui se cum mulieribus non coinquinaverunt - virgines enim permanserunt -; hi sunt, qui secuntur agnum, quocumque vadit. Quotiescumque te vana saeculi delectavit ambitio, quoties in mundo aliquid videris gloriosum, ad paradysum mente transgredere; esse incipe, quod futura es, et audies ab sponso tuo: pone me sicut signaculum in corde tuo, sicut signaculum in brachio tuo, et opere pariter ac mente munita clamabis: aqua multa non poterit extinguere caritatem et flumina non cooperient eam.*

Nell'epistola, l'arrivo in paradiso è descritto come l'ingresso nella Gerusalemme celeste, dove vi è Maria che aspetta insieme a cori di vergini e martiri<sup>411</sup> e poi Dio che regna insieme al figlio.

In *epist.* 39,3 si legge:

*perfacilis ad ista responsio est: luxisse iacob filium, quem putabat occisum, ad quem et ipse erat ad infernum descensurus dicens: descendam ad filium meum lugens in infernum, quia necdum paradisi ianuam christus effregerat, necdum flammeam illam romphaeam et vertiginem praesidentium cherubin sanguis eius extinxerat - unde et abraham, licet in loco refrigerii, tamen apud inferos cum lazaro scribitur -, et david iuste fleuisse filium parricidam, qui alium paruulum, postquam, ut uiueret, inpetrare non potuit, quia sciebat non peccasse, non fleuit.*

---

<sup>411</sup> Cfr. Hier. *Epist.* 22, 41.

In questo passo si narra di come l'anima, una volta lasciato il corpo mortale venga accompagnata in cielo dagli angeli e che Cristo sia in attesa con il Padre delle anime dei giusti. L'immagine evocata da Girolamo è una ripresa di un passo dell'Apocalisse di Giovanni in cui si legge:

*“Post haec vidi: et ecce turba magna, quam dinumerare nemo poterat, ex omnibus gentibus et tribubus et populis et linguis stantes ante thronum et in conspectu Agni, amicti stolis albis, et palmae in manibus eorum”.*

(Ap, 7,9-10)

**95 aeternam portis gemmantibus urbem:** il verso assume una particolare valenza descrittiva grazie al chiasmo utilizzato per narrare della città eterna con le porte gemmate, simbolo di magnificenza<sup>412</sup>. La descrizione della città celeste era già stata fatta in Ap. 21, 10-14, 21

*[10] Et sustulit me in spiritu super montem magnum et altum et ostendit mihi civitatem sanctam Ierusalem descendentem de caelo a Deo, [11] habentem claritatem Dei; lumen eius simile lapidi pretiosissimo, tamquam lapidi iaspidi, in modum crystalli; [12] et habebat murum magnum et altum et habebat portas duodecim et super portas angelos duodecim et nomina inscripta, quae sunt duodecim tribuum filiorum Israel. [13] Ab oriente portae tres, et ab aquilone portae tres, et ab austro portae tres, et ab occasu portae tres; [14] et murus civitatis habens fundamenta duodecim, et super ipsis duodecim nomina duodecim apostolorum Agni. [21] Et duodecim portae duodecim margaritae sunt, et singulae portae erant ex singulis margaritis. Et platea civitatis aurum mundum tamquam vitrum perlucidum.*

Invece per quanto riguarda il chiasmo analizzato, comprese le desinenze in fine di parola *-am, -is, -antibus* e *urbem*, sembra essere costruito su modelli quali Ov. *met.* 13, 631 *intrat Apollineam sociis comitantibus urbem*, Ov. *fast.* 3, 864 *inque draconigenam nimbis comitantibus urbem* e Sil. 8, 158 *tum Cyrenaeam fatis agitantibus urbem*.

**96 nemus paradisi:** nel paradiso celeste viene trasferita l'immagine del giardino boscoso già presente nel paradiso terrestre adamitico al momento della creazione<sup>413</sup>.

Il nesso trova attestazioni in campo poetico con Prud. *cath.* 10, 161-164

---

<sup>412</sup> Cfr. Amat 1985, 396-398.

<sup>413</sup> Cfr. Gen. 2, 8.

*Patet ecce fidelibus ampli*

*Via lucida iam paradisi,*

*Licet et nemus illud adire*

*Homini quod ademerat anguis*

in cui viene detto che all'uomo è lecito entrare nel bosco paradisiaco, in Paul. Nol. *epist.* 32, 26, 3-6

*Ipse deus, nobis princeps crucis atque coronae,*

*Inter floriferi caeleste nemus paradisi*

*Sub cruce sanguinea niueo stat Christus in agno,*

*Agnus ut innocua iniusto datus hostia leto*

e Mar. Victor. *Aleth.* 225-226

*Editiore globo nemoris paradisis amoeni*

*Pangitur et teretis distinguitur ordine silvae.*

Per quanto riguarda la prosa si ritrova in Aug. *c. Iulian. op. imperf.* 3, 56

*Mirabili enim facundia potes eam, quam sancti accusant gemitibus, tu laudibus ornare libidinem et talem prorsus, qualis et nunc est, se scilicet nolentibus ingerentem et ad certamen provocantem corda castorum tamquam formosum et amoenum lignum, etiamsi nemo ibi peccasset, inter paradisi nemora collocare*

in Faust. Rein. *epist.* 5, 17

*ecce in inferni ergastulo carceratus nullum iam de se habens remedium tamen antiquum circa suos servat affectum et, dum damnatus pro peccatoribus rogat, magnam intra paradisi nemora respirantibus iustis pro carorum suorum commodis curam esse demonstrat.*

C'era l'idea che nel paradiso terrestre dovesse esserci della vegetazione rigogliosa e fiorente, a immagine della magnificenza e della gloria divina. In *Tract. In Luc.* 1, 7 viene definito un *pomarium*, ovvero un frutteto, mentre da Hier. *In ier.* 29, 1-17, 21 viene definito *virid(i)arium*, cioè un giardino alberato.

**97-98** Bebbiano, mentre parla, pone la mano destra sul petto della moglie, sussurrandole parole che richiamano i passi evangelici, specialmente Mt. 19, 6

*Itaque iam non sunt duo sed una caro,* e Mc. 10, 8 *erunt duo in carne una.*

Altre riprese poetiche dell'immagine coniugale sono in ICUR-7, 17605, ILCV 02391, 1-4

*[Ha]c sub lege deu[s nupti]s consortia uinxit,*

*[Cor]poribu[s iunctis e]sset ut una caro.*

*En coniux, carumq(ue) thorum c[um coniuge] natum*

*Deseris, auctoris iussa [...dei]*

e Paul. Nol. *carm.* 25 H. = pp. 554-571 Dolveck, 179- 182

*Inde magister ait, quia iam nec femina nec mas*

*In Christo, sed idem corpus et una fides.*

*Namque omnes unum corpus sumus, omnia Christo*

*Membra quibus Christus corporis in caput est.*

e *ibid.* 194-196

*Sumite digna piis pectora nominibus,*

*Et vobis fratres sponso concurrite Christo,*

*Sitis ut aeterni corporis una caro.*

**99-100** il discorso di Bebiano è stilisticamente elaborato con un *enjambement* tra il v.99 e 100, e tre iperbati, rispettivamente *sancto...ordine*, *placida...fine*, *evangelico...sermone*.

Qui il sostantivo *finem* prende il significato di “morte” o di “fine della vita”<sup>414</sup> e viene accostato all'aggettivo *placidam*, che indica uno stato quieto e non perturbato<sup>415</sup>. Un simile accostamento trova un parallelo in Val. Max. 9, 12, 7 ext.

*cui quidem crediderim eadem benignitate deorum et tantum poeticae facundiae et tam placidum vitae finem attributum*

e in Auson. *Epiced.* 57-58

*Obtinui auditaque preces: spem vota timorem*

*Sopitus placido fine relinquo aliis.*

**100 vitam refudit:** l'espressione così costruita pare essere rifatta sul modello poetico virgiliano di *Aen.* 2, 529- 532

*Illum ardens infesto vulnere Pyrrhus*

---

<sup>414</sup> Cfr. *ThLL*, VI, 1, 791, 17-19; VI, 1, 791, 67.

<sup>415</sup> Cfr. *ThLL*, X, 1, 2276, 18-19.

*Insequitur, iam iamque manu tenet et premit hasta.*

*Vt tandem ante oculos evasit et ora parentum,*

*Concidit ac multo vitam cum sanguine fudit,*

di Ov. *met.* 2, 610 *Hactenus et pariter vitam cum sanguine fudit,*

di Sil. Ital. 7, 678-679

*Effudit vitam, atque alte manante cruore*

*Membra pependerunt curuato exsanguia ramo*

e *ibid.* 15, 234-236

*Pugnabat natura soli, paruoque superne*

*Bellantum nisu passim per prona voluti*

*Truncato instabiles fundebant corpore vitam,*

e di Drac. *Orest.* 793-794

*Verbere corporeo pressas quatiebat arenas,*

*Tandem iussa mori vitam cum sanguine fudit.*

Nella prosa ricorre assai spesso in Cic. *Phil.* 14, 30

*illud admirabilius et maius maxime que proprium senatus sapientis est, grata eorum  
virtutem memoria prosequi qui pro patria vitam profuderunt*

e *ibid.* 14, 36

*cum que legio Martia princeps cum hostibus conflixerit atque ita cum maiore numero  
hostium contenderit ut plurimos caederent caderent nonnulli, cum que sine ulla  
retractatione pro patria vitam profuderint,*

in Macr. *somn.* 1, 1, 9

*sed ille Platonicus secretorum relator Er quidam nomine fuit, natione Pamphylus, miles  
officio, qui cum vulneribus in proelio acceptis vitam effudisse visus,*

in Amm. 21, 5, 10

*iussi que universi in eius nomen iurare sollemniter gladiis ceruicibus suis admotis sub  
exsecrationibus diris verbis iurauere conceptis omnes pro eo casus, quoad vitam  
profuderint,*

in Ambr. *epist.* 9, 67, 3

*Deinde quid sibi vult quod is qui vitam refundebat imperio, salutem praecepto dabat  
dicens mortuo,*

in Aug. *serm.* 313D, 24

*ecce amando frumentum, spargis frumentum: amando vitam, funde vitam.*

**101-102** Bebiano, entrato nella nuova dimensione spirituale, gode di essa e dall'alto dei cieli si prende cura dell'amata moglie, alla quale è legato da eterno amore.

**101 *deo fruitur*:** *fruor* è verbo indicante il godimento che viene da molteplici elementi, anche divini, come si legge in Iuv. 1, 45-46:

*exul ab octava Marius bibit et fruitur dis  
iratis, at tu victrix, provincia, ploras.*

In ambito cristiano il significato viene risemantizzato, in modo tale che l'origine del godimento, non sia più una cosa materiale o terrena, come era stato precedentemente, ma venga da Dio stesso e dal conforto che egli dà. La locuzione *deo fruire* subisce quindi un fortissimo incremento in epoca cristiana come si legge in Mar. Victorin. *adv. Arium* 1B, 56

*Anima enim in deserto, hoc est in mundo, exclamat quoniam scit dominum deum et vult mundari ut domino fruatur deo*

in Aug. *Doctr. Christ.* 1, 27<sup>416</sup>

*cum autem homine in deo frueris, deo potius quam homine frueris, illo enim frueris, quo efficeris beatus, et ad eum te peruenisse laetaberis, in quo spem ponis, ut uenias,*

in Aug. *gen. c. Manich.* 2, 203

*et sua potentia tanquam sine deo frui voluerit, intumescit superbia, quod est initium omnis peccati,*

e in Aug. *in psalm.* 29, 2, 17

*abundantia erat, quando constitutus est homo in paradiso, quando nihil deerat illi, quando deo fruebatur.*

**102 *aeterno vinctus amore*:** la *iunctura* non è molto frequente all'interno del panorama letterario latino; le prime testimonianze giungono da Plaut. *bacch.* 180-181

*Qui abire hinc nullo pacto possim, si velim:*

*Ita me vadatum amore vinctumque attines*

e proseguono con Verg. *Aen.* 8, 394 *Tum pater aeterno fatur devinctus amore,*

---

<sup>416</sup> Riporto qui solo questi esempi, rimandando all'intera produzione agostiniana, che presenta moltissime altre occorrenze.

Ov. *epist.* 20, 87-88

*Sed neque compedibus nec me compesce catenis;*

*Servabor firmo vinctus amore tui*

Ov. *trist.* 1, 8, 29-30

*Quid, nisi convictu causisque valentibus essem*

*Temporis et longi vinctus amore tibi?*

**103-104** nell'atmosfera spirituale creatasi, ad Apra affiora il ricordo della perdita del figlio che si è unito a Bebiano nella vita ultraterrena.

**103 rapuit:** per l'uso del verbo in contesto funerario si veda il celebre epitaffio posto sulla tomba di Virgilio

*Mantua me genuit, Calabri rapuere, tenet nunc*

*Parthenope; cecini pascua rura duces.*

Molte iscrizioni tombali utilizzano questo verbo per indicare la violenza con cui un familiare è stato strappato via dalla morte, si veda *CLE* 80, 1-2

*Acervam Ditis rapuit infantem domus*

*Nondum repletam vitae dulci lumine,*

*CLE* 552, 11

*[Corpus m]ors rapuit, animam dereli[nquite] Manis,*

*CLE* 1011, 1-2

*Invida mors rapuit fato crudelis iniquo,*

*Nec licuit pretium [su]mere militiae.*

Nell'ottica della *consolatio* cristiana<sup>417</sup> esso assume un significato nuovo: rappresenta il rapimento in paradiso del defunto, che inizia una nuova vita spirituale dopo la morte corporale, come si legge in Filostr. 139 *rapiemur in caelum et erimus semper cum christo, inquit,*

---

<sup>417</sup> Il genere consolatorio cristiano ricalca le orme di quello greco e latino di stampo pagano, che si basavano su alcuni semplici concetti: il destino dell'uomo era legato ineluttabilmente al fato che non poteva essere mutato per volontà umana. Nella filosofia stoica si aggiunge il concetto di *opportunitas mortis*, per cui la morte giunge in maniera opportuna come liberazione da tutti gli affanni terreni. La cultura cristiana riprende e rielabora questo concetto (per altro già espresso in *Sap.* 4, 7-16): la morte non diviene più qualcosa di inevitabile, ma è la porta di accesso alla nuova dimensione ultraterrena, nella quale ci sarà gioia e beatitudine eterna per gli uomini (Cfr. Favez 1937, 47; Fern 1941, 204; Setaioli 20012; Audano 2012, 245-253).

in Ambr<sup>418</sup>. *parad.* 11, 53

*denique iusti in paradisum rapiuntur, sicut Paulus raptus est in paradisum et audivit verba ineffabilia*

e Aug. *cur. mort.* 15, 18

*mitti quoque ad vivos aliquos ex mortuis, sicut e contrario paulus ex vivis in paradisum raptus est, divina scriptura testatur.*

**105-108** Il vv. 105-106 presenta due iperbati rispettivamente con *iusto...aevo* e *eductis pignoribus*; il *tua tempora* del medesimo verso serve ad indicare per metonimia la vita terrena di Apra.

Il tema dell'*occursus*, ovvero dell'incontro delle anime beate con Dio e con gli angeli del paradiso era già stato anticipato da Ambrogio, nell'orazione funebre per l'imperatore Valentiniano, in cui il fratello Graziano va incontro al defunto per accompagnarlo in cielo. *Huic ascendenti animae Gratianus frater occurrit et complexus eam dicit: ego fratri meo, et super me conversio eius, vel quod sibi eum cupiat inhaerere, vel quod pietate fraterna quasi advocatus adsistat, dicens conversionem eius etiam suae gratiae praefarendam.*

(Ambr. *ob. Valentin.* 71)

Girolamo introduce il tema dell'*occursus* nella parte finale dell'epistola 22<sup>419</sup> destinata ad Eustochio<sup>420</sup>, giovane ragazza, figlia di Paola I e Tossozio e sorella di Blesilla<sup>421</sup>; fu discepola di Girolamo assieme alla madre, che seguì fino a Betlemme, dove morì. A lei, Girolamo in *epist.* 22, 41 predice la vita celeste dopo la morte:

*Egredere, quaeso, paulisper e corpore et praesentis laboris ante oculos tuos pingere mercedem, quam nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit. Qualis erit illa dies, cum tibi Maria, mater domini, choris occurret comitata virgineis, cum post rubrum mare et submersum cum suo exercitu pharaonem tympanum tenens praecinet responsuris: cantemus domino; gloriose enim magnificatus est. Quum et ascensorem proiecit in mare? tunc thecla in tuos laeta volabit amplexus. Tunc et ipse sponsus occurret et dicet: surge, veni, proxima mea, speciosa mea, columba mea, quia ecce hiemps transiit, pluvia abiit sibi. Tunc angeli mirabuntur et dicent: quae est ista prospiciens quasi*

---

<sup>418</sup> Riporto qui solo un esempio, dato il vasto numero di occorrenze.

<sup>419</sup> Cfr. Hier. *epist.* 22, 4,9.

<sup>420</sup> Cfr. *PLRE*, I, 312.

<sup>421</sup> Cfr. Hier. *Epist.* 22, 15.

*diluculum, speciosa ut luna, electa ut sol? Videbunt te filiae et laudabunt te reginae et concubinae te praedicabunt. Tunc et alius castitatis chorus occurret: sarra cum nuptis veniet, filia phanuelis anna cum viduis. Erunt ut in diversis gregibus, carnis et spiritus, matres tuae. Laetabitur illa, quod genuit; exultabit ista, quod docuit.*

Paolino di Nola, utilizza il tema dell'*occursus* in più occasioni, divenendo secondo Guttilla<sup>422</sup> il cantore dell'incontro tra Dio e i beati; si veda per esempio Paul. Nol. *carm.* 24 H. = pp. 396-461 Dolveck, 879. 942 e *carm.* 31 H. = pp. 462-507 Dolveck, 469-473, dove si legge:

*Hic potius miseri iaceamus in aggere foedo  
Stercoris et lambant ulcera nostra canes,  
Vt placida tristem post vitam morte solutos  
Mitis ad occursus angelus excipiat  
Et patriarcharum sinibus deponat ovantes.*

Il tema dell'*occursus* era già stato anticipato nella *consolatio* latina da Seneca in *Dial.* 6, 25, 1-2

*Proinde non est quod ad sepulcrum fili tui curras; pessima eius et ipsi molestissima istic iacent, ossa cineresque, non magis illius partes quam uestes aliaque tegimenta corporum. Integer ille nihilque in terris relinquens sui fugit et totus excessit; paulumque supra nos commoratus, dum expurgatur et inhaerentia vitia situmque omnem mortalis aevi excutit, deinde ad excelsa sublatus inter felices currit animas. Exceptit illum coetus sacer, Scipiones Catonesque, interque contemptores vitae et veneficio liberos parens tuus, Marcia. Ille nepotem suum — quamquam illic omnibus omne cognatum est — applicat sibi nova luce gaudentem et vicinorum siderum meatus docet, nec ex coniectura sed omnium ex vero peritus in arcana naturae libens ducit; utque ignotarum urbium monstrator hospiti gratus est, ita sciscitanti caelestium causas domesticus interpret. Et in profunda terrarum permittere aciem iubet; iuvat enim ex alto relicta respicere.*

Un'altra voce dotta alla quale l'autore dell'*Obitus* può aver attinto è Ovidio, che presenta la tematica all'interno degli *Amores*, in cui si legge:

*obvius huic venias hedera iuvenalia cinctus  
tempora cum Calvo, docte Catulle.*

---

<sup>422</sup> Cfr. Guttilla 1984, 139, n. 27.

(Ov. *am.* 3,9,61-62)

**105 tua tempora cluseris:** *claudo* indica il “chiudere”, “finire” il tempo della vita<sup>423</sup>. Le occorrenze relative a questa accezione riguardano, per la poesia, Nemes. *ecl* 1, 43- 45

*Longa tibi cunctisque diu spectata senectus*

*Felicesque anni nostrique novissimus aevi*

*Circulus innocuae cluserunt tempora vitae,*

Paul. Nol. *carm.* 18 H. = pp. 670- 710 Dolveck, 70-74

*Praeteritis cecini patriam genus acta libellis*

*Et tota sanctum repetens ab origine dixi*

*Felicem, donec perfectae tempora vitae*

*Clauderet et posito desertis corpore terris*

*Tenderet aeterni merita ad consortia regni*

e Paul. Petric. *Mart.* 5, 473- 477

*Nec spatio constricta breui, sed tempore longo*

*Gratior extentis commendans munera metis,*

*Quattuor ex plenis permansit gratia lustris,*

*Nec prius insanae senserunt damna procellae,*

*Quam dominus clauso praesentis tempore uitae*

*Ad requiem ueram benedictum assumpsit amicum*

ed infine Arator. *Apost.* 1, extr. 801-806

*Te quoque, laude potens, caelestibus inclita signis*

*Carminibus, Ioppe, canimus, qua sede Tabitha*

*Mansuras fundebat opes et semper egenis*

*Munere mater erat, quae uitae tempore clauso*

*Ponitur in medio, lacrimis plus lota, feretro,*

*Post funus uictura suum.*

**106 genetrix inclita:** il nesso, che qualifica Apra quale illustre madre per i figli che ha generato, trova in questo passo la sua unica attestazione. In altri luoghi, soprattutto nei poeti classici, al sostantivo *genetrix* si accostano aggettivi quali *alma*, come in Ov. *fast.* 4, 319-320

---

<sup>423</sup> Cfr. *ThLL*, 3, 0, 1309, 3.

*Supplicis, alma, tuae, genetrix fecunda deorum,*

*Accipe sub certa condicione preces,*

oppure con *fecunda*, come nel caso sopracitato o anche Avian. *Fab.* 20, 7-8

*Nunc me saxosis genetrix fecunda sub antris*

*Fudit et in propriis ludere iussit aquis.*

**109-110:** distico in cui, con parole accorate, Apra viene rassicurata riguardo al momento della propria morte: il figlio e il marito le andranno incontro per accoglierla.

**111 *tempus adest*:** l'espressione *tempus adest* (impiegata per indicare l'arrivo del momento opportuno per compiere una determinata azione), rimanda ad una tradizione letteraria che inizia con Verg. *Aen.* 12, 95-97

[...] *nunc, o numquam frustrata vocatus*

*Hasta meos, nunc tempus adest: te maximus Actor,*

*Te Turni nunc dextra gerit,*

e continua in Prop. *eleg.* 4, 6, 53-54

*Tempus adest, committe ratis: ego temporis auctor*

*Ducam laurigera Iulia rostra manu*

e in molti luoghi ovidiani, quali *am.* 3, 2, 44 *Tempus adest plausus: aurea pompa uenit,*  
*Ov. ars.* 1, 607-608

*Colloquii iam tempus adest: fuge rustice longe*

*Hinc Pudor! audentem Forsque Venusque iuuat.*

Con l'avvento del cristianesimo e della sua letteratura, il significato del nesso non cambia: si veda Prud. *ditt.* 83-84

*Tempus adest quo templum hominis sub pectore Christus*

*Aedificet, quod Graia colant, quod barbara ditent;*

in Paolino di Nola torna in tre carmi differenti, *carm.* 13 H. = pp. 598-601 Dolveck, 4  
*Tempus adest plenis grates tibi fundere uotis,* in *carm.* 28 H. = pp. 670-710 Dolveck, 255-257

*Tempus adest mutare uias, exurgere somno*

*Et tandem uigilare deo, dormire uicissim*

*Actibus his, quibus inuigilat mens mortua Christo*

e *carm.* 31 H. = pp. 462-507 Dolveck, 537- 538

*Tempus adest, prope iam dominus; properate parari*

*Regis ad occursum, dum brevis hora patet.*

**111 *curis...membris*:** l'invito rivolto da Bebiano ad Apra a sciogliersi dagli affanni mortali e dalla dimensione corporale è presentato mediante un chiasmo in cui si contrappongono una coppia sostantivo-verbo ad un'altra coppia verbo-sostantivo.

**112:** Bebiano reclama per sé la moglie che in vita era vissuta per i figli. L'espressione *redhibere mihi*, trova in questo contesto la sua unica attestazione letteraria.

**113-114** Il protagonista mette in luce il legame indissolubile del matrimonio celeste, profondamente diverso da quello terreno, perché destinato a durare in eterno.

**113 *coniugium...mortale*:** la *iunctura* che indica il matrimonio terreno, trova all'interno dell'*Obitus Baebiani* la sua unica attestazione letteraria.

**114 *brevitas invida*:** l'aggettivo *invidus* ha in questo contesto un uso personificato che esprime l'invidiosa brevità della vita del protagonista. L'uso personificato di *invidus* trova un importante intertesto in Hor. *carm.* 1, 11, 7-8

*dum loquimur, fugerit invida*

*Aetas: carpe diem quam minimum credula postero*

e successivamente in Auson. *parent.* 29, 5-6

*Invida sed nimium Lachesis properata peregit*

*Tempora et ad manes funera acerba dedit.*

L'aggettivo ha un uso personificato quando si accorda con elementi che sono al di sopra della natura umana, come in Sen. *Herc. f.* 524 o *Fortuna viris invida fortibus* o in *epist.* 73, 15 *non sunt dii fastidiosi, non invidi.*

Tuttavia diviene anche una comune espressione di cordoglio per la morte di un caro<sup>424</sup>, come in *CLE* 974, 1 *invida sors fati rapuisti Vitalem*, e in *CLE* 1011, 1 *invida mors rapuit fato crudelis iniquo.*

**115-116** Il matrimonio che ha unito Bebiano e Apra è stato di breve durata, circa tredici anni, come sottolineato dai versi stessi. Per elencare le unità numeriche viene usato il termine *lustrum* già ripreso in precedenza ai vv. 41-42 quando era stata presentata l'età di Bebiano. Il lustro indica uno spazio di tempo di cinque anni al quale viene aggiunto il

---

<sup>424</sup> Cfr. *ThLL*, VII, 2, 210, 79-80.

termine *orbibus* che indica il giro di rivoluzione che la terra compie intorno al sole e che sta ad indicare il tempo di un anno.

**116 orbibus...annos:** le perifrasi temporali che indicano gli anni in base alla somma di lustri ed anni solari non sono poche nella letteratura sia pagana che cristiana, si veda ad esempio Ov. *fast.* 4, 703-704

*Filius huius erat primo lasciuus in aevo,*

*Addideratque annos ad duo lustra duos,*

Mart. *epigr.* 1, 101, 3-4

*Destituit primos uiridis Demetrius annos:*

*Quarta tribus lustris addita messis erat,*

Auson. *Caes.* 19-20

*Augustus post lustra decem sex prorogat annos,*

*Et ter septenis geminos Nero Claudius addit;*

ritorna due volte in Paolino di Petricordia, rispettivamente in *Mart.* 1, 125-126

*Et tamen hoc senio morum carnisque refulgens*

*Quattuor a lustris geminos minus egerat annos,*

e in *Mart.* 5, 33-35

*Aemula bis senis pietas defleuerat annis,*

*Cum lustris geminis maerens annisque duobus*

*Optaret primam nubendi ad tempora vocem.*

Le ultime due occorrenze<sup>425</sup> riguardano Anth. Lat. 560

*Qui pastorali peragravit Maenala Musa*

*Ruraque et Aeneae concinit arma Maro,*

*Ille decem lustris geminos postquam addidit annos,*

*Concessit ratis et situs hoc tumulo est*

e *CLE* 702, 10-11

*Bis septem lustris octavo functus et anno*

*Hoc iacet in tumulo repetens Petronius humum.*

---

<sup>425</sup> Si veda anche Ven. Fort. *carm.* 4, 3, 3-6; *carm.* 4, 7, 19-20; *carm.* 4, 9, 33-34; *carm.* 4, 10, 23-24; *carm.* 4, 26, 47-50.

**117-120** Viene specificata la giovane età di Apra con una descrizione molto raffinata che comprende ancora una volta le unità temporali sopracitate (lustri e anni solari); la moglie al momento della morte del marito doveva avere venticinque anni, mentre lui, come detto all'inizio del poemetto ne aveva venti di più. Tuttavia, la forte differenza di età non aveva impedito ai due sposi di creare un forte legame amoroso.

**117 *cumulaverat annos***: la breve vita di Apra aveva aggiunto vent'anni all'età del marito. L'espressione si ritrova unicamente in questo carme e in Auson. *prof.* 7, 13-16

*Tu meae semper socius iuuentae,  
Pluribus quamuis cumulatus annis,  
Nunc quoque in nostris recales medullis,  
Blande Leonti.*

**120 *aequaevos***: l'amore condiviso dai due sposi li rende coetanei. L'aggettivo è usato a partire da Verg.<sup>426</sup>, *Aen.* 2, 560-562

*subiit cari genitoris imago,  
ut regem aequaeuum crudeli vulnere vidi  
vitam exhalantem.*

Oltre a questo scritto, i riferimenti alla topica matrimoniale si ritrovano in Stat. *silv.* 5, 1, 48-50

*Qualiter aequaeuo sociatam palmite vitem  
Vlmus amat miscetque nemus ditemque precatur  
Autumnum et caris gaudet redimita racemis.*

e in *CLE* 1982, 1-4

*Iulia fida mihi coniunx aequaeva iucunda,  
Quod tua mandavit fieri suprema voluntas,  
Hoc ego perfeci parens praecepto maritus,  
Propriis ut sedibus semper quiete maneres.*

**121-122** Nella vita celeste Bebianò e Apra non saranno più soggetti alle leggi della mortalità e potranno vivere un amore eterno garantito da Dio, che viene raffigurato come un sovrano terrestre<sup>427</sup>.

---

<sup>426</sup> Cfr. *ThLL* I, 0, 993, 13-14.

<sup>427</sup> Vedi Amat 1985, 397.

**121 *meliore iugo***: è il vincolo matrimoniale di Bebiano e Apra, che verrà reso *melius* una volta che entrambi saranno in paradiso. Il nesso trova in questo poemetto la sua unica attestazione letteraria.

**122 *aurea saecula***: la *iunctura* rimanda ad un *topos* letterario assai noto nell'età classica, in cui gli esseri umani godevano di una continua felicità sotto il regno di Saturno. Era un periodo in cui gli uomini potevano vivere serenamente, senza leggi e senza la necessità di coltivare la terra, in quanto essa produceva da sé tutto il necessario per la vita umana<sup>428</sup>. In epoca imperiale, in poesia, il nesso veniva sempre riferito all'imperatore in carica, per celebrarlo o per beffeggiarlo con satirica ironia<sup>429</sup>.

In epoca cristiana, invece, trova una nuova connotazione di tipo escatologico, come si legge in Lact. *inst.* 4, 12, 21

*tunc sublato de rebus humanis omni malo aureum saeculum ut poetae vocant, id est iustum ac pacificum tempus orietur,*

in Ennod. *epist.* 1, 7

*deus omnipotens mutatas ordinum vices vertat in melius et rerum statum, qui labe temporis aut meritorum nostrorum nebulis obsolevit, aurei saeculi candore perfundat*  
e nella poesia di Comm. *instr.* 1, 29, 9-11

*Caelum hoc et terram et maria salsa qui fecit,*

*Reddere decrevit nos ipsos in aureo saeclo*

*Et modo si credis, vivitur in Dei secreta*<sup>430</sup>.

Il sapore pagano, legato alle vecchie divinità e all'imperatore rende questo passo l'unico testo di poesia cristiana in cui compare questo concetto ancora legato al vecchio e consueto significato politico, e non più al significato escatologico cristiano, assieme ad un isolato carme epigrafico proveniente da Roma, Ann. Epigr. 2003, 255

*Hic Benedictus adest merito sub rupe sepulchri*

*Quem tenet angelicus coetus in arce poli,*

*Qui fuerat fortuna pius, natura decorus,*

*Moribus et castis fulsit in orbe satis.*

---

<sup>428</sup> Pianezzola 1979, 573-592.

<sup>429</sup> I riferimenti sono molti, ma qui rimando a Tac. *dial.* 12, 3; Svet. *Tib.* 59.

<sup>430</sup> Si rimanda anche a Comm. *instr.* 1, 34, 18 e *apol.* 672.

*Dogmatis egregii prorsus documenta ministr(a)ns*

*Ostendit multis lucis adire viam.*

**122 rege deo:** il nesso trova pochissime attestazioni poetiche oltre al nostro, che comprendono Paul. Nol. *carm.* 24 H. = pp. 396-461 Dolveck, 941-942, in cui viene descritta la gloria che Citterio e i suoi genitori avranno in paradiso, dove Dio re sarà lì ad aspettarli per vivere assieme agli angeli immortali, dove si legge:

*Aevum perenne perpetes ut angeli*

*Cum rege vivatis deo*

e comprendono anche *carm.* 31 H. = pp. 990-993 Dolveck, 575-576

*At quos caelesti pietas euexerit actu,*

*Participata gerent stemmata rege deo,*

il piccolo Celso, morto precocemente, verrà accolto in cielo assieme alla schiera di anime giuste e pie dopo essere stati ammessi dal Dio Re,

ed infine in Prosp. *epigr.* 103, 17-18

*Delectare Deo rege, in caelestibus esto,*

*Et quae spe sequeris, credita amore tene.*

In prosa, invece, ha conosciuto uno sviluppo molto più ampio<sup>431</sup>, come si vede in Tert. *apol.* 21, 20

*Dispersi, palabundi, et soli et caeli sui extorres vagantur per orbem sine homine, sine deo rege, quibus nec advenarum iure terram patriam saltim vestigio salutare conceditur,*

in Ambr. *epist.* 7, 40, 3

*Clamavit, quando sibi regem fieri postulaverunt, ut recederent a domino deo rege,*

in Aug. *c. Faust.* 15, 5

*proprie igitur cantas deum regem sceptrigerum, floribus coronatum,*

ed in Paul. Nol. *epist.* 25, 1

*sed si non vis esse privatus, cogita mutandam tibi, non deponendam esse militiam, ut in tanto melius commutandam, quanto maior est rex deus quam homo.*

**123-126:** Una volta rassicurata la moglie su come sarà il loro destino eterno, Bebianò esorta Apra a raggiungere lui e il figlio nella nuova dimensione ultraterrena; quando giungerà il momento opportuno, un angelo la scorterà precedendola nel percorso di ascesa

---

<sup>431</sup> Riporto in questa sede solo una piccola silloge di esempi.

al cielo, mentre Dio le tenderà la mano destra. È un messaggio implicito di come Bebianò sia stato accolto nella grazia divina ed ora, da lì, possa pregare per la moglie affinché anche lei, nell'ora stabilita, varchi la soglia del paradiso.

**123 surge:** l'imperativo *surge/surgite* o *exsurge/exsurgite*, nel lessico cristiano, è la formula tipica con cui si indicano le guarigioni miracolose e la resurrezione a nuova vita, dopo la morte corporale.

In primo luogo viene impiegato nella traduzione latina dei passi scritturali per indicare le resurrezioni miracolose operate da Cristo, come la guarigione del paralitico in Mt. 9, 6-8 [6] *Ut sciatis autem quoniam Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata — tunc ait paralytico -: Surge, tolle lectum tuum et vade in domum tuam*". [7] *Et surrexit et abiit in domum suam. [8] Videntes autem turbae timuerunt et glorificaverunt Deum, qui dedit potestatem talem hominibus,*

oppure la restituzione della vita ad un ragazzo morto, come in Lc. 7, 14-15

[14] *Et accessit et tetigit loculum; hi autem, qui portabant, steterunt. Et ait: "Adulescens, tibi dico: Surge!"*. [15] *Et resedit, qui erat mortuus, et coepit loqui; et dedit illum matri suae*

o ancora la guarigione miracolosa di una ragazza, come in Lc.8, 54-56

54] *Ipse autem tenens manum eius clamavit dicens: "Puella, surge!"*. [55] *Et reversus est spiritus eius, et surrexit continuo; et iussit illi dari manducare. [56] Et stupuerunt parentes eius, quibus praecepit, ne alicui dicerent, quod factum erat.*

Oltre all'impiego scritturale, il verbo assume un significato escatologico di rinascita a nuova vita, nel momento in cui si trapassa, come si vede in Ambr. *in psalm. 36, 67 loquere dormiens et quiescens, consepultus in Christo, ut cum ipso in novitate vitae resurgas,*

in Chromat. *serm. 34, 14*

*mundus quia deponit sordes delictorum; novus, quia in novam vitam exsurgit, deposita vetustate peccati,*

in Hil. *in psalm. 118, 4, 7*

*Est autem in his qui secundum apostolum exuti veterem hominem cum peccatis suis novum induunt, qui commortui Christo et consepulti iam in novitatem vitae resurrexerunt*

*et collocati sunt in caelestibus, qui terrestris imagine derelicta caelestis imaginem portant.*

**124-126:** qui il Brandes<sup>432</sup> suppone che ci sia una lacuna di due versi nel testo, dovuta probabilmente ad un errore del copista; Hartel<sup>433</sup> accetta la supposizione senza indagare ulteriormente. Il manoscritto non segnala traccia di una lacuna, come nemmeno le edizioni del Fabricius<sup>434</sup> e la *Collectio Pisaurensis*<sup>435</sup>, ma segnala solamente la correzione di *merito* con *meritis*, apportata con un inchiostro più scuro di quello usato da Morel. Nessuna mano correttiva segnala la virgola tra *poli* e *meritis* presente nelle edizioni del Fabricius<sup>436</sup> e nella *Collectio Pisaurensis*<sup>437</sup>.

Il Brandes motiva la sua ipotesi, basandosi sul fatto di aver trovato delle corrispondenze con la produzione paoliniana specialmente nell'uso del verbo *antevolo*. Aggiunge che il contesto risulta manchevole di un distico che narra dell'ascesa di Bebiano in paradiso e dell'accoglienza offertagli dagli angeli e dai beati<sup>438</sup>.

**123-124 *patet...poli*:** l'immagine della porta del cielo che si apre per accogliere l'anima di Apra, trova alcuni riferimenti nella letteratura arcaica, a partire da Enn. *var.* 23- 24

*Si fas endo plagas caelestum ascendere cuiquam est,*

*Mi soli caeli maxima porta patet,*

e prosegue nella letteratura di epoca imperiale, specialmente con Sil. Ital. 15, 77- 78

*At quis aetherii seruatur seminis ortus,*

*Caeli porta patet.*

La stessa descrizione compare anche nei poeti cristiani, come Lact. *phoen.* 1-2

*Est locus in primo felix oriente remotus,*

*Qua patet aeterni maxima porta poli,*

Alc. Avit. *carm. app.* 14, 1-2

*Christicolas inter populos animasque sacratas,*

---

<sup>432</sup> Cfr. Brandes 1890, 285.

<sup>433</sup> Cfr. Hartel 1894, 343.

<sup>434</sup> Cfr. Fabricius 1564, 783.

<sup>435</sup> Cfr. *Coll. Pis.* VI, 1756, 251.

<sup>436</sup> Cfr. Fabricius 1564, 783.

<sup>437</sup> Cfr. *Coll. Pis.* VI, 1756, 251.

<sup>438</sup> Cfr. Brandes 1890. 295.

*Quis patet angusti pervia porta poli,*

Ven. Fort. *carm.* 3, 9, 1-2

*Tempora florifero rutilant distincta sereno*

*Et maiore poli lumine porta patet,*

ed Eug. Tolet. *carm.* 25, 1-4

*Plangite me cuncti, quos terrae continet orbis,*

*Sic vestra propriis probra laventur aquis,*

*Sic Christus vobis dimittat debita clemens,*

*Sic pateat summi fulgida porta poli.*

**127-128:** Bebiano incita la moglie a seguirlo nella nuova dimensione, affermando che Dio stesso la accoglierà in cielo. Il distico presenta un chiasmo con *ipse...deus* e con *piam...manum*.

**128 *manum...exerit*:** Dio porgerà dalla nube la sua mano per accogliere Apra in paradiso; l'immagine era già stata utilizzata in Prud. *c. Symm.* praef. 2, 61

*Ni tu, Christe potens, manum*

*Dextro numine porrigas,*

*Facundi oris ut inpetus*

*Non me fluctibus obruat*

in Paul. Nol. *carm.* 24 H. = pp. 602-613 Dolveck, 67-72

*Sed adusque portus et salus cunctis deus*

*Manum paternam porrigit*

*Et inter alta medii dorsa gurgitis*

*Pietatis expandit sinum,*

*Quo abrupta mortis incidentes excipit*

*Et in vado vitae locat,*

e successivamente in Ven. Fort. *carm.* 7, 22, 5-7

*Qui dedit ante Petro, porrigat ipse manum,*

*Sic te longaeui comitetur gratia regis*

*Et florente illo gaudia fixa metas.*

**129-132:** Con una abile chiusura ad anello<sup>439</sup> torna il tema del μακαρισμός che questa volta cambia oggetto e mette al centro dell'attenzione Apra, alla quale viene preannunciata la beatitudine divina che un giorno godrà assieme al marito.

**130 *unicubae*:** la donna viene lodata per essere stata *unicuba* e per avere avuto come unico marito Bebianò, virtù che faceva parte già di quella rosa di qualità necessarie alla perfetta matrona romana<sup>440</sup>. Questo termine trova all'interno del poemetto la sua prima e unica occorrenza poetica, mentre, per quanto riguarda la prosa, compare unicamente in Pacian. *epist.* 22, 2

*Vos a matris unicubae corpore recessistis, novo placendi genere, novis corruptelarum inlecebris expoliti*

e in Hier. *adv. Iov.* 1, 49

*imitentur ergo nuptae Theano, Cleobulinam, Gorgunten, Timocliam, Claudias, atque Cornelias: et cum apostolum malis mulieribus digamiam viderint ignoscentem, legant antequam religio nostra fulgeret in mundo, unicubas semper habuisse inter matronas decus.*

Negli scritti di carattere cristiano ad *unicuba* si è preferito sostituire *univira*, creazione cristiana a partire da Tert. *ad uxor.* 1, 7

*Quantum detrahant fidei, quantum obstrepant sanctitati nuptiae secundae, disciplina ecclesiae et praescriptio apostoli declarat, cum digamos non sinit praesidere, cum viduam adlegi in ordinem nisi uniuiram non concedat*

e *castit.* 11

*et offeres pro duabus et commendabis illas duas per sacerdotem de monogamia ordinatum aut etiam de virginitate sancitum, circumdatum viduis univiris?*

Ritorna in Aug. *bon viduit.* 7, 10

*hac itaque bis coniugata ideo Anna univira vidua beatior fuit, quia et prophetissa christi esse meruit,*

in Hier. *adv. Iovin.* 1, 11

*et hac lege virgines quoque vestae, et iunonis univirae in sanctarum queant ordine numerari: unusquisque in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat.*

---

<sup>439</sup> Per il tema della chiusura ad anello si veda pag. 17.

<sup>440</sup> Cantarella 2006 e Valentini 2012.

L'aggettivo *univira* torna in due epigrafi non cristiane, rispettivamente *CLE* 1306

*Nondum completis viginti quattuor annis*

*A natis trinis et viro eripior*

*Nomine Fuscinilla, Petelina domo orta,*

*Celsino nupta univira unanimis*

E *CLEAfr.* 229

*Geminia inge|nua univira conse|ruatrix dulcissim(a)| mater*

*Omnium | hominum parens o<m>ni|bus subueniens*

*Innoce|ns castissim(a) praesta|ns rarissima v(ixit) a(nnis) LXXXI |*

*Tristem fecit nemine(m) |.*

La Chiesa dell'epoca aveva delle posizioni ben precise nei confronti della vedovanza e sull'astensione o meno dalle seconde nozze. Senza alcun dubbio tutti, indistintamente, ritenevano il matrimonio cristiano un vincolo indissolubile, in quanto sancito da Dio in persona<sup>441</sup>.

San Paolo ammetteva la possibilità di un secondo matrimonio, in caso di morte del marito, per scongiurare il pericolo di una condotta disdicevole da parte della donna<sup>442</sup>; tuttavia riteneva che la cosa migliore fosse mantenere uno stato di vedovanza che consentisse una migliore applicazione alla fede e all'azione cristiana<sup>443</sup>, come si legge in 1Cor. 7, 8

*Dico autem innuptis et viduis: Bonum est illis si sic maneant, sicut et ego*

e in 1Cor. 7, 34

*Et mulier innupta et virgo cogitat, quae Domini sunt, ut sit sancta et corpore et spiritu; quae autem nupta est, cogitat, quae sunt mundi, quomodo placeat viro.*

Per l'Apostolo delle genti, cosa auspicabile per le vedove era di essere state sposate una sola volta: in questo modo potevano essere inserite nel "catalogo delle vedove", come si legge in 1Tm. 5, 9-10

*[9] Vidua adscribatur non minus sexaginta annorum, quae fuerit unius viri uxor,*

*[10] in operibus bonis testimonium habens: si filios educavit, si hospitio recepit, si*

---

<sup>441</sup> Cfr. Tert. *ad uxor.* II, 8, 6: *obsignat benedictio, [...] Pater rato habet.*

<sup>442</sup> Si faccia riferimento a 1Cor 7, 9-39 e 1Tim. 5, 13-15.

<sup>443</sup> Cfr. Finotti 1998, 60-75.

*sanctorum pedes lavit, si tribulationem patientibus subministravit, si omne opus bonum subsecuta est.*

Tertulliano riteneva che nemmeno la morte potesse sciogliere dal sacro vincolo coniugale il consorte che rimaneva in vita in modo tale che egli potesse contrarre un secondo matrimonio. La separazione dei due coniugi riguardava solamente la sfera corporale, mentre quella dell'anima rimaneva vincolata al consorte defunto, come esplicitato in *monog.* 10, 2-3

*igitur si repudiata [...] et anima et corpore separata est, tenetur inimico, ne dicam marito; quanto magis, illa, quae neque suo, neque mariti vitio, sed dominicae legis eventu, a matrimonio non separata, sed relicta, eius erit etiam defuncti, cui etiam defuncto concordiam debet.*

Pertanto la prospettiva di un secondo matrimonio risultava inammissibile: il legame spirituale tra i due sposi rimane in vigore, anche se essi erano temporaneamente separati. La donna che dovesse risposarsi, commetterebbe un doppio peccato, l'adulterio *in primis*, e la disobbedienza alla volontà divina<sup>444</sup>.

Sant' Ambrogio scrisse un piccolo opuscolo, *De Viduis*, dedicato alla figura della vedova, che viene incitata a mantenersi vigilante e attiva nella comunità, conducendo una vita intemerata in modo da poter assistere ed esortare le giovani donne a vivere con prudenza e castità. L'obbligo matrimoniale non cessava di esistere con la morte, ma rimane vivo in vista della ricongiunzione nei cieli. In *Exam.* 5, 19, 62

*Iterare coniunctionem recusat nec pudoris iura aut complaciti viri resolvit foedera*

propone l'ideale della tortora che non ricerca secondi legami: per le donne le seconde nozze sono permesse, ma sconsigliate, come espresso in *Vid.* 11, 68

*quod tamen pro consilio dicimus, non praecepto imperamus, provocantes potius viduam quam ligantes. Neque enim prohibemus secundas nuptias, sed non suademus.*

Agostino si rivolge con sguardo benevolo alle vedove, ricordando soprattutto la madre Monica, rimasta priva del marito all'età di 39 anni, la quale aveva preferito astenersi da seconde nozze e proseguire un cammino di virtù. Il vescovo d'Ipbona "rivaluta il matrimonio (il *bonum coniugii*) come istituzione santa, che è però un bene inferiore al celibato (il *bonum sanctae virginitatis*). Come la verginità consacrata è superiore al

---

<sup>444</sup> Cfr. Luzniak 2005, 79.

matrimonio, così la vedovanza consacrata è superiore alle seconde nozze”<sup>445</sup>, come si legge in *viduit.* 15, 19

*deinde ut etiam tu ipsa non solum serves, quod vovisti, et in eo bono proficias, verum etiam diligentius firmissusque noveris, idem bonum tuum non a malo nuptiarum distingui, sed bono nuptiarum anteponi. Nam qui viduatarum feminarum nuptias damnant, etiamsi continentiam suam multarum, quibus tu uteris, rerum abstinentia mirabiliter et ferventer exercent, non ideo te seducant, ut sentias quod sentiunt, etiamsi facere non possis quod faciunt. Nemo enim vult esse phreneticus, etiamsi videat phrenetici vires viribus sanorum esse fortiores. Praecipue igitur doctrina sana bonitatem propositi et ornet et muniat. Inde est quippe quod catholicae feminae etiam saepius nuptiae non solum univiris viduis, sed et virginibus haereticorum iusto iudicio praeferuntur.*

Per Agostino il bene migliore per una donna rimasta priva del marito è la vedovanza, ma non condanna le seconde nozze, ritenute lecite e sancite dall’insegnamento paolino; si legga a tal proposito in *viduit.* 4, 5-6

*tem cum dicit: Mulier alligata est, quamdiu vir eius vivit; quodsi mortuus fuerit vir eius, liberata est: cui vult nubat, tantum in Domino. Beatior autem erit, si sic permanserit secundum meum consilium; satis ostendit beatam esse in Domino etiam post mortem viri iterum nubentem fidelem, sed in eodem Domino viduam beatiorem [...] 6. Quapropter hoc primum oportet ut noveris, bono, quod elegisti, non damnari secundas nuptias, sed inferius honorari. Nam sicut bonum sanctae virginitatis, quod elegit filia tua, non damnat unas nuptias tuas, sic nec viduitas tua cuiusquam secundas. Hinc enim maxime Cataphrygarum ac Novatianorum haereses tumuerunt, quas buccis sonantibus, non sapientibus etiam Tertullianus inflavit<sup>14</sup>, dum secundas nuptias tamquam illicitas maledico dente concidit, quas omnino licitas Apostolus sobria mente concedit<sup>15</sup>. Ab hac sanitate doctrinae nullius indocti, nullius docti disputatione movearis; nec ita extollas bonum tuum, ut quod malum non est, tamquam malum crimineris alienum, sed tanto magis gaude de tuo bono, quanto magis vides non tantum illo devitari mala, sed quaedam bona etiam superari. Mala sunt enim adulterium vel fornicatio.*

---

<sup>445</sup> Nazzaro 1983-1984, 120.

**130 iuge:** aggettivo qui usato al posto di *iugiter* (ma senza perdere del tutto il valore aggettivale), per indicare lo stato perenne del dono offerto ad Apra. Per analoghi esempi in poesia si veda Avien. *Arat.* 88-89

*Iuge manet, tenuisque procul sacra uiscera caeli*

*Perforat et mediae molem terrae tenet,*

Prud. *perist.* 4, 141-144

*Hunc novum nostrae titulum fruendum*

*Caesaraugustae dedit ipse Christus*

*Iuge viventis domus ut dicata*

*Martyris esset*

e *perist.* 10, 468-472

*Christus paternae gloriae splendor deus,*

*Rerum creator, noster idem particeps*

*Spondet salutem perpetem credentibus,*

*Animae salutem, sola quae non occidit*

*Sed iuge durans dispares casus subit,*

Paul. Nol. *carm.* 23 H. = pp. 710-733 Dolveck, 37

*Sed mihi iuge fluat de te tua gratia, Christe* ed infine *carm.* 31 H. = pp. 462-507 Dolveck, 439-440

*Iuge fluis semper biberis turbamque sitimque*

*Potantum ex haustu largior exsuperas.*

**132 gloria perpes:** Apra vivrà una condizione di gloria eterna quando sarà in paradiso con il figlio e il marito. Il nesso gode di una breve tradizione poetica di stampo cristiano che, oltre al nostro, comprende autori quali Orient. *comm.* 1, 253-256

*Ergo piis votis et sanctis perfice rebus,*

*vita quod haec praesens, quodque futura probet*

*ut te, quem raptim fugiens commendat honestas,*

*perpes post obitum gloria suscipiat*

Prosp. *epigr.* 11, 5-8

*Non ergo illorum poterit pars multa videri,  
Quorum in sanctorum nullus erit numero.  
Sed bere magni, et multi sine fine manebunt,  
In Christo quorum gloria perpes erit*  
ed *epigr.* 35, 5-6

*Cuius iudicio nulli parceretur iniquo,  
Et perpes iustos gloria suscipiet,*  
Rust. *Help. benef.* 50-53

*Tu Dominus, tu verus honos ac gloria perpes,  
Atque opifex rerum, tu spes manifesta reductae  
Exemplumque capax animae, tu victor et heres  
Corporis occidui, post idem et membra superstes,*  
ed *Alc. Avit. carm. app.* 21,9-10

*Hos pietas, hos prisca fides, hos gloria perpes,  
Pacifer hos sensus fecit ubique bonos.*



## **RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI**

AMAT 1985

J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985.

AMAT 1996

J. Amat, *Passion de Perpétue et de Félicité. Suivi des actes, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*, Paris 1996.

AMERISE 2005

M. Amerise, *Il battesimo di Costantino il Grande: storia di una scomoda eredità*, Stuttgart 2005.

ARGENIO 1970

R. Argenio, *S. Paolino da Nola cantore di miracoli*, Roma 1970.

ARSAC 1969

P. Arsac, «La dignité senatoriale au Bas Empire», *Revue historique de Droit Français et étranger*, 47, 1969, 198-243.

ASTE 2014

A. Aste, *Gli epigrammi di Papa Damaso I*, Lecce 2014.

AUDANO 2012

S. Audano, «Gli eccessi smaniosi del dolore: riuso di un topos consolatorio (Marziale 5, 37, 18-19), in: *Classici lettori di classici. Da Virgilio a Marguerite Yourcenar*, Foggia 2012, 245-253.

AUNE 2003

D. E. Aune, «Cosmology» in: *Westminster Dictionary of the New Testament and Early Christian Literature*, Westminster 2003.

BAMMEL 1992

C. P. H. Bammel, «Rufinus' translation of Origen's Commentary on Romans and the Pelagian Controversy», in: *Storia ed esegesi in Rufino di Concordia*, Udine 1992, 131-142.

BAROFFIO-MAGRASSI 1997

B. Baroffio-M. Magrassi, «Battesimo», in: *Dizionario teologico interdisciplinare I*, Torino 1997, 472-491.

BAUS- EWING 1992

K. Baus – E. Ewing, *Storia della Chiesa. L'epoca dei concili. La formazione del dogma – il monachesimo – diffusione missionaria e cristianizzazione dell'impero- IV e V secolo*, Milano 1992, 177-188.

BRANDES 1890

W. Brandes, «Studien zur christlich-lateinischen poesie. 1. Obitus Baebiani *ein unerkanntes Gedicht des Paulinus von Nola*», in: *Wiener Studien*, 12, 1890, 280-297.

BRESCIA 2015

G. Brescia, «La parola a Didone: esercizi di confutazione (quando si confuta una storia, 3) », *Annali online di Ferrara. Sezione di lettere*, Ferrara 2015.

CANTARELLA 1986

E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna romana nell'antichità greca e romana*, Roma 1986.

CANTARELLA 2006

E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*. Milano 2006.

CAZZUFFI 2012

E. Cazzuffi, *Traduzione ed etica nel Ludus septem sapientium di Ausonio. Un esercizio per la scuola*, Rursus 10, 2017,

<http://www.paduaresearch.cab.unipd.it/2501/LudusSeptemSapientium.pdf>

CHASTAGNOL 1996

A. Chastagnol, «L'evoluzione dell'ordine senatorio nei secoli III e IV della nostra era», in: Sergio Roda (a cura di), *La parte migliore del genere umano. Aristocrazie, potere e ideologia nell'occidente tardoantico*, Torino 1996.

CHATELAIN 1880

E. Chatelain, «Notice sur le manuscrits des poésies de S. Paulin de Nole», in *Revue de Philologie de Littérature et d'Histoire anciennes*, Paris 1880.

CICCARESE 1987

M.P. Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in occidente. Fonti, modelli, testi*, Firenze 1987.

CIPRIANI 1991

N. Cipriani, «La morale pelagiana e la retorica», *Augustinianum*, n. 2, 31, 1991.

COLA 1997

S. Cola, *San Girolamo. Le lettere IV*, Roma 1997.

COTROZZI 2004

A. Cotrozzi, *La consolatio ad Helviam matrem con un'antologia di testi*, Roma 2004.

COURCELLE 1947

P. Courcelle «Un Nouveau poème de Paulin de Pella», *Vigiliae Christianae*, vol. I, 1947, pp. 101-103.

COURCELLE 1948

P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe a Cassiodore*, Paris 1948.

COURCELLE 1964

P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964.

COURCELLE 1984

P. Courcelle, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, I, *Les témoignages littéraires*, Paris 1984.

CULLMANN 1951

O. Cullmann, *Les sacraments dans l'Évangile johannique*, Paris 1951.

DANIELOU 1997

J. Danielou, *I simboli cristiani primitivi*, Roma 1997, 53-68.

D'ERRICO 1993

G. D'Errico, «Dottrina e poesia nelle lettere di Paolino di Nola», *Impegno e dialogo*, 9, *Incontri culturali 1991-1992 / Biblioteca S. Paolino*, Napoli-Roma, 1993, 133-148.

DEGRASSI 1952

A. Degrassi, *I Fasti consolari dell'impero romano dal 30 avanti Cristo al 613 dopo Cristo*, Roma 1952.

DEVIC-VAISÈTE 1872

C. Devic - J. Vaissète *Histoire générale de Languedoc IV*, Toulouse 1872.

DE VIRGILIO-GIONTI 2007

G. De Virgilio – A. Gionti, *Le parabole di Gesù. Itinerari: esegetico- esistenziali, pedagogico- didattici*, Trapani 2007.

DIONISOTTI 1982

A.C. Dionisotti, «From Ausonius' Schooldays? A Schoolbook and its Relatives», *Journal of Roman studies*, 72, 1982, 83-125.

DIRICHLET 1914

G. L. Dirichlet, *De Veterum Macarismis*, Michigan 1914.

DOLVECK 2015

F. Dolveck, *Paulinus Nolanus, Carmina*, Turnhout, 2015.

DONDIN-PAYRE 1982

M. Dondin-Payre, «L'expression de la novitas dans l'épigraphie du Haut-Empire», in: *Epigrafia e ordine senatorio*, I, tituli 4, Roma 1982.

DÖPP 1995

S. Döpp, «Baebianus und Apra, Zu Paulinus Nolanus (?) C. 33», in: *Panchaia. Festeschrift für Klaus Thraede*, München 1995, 66-74.

DÜMMLER 1879

E. Dümmler, «Die handschriftliche Ueberlieferung der lateinischer Dichtungen aus der Zeit der Karolinger», *Neues Archiv*, 4, 1879, 299-301.

EBANISTA 2003

C. Ebanista, «Dinamiche insediative nel territorio di Cimitile tra tarda antichità e medioevo», in: H. Brandenburg-L. Ermini Pani, (a cura di) *Cimitile e Paolino di Nola. La tomba di S. Felice e il centro di pellegrinaggio. Trent'anni di ricerche. Atti della Giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana, École Française de Roma, 9 marzo 2000*, Città del Vaticano 2003

FABRICIUS 1564

G. Fabricius, *Poetarum veterum ecclesiasticorum opera Christiana et operum reliquiae atque fragmenta, Thesaurus catholicae et orthodoxae ecclesiae et antiquitatis religiosae, ad utilitatem iuventutis scholasticae, collectus, emendatus, digestus, et commentario quoque expositus*, Basileae 1564.

FAVEZ 1937

B. Favez, *La consolation latine chrétienne*, Paris 1937.

FERN 1941

M.E. Fern, *The latin consolatio as a Litterary Type*, Saint-Louis MO, 1941.

FERRO 2010

M.C. Ferro, *Santità e agiografia al femminile: forme letterarie, tipologie e modelli nel mondo slavo orientale (10-17 sec.)*, Firenze 2010.

FINOTTI 1998

G. Finotti, *Maria donna della resurrezione. Riflessione sulla vedovanza della Madonna, vergine, sposa e madre*, Roma 1998.

FONTAINE 1973

J. Fontaine, *La letteratura latina cristiana. Profilo storico*, Bologna 1973.

FLORIDI 2014

L. Floridi, «Il greco negli epigrammi di Ausonio, tra γρῖφος, *lusus* e sfoggio erudito», in: L. Cristante e T. Mazzoli (a cura di), *Il calamo della memoria VI. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, Trieste 2015, 119-143.

FO 1999

A. Fo, «Il cosiddetto *Epigramma Paulini* attribuito a Paolino di Béziers: testo criticamente riveduto, traduzione e studio introduttivo», in *Romanobarbarica* 16, 1999, 97-167.

GIOSEFFI 1997

M. Gioseffi, «Ambrogio, Virgilio e la tradizione di commento a Virgilio», in: L. F. Pizzolato – M. Rizzi (a cura di), *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant’Ambrogio, Milano, 4-11 aprile 1997*, Milano 1997, 603-632.

GORI 1999

F. Gori, *Il Praedestinatus di Arnobio il Giovane: l’eresiologia contro l’agostinismo*, Roma 1999.

GRAF 2003

F. Graf, *Introduzione alla filologia latina*, trad. it. S. Palermo, Roma 2003.

GREEN 1971

R.P.H Green, *The poetry of Paulinus of Nola. A study of his latinity*, Bruxelles 1971.

GREEN 1999

R. P. H. Green, *Decimi Magni Ausoni Opera*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit G.R.P.H., Oxford 1999.

GUTTILLA 1984-1985

G. Guttilla, «La fase iniziale della *consolatio* latina cristiana: dal *De mortalitate* di S. Cipriano alle epistole consolatorie a Pammachio di S. Paolino di Nola e di S. Girolamo» *Annali del Liceo Classico “G. Garibaldi” di Palermo*, 21-22, 1984-1985, 108-215.

GUTTILLA 1986-1987

G. Guttilla, «Dottrina e arte nell’*Obitus Baebiani* di S. Paolino di Nola», *Annali del Liceo Classico “G. Garibaldi” di Palermo*, 23-24, 1986-1987, 132-157.

GUTTILLA 1995

G. Guttilla, «I carmi 27 e 28 di Paolino di Nola e le epistole 30 e 32 a Sulpicio Severo», *Orpheus* 16/1, 1995, 59-82.

GUTTILLA 2003

G. Guttilla, «Filoni pagani e cristiani nell'*Obitus Baebiani*. Una nuova lettura del Carm. 33 di Paolino di Nola», *Hermes* 131, 2003, 90-113.

HARTEL 1894

W. HARTEL, *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina*, CSEL 30, Vindobonae, 1894.

HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD 2006

G. Herbert De la Portbarré-Viard, *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole. Le regard et la lumière (epist. 32 et carm. 27 et 28)*, Leiden-Boston 2006.

HOVINGH 1960

P.F. Hovingh, «A propos de l'édition de l'*Aletheia* de Claudius Marius Victorius, parue dans le Corpus Christianorum», *Sacris Erudiri* 11, 1960, 193-211.

JANSSENS 1981

J. Janssens, *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII*, Roma 1981.

LAMBERIGTS 2003

M. Lamberigts, «Il pelagianesimo: da movimento etico-religioso ad eresia, e viceversa», *Concilium* 39 (2003), 426-438.

LEJAY 1890

P. Lejay, «Marius Victor, l'éditeur Morel et le ms. Latin 7558 de Paris», *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, n.s. 14, 1890, 71-79.

LIÉBAERT-SPANNEUT-ZANI 2009

J. Liébaert - M. Spanneut - A. Zani, *Introduzione generale allo studio dei padri della chiesa*, Brescia 2009, 376-379.

LORD 1969

M.L. Lord, «Dido as an example of chastity. The influence of example literature», *Harvard Library Bulletin*, 17, 1969, 22-44 e 216-232.

LUBIAN 2012-2013

F. Lubian, «L'episodio dell'Annunciazione (*Lc.* 1, 26-38) nei *Tituli historiarum* tardoantichi: Ambrogio, Prudenzio, Pseudo-Claudiano», *Incontri di filologia classica* 12, 2012-2013, 29-56.

LUBIAN 2016

F. Lubian, *I tituli historiarum tardo antichi come forma di "riscrittura biblica epigrammatica" - con un commento di Prud. ditt. XXXIV*, *Interférences* 9, 2016, 1-23.

LUZNIAK 2005

A. Luzniak, *Matrimonio, verginità, vedovanza negli scritti di Q. S. F. Tertulliano*, Roma 2005.

MARONE 2014

P. Marone, «Alle origini del culto di S. Felice a Nola», in: *Storia delle Religioni* 80, 2014, 282-299.

MARKSCHIES 1997

C. Marschies, *In cammino tra due mondi. Strutture del cristianesimo antico*, Milano 1997.

MATTIOLI 1983

U. Mattioli, *Ἀσθένεια e ἀνδρεία. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Parma 1983.

MAZZINI 2007

I. Mazzini, *Storia della lingua latina e del suo contesto I. Linguistica e lingua letteraria*, Roma 2007.

MAZZINI 2010

I. Mazzini, *Storia della lingua latina e del suo contesto II. Lingue socialmente marcate*, Roma 2010.

MAZZOLI 2003-2004

G. Mazzoli, «La memoria consolatrice: riuso dei classici e ricodificazione letteraria nell'epist. 60 di S. Girolamo», *Incontri triestini di filologia classica* 3, 2003-2004, 165-179.

MAZZUCCO 1989

C. Mazzucco, *E fui fatta maschio*, Torino 1989.

MENCUCCI 1988

A. Mencucci, *I carmi* di San Paolino da Nola, Siena 1988.

MERCOGLIANO 1987

A. Mercogliano, *Le basiliche paleocristiane di Cimitile*, Roma 1987.

MONDIN 2003-2004

L. Mondin, «Didone hard-core», *Incontri triestini di filologia classica*, 3, 2003-2004, 227-246.

MOREL 1560

G. Morel, *Cl. Marii Victoris orationis Massiliensis ΑΛΗΘΕΙΑΣ, seu commentationum in Genesin lib. III. Epigrammata Varia vetusti cuiusdam auctoris, inter quae sunt et aliquot psalmi versibus redditi. Hilarii Pictaviensis episc. Genesis. Cypriani, genesis et Sodoma. Dracontii, De opere sex dierum*, Paris 1560.

MORENO 1989

F. Moreno, *San Girolamo. Temperamento e santità*, Roma 1989.

MORESCHINI 1997

B. Moreschini, *Letteratura latina. Profilo Storico*, Torino 1997.

MORESCHINI 2007

C. Moreschini, *Letteratura cristiana delle origini greca e latina*, Roma 2007.

MORI 2013

R. Mori, *Sedulio, tra prosa e poesia: l'Opus Paschale e il Carmen Paschale*, Padova 2013.

NARDI 2002

C. Nardi, «Vangeli apocrifi. Testi tendenziosi: la produzione gnostica», in: A. Lenzuni (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Bologna 2002, 190-200.

NAZZARO 1983-1984

A. V. Nazzaro, «La vedovanza nel cristianesimo antico», *Annali della facoltà di Lettere e filosofia dell'università di Napoli* 26, Napoli 1983-1984, 103-132.

NAZZARO 1989

A. V. Nazzaro, «Intertestualità biblica e classica in testi cristiani antichi», in: B. Amata (a cura di) *Culture e lingue classiche 3. Atti del III convegno di aggiornamento e didattica, Palermo 29 ottobre-1 novembre 1989*, Roma 1989, 489-514.

NAZZARO 2002

A. Nazzaro, «La poesia cristiana latina», in: E. Dal Covolo – M. Sodi, *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*. Città del Vaticano, 2002, pp. 109-161.

PALLA 1984

R. Palla, Appunti sul "makarismos" e sulla fortuna di un verso virgiliano, *Studi classici e orientali*, 33, 1984, 171-192.

PALLA 1991

R. Palla, «Aspetti e momenti della poesia cristiana latina del quarto secolo», in: G. Arrighetti et al. (a cura di), *La poesia: origine e sviluppo delle forme poetiche nella letteratura occidentale*, I, Pisa 1991, pp. 97-116.

PALMER 1977

L.R. Palmer, *La lingua latina*, Torino 1977.

PELLIZZARI 1998

A. Pellizzari, *Commento storico al libro III dell'epistolario di Q. Aurelio Simmaco: introduzione, commento storico, testo, traduzione, indici*, Pisa- Roma 1998.

PIANEZZOLA 1979

E. Pianezzola, «Forma narrative e funzione paradigmatica di un mito: l'età dell'oro latina», in: *Studi di Poesia Latina in onore di Antonio Traglia*, II, Roma 1979, 573-592.

PIOLA 2006

A. Piola, *Donna e sacerdozio: indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell'ordinazione delle donne*, Torino 2006.

POINSOTTE 1990

J-M. Poinssotte, «L'image de Didon dans l'antiquité tardive», in: R. Martin (ed.), *Énée et Didon. Naissance, fonctionnement et survie d'un mythe*, Paris 1990, 43-54.

PRETE 1961

S. Prete, *Pelagio e il Pelagianesimo*, Brescia 1961.

REYNOLDS-WILSON 1987

L. Reynolds - N. Wilson, *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, Padova 1987.

RICCO 2011

R. Ricco, *Sulle tracce di Didone. La regina cartaginese nelle fonti classiche e nella letteratura italiana fino a Metastasio. Origini e sviluppo del mito*, Salerno 2011.

RONCONI 1968

A. Ronconi, *Da Lucrezio a Tacito*, Firenze 1968, 206-236.

RUGGIERO 1990

A. Ruggiero, *Paolino di Nola, I carmi, introduzione, traduzione, note e indici*, Roma 1990.

RULLO 2011

P. Rullo, *Paolino di Nola, Carmen 21, vv. 1-364*, tesi di dottorato Università degli Studi di Napoli Federico II, 2011, <http://www.fedoa.unina.it/8875/>.

SALZANO 2001

A. Salzano, *Laudes Domini, Introduzione, testo e traduzione*, Napoli 2001.

SANTANIELLO 1992

G. Santaniello, *Paolino di Nola, Le lettere. Testo latino con introduzione, traduzione italiana, note e indici*, Napoli 1982.

SETAIOLI 2001

A. Setaioli, «Il destino dell'anima nella letteratura consolatoria pagana», in: A. del Real Concepción (ed.), *Consolatio*, Pamplona 2001, 31-68.

SCHENKL 1888

K. Schenkl, *Cl. Marii Victoris oratoris Massiliensis Aletheia*, in: *Poetae Christiani Minores* I, CSEL 16, Vindobonae 1888, 340-343.

SCHMIDT-PFISTER 1999

L. Schmidt-C. Pfister, «I regni germanici in Gallia», in: A. Merola (a cura di), *Storia del mondo medievale*, I, Milano 1999, 275-300.

SCOURFIELD 2013

D. Scourfield, «Towards a Genre of Consolation», in: H. Baltussen (a cura di), *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, Swansea 2013, pp. 1-36.

SINISCALCO 1984

P. Siniscalco, *Sant'Ambrogio, Opere esegetiche*, III/1, *Il paradiso terrestre, Caino e Abele, introduzione, traduzione e note*, Milano 1984.

SNELL 1967

B. Snell, *Scenes from Greek Drama*, Berkeley 1967.

SCHRIJNEN 1986

J. Schrijnen, *I caratteri del latino cristiano antico*, Bologna 1986.

SORRENTINO 1992-1993

D. Sorrentino, «L'amore di unità. Amicizia spirituale ed ecclesiologia in Paolino di Nola» *Impegno e dialogo*, 9, *Incontri culturali 1991-1992*, 149- 195.

STRATI 2011

R. Strati, «Itinerari di parole: *unanimus*», in: *Le parole della passione. Studi sul lessico poetico latino*, 2011, 209-242.

TURCAN-VERKERK 2003

A.-M. Turkan-Verkerk, *Un poète latin chrétien redécouvert: Latinius Pacatus Drepanius, panégyriste de Théodose*, Bruxelles 2003.

TRAPÈ 1963

A. Trapè, «Verso la riabilitazione del pelagianesimo?» *Augustinianum* 3, 1963, 428-516.

TRAPÈ 1987

A. Trapè. *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, I, *Natura e grazia*, Roma 1987.

WILPERT 1903

G. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, Roma 1903.