



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
In Scienze dell'Antichità:
Letterature, Storia e Archeologia

Tesi di Laurea

Il *De mortibus boum* di Endelechio, tra tradizione pagana e poesia cristiana

Relatore

Ch.ma Prof.ssa Martina Chiara Venuti

Correlatori

Ch. Prof. Luca Mondin

Ch. Prof. Paolo Mastandrea

Laureanda

Giorgia Melena

Matricola 868068

Anno Accademico

2022/2023

INDICE

PREMESSA	5
INTRODUZIONE	7
1.1. Contesto storico-culturale	7
1.2. Il testo	25
1.2.1. Storia della tradizione (manoscritta e a stampa)	25
1.2.2. L'autore: un'identità dibattuta	31
1.2.3. Contenuto, struttura e finalità del testo	36
1.2.4. Modelli letterari per il <i>De mortibus boum</i>	41
1.2.5. Sistema dei personaggi e loro significato simbolico	48
1.2.6. Forma metrica	52
IL TESTO	57
2.1 Testo latino e traduzione italiana	58
2.2 Commento al testo	65
RIEPILOGO	115
BIBLIOGRAFIA	117

PREMESSA

Questo lavoro indagherà il *Carmen de mortibus boum*, un testo poetico tardoantico trascurato dalla critica, ma di particolare interesse per le sue peculiarità e per le questioni critiche che solleva.

La prima parte introduttiva cerca di inquadrare il contesto in cui il carme in esame si inserisce: si fornirà un quadro riassuntivo delle complesse dinamiche che animano il IV secolo nel territorio dell'Impero Romano occidentale. Sono riportate le tappe storiche principali che contribuirono alla graduale affermazione del cristianesimo, dall'instabilità dei primi anni del 300, fino all'affermazione di Costantino e alla sua politica religiosa a cui si devono la rapida diffusione della nuova religione e l'indebolimento dell'antico culto pagano. La parte conclusiva di questa rassegna storica e sociale verterà sulla situazione culturale del IV secolo in cui, nonostante si assista alla diffusione di opere di autori cristiani, è evidente la persistente influenza che le opere classiche pagane esercitavano nella sfera culturale del tempo. La sezione introduttiva prosegue con la presentazione del testo in esame, il *De mortibus boum* di Endeleshio. Di questo carme si approfondiranno la storia della tradizione manoscritta e i dati che si possono ricavare sul nome dell'autore, sul quale gli studiosi ancora oggi non convengono unanimemente. Dopo aver fornito alcune informazioni relative al contenuto del testo, si tratterà del genere letterario a cui il *De mortibus boum* fa riferimento, il carme bucolico di argomento cristiano. Quello su cui si porrà particolare attenzione è la forte commistione di elementi cristiani e pagani nel carme di Endeleshio, il cui modello diretto è naturalmente Virgilio: il componimento, infatti, inserendosi perfettamente nel contesto culturale dell'epoca tardoantica, diffonde sì un messaggio religioso indirizzato probabilmente a tutti coloro che erano ancorati agli antichi culti, ma è immerso nel sostrato culturale classico tradizionale. Dalla forma metrica, al nome dei pastori protagonisti, al repertorio lessicale e contenutistico, il *De mortibus boum* è permeato di retaggi letterari pagani, ma riadattati in un'opera di chiaro contenuto cristiano.

La seconda sezione di questo lavoro offre il testo, con la mia traduzione (la prima italiana) e un breve commento del carme. Come accennato, il carme è stato trascurato dagli studi critici: ad

oggi l'edizione di riferimento rimane ancora quella di Riese entro l'*Anthologia Latina* (1894-1906). Tra gli studi, va segnalato il lavoro di traduzione in tedesco e commento di Monika Barton (*Spätantike Bukolik zwischen paganer Tradition und christlicher Verkündigung, Das Carmen De mortibus boum des Endecheius*, 2000), a cui si aggiungono alcuni saggi dedicati ad aspetti specifici (la storia del testo, commento di gruppi di versi). Un saggio di introduzione generale, ma ormai datato, è offerto da Terenzio Alimonti, *Struttura, ideologia ed imitazione virgiliana nel De mortibus boum di Endecheio*, 1976). Il commento che propongo vuole mettere in luce le principali caratteristiche del testo e prenderà in esame le singole strofe del componimento, analizzate cercando di rendere evidente proprio quell'incontro di elementi cristiani e pagani che convivono e, anzi, cooperano per veicolare ai lettori il messaggio religioso finale.

INTRODUZIONE

1.1 *Contesto storico-culturale*

La Tarda Antichità è un periodo di difficile definizione e periodizzazione, perché segnato da grande complessità: epoca di transizione, questa occupa diversi secoli durante i quali si assistette a profondi mutamenti demografici, a causa dell'insediamento delle popolazioni barbariche in territorio italico; economici, con la contrazione del commercio internazionale; religiosi e politici, con l'affermazione del cristianesimo.

Uno dei punti critici più dibattuti da secoli è la questione relativa alle cause che condussero alla caduta dell'Impero Romano d'Occidente. Si ricordi la proposta di Flavio Biondo, nel suo celebre *Ab inclinatione romanorum imperii* (1483), il quale attribuisce la causa della decadenza di Roma al disastroso evento del sacco dell'Urbe nel 410 per mano dei Goti. Altri studiosi additarono come cause principali alcune dinamiche interne allo stato romano: come scrive Montesquieu, intorno al 1730, nelle sue *Considérations sur les causes de la grandeur et la décadence des Romains*¹, deleteri per la longevità di Roma furono la sovrabbondanza di lusso e benessere e l'eccesso di potere conferito alle forze armate². Un altro elemento che condusse l'Impero alla caduta, agendo dall'interno, fu, secondo alcuni, la diffusione del cristianesimo, rapida grazie alle azioni politiche di alcuni imperatori di IV secolo. Uno dei più noti sostenitori di questa tesi è E. Gibbon che, nel suo celebre *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, riconduceva all'avvento del cristianesimo una serie di cambiamenti nocivi per la società romana: l'allontanamento da quel codice di valori tradizionali e dal credo politeista pagano che, sin dalle origini, aveva contraddistinto il popolo romano; la propensione degli

¹ Rimando allo studio di Dileo, 2012, per una descrizione più approfondita dell'opera di Montesquieu: "Si tratta di una breve ricostruzione della storia di Roma che dalle origini passa attraverso la fase repubblicana e quella imperiale e arriva fino alla caduta dell'Impero bizantino – ancorata ad alcuni fatti salienti nonché alla descrizione di alcune figure significative di uomini politici – la quale sembra avere più che altro una natura valutativa, di giudizio sulla storia stessa, nonché, spesso, di critica." p. 1.

² Si veda Momigliano, 1968, p. 7.

imperatori alla risoluzione delle controversie religiose, trascurando la gestione politica; l'investimento economico in opere di devozione e di carità e il conseguente impoverimento generale; i numerosi scontri tra fazioni religiose che logoravano l'Impero; l'imposizione ora dell'una, ora dell'altra religione e le annesse ondate persecutorie³.

Gibbon non fu il solo studioso a soffermarsi sull'analisi delle conseguenze che il cristianesimo portò all'Impero Romano occidentale in epoca tardoantica⁴: si ricordi, ad esempio, Antoine-Frédéric Ozanam, storico del XIX secolo, che concentrò i suoi studi soprattutto sui risvolti culturali della diffusione della religione cristiana in occidente; nella sua opera *Études Germaniques pour servir à l'histoire des Francs* egli sostiene che fosse da attribuire alla Chiesa il merito di aver salvato la civiltà classica e il suo patrimonio culturale dall'annientamento delle invasioni barbariche⁵.

Anche senza condividere pienamente l'ottica di Gibbon, è chiaro che l'avvento del cristianesimo abbia certamente apportato importanti cambiamenti nella struttura sociale romana, che incise profondamente sullo stile di vita e che contribuì alla creazione di nuovi legami⁶.

Prima di delineare il complesso rapporto tra pagani e cristiani nel corso del IV secolo e le relative conseguenze che impattarono sulla dimensione sociale e culturale, ritengo necessario fare chiarezza sull'interessante origine del termine *paganus*. Non si tratta di un neologismo coniato con l'affermazione e la diffusione della lingua speciale del cristianesimo ma, al contrario, secondo i lessicografi il sostantivo deriverebbe etimologicamente dal preesistente lessema *pagus*, vocabolo dell'amministrazione romana con cui si identificava un "villaggio rurale". Di conseguenza, come si legge nella prima accezione offerta dal *ThLL*, il termine *paganus* si riferisce genericamente ad una cosa o persona *ad pagum pertinens*⁷, facendo riferimento all'ambiente rurale. Una delle ipotesi è che il cristianesimo, a causa della natura

³ Si veda Gibbon, 1845, in particolare cap. 15.

⁴ Per lo studio e la ripresa del suo lavoro, rimando a Brown, 1982, pp. 22-62.

⁵ Nei suoi studi Ozanam espose i contributi storici del cristianesimo, a suo parere essenziali, nella formazione della società europea; egli difese la Chiesa cattolica, alla quale si deve attribuire il merito di aver conservato le antiche tradizioni romane (anche se, talvolta, reinterpretate in senso cristiano), e di aver contribuito all'integrazione delle popolazioni barbariche. Ozanam non condivide e anzi, cerca di confutare, la tesi di Gibbon, secondo cui la Chiesa cattolica abbia soppresso e schiavizzato lo spirito dei romani, anziché elevarli.

⁶ Interessante la citazione di Bloch, 1968, p. 201: "Nella storia dell'umanità non c'è stato nessun momento di rottura più importante di quello che segna la fine del mondo antico e il conflitto finale tra paganesimo e cristianesimo, un conflitto che culmina e giunge alla sua drammatica conclusione alla fine del secolo IV".

⁷ Si veda *ThLL*, Vol. 10, 1, 78, 83 - 84, 16 (Flury. 1982).

fortemente urbana, abbia attribuito al termine *paganus* anche un secondo significato, marcatamente religioso, quello di “non cristiano”, proprio per la maggiore concentrazione di pagani nelle zone rurali.

C'è però chi attribuisce un'altra origine all'accezione religiosa del vocabolo: *paganus* sarebbe uno dei risultati dell'influenza che il *sermo castrensis* esercitò sulla formazione del linguaggio cristiano. A seguito dei mutamenti semantici che l'evoluzione linguistica latina comporta, *paganus* acquisì un ulteriore significato, quello di “persona priva di un incarico d'ufficio” e, dunque, “estranea a una specifica condizione”⁸. Questo termine assume quindi una sfumatura semantica negativa, riferendosi ad una condizione di emarginazione e di estraneità di un individuo rispetto ad un dato ruolo o stato sociale⁹. In particolare, *paganus* assume, nel linguaggio militare, un'ulteriore specializzazione: indica il “non appartenente alla classe sociale dei *militēs*”; tale implicazione più specifica compare nei documenti giuridici a partire dall'epoca flavia e traianea. Alla base di tale dicotomia in cui il *paganus* è colui che non è *miles*, si riconosce una consuetudine del *sermo castrensis* romano del tempo: durante l'epoca di apogeo imperiale (I-II sec. d.C.), la preoccupazione maggiore degli imperatori era quella di attuare una valida politica di difesa dei territori recentemente conquistati, appostando la maggior parte delle forze armate romane in accampamenti locati lungo i confini, i quali, in quest'epoca, corrono lungo i grandi fiumi e le zone rurali. Ne consegue il fatto che i soldati di tali accampamenti vivevano a stretto contatto con le limitrofe popolazioni dei villaggi rurali, dato che personale civile e servile dei *pagi* circostanti era responsabile del sostentamento della vita sociale ed economica dei *militēs* romani. Allora il *sermo castrensis* elaborò un uso semantico specifico del termine *paganus*, in riferimento agli abitanti dei *pagi* adiacenti, identificati come “coloro che non erano *militēs*”; da tale uso, si sarebbe poi attinto per sviluppare il significato religiosamente connotato di *paganus* inteso come “non cristiano”.

⁸ Per la questione relativa al termine *paganus*, rinvio specialmente a: Paul Poupard, 2007, p. 1365; Chuvin, 2012, pp. 17-18; Salzman, 2016, pp. 118-120.

Ricordo di seguito due citazioni particolarmente significative: Brown, 2010, p. 625: “In classical Latin the term referred to a nonparticipant, one excluded from a more professional or more distinguished group”. La definizione di Brown ben si concilia con quella di Salzman, 2016, p.118: “To put this point more generally, a *paganus* was someone who was a stranger or an alien with regard to a particular group.”

⁹ Per uno studio più approfondito sulla comunità pagana di IV secolo (con una spiccata propensione all'analisi dei dati archeologici), rinvio a Lavan, Mulryan, 2011.

Per comprendere in quale complesso contesto storico e culturale fosse stato composto il *De mortibus boum*, si cercherà di indagare quanto capillarmente il cristianesimo fosse diffuso nella popolazione romana di III-IV secolo. I primi documenti cristiani in lingua latina furono rinvenuti a Cartagine e risalgono alla fine del II secolo, ma le attestazioni dimostrano che la Chiesa di Roma, almeno fino al III secolo, persisteva nell'utilizzo del greco come lingua di riferimento.¹⁰ Al di là del dato linguistico, è certo che alla fine del III secolo il cristianesimo, nell'Impero occidentale, fosse maggiormente diffuso in alcune precise aree e che contasse un numero consistente di proseliti tra le fila di specifiche classi sociali: inizialmente questa nuova religione attecchì più rapidamente presso le comunità grecofone stanziatesi principalmente nelle grandi città¹¹. Inoltre, dall'analisi dei reperti archeologici, emerge che, fino al IV secolo, il cristianesimo in Occidente si fosse affermato soprattutto presso le fasce sociali medie e basse della popolazione urbana, considerato il maggior numero di ritrovamenti riconducibili a luoghi di culto cristiani o di adunanza religiosa¹². Questo è coerente con le modalità con cui operavano i primi predicatori e le congregazioni episcopali che agivano attivamente nei centri urbani, attraverso opere missionarie e caritatevoli, tralasciando, almeno per il momento, l'azione nelle campagne circostanti¹³. Infatti, la cristianizzazione delle aree rurali, sebbene con alcune eccezioni¹⁴, risulta più difficoltosa per vari aspetti, in primo luogo a causa del diffuso conservatorismo e sentimento di ostilità nei confronti di qualsiasi tipo di turbamento o cambiamento¹⁵. Tale dato risulta di fondamentale importanza per inquadrare le dinamiche in

¹⁰ Si veda Momigliano, 1968 p. 17.

¹¹ Ricordo che questo era dovuto al fatto che la prima diffusione del cristianesimo aveva avuto origine in una provincia orientale; inoltre, i primi missionari cristiani predicavano in lingua greca.

¹² Per una ricostruzione della diffusione del cristianesimo su base archeologica, rimando allo studio di Lavan, Mulryan, 2011

¹³ Ci sono, tuttavia, alcuni sermoni giuntici, databili intorno al IV-V secolo, in cui i membri delle comunità cristiane inveivano contro i proprietari terrieri, accusandoli di non aver distrutto i templi e santuari pagani nelle aree di campagna. Si ricordi, a tal proposito, un passaggio significativo di uno dei sermoni sopra citati, quello di Massimo di Torino (primo vescovo di Torino, molto attivo nella lotta contro la pratica del paganesimo), risalente ai primi anni del V secolo: in questo testo il Santo si scaglia contro le numerose pratiche pagane ancora attive a Torino e contro la presenza di moltissimi idoli¹³. Alcuni esempi di tali sermoni di Massimo da Torino sono riportati da Cameron, 2011, p. 786; Max. Taur. *Serm.* 91.2, Max Taur. *Serm.* 107 e 108; in tali testi il vescovo di Torino si lamenta per il fatto che, anche se cacciato dalle città, l'antico culto resiste ancora nelle zone rurali e dunque esorta a cacciare gli adoratori degli idoli. Si veda anche Alimononti 1976, p. 61.

¹⁴ Si vedano Momigliano, 1.968, p. 18 e Barton, 2000, p. 195.

¹⁵ Nel corso dei secoli, infatti, si registra negli abitanti delle campagne dell'Impero un generale atteggiamento di avversione nei confronti di qualsiasi tipo di cambiamento e di tutto ciò che comporta delle novità. Si veda Alimonti, 1976, p. 56-61.

cui si inserisce il *De mortibus boum* e il pubblico a cui si rivolge: anche nelle campagne della Gallia di IV secolo, infatti, il paganesimo doveva essere ancora ben radicato¹⁶.

Nonostante le molteplici forze di resistenza, il cristianesimo conquistò, alla fine, anche le zone rurali, sebbene si trattò di un processo piuttosto lento, che non si può dire completamente concluso nemmeno nel VI secolo¹⁷.

Sin dal momento in cui il cristianesimo iniziò a diffondersi in modo consistente nella parte occidentale dell'Impero, nacquero tensioni tra la nascente Chiesa e i sostenitori della religione tradizionale¹⁸, principalmente i *milites*, i membri del Senato e le classi più abbienti della società romana¹⁹. Favorita dalla politica imperiale di alcuni sovrani che legittimarono la diffusione del cristianesimo, la Chiesa accolse un numero sempre maggiore di fedeli che sarebbero stati ottimi generali, comandanti, funzionari statali; inoltre, molte risorse economiche venivano impiegate per le opere di carità o per edifici religiosi, impoverendo le tasche imperiali. La più profonda frizione tra l'aristocrazia senatoria e la comunità cristiana consisteva, però, nella diversità di vedute e di ideologia, e negli interessi dissimili che ciascuna delle due parti perseguiva. La comunità cristiana, intanto, nel corso del IV secolo, diventata un'istituzione sempre più strutturata e consolidata, rivestiva un ruolo centrale nelle questioni imperiali, anche attraverso l'accoglienza di coloro che lo Stato rigettava e la gestione delle istituzioni di carità; i Romani, stanchi dell'aria logorante che si respirava nello Stato, ormai inerme e privo di potere, si rifugiavano nell'accogliente e sempre più prospera comunità cristiana²⁰. Questa si dimostrò in grado anche di fronteggiare le invasioni dei barbari che, a più ondate, tentavano di insediarsi in territorio italico e che, lo Stato romano non era stato in grado di respingere; più efficace si dimostrò, infatti, l'atteggiamento adottato dalla Chiesa che, talvolta allestendo un intervento

¹⁶ Rinvio alla pagina 40 di questo lavoro, in cui si ricorda anche l'attività dell'arcivescovo gallico Mamerto di Vienne, a testimonianza del conservatorismo religioso delle campagne del luogo.

¹⁷ Si veda Momigliano, 1968, p. 29.

¹⁸ Sull'incontro-scontro tra le controparti della disputa religiosa, tema certamente vastissimo, rinvio alla monografia di MacMullen, 1997, che traccia le linee dell'intero percorso di affermazione del cristianesimo, dal IV secolo fino all'VIII; MacMullen, 1981 e 1984 per un più dettagliato focus sulle dinamiche religiose in epoca tardo antica.

¹⁹ Si veda Momigliano, 1968 pp. 29-31, 41- 43. Come prova della componente pagana tra le fila delle truppe romane, si pensi all'episodio di sovversione che ha condotto proprio alla proclamazione di Giuliano detto l'apostata come imperatore. Egli fu appoggiato dall'esercito romano rinnegò il credo nazareno per favorire la politica religiosa tesa al ritorno al paganesimo del nuovo imperatore.

²⁰ Cfr. Momigliano, 1968, p. 14

armato, talvolta ricorrendo alla conversione dei barbari, svolgeva anche un'opera di incivilimento e romanizzazione nei confronti di queste popolazioni.

Ma si vedano ora le tappe storiche che consentirono alla comunità cristiana occidentale di consolidarsi in questo modo. Nelle pagine che seguono verrà esposto un conciso compendio sui molti e complessi avvenimenti che, nel corso del IV secolo, hanno segnato il percorso di affermazione del cristianesimo nell'Impero Romano occidentale²¹. Nei primi anni del 300 i cristiani furono costretti ad affrontare un periodo di intense e severe persecuzioni, perpetrate dagli imperatori Diocleziano, Massimiano, Galerio e Costanzo Cloro, i quali, per tentare di ristabilire unità nell'Impero, emisero una serie di editti volti a revocare i diritti legali dei cristiani e di tutte le altre minoranze religiose, e a esigere che si adeguassero al culto tradizionale romano²². I due Augusti della tetrarchia, Diocleziano e Massimiano, dopo aver abdicato, furono sostituiti dai due precedenti Augusti, Costanzo e Galerio, i quali nominarono altri due Cesari che li avrebbero affiancati nella reggenza. Il sistema tetrarchico, però, iniziò a vacillare quando, alla morte di Costanzo Cloro in Britannia, le legioni del luogo nominarono come suo successore il figlio dell'Augusto deceduto, Costantino, il quale venne accolto nel collegio dei tetrarchi per evitare sommosse e disordini. Il clima a Roma divenne ben presto teso a causa di un'altra usurpazione che sfociò, in poco tempo, in una guerra civile, quando i pretoriani nominarono come imperatore Massenzio, figlio di Massimiano. L'unico che riuscì a porre fine alla rivolta fu Costantino, forte del suo crescente prestigio e potere in Occidente; la battaglia decisiva si svolse vicino al Ponte Milvio nel 312 e si concluse con la morte di Massenzio e con il trionfo di Costantino. Questo imperatore, come ricorda Demarsin²³, fu una delle figure protagoniste delle vicende che condussero alla graduale affermazione della religione cristiana in Occidente: una di queste è proprio la vittoria del Ponte Milvio, momento di svolta non solo dal punto di vista politico ma anche da quello religioso. Due autori cristiani, Eusebio di Cesarea²⁴, e, più

²¹ Come testi di riferimento per una più approfondita rassegna storica rimando a: Brown, 1974 (in particolare pp. 27- 37 per una rassegna delle dinamiche sociali nel corso del complesso IV secolo, e pp. 91-101); Brown, 1982 (soprattutto p. 83 ss.); l'articolo di Salzman, 1993; Lim, 1999; Cameron, 2011, pp. 33- 93; Chuvin, 2012 pp. 25- 64; per una monografia interamente dedicata all'imperatore Costantino si veda Marcone, 2013.

²² Cfr. Chuvin, 2012, p. 29-30.

²³ Si veda Demarsin, 2011, p. 9.

²⁴ Eusebio di Cesarea riporta due versioni. La prima, contenuta nella *Storia ecclesiastica*, in cui afferma l'intervento di Cristo a favore di Costantino, ma non fa menzione esplicita di alcuna visione. La seconda versione è contenuta nella *Vita di Costantino*, I, 30: in questo passo racconta di quando Costantino, durante la marcia in compagnia del suo esercito, alzando lo sguardo verso il sole, scorse nel cielo una croce luminosa affianco alle

brevemente, Lattanzio²⁵, raccontano di messaggi prodigiosi che Costantino avrebbe ricevuto poco prima della battaglia e che condussero alla sua conversione: l'imperatore, infatti, avrebbe sognato Cristo che gli suggeriva di servirsi del suo monogramma (secondo Lattanzio da tracciare sugli scudi dei soldati), per vincere la battaglia. Il clima di paura e sgomento che respiravano i cristiani del tempo, vittime delle numerose persecuzioni, si affievolì grazie all'affermazione di Costantino, artefice di una politica tesa alla conciliazione anche con i membri del Senato, ancorati al culto della religione tradizionale e sostenitori della rivolta di Massenzio, da poco sanata²⁶. Dunque Costantino, se da un lato promise la restituzione dell'antica autorità e pieni poteri al Senato, dall'altro, forte dell'appoggio dell'aristocrazia e della sua nuova titolatura di Augusto, si adoperò per affermare e diffondere il cristianesimo in Occidente: egli, tra le altre cose, fece erigere un luogo di culto cristiano a Roma, dedicato a San Salvatore; concesse al clero esenzioni per tutte le liturgie; permise la legittimazione dei concili ecclesiastici (finalizzati al consolidamento e all'armonizzazione del pensiero e della teologia cristiana). Soprattutto, nel 313 con l'Editto di Milano²⁷, sancì insieme al collega Licinio la completa libertà di culto, garantendo anche ai cristiani la possibilità di praticare il loro Credo. Questo decreto, noto anche con il nome di Editto di Tolleranza, è estremamente importante per la storia dell'affermazione del cristianesimo, in quanto costituiva anche il primo accordo

parole ἐν τούτῳ νίκα (ossia "con questo segno vincerai"). La notte seguente Costantino ebbe un sogno in cui Cristo gli spiegava il significato della visione: avrebbe ottenuto la vittoria se avesse usato il segno della croce contro i nemici.

²⁵ Cfr. Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, 44, 5-8: *Commonitus est in quiete Constantinus, ut caeleste signum dei notaret in scutis atque ita proelium committeret. Facit ut iussus est et transversa X littera, summo capite circumflexo, Christum in scutis notat.* Lattanzio non riferisce di alcuna visione, ma solo del sogno in cui Cristo gli suggeriva di imprimere sugli scudi dei soldati un *caeleste signum Dei* che avrebbe garantito loro la vittoria.

²⁶ Si veda Salzman, Saghy, Testa, 2016, pp. 18-22.

²⁷ L'Editto di Milano ci è noto solamente grazie al contenuto di una lettera inviata da Licinio ad un governatore della Bitinia, riportata da Lattanzio. Si veda Eusebio, *Storia della Chiesa* 10,5,4-8; Riporto il passo di Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, 48, 2: *Cum feliciter tam ego [quam] Constantinus Augustus quam etiam ego Licinius Augustus apud Mediolanum cinvenissemus atque universa quae ad commoda et securitatem publicam pertinerent, in tractatu haberemus, haec inter cetera quae videbamus pluribus hominibus profutura, vel in primis ordinanda esse credidimus, quibus divinitatis reverentia continebatur, ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset, quod quicquid <est> divinitatis in sede caelesti. Nobis atque omnibus qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere. [...] 48, 4: Quare scire dicationem tuam convenit placuisse nobis, ut amotis omnibus omnino condicionibus quae prius scriptis ad officium tuum datis super Christianorum nomine videbantur, nunc libere ac simpliciter unus quisque eorum, qui eandem observandae religionis Christianorum gerunt voluntatem. Citra ullam inquietudinem ac molestiam sui id ipsum observare contendant.*

economico tra Stato e Chiesa, attraverso l'obbligo di restituzione di tutti i beni requisiti ai cristiani.

A dispetto di quanto sostengono nelle loro opere alcuni autori, che dipingevano l'imperatore filo-cristiano come un eroe paladino di Cristo²⁸, gli sforzi della politica religiosa di Costantino non erano tanto tesi alla definitiva vittoria sul paganesimo, quanto al controllo dei poteri esercitati dai sacerdoti pagani. A questo, dunque, erano finalizzate alcune misure messe in atto dall'imperatore dal 313 al 383²⁹: era consentita la pratica della magia ma solo a scopo medico, curativo e per propiziare raccolti³⁰; veniva autorizzata la consultazione degli aruspici, in casi circoscritti e solo pubblici³¹. Dalla politica di Costantino emerge il suo "pragmatismo"³²: egli era impegnato non solo -e non tanto- sul versante religioso ma anche su quello politico, ricercando spesso la via del compromesso. Esempio di tale propensione si coglie dalla posizione che Costantino assume nei confronti dei luoghi di culto pagani: questi vengono distrutti, per ordine dell'imperatore, solo sporadicamente e, nella maggior parte dei casi, adotta un atteggiamento di tolleranza, volta a non inimicarsi soprattutto l'aristocrazia senatoria, sostenitrice dell'antico culto³³.

Costantino, divenuto unico sovrano dell'Impero nel 324, a seguito della sconfitta di Licinio, convocò nel 325 a Nicea il primo concilio ecumenico della Chiesa cristiana, allo scopo di porre fine a varie dispute religiose interne e di definire le numerose correnti eretiche. Altra misura che Costantino adottò per facilitare la diffusione del cristianesimo fu lo sfruttamento del potere imperiale sulle nomine dei funzionari: il sovrano tendeva ad affidare i vari uffici governativi,

²⁸ Ancora una volta, una fonte importante risulta Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino*, 2,44.

²⁹ Quando, come si vedrà, la religione pagana perderà ogni riconoscimento ufficiale.

³⁰ Si veda il *CTh* 9, 16, 3.

³¹ Si veda il *CTh* 16, 10, 1.

³² Così lo definisce Chuvin, 2012, p. 39 ss.: "*Due esempi illustrano il pragmatismo di Costantino in materia di religione: si tratta in entrambi i casi di disposizioni in favore di città che vogliono affrancarsi dalla tutela di una città vicina più importante*" il primo esempio riportato riguarda l'intervento di Costantino a favore della città di Orkistos che chiedeva l'indipendenza da Nicolia, rimasta legata al paganesimo. Costantino risponde positivamente alla richiesta di una città umbra, Spello, di rinnovare antichi culti, alla condizione, però, che venissero vietati i sacrifici cruenti.

³³ Si veda Marcone, 2013, p. 44-45: "Tanta discrezione si concilia bene con la linea seguita da Costantino nei confronti dell'aristocrazia senatoria romana. L'esistenza di un'opposizione senatoria pagana a Costantino è generalmente considerata fuori discussione. Si invoca come elemento di prova, ad esempio, la sua riluttanza a coniare monete con simbologia cristiana in Roma, cosa che invece altrove faceva senza problemi (p. 44).

le cariche pubbliche e, perfino, la dignità senatoria a uomini dichiaratamente cristiani³⁴. L'aristocrazia senatoria residente a Roma, dunque, per ricevere la desiderata carica di prefetto urbano, era costretta ad aderire alla religione patrocinata da Costantino³⁵. Questo meccanismo di convenienza personale, innescò una numerosa serie di conversioni interessate, finalizzate non tanto alla sincera volontà di far parte della comunità cristiana, quanto piuttosto, alla prospettiva di una scalata sociale e di vantaggi economici³⁶.

Come è facile intuire, tutte queste misure a favore della diffusione del cristianesimo non erano viste con favore dall'aristocrazia senatoria che trovava nelle riforme di Costantino una minaccia ai suoi interessi. Quando nel 337 Costantino morì, dopo aver ricevuto il battesimo da Eusebio, alle soglie della spedizione allestita contro i Persiani, la corona imperiale passò nelle mani dei tre figli: Costantino II, Costante e Costanzo II, i quali si spartirono le aree di reggenza dell'Impero. L'equilibrio fu spezzato dall'assassinio di Costantino II³⁷ e dalle successive incomprensioni sfaldarono il legame tra i due fratelli superstiti, l'ariano Costanzo II e il sostenitore del Credo niceno Costante. Questi due imperatori si impegnarono anche nella questione religiosa: si ricorda, per esempio, l'editto del 341, con il quale imposero l'abolizione dei sacrifici pagani³⁸. A dimostrazione della presenza di una forte componente legata ai culti tradizionali, concentrata principalmente tra le fila del Senato romano, questa legge venne presto modificata a causa di una diffusa opposizione pagana.³⁹ Proprio per arginare il più possibile lo scontento di tale componente filopagana, i due sovrani cercarono di attuare una politica di conciliazione, come quella del padre Costantino, riservando ruoli di prestigio in ambito politico e culturale a molti aristocratici conservatori, sostenitori dell'antico credo.⁴⁰

³⁴ Una delle cariche più ambite dai membri dell'aristocrazia romana in questo periodo, perché più fruttuosa in termini di prestigio sociale e di retribuzione finanziaria, era quella della prefettura urbana. Si veda Momigliano, 1968, p. 42

³⁵ Si veda Salzman, Sàghy, Testa, 2016. p. 23.

³⁶ Cfr. Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino*, IV, 54.

³⁷ Nel 340 cadde in battaglia nei pressi di Aquileia, durante uno scontro con Costante, a seguito di un'incursione di Costantino II nei territori del fratello. Di veda Marcone, 2013, p. 204.

³⁸ Ci sono però alcuni studiosi che ritengono che la portata di tale editto, in termini di restrizione della religione pagana, sia minore di quanto sostengono i più: P. Chuvin commenta la legge del 341, interpretandola non tanto come il divieto del culto degli idoli, ma come abolizione della pratica della divinazione tramite le viscere delle bestie sacrificate. Si veda Chuvin, 2012, p. 45.

³⁹ Cfr. Momigliano, 1968, p. 202.

⁴⁰ Ad esempio, Costanzo si affidò ai servizi di pagani eminenti, specialmente per quanto riguarda gli oratori: nel 341, in occasione dell'inaugurazione della chiesa di Antiochia (la cui costruzione venne commissionata da lui

Ad approfittare del clima di tensione che si acuiva tra i vertici del potere, fu l'usurpatore Magnenzio che, una volta ucciso Costante nel 350⁴¹, ascese al trono, favorendo i pagani con la sua politica religiosa. Il potere rimase nelle mani di Magnenzio per non più di un anno, fino a che fu vinto da Costanzo II che, dunque, detenne da solo la corona imperiale. Egli adottò una politica religiosa nettamente antipagana: si ricordi, per riportare un esempio, il provvedimento del 356 che sancisce, pena la morte, l'adorazione di statue pagane, l'allestimento di sacrifici, e la chiusura di tutti i templi. Quell'atteggiamento di compromesso politico si coglie, però, anche in Costanzo che, come il padre, non rinunciò alla carica tradizionale di *pontifex maximus*, inoltre, come ricorda Chuvin⁴², i funzionari imperiali che godevano dei più ampi poteri erano tutti pagani.

Alla morte di Costanzo⁴³, la corona imperiale passò nelle mani di Giuliano, nato cristiano ma convertitosi successivamente al paganesimo: questo sovrano, definito l'"Apostata", adottò una politica religiosa tesa al ripristino degli antichi culti tradizionali, chiese la reintroduzione nella Curia romana dell'altare della Vittoria -rimosso nel 357 da Costanzo II-, ed estromise i cristiani dall'apparato statale amministrativo e burocratico, revocando tutti i vantaggi economici di cui avevano goduto durante il regno di Costantino⁴⁴. Come ricorda anche Rufino⁴⁵, Giuliano fu un persecutore dei cristiani più astuto rispetto ai precedenti: egli non ricorse mai alla violenza, ma agì in modo tale da estrometterli ugualmente dalla vita pubblica, negando loro ogni possibilità di accesso alla dimensione politica⁴⁶.

Se Giuliano prese dichiaratamente le parti della fazione anticristiana, ci furono poi imperatori che mantennero una posizione neutrale in questa controversia religiosa: uno di questi fu Graziano, fautore di una politica conciliativa, che sosteneva ora gli interessi dell'aristocrazia

stesso), affida a Bemarchio, un sofista pagano, il discorso tenutosi durante la cerimonia. Ancora, ricordo i ruoli di prestigio che rivestì il pagano Temistio, uomo di elevata cultura e altissimo funzionario al servizio di numerosi imperatori cristiani, nel corso di quasi tutto il IV secolo. A questo veniva affidata la declamazione dei discorsi di rappresentanza, nel 367 guidò la delegazione del senato di Costantinopoli, diretta a Costanzo per omaggiarlo con una corona d'oro; divenne proconsole di Costantinopoli e nel 384 prefetto della città. Si veda Chuvin, 2012, p. 46 ss, per una rassegna più dettagliata.

⁴¹ Cfr. Hunt, 1998, pp. 5-11.

⁴² "Quando i pagani rappresentano un possibile sostegno, per esempio il clan pagano del senato di Roma, l'imperatore si mostra piuttosto conciliante nei loro confronti", cito Chuvin, 2012, p. 49.

⁴³ Costanzo morì per malattia nel 361 in Cilicia.

⁴⁴ Per un dettagliato resoconto storico dei fatti salienti durante il regno di Giuliano, rimando al capitolo a lui dedicato di Hunt, 1998, pp. 44-77.

⁴⁵ Una fonte interessante sulla politica di Giuliano è Rufino; si veda soprattutto: *Storia Ecclesiastica*, 11, 33.

⁴⁶ Questo anche a seguito dell'editto del 362, che non consentiva loro l'accesso ad un'istruzione classica elevata.

pagana, ora quelli della crescente comunità cristiana. Egli, nei primi anni del suo regno, sembrava risentire ancora dell'influenza del suo tutore Ausonio⁴⁷, che spiegherebbe la sua propensione iniziale verso una politica conciliativa nei confronti dell'aristocrazia senatoria pagana. Qualcosa cambiò dal 381 quando, dopo aver trasferito la corte imperale a Milano, forse grazie all'influenza del vescovo Ambrogio⁴⁸, il sovrano fu autore di alcune azioni politiche che poco dovevano riscontrare il favore dell'aristocrazia pagana precedentemente sostenuta. Per citare solo alcune di queste riforme, Graziano, abolì la carica di *pontifex maximus* tradizionalmente destinata all'imperatore, rimosse l'Altare e la statua della Vittoria dalla Curia romana, e soppresse i fondi destinati ai culti pagani e ai collegi sacerdotali romani.⁴⁹

Come si è visto fino a questo momento, la condotta degli imperatori dimostra una certa riluttanza nei confronti di prese di posizione radicali, per evitare squilibri ed eventuali azioni di dissenso.

Una svolta fu segnata dall'ascesa di Teodosio, nominato Augusto nel 379 da Graziano, in vista di un necessario ausilio nell'imminente battaglia contro i Goti. Teodosio non solo risolse il problema della presenza delle popolazioni barbariche nel territorio italico, ma determinò anche importanti cambiamenti nella politica religiosa dell'Impero. Il nuovo Augusto, con i suoi editti, segnò un momento decisivo nel declino della religione tradizionale e nella diffusione del cristianesimo. È vero però che, almeno nelle fasi iniziali della sua giurisdizione, si impegnò anch'esso per un clima disteso tra i suoi collaboratori, accogliendo alcune richieste dell'aristocrazia senatoria pagana, evitando così l'immediata opposizione dell'élite romana.⁵⁰

⁴⁷ Cameron riflette, però, sul fatto che non può essere provata con certezza tale influenza di Ausonio sull'imperatore: il fatto che fosse legato a Simmaco da un vincolo di amicizia non prova che le prime azioni politiche di Graziano in cui sosteneva i membri del Senato romano. Cameron ritiene piuttosto che tali scelte politiche fossero una reazione inevitabile all'atteggiamento di intransigente ostilità che Valentiniano I aveva dimostrato nei confronti dell'aristocrazia senatoria. Anzi lo studioso pone l'accento su un concetto molto importante: Ausonio era un cristiano e, il fatto che fosse devoto alla cultura classica, come molti altri uomini del tempo, non implicava la sua adesione alla religione tradizionale. Si veda Cameron, 2011, pp. 34-35.

⁴⁸ Anche in questo caso Cameron si dimostra dubbioso nell'affermare l'influenza di Ambrogio sull'imperatore Graziano: lo studioso demolisce l'ipotesi, sostenuta da alcuni, che Ambrogio avrebbe influenzato con le sue opere la politica di Graziano, in quanto, al tempo, non aveva ancora pubblicato alcun scritto teologico. Cfr. Cameron, 2011, p. 35.

⁴⁹ Si veda Chuvin, 2012, p. 84.

⁵⁰ Per alcuni esempi della politica di tolleranza dei primi anni di regno di Teodosio e del suo favore nei confronti di pagani eminenti, si veda Chuvin, 2012, pp 61-70: "*Le questioni religiose non sono decisive per la carriera dei collaboratori di Teodosio, che nutre riguardi verso i pagani quando sono 'grandi' dello stato, notabili locali o funzionari dell'amministrazione*" (Chuvin, 2012, p. 70).

Successivamente la posizione di Teodosio e dei co-reggenti Graziano e Valentiniano II nei confronti della questione religiosa cambiò: nel 380 emanarono il noto Editto di Tessalonica che promuoveva il cristianesimo, secondo i canoni del Credo Niceno, religione di stato dell'Impero Romano e diedero avvio a un'ondata persecutoria verso pagani⁵¹. Questo fu seguito da una serie di altri decreti, approvati nel febbraio 391 ad Aquileia, nel giugno 392 a Milano e nel novembre dello stesso anno a Costantinopoli: essi vietavano ogni forma di offerta, sacrificio o espressione dell'adorazione delle divinità pagane e l'accesso ai templi, pena la confisca dei beni.⁵² Di fondamentale importanza risulta anche la celebre battaglia sul fiume Frigido del 394, che vede scontrarsi l'esercito imperiale di Teodosio e quello dell'usurpatore Eugenio: questo conflitto verrà dipinto dalla storiografia cristiana come decisivo per la risoluzione della *querelle* tra i due schieramenti religiosi, con il trionfo del cristianesimo. Dopo la vittoria di Teodosio, infatti, molti membri dell'aristocrazia senatoria abbandonarono il loro culto tradizionale, ormai persuasi dal fatto che l'antica tradizione nulla poteva più nei confronti del nuovo volto della potenza, quello di Dio⁵³.

L'urgenza della componente più rigorista e intransigente della comunità cristiana, desiderosa di spianare ogni traccia di paganesimo, condusse nel 399 all'emanazione di una legge che era finalizzata alla distruzione di tutti i templi e santuari rimasti, all'abolizione delle adunanze e banchetti festivi tra cittadini e alla rimozione di statue raffiguranti divinità pagane⁵⁴. L'obiettivo delle autorità civili e della Chiesa era quello di sradicare ogni riferimento alla pratica del paganesimo; per raggiungere questo obiettivo anche nelle aree rurali, furono necessari molti anni e un assiduo lavoro missionario.

⁵¹ Il testo di questo decreto venne inserito, per volere di Teodosio II, nel *Codice Teodosiano*, insieme ad altre leggi emanate successivamente, che inasprivano le proibizioni verso il culto tradizionale. Si veda *CTh*, XVI, 1,2.

⁵² Erano vietati i sacrifici di animali, le offerte di incenso e vino e persino le ghirlande che venivano solitamente appese ai rami degli alberi. A seguito di recenti studi sul *Codice Teodosiano*, però, si è evidenziato come tali editti potrebbero essere una riformulazione in forma ufficiale di alcune richieste inviate da qualche funzionario locale che lamentava situazioni sconvenienti: è probabile che alle spalle dell'emanazione della legge del 391 ci fosse la protesta ufficiosa di alcuni cittadini romani nei confronti di funzionari pubblici che partecipavano a riti pagani e frequentavano i templi. Si veda Cameron, 2011, p. 60.

⁵³ Cfr. Chuvin, 2012, p. 77: “(La battaglia sul fiume Frigido) offre l'immagine simbolica dello scontro fra religioni [...]. Una simile sconfitta aveva l'aspetto di un giudizio di Dio. Nel corso della generazione seguente l'aristocrazia romana si cristianizza rapidamente. Fino ad allora aveva resistito per ragioni politiche, dato che la grandezza di Roma (e la prosperità dei nobili) appariva legata al rispetto della tradizione.”

⁵⁴ Cfr. *CTh*. XVI. 10. 17, 18.

Rilevante per i fini di questo breve compendio storico è la disputa che scoppiò tra sostenitori del cristianesimo e senatori pagani in merito all'Altare della Vittoria⁵⁵, in occasione della celebrazione della vittoria di Costantino su Massenzio⁵⁶. Molti imperatori di IV secolo intervennero sulla *vexata quaestio* relativa alla rimozione di tale simbolo della religiosità tradizionale romana: l'imperatore Costanzo II, fervente sostenitore dell'arianesimo, nel 357 ne ordinò il trasferimento dalla sede delle sedute del Senato; Giuliano, il successore di Costanzo restituì l'altare e la statua della Vittoria alla Curia romana e nel 382, l'imperatore Graziano, difensore del cristianesimo, ordinò nuovamente di rimuoverle⁵⁷.

I senatori romani, favorevoli all'antica religione e decisi a ottenere la reintroduzione in Senato dell'Altare, erano guidati dall'influente prefetto dell'*Urbe* del tempo, Quinto Aurelio Simmaco, il quale si recò a Milano e indirizzò ai tre imperatori Valentiniano II, Teodosio I e Arcadio la *Relatio tertia in repetenda ara Victoriae*⁵⁸. Si tratta di un'arringa ufficiale, un elogio nei confronti del paganesimo come religione tradizionale dell'Impero Romano, in cui si perorava la restaurazione dell'Altare e del culto della Vittoria. Simmaco insisteva sull'importanza di questo monumento per l'Impero, in quanto simbolo della tradizione e, da sempre, protezione del popolo romano: esso aveva preservato la salvezza di Roma da Annibale e il Campidoglio dall'attacco dei Galli Senoni del 390 (“*Hic cultus in leges meas orbem redegit: haec sacra Annibalem a moenibus, a Capitolio Senonas repulerunt*”⁵⁹) ed era indispensabile per allontanare il pericolo imminente delle invasioni barbariche (“*Quis ita familiaris est barbaris, ut aram victoriae non requirat? [...] Multa victoriae debet aeternitas vestra*”⁶⁰). Oltre ad affrontare l'urgente problema della rimozione dell'Altare, la *Relatio* inveisce contro la

⁵⁵ L'altare è collocato davanti ad una rappresentazione statuaria della dea Vittoria, voluta da Augusto nella *Curia Iulia* nel 29 a.C. dopo la vittoria ad Azio. Questo monumento costituiva un simbolo della potenza e forza di Roma, particolarmente importante, caro soprattutto alla componente pagana dell'Impero: era consuetudine, per i senatori romani, prima di prendere posto a sedere, bruciare l'incenso o libare con del vino presso l'altare della dea Vittoria, secondo il rituale pagano; inoltre prestavano tradizionalmente giuramento al momento dell'esercizio di un nuovo incarico ufficiale. Cfr. Svet., *Aug.* 35 “*sanxit, ut prius quam consideret quisque ture ac mero supplicaret apud aram eius dei, in cuius templo coiretur*”.

⁵⁶ Per approfondire gli avvenimenti, qui solo accennati, relativi alla disputa sull'Altare della Vittoria, rinvio a: J. Wytzes, 1936; S. Mazzarino, 1974; F. Parodi Scotti, 1990; D. Lassandro, 2003; A. Cameron, 2011, specialmente pp. 33-56, 353-398.

⁵⁷ Si veda Caseau, 1999, p. 30.

⁵⁸ Non ci sono prove certe del fatto che Simmaco abbia pubblicato la *Relatio*; essa ci è pervenuta in due forme: in un'edizione più tarda, postuma, e inserita tra le due risposte di Ambrogio nel X libro dell'epistolario pubblicato da Ambrogio. Cfr. Cameron, 2011, p. 40.

⁵⁹ Cfr. Symm., *Relatio* III, 9.

⁶⁰ Cfr. Symm., *Relatio* III, 4.

decisione dell'imperatore di non investire più il denaro pubblico sui rituali del culto pagano, soprattutto per quanto riguarda la sospensione del finanziamento imperiale alle Vestali⁶¹, collegio sacerdotale di antichissima tradizione.

Alla *Relatio* di Simmaco rispose il suo oppositore principale, Ambrogio, il quale indirizzò a Valentiniano II, appena adolescente, due epistole: nella prima, l'epistola 17 il vescovo di Milano suggerisce all'imperatore di non accettare le richieste di Simmaco, ribadendo anche il fatto che un sovrano cristiano non dovrebbe ammettere la presenza di un altare pagano nel Senato; l'epistola 18 confuta tutte le motivazioni sostenute da Simmaco⁶². Ambrogio, il vincitore della disputa, ottenne la permanente rimozione dell'Altare dalla Curia, almeno fino al 392, quando divenne imperatore Eugenio, che, cristiano ma tollerante, si mostrò propenso al sostegno e all'appoggio dei senatori pagani, acconsentendo poi alla ricollocazione dell'Altare e della statua nel Senato romano, nuovamente rimossi quando, nel settembre del 394, Eugenio fu sconfitto nella battaglia del Frigido da Teodosio. Nel 402 si ricorda un ultimo tentativo a favore della restituzione dell'Ara e della statua della Vittoria da parte del Senato: fu inviata a Milano una legazione, capeggiata da Simmaco, agli imperatori in carica, Arcadio e Onorio, i quali non acconsentirono alla richiesta dei senatori, ponendo fine in maniera definitiva a questa lunga disputa⁶³.

Dopo questa breve rassegna, si può concludere che, grazie alle azioni politiche soprattutto di Costantino e di Teodosio, i cristiani, da minoranza sociale e religiosa divennero una comunità organizzata, tanto che si è parlato di “morte del politeismo” e di “trionfo del cristianesimo”⁶⁴. Tuttavia, la situazione rimane ben più sfumata: nelle complesse dinamiche religiose e culturali dell'età tardoantica, si riconosce il “fenomeno del semi-cristianesimo”, termine con il quale si definisce l'esistenza di una cultura “mista”, cristiana e tradizionale, a causa della resistenza pagana e della politica religiosa, come visto talvolta ambivalente, di numerosi imperatori⁶⁵.

⁶¹ Cfr. Symm. *Relatio* III, 7 e 11-19. Per un approfondimento sull'argomento, con la relativa esposizione dettagliata delle argomentazioni sostenute da entrambe le fazioni di questa *querelle*, si veda Bertolini, 1987, Cameron 2011, pp. 41-51.

⁶² Se è dubbio il fatto che Simmaco abbia preso visione di queste lettere, certo è invece che non vi fu una risposta.

⁶³ Questo anche per il fatto che, come scrive lo stesso storico pagano Zosimo (*Historia nova* V, 41, 3.), in questo periodo si riscontra una progressiva intensificazione delle conversioni, anche tra le fila dei senatori.

⁶⁴ Si veda Cameron, Garnsey, 1998, p. 633 ss.

⁶⁵ Si veda Barton, 2000, p. 183: “gesamtgesellschaftliche pagan-christliche Ambivalenz, die sich oftmals auch für den einzelnen Menschen nachweisen läßt und mit dem Begriff des Halbchristentums bezeichnet wird”.

La situazione politica, religiosa e culturale fino a qui delineata rappresenta il contesto di cui il *De mortibus boum* è figlio: ovviamente, il IV secolo vede diffondersi un crescente numero di opere letterarie di contenuto e ideologia cristiana, che ora si inseriscono in generi letterari tradizionali, ora danno vita a forme letterarie del tutto innovative⁶⁶.

Almeno inizialmente, la convivenza tra la nuova religione e la letteratura classica non fu pacifica: quest'ultima faticava a essere accettata *tout court* dai cristiani, perché considerata troppo immersa nell'ideologia pagana, permeata di immagini mitologiche e tematiche che poco si adattavano alla morale cristiana. Proprio per tale volontà di allontanamento e distacco, i Testi Sacri presentano un linguaggio e uno stile ben lontani da quelli delle opere classiche: tradotti dal greco, mantengono in lingua latina uno stile dimesso, lontano dal decoro aulico e retorico delle opere dei grandi autori del passato. È per questa ragione che per i testi delle Sacre Scritture, delle prediche o dei sermoni indirizzati al grande pubblico, si prediligeva un linguaggio semplice, colloquiale e quotidiano, che rispondeva anche all'esigenza di favorire una facile comprensione da parte della componente più umile del popolo⁶⁷.

D'altra parte, come accennato, gli autori cristiani di IV rimanevano totalmente permeati di cultura tradizionale, dal momento che avevano goduto della medesima formazione culturale dei pagani, incentrata sullo studio del canone di autori classici⁶⁸. Tutte le norme grammaticali e retoriche elaborate dagli autori antichi si rivelavano imprescindibili per confezionare opere letterarie, anche di contenuto cristiano, che avessero l'ambizione di raggiungere un pubblico più ampio rispetto a quello delle prime comunità a cui si rivolgevano testi come quelli delle

⁶⁶ La Chiesa, nel corso del IV secolo, avvertì la necessità di vantare una letteratura che, anche se non avrebbe potuto competere con la celebre e lunga tradizione pagana, almeno avrebbe potuto diffondere il messaggio cristiano anche attraverso il mezzo letterario. "There would have been no great difficulty about creating a religious education with the Bible as its centre", cfr. Marrou, 1966, p. 422.

⁶⁷ Si veda Auerbach, 1941 per un approfondimento sulle motivazioni che hanno spinto i cristiani latini del tempo ad adottare il *sermo humilis* per trattare argomenti religiosi, e per porre chiarezza sull'importanza attribuita loro a questo tipo di linguaggio dimesso. In questo studio Auerbach espone anche il pensiero di Agostino a proposito del linguaggio ideale da adottare per la stesura di opere cristiane; riporto qui una citazione che, in modo chiaro ed emblematico, mi pare ne sintetizzi l'opinione: "que l'humilitas de l'Évangile est en même temps une forme toute nouvelle du sublime" p. 63.

⁶⁸ Ricordo un passo di Agostino in *Doct. Chr.* II, 18 in cui dichiara il fatto che gli autori profani non dovrebbero essere disprezzati: "*profani si quid bene dixerunt non aspernandum*".

Romano nel suo articolo (cfr. Romano, 2011 p.264) insiste sul fatto "Non era più possibile sostenere la superiorità letteraria della Bibbia rispetto ai capolavori della gentilitas: era stato, questo, solo un tentativo del primo momento", dopo il quale si era avvertita la necessità di comporre delle opere più raffinate, come quelle classiche pagane, prese dunque come modelli di riferimento, soprattutto per quanto riguarda l'aspetto formale, retorico e stilistico, per poi veicolare i cardini dell'ideologia cristiana.

Sacre Scritture. Si pensi ad esempio a quegli autori che affrontavano la tematica delle eresie religiose, che, perlopiù assai dotti⁶⁹, si trovavano ad attaccare, con arguzie retoriche, i sostenitori di altre credenze: in questi frangenti vengono sfoderati tutti gli strumenti della retorica classica.

Nasce, dunque, un genere letterario nuovo, impegnato dal punto di vista stilistico e linguistico, cristiano dal punto di vista contenutistico: si tratta di tutte quelle trattazioni di carattere dottrinale o etico e apologetico, di una certa levatura culturale, attraverso le quali si mirava alla conversione dell'élite aristocratica pagana e alla difesa del cristianesimo⁷⁰.

In questo contesto è interessante la testimonianza del vescovo Basilio di Cesarea che, nell'*Oratio ad adolescentes*, esorta i giovani discepoli cristiani a non abbandonare lo studio delle lettere classiche e offre loro una serie di consigli sul modo corretto con cui attingere a tali testi della tradizione, ovvero seguendo principalmente un criterio di selezione morale e non unicamente estetico⁷¹. In questo modo la necessaria formazione su testi pagani renderà possibile accedere alla letteratura cristiana⁷².

Bisognerà attendere il V secolo perché i cristiani acquisiscano consapevolezza dell'esistenza di una propria tradizione letteraria, indipendente da quella pagana e altrettanto prestigiosa⁷³: si pensi, a tal proposito, ad Agostino che, con il *De doctrina christiana*, si propone di individuare i modelli perfetti a cui l'oratore cristiano dovrebbe ispirarsi per le sue opere, e li individua in autori quali Ambrogio e Ciriano⁷⁴.

⁶⁹ Come ricordano anche Marrou, 1966, p. 412-415 e Romano, 2011, pp. 263-265, non va dimenticato il fatto che autori cristiani e pagani di IV secolo godevano della medesima istruzione, frequentavano le stesse scuole, gestite dai medesimi maestri, e si erano formati sullo stesso canone di autori classici.

⁷⁰ Lattanzio, per esempio, nelle *Divinae Institutiones*, più volte sottolinea la necessità di ricorrere all'eloquenza, agli artifici retorici, ad una lingua cristiana elegante, raffinata, colta ed elevata; solo così, dice Lattanzio, la dottrina cristiana poteva penetrare nell'animo degli uomini. Cfr. *Lact. Inst.*, 1, 10.

⁷¹ Bas. Caes., *Oratio ad adolescentes* IV: “[...] Dunque non loderemo i poeti quando rappresentano persone che insultano o dicono scurrilità o amoreggiano o si ubriacano, né quando riducono la felicità ad una tavola imbandita e a canti dissoluti. E ancor meno daremo loro ascolto quando trattano dei loro dei, e soprattutto quando ne parlano come se fossero molti e discordi tra loro. [...] Ma piuttosto sceglieremo quegli scritti nei quali è lodata la virtù o condannato il vizio.”

⁷² Bas. Caes., *Oratio ad adolescentes*, II “[...] solo dopo essere stati preparati con gli studi profani, comprenderemo i misteri dei sacri insegnamenti. Così, una volta abituati a guardare il sole riflesso nell'acqua, potremo fissare il nostro sguardo direttamente nella luce”; *Orat. Ad adolesc.* III “[...] anche l'anima, sebbene il suo frutto caratteristico sia la verità, non è sconveniente che si circonda di sapienza profana come di foglie che diano al frutto riparo e un aspetto piacevole.”

⁷³ Per la formazione della scuola cristiana a Roma si veda Marrou, 1966, pp. 432, 437 e seguenti.

⁷⁴ Si veda Agost. *De doct. Chr.* 21, 46: “Lo stesso fa sant'Ambrogio. Sebbene tratti di un argomento elevato, lo Spirito Santo, e voglia dimostrare come esso sia uguale al Padre e al Figlio, usa un genere letterario dimesso,

Ma il *De mortibus boum* è certamente espressione di quella tendenza culturale di IV secolo che taluni storici definiscono con il termine di “neoclassicismo del IV secolo”⁷⁵ o di “rinascita pagana”⁷⁶: con questi termini ci si riferisce all’inclinazione di alcuni intellettuali a scappare dal clima teso dell’epoca e a rifugiarsi in una dimensione di serena imperturbabilità, offerta dagli autori classici, e dalle loro opere, dalle quali si attingeva in qualità di *exempla* letterari.

Sempre come testi rappresentativi di tale congerie culturale del periodo e del rapporto con i grandi autori classici, primo fra tutti Virgilio -che naturalmente ci interesserà da vicino per il testo qui in esame⁷⁷- andranno certamente menzionati i *Saturnalia* di Macrobio⁷⁸ e il commento di Servio a Virgilio⁷⁹. Sebbene nei *Saturnalia* non si faccia esplicita menzione al cristianesimo, si può ugualmente cogliere un’esplicita volontà di elogio della tradizione letteraria latina, atteggiamento che tradisce un forte attaccamento da parte di Macrobio all’antichità classica pagana. Egli, infatti, si pone anche l’obiettivo di offrire al pubblico di lettori un’alternativa pagana alla Bibbia cristiana: l’*Eneide* virgiliana come patrimonio di valori, di credenze e tradizionali a cui un buon romano dovrebbe rifarsi quotidianamente⁸⁰.

Anche solo da questi due esempi, risulta evidente come Virgilio, insieme ad altri autori, eserciti un’influenza fondamentale su gran parte della produzione letteraria di IV secolo. Molti degli scritti, sia pagani che cristiani, attingono alla poesia virgiliana, sotto forma di echi e citazioni, personaggi, situazioni, immagini. Una delle forme di rielaborazione più interessante è quella

perché l’argomento che ha preso a trattare non gli richiede ornamenti di parole o mezzi atti a commuovere l’affetto per piegare gli animi ma solo una documentazione oggettiva”.

De doctr. Chr., 21, 48 “Anche Ambrogio usa il genere di esporre temperato e ornato quando alle vergini consacrate, come a modo di esempio, propone quello che debbono imitare nei [loro] costumi”.

⁷⁵ Così lo definisce Cameron, 2011, p. 698.

⁷⁶ Così viene definita in Bloch, 1968, p. 210. Si vedano Bloch, 1968, pp. 210-224 e Comparelli, 2002, p. 108 per alcuni esempi individuali, alcuni di tipo archeologico, altri di tipo letterario, di tale “rinascita pagana”.

⁷⁷ Per la ripresa delle opere virgiliane nel clima culturale di IV secolo e nel componimento di Endelechio, si veda il paragrafo 1.2.4 “Modelli letterari”; per il commento ai singoli passi virgiliani riproposti nel *De mortibus boum*, rinvio alla sezione di commento: paragrafo 2.2 “Commento al testo. e che si approfondirà.

⁷⁸ Cfr. Bloch, 1968 p. 214 che definisce i *Saturnalia* “il documento più eccezionale della rinascita pagana”. Per un approfondimento sull’opera e sul ruolo che rivestiva nelle dinamiche culturali del tempo, rinvio a Bloch, 1968, pp. 214- 217.

⁷⁹ Rimando a Comparetti, 1955, pp. 75- 85, per una rassegna dei più celebri commenti virgiliani del tempo, si ad impronta retorica che di impronta grammaticale. Si veda, inoltre, Pecere, 1991, pp. 58-65, in cui si fa riferimento anche al papiro di Ossirinco di IV-V secolo su cui si legge un verso del libro XI dell’*Eneide*, come prova del fatto che le opere di Virgilio facessero parte del canone scolastico degli autori classici, in quel tempo.

⁸⁰ Cfr. Bloch, 1968, p. 217.

della poesia centonaria che, in epoca tardoantica, ha conosciuto il periodo di massima fioritura: si tratta di una tecnica che prevede un testo composto interamente da tessere provenienti da una o più opere di autori classici, le quali vengono riassemblate per dare origine a significati diversi e nuovi rispetto a quelli del testo antico a cui attingono, perlopiù di matrice cristiana. Il prodotto finale della poesia centonaria non era mai la copia pedissequa di un'opera virgiliana: i versi classici non erano solo banalmente replicati, ma venivano rimaneggiati dall'autore in modo da dare vita ad un'opera autonoma, nuova.

1.2 Il testo

1.2.1 Storia della tradizione (manoscritta e a stampa)⁸¹

Fino a tempi recenti il più autorevole, se non unico, testimone per il carme era costituito dall'*editio princeps* pubblicata da Pierre Pithou nel 1586 fino a quando, nel 1876, Emil Baehrens non portò alla luce la presenza del *De mortibus boum* in un altro codice, il *Codex Aurelianensis* 288 (242) del XVI sec, conservato nella Biblioteca di Orléans, ma originario di Bourges⁸².

Al *Codex Aurelianensis*⁸³ (che, seguendo la proposta di Cock, chiameremo manoscritto **A**) e all'*editio princeps* di Pithou (**P**, così denominata sempre in Cock), pubblicata nei *Veterum aliquot theologorum scripta* del 1586⁸⁴ - e basata, come verrà dimostrato, su un antigrafo (al quale ci riferiremo con **X**, seguendo Cock) differente da **A**- si aggiunge un terzo manoscritto (**Y**) che doveva essere conservato nell'abbazia di St. Oyen. Di questo terzo manoscritto, purtroppo, rimane solo una menzione nell'articolo [L]XXXVIII del catalogo della biblioteca di tale monastero, risalente al secolo IX⁸⁵. In tale catalogo si legge: *Item epigrammata diversa inter quae versus Endelici de mortibus boum*, riferimento importante anche per la complessa questione relativa all'identità dell'autore del carme.

La prima domanda che, secondo Warburg, occorre porsi è se i due manoscritti medievali, che si crede siano scomparsi nel XVI secolo⁸⁶, **X** e **Y**, coincidessero. Ci sono solo due attestazioni della circolazione di un Severo Santo Endelechio in epoca medievale: la prima corrisponde

⁸¹ Per l'analisi della storia della tradizione del *De mortibus boum*, antica e moderna, ho ritenuto di seguire principalmente lo studio e le considerazioni di Cock, 1971 e Warburg, 2015 rilevando anche i punti di disaccordo tra i due studiosi.

⁸² Tale informazione si ricava da alcuni elementi presenti nel testo, come la lista degli arcivescovi di quella città e due opere di Jacques Cujas.

⁸³ Baehrens fu il primo a fare menzione dell'esistenza di questo testimone del carme di Endelechio; si veda Baehrens, *Zu dem Gedichte des Endelechius*, in "Museum für Philologie", 31, 1876, pp. 264-265.

⁸⁴ Ricordo anche le successive ristampe: de la Bigne, 1589; Pithoeus, 1590; Pithoeus, 1596.

⁸⁵ Il catalogo è stato pubblicato da L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale (nationale)*, Histoire générale de Paris, 3, Parigi, 1881, p. 385.

⁸⁶ Si veda Warburg, 2015, p. 187.

all'esistenza del manoscritto **Y**, risalente con certezza al IX secolo⁸⁷; il secondo riferimento, assai meno preciso, si riscontra in quel *vetus codex*, **X**, servito come base per l'*editio princeps* del Pithou⁸⁸. Secondo Warburg la presunta indipendenza reciproca di questi due testimoni dovrebbe essere riconsiderata.

La più antica attestazione del poema si trova nel citato catalogo dell'abbazia di St. Oyen, redatto in minuscola carolina da Mannon di St. Oyen: non si tratta di un inventario integrale della biblioteca del monastero, ma dell'elenco delle opere che Mannon donò all'abbazia alla fine del IX secolo⁸⁹, oggi conservato in tre frammenti contenenti 19 articoli (in cui ogni articolo corrisponde a un manoscritto). La menzione *versus Endelici de mortibus boum* compare in questi termini nell'articolo [L]XXXVIII:

Item codex ubi sunt Claudiani poete in Rufinum libri II; Item Nemesiani cynegeticon; Item versus cuiusdam de Tarquinio et Lucretia; Item libelli Catonis; Item versus Septem sapientium et versus de novem musis; Item versus duodecim sapientium de quattuor temporibus anni; Item conflictus veris et iemis; Item epigrammata Nasonis de libris Virgilii; Item exastica Sulpitii de eisdem libris; Item thetrastica in eisdem libris; Vita 'Virgilii cum epitafiis eius; Versus Octaviani Ce<sa>ris de Virgilio; Item epigrammata diversa, inter quae versus Endelici de mortibus boum; Item Avigenii liber fabularum; Item enigmata Symphosii.

Dato che nell'inventario di St. Oyen del XV secolo tale manoscritto non veniva più menzionato, si suppone che a quella data esso non fosse più conservato nella biblioteca di tale abbazia.

Sebbene Traube⁹⁰ prima e Vecce⁹¹ poi avanzarono l'ipotesi che **X** potesse coincidere con **Y**, dopo lo studio di Cock⁹² tale teoria venne confutata. Egli, per avvalorare la non identificazione si concentrò sulla diversa resa onomastica del nome dell'autore che i due testimoni proponevano: se in **Y** si sarà letto *Endelici* (come nel catalogo), nel volume di Pithou si trova il nome esteso, *Severi Sancti, id est, Endeleichi Rhetoris*. Secondo Warburg, però, questo

⁸⁷ Cfr. Turcan, 1999, pp. 204 e ss.

⁸⁸ Il riferimento compare in una nota dell'edizione del 1590 di Pithou, a proposito di un intervento al v. 17: "*Ib. nunc lapsae. v. c. [vetus codex] lapsa.*"

⁸⁹ Su Mannon e sull'identificazione della mano di Mannon per ragioni paleografiche e per il contenuto del catalogo, rimando a Turcan, 1999, p. 171-178.

⁹⁰ Cfr. Traube, 1893, p. 284.

⁹¹ Cfr. Vecce, 1988, p. 77.

⁹² Cock, 1971, p. 159.

potrebbe non essere un dato così indicativo a causa dei numerosi errori di trascrizione che Mannon commette anche nella copiatura di titoli di altri manoscritti⁹³; inoltre, spesso i cataloghi, per loro stessa natura, tendono a utilizzare numerose abbreviazioni e le omissioni sono sistematiche.

La ristampa dell'edizione del Pithou del 1590, contrariamente alla *princeps*, consente di stabilire uno stretto rapporto con **Y**, grazie alle note esplicative, assenti nell'edizione precedente: in questa sede si trova un riferimento all'antico codice del *de mortibus boum*, l'antigrafo di cui Pithou si servì, che egli stesso dichiara di aver ricevuto da Vinet⁹⁴. Questa sola affermazione non prova ovviamente l'ipotesi dell'identificazione di **X** con **Y**, ma a confermare tale teoria sarebbe una lettera firmata da Vinet, datata il 7 maggio 1567. Nel frammento conservato egli esprime l'interesse che in lui avevano provocato due antichi manoscritti, tra quelli ricevuti da Simon Du Bois: un *Carmen bucolicon de mortibus boum* e un piccolo libro intitolato *Avigenii liber fabularum*. Entrambi i dati si sono rivelati importanti: come si vede dal testo sopra riportato, la sezione della lettera di Vinet ripropone l'ordine con cui i titoli dei manoscritti venivano elencati da Mannon nel catalogo, con la stessa variazione ortografica del nome dell'autore del secondo testo⁹⁵.

Tale epistola, dunque, confermerebbe l'ipotesi che Vinet, dopo l'incontro con Pithou del 1582, gli consegnò l'antico manoscritto del carme, che egli ricevette da Du Bois e di cui poi l'editore si servì. Ma altri elementi che potrebbero confermare l'identificazione di **X** con **Y**, emergono, secondo Warburg, dallo studio dell'edizione di Pithou del 1590. Gli *Epigrammata et poemata vetera*, infatti, contengono l'edizione di due testi pubblicati per la prima volta e di origine ignota, comuni proprio al manoscritto descritto nel catalogo di St. Oyen: il *De Lucretia*, attribuito a un non noto *Modestius*, potrebbe corrispondere a quel *Versus cuiusdam de Tarquinio et Lucretia* che Mannon attribuisce a un non definito "qualcuno", forse proprio a

⁹³ Rinvio alla nota 17 di Warburg, 2015, p. 189.

⁹⁴ Pithoeus, 1590, 478: "Severi. Attilii sive Caecilii Severi poetae Christiani sub Valentiniano Augusto meminit ex Sophronio Gregorius Gyraldus. Hic vero noster ut videtur, antiquior, et nisi valde fallimur Aquitanus: cuius carmen Eliae Vineti Santonis, optimi et doctissimi senis beneficio debemus". Cfr. Warburg, 2015, p. 190, nota 18.

⁹⁵ Tra tutte le variazioni ortografiche del nome di Avianus che compaiono nei manoscritti (*Avianus*, *Avienus*, *Anianus*, *Anienus*, *Abdinus*, *Avionetus*, *Avinionetus*), la forma *Avigenii liber fabularum* appartiene solo al catalogo di St. Oyen, per quanto siamo a conoscenza oggi.

causa della figura poco nota di tale *Modestius*. Da tutte queste considerazioni, si può allora ipotizzare che **Y** = **X**.

Warburg prosegue poi con l'analisi dei testimoni più recenti, di XVI secolo (**A** e **P**) e si sofferma sui loro antigrafii.

A (l'*Aurelianensis*) si colloca alla fine del XVI secolo (si considera come termine *ante quem* la data dell'ultimo nome presente nell'elenco degli arcivescovi di Bourges inserito nel codice e come termine *post quem* il 1568, anno presente nella datazione di una lettera riportata nel manoscritto), la parte principale del manoscritto contiene i *Chronica Comitum Montis Fortis*, e ai ff. 27r – 27v è presente il *De mortibus boum*. Nel primo foglio il carme è distribuito su tre colonne di quaranta righe ciascuna, mentre i dodici versi rimanenti seguono al f. 27v. Il carme presenta delle lacune ai vv. 50⁹⁶ e 79⁹⁷, segnati con un asterisco e delle correzioni (scritte con un inchiostro marrone più scuro e appartenenti a una mano diversa, non quella del copista) che intervengono al v. 11 con l'emendazione di *saevius* al posto di *sanius* e al v. 129 in cui era erroneamente indicato Bucolo come autore della battuta, al posto di Egone. Inoltre, la seconda mano integra la lacuna del v. 50 con l'aggiunta di *sanus*, lasciando invece lo spazio vuoto al v. 79 e usa l'abbreviazione *-qz* per la particella enclitica *-quoque*.

Per quanto riguarda i possibili rapporti tra i due codici, che **A** non sia una copia di **P** emerge dalle divergenze e dagli errori presenti in **A** che non potrebbero derivare da un antografo a stampa; che **P** non sia copia di **A**, invece, lo conferma il fatto che Pithou emendò il v. 17, dopo la seconda edizione del carme, nel 1590⁹⁸: egli propose la lezione *lapsae* al posto della scorretta *lapsa*. Ci si può allora chiedere se i due testimoni cinquecenteschi possano entrambi derivare dall'antografo **X**, senza essere uno la copia dell'altro: nulla vieta il fatto che il copista di **A** e Pithou abbiano usato lo stesso antografo, cosa che spiegherebbe la medesima scelta di congettura -come il *lapsae* al v. 17-, gli errori comuni (v. 22, v. 29), e le stesse lacune ai vv. 50 e 79. Secondo Warburg, allora sarebbe corretto raggruppare in un unico ramo i due testimoni cinquecenteschi, **A** e **P**, entrambi apografi di uno stesso antografo più antico **X**.

⁹⁶ V. 50 *Semper qui luerat [...] et integer.*

⁹⁷ V. 79 *Admovit [...] ubera mortuo.*

⁹⁸ In una nota dell'edizione del 1590, Pithou chiarisce che il *lapsae* del v. 17 è frutto di emendazione dell'antico *lapsa* che si leggeva nel *vetus codex*: “*Ib. nunc lapsae. v. c. [vetus codex] lapsa.*”

Per offrire ulteriori elementi in grado di confermare tale teoria la Warburg considera anche alcune opere contenute in **A**, la *Consolatio Jacobi Cujacii* e la *Definitiones Cujacii* di Jacques Cujas. Egli fu professore dell'Università di Bourges e scambiò edizioni e manoscritti con Vinet e Pithou, che spesso seguì il suo professore anche durante i suoi spostamenti. Il collegamento di **A** con Cujas, gli scambi intellettuali assidui tra Pithou e il suo maestro e Vinet, potrebbero, secondo Warburg, costituire tutti validi elementi che avvalorerebbero l'appartenenza di **A** e **P** allo stesso ramo della tradizione.

Come si è già detto, è molto probabile che il titolo del manoscritto di St. Oyen (**Y**) e quello che compare nel catalogo scritto da Mannon, fossero alterati, a causa di abbreviazioni ricorrenti di titoli e autori: la presenza del solo nome *Endelici* nel manoscritto di St. Oyen a cui il catalogo fa riferimento (**O** nello studio di Warburg), non è un dato sufficiente per escludere una parentela tra **X** e **Y**. Se, dunque, **X** si identifica con **Y** e costituisce l'antigrafo di **A** e di **P**, il perduto manoscritto di St. Oyen sarebbe il capostipite della tradizione nota. Le considerazioni di Warburg si possono riassumere cioè in questo modo: un codice con i *Versus Endelici de mortibus boum* fu donato da Mannon all'abbazia di St. Oyen alla fine del IX secolo: si trova traccia di questa donazione nel catalogo, all'articolo [L]XXXVIII. Nel XVI secolo il manoscritto deve essere finito nelle mani di Du Bois il quale, come si legge nell'epistola del 1567, lo inviò a Vinet, per finire poi a Pithou. Da tale codice si hanno poi due edizioni, quella a stampa del Pithou del 1586 e quella manoscritta del *Codex Aurelianensis*.

Con questa ricostruzione di Warburg non conviene invece Cock che, nel suo studio del 1971, propone una relazione diversa tra i testimoni della tradizione del *De mortibus boum*. Cock argomenta e sostiene l'ipotesi che **X** e **A** non solo non potessero coincidere, ma nemmeno essere la copia l'uno dell'altro, a causa della variante che essi presentano al v. 17 sul quale, come si è detto, Pithou intervenne nell'edizione del 1590: il manoscritto **X** doveva contenere la lezione scorretta del verso, mentre il *Codex Aurelianensis* presenta a testo quella corretta, *Nunc lapsae penitus spes et opes meae*. Inoltre, se **A** fosse una copia della *princeps* del Pithou o del suo modello, avrebbe integrato anche la lacuna al v. 79 e non presenterebbe l'errore del v. 129.

Ancora, i manoscritti **X** e **A** presentano altre lezioni divergenti in alcune sezioni del testo⁹⁹, elemento che confermerebbe la loro indipendenza. Pur essendo due testimoni indipendenti della tradizione testuale del *De mortibus boum*, essi farebbero parte, secondo Cock, di uno stesso gruppo (il gruppo **A-X**), discendente dal manoscritto perduto **M**. Per quanto riguarda **Y** (il codice del catalogo di St. Oyen) e le sue relazioni con gli altri testimoni del carne, lo studioso comincia la sua analisi con l'esclusione dell'identificazione con **A**, per questioni cronologiche e, rilevando la differenza tra il gruppo **A-X** e **Y** nella resa onomastica del nome dell'autore, di cui si è già discusso in precedenza, scarta l'ipotesi che **X** potesse coincidere con **Y** e che il gruppo **A-X** dipendesse da **Y**¹⁰⁰.

Infine, per quanto riguarda la storia delle edizioni a stampa del carne, dopo la *princeps* del Pithou del 1586, come si è detto, ci furono altre ristampe, nel 1589, nel 1590¹⁰¹ e nel 1596¹⁰². Il nostro testo, poi, compare nell'edizione Gallandius del 1772¹⁰³; in quella di Wernsdorf del 1780¹⁰⁴; nell'edizione di Piper del 1835¹⁰⁵; nell'edizione del 1870 di Riese dell'*Anthologia Latina*¹⁰⁶; nell'edizione di Baehrens del 1876¹⁰⁷, di cui si è già parlato, in cui si menziona per la prima volta la presenza del carne di Endelechio anche nel *Codex Aurelianensis* 288. Infine, l'edizione di F. Buecheler e di A. Riese dell'*Anthologia Latina* del 1906 ospita il testo oggi di riferimento. Nell'edizione di Korzeniewski del 1976¹⁰⁸ l'autore fa una collezione di poesie pastorali, includendo anche l'unica edizione del *De mortibus boum* in cui, come testo di riferimento, si adotta quello dell'*Aurelianensis* 288.

⁹⁹ Ad esempio, prendendo come testo di riferimento la ricostruzione del manoscritto **X**: v. 8. *tacitum: tacitus* **A**; v. 15. *complerent: complerint* **A**; v. 56. *tibi: tui* **A**; v. 71. *mox sibi: mox ibi* **A**; v. 87. *Quam: cum* **A**; v. 122. *religionibus: relligionibus* **A**; v. 128. *numen agnoscimus: numina noscimus* **A**.

¹⁰⁰ Cfr. Cock, 1971, p. 159.

¹⁰¹ Cfr. P. Pithou, 1590.

¹⁰² Cfr. P. Pithou, 1596.

¹⁰³ Cfr. A. Gallandius, 1772.

¹⁰⁴ Cfr. J. C. Wernsdorf, 1780.

¹⁰⁵ Cfr. F. Piper, 1835.

¹⁰⁶ Cfr. A. Riese, 1870.

¹⁰⁷ Cfr. Baehrens, 1876.

¹⁰⁸ Cfr. D. Korzeniewski, 1976.

1.2.2 *L'autore: un'identità dibattuta*

La questione relativa all'identità dell'autore del *De mortibus boum* è molto discussa. Le poche informazioni sul poeta ci provengono da fonti diverse. Innanzi tutto, l'*inscriptio* dell'*editio princeps* di Pithou del 1586, fino al XIX secolo testimone principale del testo (vd. *supra*), in cui si legge *carmen Severi Sancti id est Endeleichi rhetoris de mortibus boum*. Questa formulazione singolare, con il particolare uso di *id est* ad esplicitare il nome, ha dato adito a molte ipotesi; essa si trova anche nel codice *Aurelianensis*, manoscritto che, come si è discusso in precedenza, non è considerato copia di **P**¹⁰⁹. Allora, il fatto che tale *inscriptio* si trovasse in un manoscritto diverso, ma appartenente allo stesso ramo della tradizione di **P**, portò alla confutazione dell'ipotesi di Wernsdorf¹¹⁰ che verteva sul fatto che l'identificazione del *Severus Sanctus* con *Endeleichus* fosse una congettura del Pithou¹¹¹. Ricordo altresì l'opinione di Bernays¹¹² secondo il quale l'*inscriptio* in questione sarebbe riportata da Pithou, ma deriverebbe da un antico redattore di epoca abbastanza così vicina a quella dell'autore del carme, da poter essere a conoscenza del fatto che il poeta cristiano noto come *Sanctus Severus* e il retore conosciuto come Endelechio, fossero la medesima persona e che lo esplicitasse con l'espressione *id est*.

Inoltre, come già detto, il nome è presente anche nel catalogo di IX secolo di St. Oyen (cfr. *supra*), in cui, tra gli altri titoli, è citato il *de mortibus boum Endelici*¹¹³, nome che appare derivato dalla chiusura del dittongo *ei*, proveniente dall'*Endeleichius* che si trova nell'edizione del Pithou, a testimonianza del fatto che tale errore risaliva alla tradizione manoscritta¹¹⁴.

¹⁰⁹ Cfr. Warburg, 2015, p. 167.

¹¹⁰ Si veda Wensdorf, *Poetae Latini minores*, Altenburgi, 1780, p. 53.

¹¹¹ Su questo, cfr. Corsaro, 1975, p. 5.

¹¹² Si veda Bernays, 1861, nota 84. Cfr. anche Schmid, 1953, p. 122.

¹¹³ Riporto per comodità di nuovo la nota: *Item codex ubi sunt Claudiani poete in Rufinum libri II; Item Nemesiani cynegeticon; Item versus cuiusdam de Tarquinio et Lucretia; Item libelli Catonis; Item versus Septem sapientium et versus de novem musis; Item versus duodecim sapientium de quattuor temporibus anni; Item conflictus veris et iemis; Item epigrammata Nasonis de libris Virgilii; Item exastica Sulpitii de eisdem libris; Item thetrastica in eisdem libris; Vita 'Virgilii cum epitafiis eius; Versus Octaviani Ce<sa>ris de Virgilio; Item epigrammata diversa, inter quae versus Endelici de mor tibus boum; Item Avigenii liber fabularum; Item enigmata Symphosii.*

¹¹⁴ Si veda Corsaro, 1975.

Ulteriori notizie di un “Endelechio” compaiono nell’epistola 28, 6 di Paolino di Nola indirizzata a Sulpicio Severo¹¹⁵, dove si legge di un *benedictus, id est christianus vir, Endelechius*, amico che gli aveva suggerito la composizione di un panegirico in onore dell’imperatore cristiano Teodosio¹¹⁶:

Alius libellus ex his est, quos ad benedictum, id est, Christianum virum, amicum meum Endelechium scripsisse videor; non tamen edidisse convincar. Is enim mihi auctor huius in Domino opusculi fuit, sicut ipsius epistola, quae libello meo pro themate praescribitur, docet. Fateor autem idcirco me libenter hunc ab amico laborem recepissem, ut in Theodosio non tam imperatorem quam Christi servum, non dominandi superbia sed humilitate famulandi potentem, nec regno sed fide principem praedicarem.

Se è vero, dunque, che Endelechio aveva commissionato a Paolino degli scritti, allora pare che egli, oltre a essere un *christianus vir*, dovesse anche essere un uomo di cultura, forse un retore. Il vescovo di Nola si riferisce a Endelechio come a un amico, un fratello di fede e, implicitamente maestro di retorica (o quanto meno uomo di cultura), che gli commissionava esercizi di scrittura.

Il nome dell’autore del *De mortibus boum* ricorre infine nella *subscriptio* al libro IX delle *Metamorfosi* di Apuleio nel celebre manoscritto F, il Laurenziano Plut. 68,2¹¹⁷, che riporta dal suo antigrafo la data del 395. Nella *subscriptio* si legge: *Ego Sallustius legi et emendavi Romae felix, Olibio et Probino viris clarissimis consulibus in foro Martis controversiam declamans oratori Endelechio.*

Data questa situazione, che l’*Endeleichus rhetor atque poeta* dell’*inscriptio* del Pithou, l’omonimo amico e corrispondente di Paolino di Nola e il retore della *subscriptio* di Apuleio fossero la stessa persona è un’ipotesi su cui non tutti convengono. Alcuni, infatti, ritengono che

¹¹⁵ Per un approfondimento sul corrispondente Sulpicio Severo e sul *corpus* epistolare di Paolino di Nola, si veda Santaniello, 1992, vol. I, pp. 15-138. Per un approfondimento più generale, anche sulle modalità versificatorie di Paolino di Nola e sul suo concetto di amicizia, intesa soprattutto in senso cristiano (riscontrabile anche nelle epistole) rimando a Trout, 1999, pp. 199- 218; Dolveck 2015.

¹¹⁶ Tale panegirico di Teodosio è andato perduto, ma sappiamo che Girolamo nell’epistola 58, 8 a Paolino loda quest’opera. Dalle sue parole (*prudenter ornateque compositum*) comprendiamo che si trattava di una *laudatio funebris* per la morte dell’Imperatore, ma mai pronunciata.

¹¹⁷ Si vedano Corsaro, 1975, p. 5; Alimonti 1976, p. 21.

si tratti di almeno due persone distinte e che con il nome *Severus Sanctus* ci si riferisca al poeta, mentre il nome *Endelechius* identificasse un retore gallico attivo a Roma. Altri sostengono la teoria contraria¹¹⁸.

Per cercare di fare chiarezza sulla questione, ricordo le epistole 40 e 41 di Paolino di Nola, indirizzate a un *Sanctus* che potrebbe identificarsi con il nostro poeta, al quale sappiamo che era legato da un vincolo di amicizia, per via dei contenuti stessi della lettera. Riporto di seguito un passo dell'epistola 41 in cui il vescovo di Nola ringrazia il corrispondente per gli inni che gli aveva precedentemente inviato: *Hymnos, quos desiderabam, accepisse gratulator, quo munere, sancte frater, admonuisti me, ut faculam meam dirigenter, dum tempus est, appararem, ne cum fatuis excluderem, si cum sapientibus non occurrerem* (Epist. 41, 1)¹¹⁹. L'epistola 40, invece, contiene alcune riflessioni erudite (dissertazioni, notazioni etimologiche, nozioni di storia naturale etc, etc...). Si tratta cioè di elementi che suggeriscono che il destinatario, il *benedictus Sanctus*, dovesse essere un uomo di una certa levatura culturale, in grado di apprezzare tali raffinatezze letterarie e che nutiva un interesse in ambito poetico, tanto da inviare all'amico e corrispondente degli inni. Occorre, inoltre, soffermarsi ulteriormente sulla *subscriptio* del codice di Apuleio: in questo caso Sallustio fa riferimento a Endelechio in qualità di retore illustre. La sua attività si svolge in uno dei centri di cultura più prestigiosi della Roma del tempo, ovvero il Foro di Augusto (o *Forum Martis*)¹²⁰, dove probabilmente si impegnava nel mestiere di maestro di retorica, riproponendo lo studio di tutti quegli autori classici che, soprattutto nel IV secolo con la "rinascita pagana" di cui si è già fatta menzione, erano quanto mai apprezzati e conosciuti anche dagli uomini di cultura cristiani¹²¹. Non dovrebbe dunque creare stupore la possibile identificazione del poeta cristiano *Severus Sanctus* con il colto retore gallico *Endelechius*. Non dovrebbe sorprendere nemmeno il fatto che l'autore esercitasse la professione di retore a Roma ma che fosse di provenienza gallica: è quasi certo che fosse

¹¹⁸ Per una rassegna degli studiosi, delle loro teorie e delle opere in cui vengono esposte rinvio a Corsaro 1975 e a Cock, 1971, p. 157. Riporto l'interessante teoria di Teuffel, 1913, p. 109, secondo il quale il nome originario dell'autore doveva essere *Endelechius*, a cui si aggiunsero altre due notazioni onomastiche, *Severus* e *Sanctus*, a seguito della sua conversione al cristianesimo.

¹¹⁹ Si veda Alimonti, 1976, p. 20.

¹²⁰ I poli culturali dell'Urbe sono il *Forum Martis* e il *Forum Traiani*, dove sono collocate le scuole di retorica più prestigiose di Roma.

¹²¹ Si vedano Alimonti, 1976, pp. 23-32; Schmid, 1953, p. 122.

originario della Gallia sulla base dei vv. 22-24 del carme¹²²; è altresì nota la fama di cui godevano i Galli in ambito oratorio e retorico e la frequente richiesta da parte di Roma di insegnanti provenienti proprio da quest'area¹²³. Poiché la poesia di Endeleshio rispecchia alcune sue esperienze di vita personale, si può presumere che provenisse proprio dalla Gallia, che fosse amico di infanzia di Paolino di Nola, con il quale probabilmente condivideva la medesima istruzione giovanile e che, successivamente, proprio come il vescovo di Nola, fu attratto dal polo culturale di Roma¹²⁴. E del resto non era raro che un retore istruito, amante della cultura classica, abbracciasse anche il nuovo Credo cristiano. Dunque, da questo punto di vista, non sarebbe problematico considerare un'unica persona quell'Endeleshio retore che compare nella *subscriptio* di Apuleio e il poeta cristiano citato nell'epistola 28 di Paolino di Nola. Proprio in questa epistola si trovano altri argomenti a favore della tesi dell'identificazione dell'Endeleshio retore e uomo cristiano: si è già parlato della probabile levatura culturale che tale *christianus vir*, di cui parla Paolino, doveva possedere. Ma degne di nota risultano anche le connessioni tra le poche informazioni che ricaviamo dal panegirico che il vescovo di Nola compose (purtroppo andato perduto) e il contenuto del *De mortibus boum*: dall'epistola 28 si comprende che il panegirico era finalizzato all'esaltazione di Teodosio soprattutto per il suo impegno nella questione religiosa, per tutte le leggi a favore del cristianesimo, facendo emergere dunque, più che le qualità politiche dell'imperatore, il suo impegno nella lotta contro il paganesimo. Tale era l'obiettivo che, anche se in proporzioni minori, si pone Endeleshio con il messaggio cristiano confezionato nel suo carme.

A proporre l'identificazione dell'autore del *De mortibus boum* con Severo Santo Endeleshio, riunendo dunque in un'unica persona l'*Endeleichus rhetor atque poeta* dell'*inscriptio* di Pithou (che, come si è detto, deve avere un'origine precedente), il retore della *subscriptio* delle *Metamorfosi* di Apuleio e il *christianus vir, amicus meus Endelechi* di Paolino di Nola, fu già Sirmond¹²⁵ nel 1614, nella sua edizione di Sidonio Apollinare. Lo studioso, dopo aver riprodotto la *subscriptio* del codice di Apuleio, scrive:

¹²² Mi riferisco ai versi in cui Egone descrive le coordinate geografiche della diffusione della pestilenza: *Pridem Pannonios, Illyrios quoque/ et Belgas graviter stravit et impio/ cursu nos quoque nunc petit*. Per approfondimenti sulla questione dell'origine di Endeleshio, rimando a Corsaro, 1975, p. 2, nota 3.

¹²³ Si ricordi anche Ausonio, che proveniva dalla scuola di Bordeaux. Si veda Roda, 1981.

¹²⁴ Così afferma anche Schmid, 1953, p. 123.

¹²⁵ Si veda Sirmond, 1614, pp. 73-74.

Endelechius rhetor, hoc est, ut interpretor, Severus Sanctus Endelechius, orator et poeta christianus cuius exstat breve carmen de mortibus boum.

Ad oggi la teoria di Sirmond viene condivisa da altri studiosi¹²⁶ e delinea ragionevolmente l'autore del carme come un illustre retore e poeta cristiano, attivo alla fine del IV secolo, figura preminente nel panorama culturale contemporaneo.

¹²⁶ Rimando ad Alimonti, 1976, p. 22 per una dettagliata sintesi degli studiosi che seguirono il pensiero di Sirmond.

1.2.3 *Contenuto, struttura e finalità del testo*

Sulla base di quanto detto, si ritiene che il componimento si possa collocare cronologicamente alla fine del IV secolo. A questo proposito, non è determinante il dato ricavabile dai vv. 105-106 (*Signum, quod perhibent esse crucis dei,/ magnis qui colitur solus in urbibus*) del carne, pure spesso citato dalla critica, in cui si desume che il paganesimo fosse ancora radicato nelle zone rurali¹²⁷. Più significativi invece risultano i numerosi richiami a opere di autori classici latini, che emergono dai versi del *De mortibus boum* e che collocano perfettamente Endelechio nell'ambito di quella "rinascita pagana" di cui si è parlato. Ulteriori dati da considerare per stabilire la collocazione cronologica del componimento sono quelli che emergono dalla lettura del carne stesso: come si vedrà, dai versi del *De mortibus boum* si possono cogliere alcuni aspetti che fotografano la realtà politica, sociale e religiosa di IV secolo.

L'opera di Endelechio si sviluppa in forma dialogica e vede alternarsi le voci dei tre pastori protagonisti, Egone, Bucolo e il cristiano Titiro. Dal punto di vista contenutistico, il componimento può essere suddiviso in quattro sezioni.

Nella prima (vv. 1-28) comincia il dialogo tra i due pastori Bucolo ed Egone; quest'ultimo esorta ripetutamente il compagno a rivelargli le cause della sua evidente desolazione e solitudine, dal momento che avanza piangendo e senza la compagnia del suo bestiame¹²⁸. Inizialmente Bucolo è reticente e contrario a svelare la sciagura che lo ha colpito, temendo che raccontare di un dolore così grande avrebbe potuto riaprire una ferita che faticosamente aveva cercato di richiudere, nel silenzio della sua solitudine. In seguito, però, dopo che Egone insiste sull'importanza della condivisione dei mali, scoglio fondamentale da superare per poter alleviare e annichilire il dolore, inizia la narrazione della calamità di cui è stato recentemente vittima. Si tratta dell'epidemia di peste che, senza avvisare, si è diffusa con velocità e violenza, annientando l'intero suo bestiame. Il fatto che la causa della disperazione di Bucolo venga espressa solo al v. 23 è funzionale a enfatizzare, grazie all'espedito dell'attesa, il successivo racconto patetico della moria del bestiame, parte centrale del carne.

¹²⁷ Come si è precedentemente accennato, infatti, tale assenza di omogeneità religiosa, perdurerà, si crede, fino almeno al VI secolo. Si veda il paragrafo introduttivo 1.1 "Contesto storico-culturale".

¹²⁸ Si veda Barton, 2000, p. 31: inizialmente il componimento sembra calato nel classico contesto bucolico, in cui la tristezza del pastore è causata dalla sofferenza amorosa e costituisce uno dei *topoi* della poesia pastorale, presente anche in Virgilio (cfr. soprattutto nota 32).

Al verso 29 comincia un'altra sezione (vv. 29- 97), in cui Bucolo, lasciando trasparire il legame affettivo nei confronti dei suoi buoi, descrive l'aggressività della peste e dipinge con immagini forti e patetiche la morte dei singoli animali. Come si vedrà, i quadretti descrittivi che Endelechio confeziona sono tutti strutturati in modo molto simile: i primi versi sono dedicati alla narrazione della situazione serena passata, che viene poi sovvertita dall'incombere del morbo. Dunque, Bucolo inizia a narrare della caduta di due coppie di buoi, la prima mentre sta trainando il carro lungo una strada di campagna, l'altra mentre si accinge ad arare un fertile campo. Nella descrizione del primo quadretto Endelechio si sofferma in modo particolare sulla somiglianza dei due animali, sulla prestanza fisica, sull'indole, sul colore del manto, sul suono del muggito e infine, sulla condivisione del medesimo destino di morte. Nel terzo quadro domina la figura di una giovenca che, con le zampe che la sorreggono a malapena, rifugge la vita, vinta dal morbo, e si nega il nutrimento.

Il pastore poi, ponendo l'accento sull'antitetica compresenza di vita e morte, delinea i contorni dell'immagine, forse, più patetica tra quelle offerte: la triste sorte di un vitello che perisce dopo essersi nutrito dalla mammella della madre malata, la quale poi, a sua volta, desidera seguire il figlioletto. Endelechio descrive infine la morte del possente toro, la cui forza e vigore nulla possono di fronte all'aggressività del morbo.

Chiude questa sezione una similitudine che accosta la tetra immagine dei corpi degli animali senza vita, riversi sul terreno, a quella delle foglie che, per il soffio gelido del vento, si staccano dagli alberi e cadono a terra e a quella dei fiocchi di neve che, fitti, scendono dal cielo, durante una nevicata invernale.

Dopo il lungo intervento di Bucolo, al verso 97 il carme riacquisisce un aspetto dialogico, con gli interventi di Egone e con l'arrivo del terzo pastore, il cristiano Titiro. Se fino a questo momento la tematica principale del componimento sembrava essere di matrice bucolico-didascalica, da questa sezione (vv. 97-121) Endelechio rende esplicito il messaggio cristiano e la natura religiosa del suo carme.

Dunque, irrompe sulla scena Titiro che avanzava in compagnia del suo bestiame in salute, non contagiato da alcun morbo; subito Bucolo, stupito e desideroso di conoscere il motivo della salvezza dei suoi animali, interroga Titiro. Questo, allora, rivela che, per allontanare il morbo, è stato sufficiente tracciare un segno della croce sulla fronte dei suoi buoi, simbolo della

presenza e della protezione di Cristo. Dopo aver illustrato la portata della potenza divina, il pastore cristiano comincia un approfondimento cristologico sulla natura di Cristo e sulle semplici modalità di preghiera previste per la sua venerazione: a differenza di altre credenze pagane, non occorre chiedere la salvezza attraverso l'allestimento di sacrifici cruenti, ma sarà sufficiente avvicinarsi a Dio con animo sincero e devoto.

Gli ultimi versi (vv. 121-132) costituiscono l'epilogo del carme, nel quale Bucolo ed Egone, persuasi dalle parole e dalla dimostrazione tangibile offerta loro da Titiro, scelgono di convertirsi al cristianesimo, rinnegando il loro antico culto, che ora riconoscono essere stato *fallax et inanis* (v. 124). Titiro, quasi richiamando l'immagine precedente della prima coppia di buoi, offre a Bucolo la possibilità di procedere assieme a lui lungo una strada comune, quella della conoscenza della vera religione, per poi godere insieme della salvezza eterna. Il carme si conclude con una riflessione da parte di Egone, che segna il passaggio dalla situazione contingente, ovvero l'epidemia del bestiame, alla dimensione eterna, che riguarda l'essere umano e la sua possibilità di salvezza, resa concreta dalla speranza nella nuova fede.

La struttura del carme risulta essere studiata e armoniosa: la parte centrale della poesia, il racconto di Bucolo sulla brutalità della pestilenza, si estende per 64 versi (vv. 29-52, vv. 57-96), interrotta solo dal breve intervento di Egone. Lo stesso numero di versi è spartito tra i dialoghi che incorniciano questa parte centrale, creando nel complesso una struttura simmetrica e dai numerosi richiami. Tale studio equilibrato delle componenti del carme è evidente anche dalla struttura ad anello con cui Endeuchio confeziona il componimento¹²⁹.

Infine, per una breve introduzione alle finalità del *De mortibus boum*, sarà necessario prendere in considerazione alcuni aspetti del contesto politico, sociale e religioso che, come si diceva *supra*, emergono facilmente da una lettura attenta del carme. In un periodo in cui la religione tradizionale romana, radicata sull'antico e confortante concetto del *do ut des*, non può più essere liberamente praticata¹³⁰, un carme come quello di Endeuchio poteva offrire un'alternativa

¹²⁹ Si veda sezione 2.2 Commento al testo, in cui vengono esposte in modo più approfondito tutti i richiami interni al carme e la *Ringkomposition*.

¹³⁰ Si vedano tutte le misure prese dagli imperatori di IV secolo per arginare il fenomeno del paganesimo, paragrafo 1.1 "Contesto storico-culturale".

rassicurante soprattutto per gli abitanti delle campagne che, impressionati dalle vicende dei tre pastori, potevano anche persuadersi alla conversione. Spesso, infatti, accadeva che gli abitanti dei *pagi* per sostituire l'antico culto, accettassero l'introduzione di nuove tradizioni religiose, che potessero garantire ugualmente benessere e prosperità; di questo tipico atteggiamento ci fornisce una testimonianza anche Sidonio Apollinare, quando riferisce dell'operazione del vescovo gallico Mamerto di Vienne che, nella seconda metà del 400, istituì il rito cristiano delle "Rogazioni"¹³¹, che sostituiva quello pagano, abolito, degli *Ambarvalia*¹³². Non si deve dimenticare, infatti, la complessa situazione politica e religiosa proprio della Gallia del IV secolo, dove si accesero numerosi tentativi di usurpazione ai danni del potere cristiano¹³³: avendo Endeleshio, in qualità di retore, contatti con funzionari imperiali romani, è probabile che egli sostenesse la loro causa contro la resistenza pagana e le numerose usurpazioni¹³⁴.

Tuttavia, non è corretto giungere alla conclusione che il pubblico a cui il *De mortibus boum* si rivolge è quello della plebe agricola, dal momento che tale pubblico non sarebbe stato in grado di comprenderlo, non sapendo leggere e, sicuramente, non possedendo gli strumenti necessari per cogliere la complessa trama di richiami letterari. Si deve allora immaginare un altro destinatario diretto, un lettore colto e istruito, da cui il carne poteva essere apprezzato nella sua completezza e complessità. Nella Gallia di fine IV secolo l'ambiente culturale era fervido,

¹³¹ Si tratta di processioni propiziatorie cristiane, accompagnate da preghiere, finalizzate a garantire abbondanza dei raccolti. È Sidonio Apollinare a fornire questa informazione in *Ep.*, V, 14: *Calentes nunc te Baiae et scabris cavernatim ructata pumicibus aqua sulphuris atque iecorosis ac phthisiscentibus languidis medicabilis piscina delectat? An fortasse montana sedes circum castella et in eligenda sede perfugii quandam pateris ex munitionum frequentia difficultatem? Quicquid illud est, quod vel otio vel negotio vacas, in urbem tamen, nisi fallimur, rogationum contemplatione revocabere. Quarum nobis sollemnitatem primus Mamertus pater et pontifex reverentissimo exemplo, utilissimo experimento invenit instituit invexit. erant quidem prius, quod salva fidei pace sit dictum, vagae tepentes infrequentesque utque sic dixerim oscitabundae supplicationes, quae saepe interpellantur prandiorum obicibus hebetabantur, maxime aut imbres aut serenitatem deprecaturae; ad quas, ut nil amplius dicam, figulo pariter atque hortuloni non oportuit convenire. In his autem, quas suprafatus summus sacerdos nobis et protulit pariter et contulit, ieiunatur oratur, psallitur fletur. Ad haec te festa cervicum humiliatarum et sternacium civium suspiciosa contubernia peto; et, si spiritalem animum tuum bene metior, modo citius venies, quando non ad epulas sed ad lacrimas evocaris. vale.*

¹³² Si tratta di un antico rito romano che consisteva nel sacrificare un toro, una pecora e un maiale dopo averli condotti per tre volte attorno alle mura della città, per propiziare il raccolto.

¹³³ Si ricordi l'usurpazione da parte del pagano Magnenzio del 330; l'episodio in cui le truppe stanziato in Gallia attribuirono a Giuliano la titolatura di Augusto, fautore di un ritorno al paganesimo; l'usurpazione di Massimo, che esercitò il suo potere proprio in Gallia alla fine del IV secolo, sostenuto da Simmaco. Si vedano Momigliano, 1968, p. 24; Alimonti, 1976, pp. 76-78.

¹³⁴ Si veda O'Hogan, 2016, p. 107.

grazie anche alla presenza di numerose scuole di retorica e di uomini appartenenti alle classi sociali più elevate. Proprio tra i colti di questa *élite* erano solite circolare opere letterarie, sia pagane che cristiane, che venivano apprezzate per il loro classicismo; tra queste, si immagina che potesse figurare anche il componimento di Endelechio. Da ciò si deduce che i primi a godere della lettura del *De mortibus bouum* fossero, probabilmente, proprio tali *potentiores*, dall'elevata istruzione e appartenenti alla stessa cerchia di Endelechio, della quale facevano parte anche alcuni proprietari delle *villae rusticae*. Solo successivamente, grazie allo stretto vincolo che legava i *domini* delle *villae* ai loro *coloni*, il carne avrebbe potuto giungere alle orecchie della plebe rustica. È indicativo il fatto che Endelechio, retore di elevata cultura, sarebbe stato di certo in grado di comporre un discorso teologico-filosofico complesso, finalizzato alla diffusione del messaggio cristiano. La scelta di prediligere un carne di tradizione bucolica e di impostazione dialogica, incentrato sulla rappresentazione di aspetti della vita quotidiana pastorale, risiede nella volontà dell'autore di offrire al pubblico a cui era idealmente destinato dinamiche nelle quali potersi riconoscere e immedesimarsi.

1.2.4 Modelli letterari per il *De mortibus boum*

Come detto, la poesia pagana rivestiva per Endecheio un ruolo fondamentale, considerando la sua formazione e l'attività di retore. Il *De mortibus boum* si presenta, dunque, come uno degli esempi di un'armonica commistione tra l'imperitura eredità classica, che riecheggia attraverso richiami formali, stilistici e contenutistici, e la nuova morale cristiana, esplicitata dal messaggio conclusivo del carme.

Dal punto di vista formale, la natura dialogica del *De mortibus boum* si inserisce nel genere bucolico classico che, in questo caso, si fonde con la scelta simbolica, religiosamente connotata, della divisione strofica in trentatré unità, i cui versi sono composti secondo il sistema asclepiadeo secondo. Come si avrà modo di analizzare più nel dettaglio¹³⁵, questo sistema metrico, tipicamente oraziano, non era quello tradizionalmente prescelto -e, dunque, atteso- per il confezionamento di una poesia bucolico-idilliaca. Se è vero che, almeno a livello formale (ma anche contenutistico, cfr. *infra*)¹³⁶, Endecheio poggia sul celebre modello oraziano, è evidente che Virgilio costituì il riferimento principale per la composizione di questo carme bucolico cristiano. Del resto, nel IV secolo il poeta mantovano continuava a svolgere un ruolo centrale nella cultura e nella scuola, come autore di riferimento. Oltre ai testi di Macrobio e Servio, già menzionati, andranno ricordati i molti commenti delle opere virgiliane che propongono un'analisi del testo che ne approfondiva tutti gli aspetti, da quello grammaticale a quello retorico a quello esegetico-interpretativo¹³⁷. Tutti questi lavori esegetici erano funzionali alla formazione dei giovani romani nelle scuole di retorica e grammatica, frequentate non solo dai pagani ma anche da molti cristiani che, in questo modo, si formavano sul canone degli autori classici¹³⁸. In questo contesto Virgilio era il modello del grammatico e del retore, il poeta di riferimento. Tale rappresentazione di Virgilio emerge dai *Saturnalia* di Macrobio, in cui il poeta romano viene elogiato come autore sapiente ed enciclopedico (si veda *supra*). Ma il poeta di Mantova doveva essere molto noto anche al di fuori dell'ambiente dotto e scolastico: sappiamo,

¹³⁵ Si veda il paragrafo dedicato all'analisi metrica del carme: 1.2.6 "Forma metrica".

¹³⁶ Si veda in particolare il paragrafo dedicato al commento del carme: 2.2 "Commento al testo".

¹³⁷ Oltre a Servio, il cui lavoro su Virgilio si concentra principalmente sugli aspetti grammaticali ed è dunque funzionale per lo studio nelle scuole di grammatica, si pensi ai commenti di Donato e di Prisciano, autore di V secolo.

¹³⁸ Una testimonianza del fatto che opere degli autori pagani venivano lette pubblicamente almeno fino al VI secolo emerge dai versi di Venanzio Fortunato: *Vix modo tam nitido pomposa poemata cultu/ audit Traiano Roma verenda foro* (Ven. Fort. *carm.* 3, 18, 7-8).

infatti, di rappresentazioni teatrali le cui trame erano costruite a partire dalle note vicende delle opere virgiliane.

Proprio tale notorietà dell'opera virgiliana, condusse, in epoca tardoantica allo sviluppo del genere letterario della poesia bucolico cristiana, in cui il modello bucolico di riferimento è quello di Virgilio: si tratta di riprese di elementi caratteristici delle ecloghe classiche, reinterpretate in ottica religiosa. Curtius, in riferimento a tale filone, parla di "ecloga spirituale" come di un genere letterario che avrà molta fortuna in età carolingia, in cui l'*exemplum* virgiliano è riadattato alla nuova ideologia cristiana¹³⁹. Certamente tra tutto il repertorio di personaggi, vicende e tematiche classiche profane, quelli di tipo pastorale e bucolico si adattarono con maggiore facilità alla materia di argomento cristiano, prestando a quest'ultima immagini e concetti che, ancora oggi, permangono nel vocabolario cristiano¹⁴⁰.

Tuttavia, andrà ricordato che, prima di questo specifico sviluppo, il genere bucolico aveva conosciuto alcuni altri esempi, in particolare nelle opere di Calpurnio Siculo e di Nemesiano. Calpurnio Siculo, con le sue sette ecloghe di epoca neroniana, fu uno dei primi a introdurre nel panorama della poesia latina post-virgiliana questo genere di componimento, che coniuga il

¹³⁹ Cfr. Curtius, 2013, p. 459: si parla di "ecloga spirituale", genere letterario nato nel IV secolo e che avrà molta fortuna in età carolingia, in cui si inserisce anche il carme di Endelechio.

¹⁴⁰ Si pensi, ad esempio, all'immagine di Cristo come buon pastore di anime, che conduce alla salvezza le sue pecore, salvandole dalle insidie e dalle minacce del lupo; alla vita umile che, secondo le Sacre Scritture, conduceva Cristo sulla terra; il morbo che provoca la moria del bestiame come il peccato che corrode la purezza dell'anima del fedele, etc. etc.... Tutte immagini che, insomma, provengono dalla dimensione pastorale e bucolica e che, riprese e reinterpretate in ambito cristiano, si conservano fino ad oggi (cfr. per esempio *Sal.* 23 e un passo di *Giov.*, 10 che descrivono Cristo come il buon Pastore). Si veda anche O'Hogan, 2016, pp. 100-109.

modello bucolico con istanze didascaliche¹⁴¹ e che si dimostrerà molto fruttuoso negli anni successivi, per i poeti come Nemesiano con le sue ecloghe¹⁴² e per Endelechio più tardi.

La poesia bucolico cristiana di IV secolo poggia proprio su tali precedenti riprese letterarie bucolico-georgiche, reinterprestando poi allegoricamente quegli stessi motivi e immagini. In questo senso, per cercare di comprendere l'orizzonte letterario di Endelechio, si deve fare riferimento anche a due poeti a lui contemporanei che, come lui, adattarono all'uso cristiano numerose forme antiche e che, forse, potrebbero aver influenzato il retore Gallico nella composizione del *De mortibus boum*. Si tratta di Prudenzio e Paolino di Nola, del cui rapporto con Endelechio si è già accennato.

Il nostro componimento e i *Carmina* di Paolino di Nola condividono alcune tendenze di fondo: si fondano sul medesimo *exemplum* virgiliano, veicolando però concetti cristiani; inoltre, sembra che condividano il concetto di *divinus vere poeta*¹⁴³. Anche la poetica di Paolino presenta la caratteristica “nota di tristezza”¹⁴⁴ della poesia di Virgilio (presente anche nel *De mortibus boum*); anche la poetica di Paolino non può essere analizzata prescindendo dal sostrato virgiliano su cui poggia¹⁴⁵.

Anche la produzione di Prudenzio presenta comunanze interessanti con il carme di Endelechio. Per fornire un esempio concreto, ricordo il passo del *Cathemerinon* V (vv. 113-124), in cui il

¹⁴¹ Questo aspetto caratteristico della versificazione di Calpurnio emerge in modo evidente soprattutto nella sua ecloga V; i vv. 119-121, per esempio, sono spiccatamente bucolici: *plura quidem meminisse velim, nam plura supersunt:/ sed iam sera dies cadit et iam sole fugato/ frigidus aestas compellit Noctifer horas*. I riferimenti bucolici in questi versi sono evidenti (cfr. Verg. *ecl.* 1, 82-83: *et iam summa procul villarum culmina fumant / maioresque cadunt altis de montibus umbrae*; 6, 85-86: *cogere donec ovis stabulis numerumque referre / iussit et invito processit Vesper Olympo*; 10, 75-77: *surgamus; solet esse gravis cantantibus umbra; / iuniperi gravis umbra; nocent et frugibus umbrae. / ite domum saturae, venit Hesperus, ite capellae*). Cfr. Barton, 2000, pp. 60-61.

Ma anche gli elementi georgici sono numerosi ed evidenti sin dai primi versi, quando Micone fornisce all'allievo dei *praecepta* circa la cura del gregge (vv. 3-4): *Cum iuveni senior praecepta daturus alumno/ talia verba refert tremulis titubantia labris*. Per un commento approfondito sull'incontro di elementi georgici e bucolici rinvio a Magnelli, 2004; Karakasis, 2016, pp. 157-191.

¹⁴² Nemesiano deve essere quanto meno menzionato perché costituisce un esempio di tentativo, precedente a Endelechio, di riproposta di motivi virgiliani nella poesia bucolica di epoca tardoantica, in connessione con lo stile originale del tempo. Per un approfondimento della questione rimando a Radke, 1972; Schmid, 1953, p. 108-110.

¹⁴³ Per un approfondimento sul concetto paolino di *divinus vere poeta*, rinvio a Barton, 2000, pp. 141 ss.

¹⁴⁴ Si veda Ruggiero, 1990, p. 85.

¹⁴⁵ Invio a Ruggiero, 1990, pp. 86-87 per una rassegna di tutte le imitazioni ad autori classici: dai dati emerge che l'autore più imitato è Virgilio, con 540 imitazioni. Rimando anche a Dolveck, 2015, per un approfondimento sulla versificazione poetica di Paolino.

poeta descrive il paesaggio paradisiaco, ricco di fiori, piante esotiche e ruscelli, facendo riferimento sia all'*exemplum* di Virgilio, sia ad alcuni passi biblici¹⁴⁶:

illic purpureis tecta rosariis
omnis fraglat humus caltaque pingua
115 et molles violas et tenues crocos
fundit fonticulis uda fugacibus.
Illic et gracili balsama surculo
desudata fluunt raraque cinnama
spirant et folium, fonte quod abdito
120 praelambens fluvius portat in exitum.
Felices animae prata per herbida
concentu pariles suave sonantibus
hymnorum modulis dulce canunt melos,
calcant et pedibus lilia candidis.

In quest'opera l'allusione virgiliana (evidente l'influsso di *Bucoliche* e *Georgiche*), certamente presente soprattutto nella descrizione del paesaggio, svolge la funzione di mettere in luce una possibile chiave interpretativa, cristiana, della poesia di Virgilio. Per fornire soltanto un esempio, si può ricordare una sezione del *Cathemerinon* VIII di Prudenzio (*cath.* 8, 33-38):

Ille ovem morbo residem gregique
perditam sano, male dissipantem
35 vellus adfixis vepribus per hirtae
devia silvae
inpiger pastor revocat lupisque
gestat exclusis umeros gravatus,
inde purgatam revehens aprico
40 reddit ovili.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Si veda Tsartsidis, 2020, per un commento completo del componimento. Rinvio a Toohey, 1993; Richardson, 2016 per un'introduzione generale sull'opera dei *Cathemerinon* di Prudenzio.

¹⁴⁷ Prud. *Cathem.* 8, 33 ss.

In questo caso il poeta cristiano ha ripreso dei motivi virgiliani, tratti dalla descrizione delle malattie del gregge nelle *Georgiche*, (*georg.* 3, 440-477) e li ha inseriti in un contesto nuovo, nella dimensione cristiana¹⁴⁸.

Se, dunque, Virgilio costituisce uno dei modelli principali per il *De mortibus boum* e per numerosi altri autori dell'epoca, Endeleshio ripropone specificamente la situazione di impotenza in cui giacciono Melibeo nella I ecloga e Menalca nella IX: questi due pastori, come Bucolo nel *De mortibus boum*, sono imprigionati nel loro dolore, immobili vittime di una sorte sfortunata che si abbatte sugli innocenti. Endeleshio, però, offre a Bucolo una via d'uscita da tale afflizione, che si rivela la via che si deve percorrere per raggiungere poi il vero riscatto, quello dell'anima. Ancora, alla visione della vita virgiliana, governata dalla precarietà della sorte, il retore gallico contrappone nel suo poema la consolatoria certezza della Provvidenza divina che governa gli eventi e non lascia nulla al caso; ogni gioia, ogni dolore è parte di un disegno i cui contorni diventeranno più chiari solo con il tempo. Secondo l'ideologia cristiana ogni avvenimento trova il proprio posto nel percorso verso la redenzione, dove trovano quiete quelle angosce della vita che in Virgilio sono prive di spiegazione e soluzione. Tale rassegnazione è palpabile in espressioni del tipo, *Quid labor aut benefacta iuvant? quid vomere terras/ invertisse gravis?* (*georg.* 3, 525-526).

Ancora, il *De mortibus boum* attinge dalle *Bucoliche* (soprattutto le ecloghe I, IV e IX)¹⁴⁹ la forma dialogica (in particolare da *ecl.* I e IX), i nomi dei pastori protagonisti, Egone e Titiro¹⁵⁰ (Egone compare in *ecl.* III e V e Titiro in *ecl.* I, IV, XIII, XVIII), e alcuni elementi contenutistici, come il motivo del pastore desolato e sventurato e di quello che, grazie alla salvezza di un benefattore, può godere delle sue fortune. Ma altrettanto fondamentale per la composizione dell'opera è l'*exemplum* delle *Georgiche*, da cui Endeleshio riprende il tema principale della peste¹⁵¹. Il *De mortibus boum*, dunque, si inserisce in questo genere poetico derivato dalla commistione di motivi bucolici e georgici, e si può dire che ne costituisca anche

¹⁴⁸ Per una più approfondita analisi sulle corrispondenze e sui richiami tra l'opera virgiliana e i versi di Prudenzio, rimando a Schmid, 1953, pp. 113-114.

¹⁴⁹ Si veda Schmid, 1953, p. 125.

¹⁵⁰ Per un approfondimento sulla caratterizzazione dei personaggi e le relative riprese virgiliane, si veda il paragrafo 1.2.5 "Il sistema dei personaggi e il loro significato simbolico".

¹⁵¹ Per un commento più dettagliato delle riprese virgiliane da *Georgiche* III, rimando alla sezione di commento: paragrafo 2.2 "Commento al testo".

il maggior rappresentante. Infatti, nelle ecloghe precedenti dei già citati Calpurnio e Nemesiano¹⁵² gli elementi georgici sono presenti ma non rivestono un ruolo primario come nel poema di Endecheio. Inoltre, vi è qui la reinterpretazione, in senso cristiano, del tema didascalico, introdotto da Calpurnio nella dimensione bucolica, e ripreso nel *De mortibus boum*, sebbene in altri termini¹⁵³. In Endecheio l'istruzione dell'animo, l'edificazione morale richiesta per la conversione al cristianesimo, è centrale in tutto il poema ed emerge in modo esplicito nel monologo edificante di Titiro: il poeta riveste il ruolo di maestro che parla al pubblico attraverso i suoi personaggi. Ritengo, però, che il monito religioso non è l'unica finalità del carne di Endecheio: il carattere formativo è senza dubbio importante, ma altrettanto fondamentale doveva risultare l'aspetto erudito, dunque la volontà di intrattenere i lettori anche attraverso il confezionamento di un'opera dilettevole ma impegnata.

La trama di richiami ad autori classici nel *De mortibus boum* si infittisce se si considerano anche le numerose riprese lessicali, che verranno esaminate più nel dettaglio successivamente¹⁵⁴: accanto ad alcune reminiscenze dell'*Eneide*, si colgono notevoli influssi della poesia oraziana (sulla quale, dunque, Endecheio poggia non solo per l'aspetto metrico e formale¹⁵⁵) e lucreziana¹⁵⁶. La ripresa di Orazio è, credo, ancor più significativa se si prende in considerazione il ruolo cardine che Virgilio rivestiva come *auctoritas* anche per il Venosino. Come emerge dai commenti di Porfirione, nutriti da una serie discreta di citazioni virgiliane, questo doveva costituire uno degli *exempla* privilegiati, soprattutto per l'aspetto lessicale, anche per la poetica oraziana¹⁵⁷. Oltre al modello virgiliano, Orazio e l'opera di Endecheio condividono anche alcuni aspetti ideologici e poetici: il concetto di *paupertas*, presente diverse

¹⁵² Tra l'altro, tra gli altri richiami, nelle ecloghe di entrambi questi autori figura un pastore Titiro e in Calpurnio anche un Egone (Calp. Sic. ecl. 6, 84: *Me, puto, vicinus Stimicon, me proximus Aegon*). Per un approfondimento su Nemesiano e i richiami virgiliani, bucolici e georgici, si veda Paladini, 1956.

¹⁵³ Si veda Barton, 2000, pp. 60-63.

¹⁵⁴ Rinvio sempre alla sezione di commento in cui si analizzeranno le varie co-occorrenze lessicali rinvenute.

¹⁵⁵ Cfr. *infra*: paragrafo 1.2.6 "Forma metrica".

¹⁵⁶ Anche Lucrezio, come noto, è autore di un poema didascalico, seppure la sua possibile ripresa risulti, come è ovvio, più problematica. Le reminiscenze dal *De rerum natura* inserite in un contesto bucolico e pastorale, come quello del *De mortibus boum*, avvalorano la considerazione precedente: Endecheio è uno dei più grandi esponenti del genere letterario post virgiliano connotato dalla commistione di motivi bucolici e didascalici.

¹⁵⁷ Per un approfondimento dettagliato sui commenti di Porfirione all'opera oraziana, incentrati sull'*auctoritas* virgiliana, rimando a Mastellone Iovane, 1998.

volte nei componimenti oraziani, si respira anche nel dialogo tra pastori del carne in analisi¹⁵⁸; l'esaltazione dell'opera consolatrice della poesia. Questo ultimo concetto, che viene riproposto nella *consolatio* di Egone (vv. 1-12)¹⁵⁹, emerge chiaramente nel carne oraziano 1, 24 (anch'esso composto con il sistema asclepiadeo secondo), dove Orazio conforta Virgilio per la morte di Quintilio Varro¹⁶⁰. Endelechio attinge, invece, all'*exemplum* lucreziano soprattutto per l'aspetto lessicale: il libro VI del *De rerum natura* offre un repertorio di vocaboli, spesso tecnici e scientifici, relativi alla peste e alle sue manifestazioni.

Tutti questi modelli letterari pagani che Endelechio richiama sia nel contenuto, sia nella forma, sia nel lessico, sono funzionali all'esaltazione della vera religione, il cristianesimo.

¹⁵⁸ Come esempio di *paupertas* oraziana propongo un elogio della vita di campagna e dell'atmosfera bucolica; *epist.*, 1, 10, 32-33: *Invitus. fuge magna: licet sub paupere tecto/ reges et regum vita praecurrere amicos*, in cui l'abitante del *pauper tectus* è il poeta stesso, che elogia l'*aurea mediocritas*.

¹⁵⁹ Nel *De mortibus boum* (le prime strofe, soprattutto) e nel carne oraziano il concetto di *consolatio* è centrale; la differenza tra i due componimenti risiede nel fatto che nel Venosino si tratta di una *consolatio poesis*, invece, in Endelechio si insiste sul conforto che deriva dalla condivisione del dolore.

¹⁶⁰ Riporto qui solo la *consolatio* finale: *Durum: sed levius fit patientia/ quidquid corrigere est nefas* (vv. 19-20).

1.2.5 *Sistema dei personaggi e loro significato simbolico:*

Nel *De mortibus boum* i personaggi, con le loro inclinazioni personali, svolgono un ruolo fondamentale. Sono i veri protagonisti del carme che si articola in una struttura dialogica, in uno scambio costante di contenuti e caratteri drammatici, che inizia con toni cupi per poi risollevarsi nella parte finale, grazie alla comprensione del benessere che il nuovo Credo garantisce ai fedeli. Se la finalità del componimento è quella di rendere chiaro al pubblico il messaggio cristiano, questo può avvenire solo se i lettori, sviluppando quella sintonia simpatetica con i protagonisti tramite i dialoghi, riescono a immergersi nella vicenda. Per tutte queste ragioni, nel *De mortibus boum*, il sistema dei personaggi risulta un elemento fondamentale per il raggiungimento dello scopo del componimento, ed è dunque meritevole di un approfondimento.

Un ruolo di primaria importanza è svolto da Egone¹⁶¹, che è il primo personaggio a parlare e al quale vengono assegnati 28 versi totali (in proporzione, la seconda parte più consistente dopo quella di Bucolo). Il personaggio letterario del pastore di nome Egone compare precedentemente in due passi delle ecloghe virgiliane: nella terza ecloga, di sapore teocriteo, in cui il pastore affida il suo bestiame a Dameta, per poter così godere dell'amore di Neera (*Non, verum Aegonis; nuper mihi tradidit Aegon*, Verg. ecl. 3, 2) e nella quinta ecloga in cui compare anche un riferimento alla provenienza del personaggio (*Cantabunt mihi Damoetas et Lyctius Aegon*, Verg. ecl. 5, 72).

Nel carme di Endeuchio Egone svolge la funzione di commentatore o assistente attivo al dialogo portante, quello tra Titiro e Bucolo. Gli interventi di Egone, infatti, si riassumono in commenti, reazioni a ciò che sente dagli altri due pastori o domande da lui poste in modo da stimolare la narrazione¹⁶², riproponendo quasi, a livello testuale, i quesiti che il pubblico si potrebbe porre. Per esempio, durante la descrizione di Bucolo della peste, gli interventi di Egone aiutano a strutturare il lungo monologo dell'altro pastore e forniscono al pubblico dei momenti di pausa dalla lunga, ed emotivamente impegnativa, narrazione: ricordo i vv. 53-56 in cui Egone interrompe il racconto di Bucolo per dimostrargli tutta la sua vicinanza (*Angor*,

¹⁶¹ Si noti l'etimologia del nome, collegato al greco αἴξ, "capra".

¹⁶² Con questa modalità, ad esempio, si apre il carme: la reticenza di Bucolo a raccontare la tragedia appena vissuta della morte dell'intero bestiame verrà vinta dalle incalzanti domande di Egone.

discrucior, maereo, lugeo./ Damnis quippe tuis non secus ac meis/ pectus conficitur. Sed tamen arbitror/ salvos esse greges tibi?). Questa battuta è funzionale allo sviluppo del testo in quanto, proprio grazie alla domanda che gli viene posta, Bucolo continuerà il suo racconto, ma le note saranno molto più drammatiche. Inoltre, le domande di Egone, nella parte iniziale e finale del componimento, hanno una funzione di persuasione, prima nei confronti di Bucolo¹⁶³ che, in questo caso, inizia la narrazione della peste, poi nei confronti del lettore stesso. L'interrogativa che chiude il carme¹⁶⁴, infatti, come si vedrà, sollecita la mente e l'animo del pubblico che, dopo aver assistito quasi catarticamente alla sventura di Bucolo, è ora incoraggiato da Egone a seguire le sue orme e a convertirsi al cristianesimo. Ancora una volta, quindi, il pastore, con le sue battute, sigilla il discorso di Titiro, spronando i lettori al passaggio dalla dimensione teorica dell'ascolto del messaggio religioso a quella pratica dell'effettiva conversione. Credo sia interessante rilevare che anche Egone, come Bucolo, è simbolo dell'uomo pagano ma, a differenza del compagno, manifesta subito atteggiamenti e valori propri del buon cristiano: questi si possono cogliere già all'inizio del carme, quando il pastore insiste sull'importanza della parola per alleviare il dolore (si veda il lessico utilizzato come *prodest sermo doloribus* v. 12) oppure quando dimostra la sua volontà di soccorrere il compagno Bucolo, alleviando le sue pene, dimostrandosi disponibile a condividere con lui la *sarcina* (v. 10) che appesantisce l'animo, proprio come farebbe un buon *frater christianus*. Manifesta l'atteggiamento tipico dell'uomo cristiano anche quando si mostra comprensivo nei confronti dell'afflizione di Bucolo, a tal punto da provare la stessa sua sofferenza¹⁶⁵.

Per parte sua Bucolo - nome parlante ("curatore del bestiame") che compare solo in Endelechio - si presenta subito nel ruolo del pastore sventurato, vittima di calamità che sono più grandi di lui, alle quali sembra impossibile opporsi: ha perso tutto il suo bestiame, vinto dalla terribile pestilenza che dilagò fino alle campagne della Gallia. Egli è il personaggio che conta il maggior numero di battute all'interno del dialogo: 84 dei 132 versi che compongono il carme sono pronunciati da lui. Dal momento che la sezione in cui si concentra il racconto di Bucolo è quella centrale del componimento, relativa alla diffusione e alla violenza della peste, la natura dei suoi

¹⁶³ Per esempio: *Cur manant lacrimis largifluis genae?* (v. 3). *Cur non anticipans, quae metuenda sunt,/ admosti medicas manus?* (vv. 27-28).

¹⁶⁴ *Nam cur addubitem, quin homini quoque/ signum prosit idem perpete saeculo,/ quo vis morbida vincitur?* (vv. 130-133).

¹⁶⁵ Cfr. vv. 53- 55: *Angor, discrucior, maereo, lugeo./ Damnis quippe tuis non secus ac meis/ pectus conficitur.*

discorsi è prevalentemente descrittiva e il tono spiccatamente drammatico. È proprio in questa parte (vv. 29-96) che, attraverso le parole di Bucolo, il poeta Endeleshio fa sfoggio della sua abilità di *rhetor* nel confezionare discorsi retoricamente costruiti¹⁶⁶. Questi espedienti stilistici, che il poeta ben governa, contribuiscono a colorare il racconto di Bucolo con tinte forti, funzionali al coinvolgimento del pubblico di lettori che, di conseguenza, subito sviluppa un atteggiamento simpatizzante nei confronti dello sventurato pastore. Allora, attraverso il personaggio di Bucolo, l'autore del carme si garantisce la presa sull'attenzione del suo pubblico: i destinatari del componimento, infatti, si immedesimano nelle vicende dolorose che travolgono tanto Bucolo quanto tutti gli esseri umani, ugualmente vittime delle calamità naturali, nei confronti delle quali nulla possono. Ma non si limita a questo l'importante ruolo di Bucolo nel disegno compositivo del carme: si devono, infatti, considerare il significato allegorico generale e tutti i riferimenti simbolici che, una volta compresi e decifrati, rendono assimilabile il messaggio cristiano. In quest'ottica Bucolo non è altro che la rappresentazione dell'uomo peccatore e pagano che si affida al destino e alla venerazione delle divinità tradizionali, le quali, però, non gli garantiscono la salvezza che tanto richiede. In questo senso, come si avrà modo di verificare in seguito, il Bucolo di Endeleshio ricorda molto il Melibeeo della prima ecloga virgiliana, entrambi costretti a subire le conseguenze del loro immobilismo (più morale che fisico), in contrapposizione con chi, invece, ricerca la salvezza altrove, in quel *deus* che concederà loro la fine delle sofferenze. Dunque, Bucolo rappresenta tutti quegli uomini che vivono nella loro staticità, nel peccato, nelle convinzioni religiose che sono però vane e cruento; ma per tutti c'è possibilità di redimersi, di abbracciare la fede autentica.

Infine, il terzo personaggio è il pastore cristiano Titiro, già protagonista di altri componimenti precedenti: si trova già nell'idillio terzo di Teocrito (v. 2 "Titiro, a me tanto caro, pastura le capre", v. 4 "guidale, Titiro, presso la fonte, che bevano") e settimo (v. 72 "Titiro, presso, dirà nel suo canto"¹⁶⁷) di Teocrito, ripreso poi nelle celebri ecloghe virgiliane (ad esempio *ecl.* I, III, V, VI, VIII, IX)¹⁶⁸. È proprio a seguito della sua presenza in Virgilio che la figura di Titiro

¹⁶⁶ Come si vedrà successivamente, nella sezione di commento ai versi in questione, Endeleshio farà largo uso di figure retoriche quali anafore, frequenti allitterazioni e figure retoriche di suono. Rinvio al paragrafo 2.2 "Commento al testo".

¹⁶⁷ Traduzione tratta da: *Teocrito, Idilli*, traduzione di Ettore Romagnoli, Bologna, 1925.

¹⁶⁸ Non si deve dimenticare il celebre verso finale delle *Georgiche*, in cui viene ripreso l'*incipit* della prima ecloga virgiliana: *Tityre, te patulae cecini sub tegmine fagi* (verg. *georg.* 4, 566).

diventa modello del pastore sereno, lieto e beato proprio del *De mortibus boum*. Qui a Titiro sono riservati solo 20 versi ma, forse, i più significativi, se si considera la loro importanza ai fini del messaggio cristiano del carne. Il suo discorso assume toni marcatamente missionari e predicativi, in quanto Endelechio affida a lui il compito di esporre i contenuti cristiani del suo componimento. Sin dalla sua prima apparizione Titiro si presenta nelle vesti del pastore fortunato che, grazie alla salvezza donatagli da Dio, è riuscito a vincere la pestilenza; per questo motivo è chiamato a diffondere la verità attraverso l'evidenza del suo miracolo, proprio come un vero predicatore. Non è Dio che parla ai suoi fedeli, come spesso accade nelle *Sacre Scritture*¹⁶⁹, ma è un uomo, un pastore che, testimone della potenza divina, è chiamato a diffonderla. Ciò che balza agli occhi è il fatto che, nel suo monologo (vv. 105-120), Titiro non viene mai interrotto da domande o osservazioni degli altri due pastori (come, si è visto, accade per il racconto della peste di Bucolo), che ascoltano in silenzio. Credo che questa possa essere una scelta di Endelechio funzionale alla facile trasmissione e comprensione del messaggio cristiano del suo carne: in questo momento il pubblico di lettori non deve essere distratto da altri interventi. L'ascolto delle parole di Titiro e la ricezione del contenuto religioso non hanno bisogno di domande chiarificatrici. Proprio come un predicatore, il pastore cristiano non si limita a diffondere il suo messaggio, ma invita ad azioni concrete: rivolgendosi a Bucolo -ma anche a Egone e a tutti i destinatari del carne- lo incita a proseguire il percorso insieme a lui verso le dimore di Dio, ovvero lo esorta ad abbandonare le sue vecchie credenze e a vivere da cristiano¹⁷⁰. In un certo senso, Titiro è dunque il portavoce del poeta stesso, proprio come dietro il Titiro virgiliano si può intravedere Virgilio stesso¹⁷¹.

¹⁶⁹ Si pensi, per esempio, a *Gen.*, 4, 15-16: *Dixitque ei Dominus: "Nequaquam ita fiet, sed omnis qui occiderit Cain, septuplum punietur!"*. *Posuitque Dominus Cain signum, ut non eum interficeret omnis qui invenisset eum. Egressusque Cain a facie Domini, habitavit profugus in terra ad orientalem plagam Eden*. In questo passo di *Genesi* il Signore interviene direttamente, con le sue parole e con le sue azioni salvifiche nei confronti di Caino; la sezione risulta particolarmente calzante per il confronto con il carne di Endelechio perché, anche in questo caso, la salvezza è veicolata da un *signum*, impresso direttamente da Dio.

¹⁷⁰ Vv. 125-128: *Atqui iam properat mens mea visere/ summi templa dei. Quin, age, Bucole,/ non longam pariter congregimur viam,/ Christi et numina noscimus?*

¹⁷¹ Si veda Comparetti, 1955, p. 72.

1.2.6 Forma metrica

Il *De mortibus boum* è un componimento costituito da 33 strofe composte con il sistema asclepiadeo secondo, numero che, secondo il simbolismo cristiano, è legato alla vita di Cristo¹⁷²: in questo modo si crea da subito una connessione tra il contenuto e la forma, che anticipa già l'importanza della tematica religiosa di cui è intriso questo carme bucolico¹⁷³. Certamente interessante è il metro prescelto da Endeuchio per confezionare il suo componimento: si tratta di un verso di matrice oraziana, non comunemente scelto per una poesia di argomento bucolico e pastorale (si ricorda, a tal proposito, il precedente carme dalle tematiche bucoliche e pastorali, composto con il sistema asclepiadeo secondo, gli *Opuscula ruralia* di Settimio Sereno, di epoca antoniniana)¹⁷⁴.

Questa scelta controcorrente di Endeuchio è certamente frutto di una riflessione ponderata e non lasciata al caso: in questo modo il retore gallico, anche dal punto di vista formale, stimolerà il pubblico colto di lettori con la complessa trama di richiami letterari che emergono in modo più o meno evidente dai versi del *De mortibus boum*. Come si avrà modo di approfondire in questo paragrafo, infatti, a partire dall'analisi di alcuni *carmina* oraziani¹⁷⁵ composti con il sistema asclepiadeo secondo, si potranno cogliere altre interessanti connessioni, concettuali o lessicali, tra questi e il nostro carme.

Pertanto, ho ritenuto interessante approfondire la questione, concentrandomi soprattutto sull'analisi dei *carmina* oraziani in sistema asclepiadeo secondo¹⁷⁶, cercando di far emergere tali richiami: nonostante la versificazione di Endeuchio sia abbastanza autonoma, si possono infatti scorgere numerose co-occorrenze lessicali tra il *De mortibus boum* e i versi di Orazio¹⁷⁷.

¹⁷² Si veda Curtius, 2013, pp. 505, 565-566.

¹⁷³ Il numero trentatré, importante secondo la numerologia cristiana compare ancora in altre opere di autori cristiani: ricordo i trentatré libri del *Contra Faustum manichaeum* di Agostino e delle *Institutiones* di Cassiodoro; il *Pantheon* di Goffredo di Viterbo, suddiviso in trentatré sezioni; fino alla complessa architettura simbolica e numerologica della *Commedia* di Dante.

¹⁷⁴ Si veda Schmid, 1953, p. 123.

¹⁷⁵ L'opera oraziana era certamente nota al pubblico colto di fine IV secolo; si pensi al già menzionato commento oraziano di Pomponio Porfirione (inizi del III sec. d.C) o al corpus di commenti del cosiddetto Pseudo-Acrone (i quali vennero ampliati e modificati introno al V-VI sec. d.C.). Per uno studio approfondito sui commenti tardoantichi oraziani rimando a Kalinina, 2007.

¹⁷⁶ Hor. *Carm.* 1, 6; 1, 15; 1, 24; 1, 33; 2, 12; 3, 10; 3, 16; 4, 5; 4, 12.

¹⁷⁷ Riporto alcune delle co-occorrenze lessicali che ho rilevato nelle due opere, la cui effettiva rilevanza sarebbe da indagare meglio: End. v. 3 *Cur manant lacrimis largifluis genae?* // Hor. *carm.* 4, 1, 34 *Manat rara meas lacrima per genas?*; End. v. 5 *Aegon, quaeso, sinas alta silentia* // Hor. *sat.* 2, 6, 58 *Scilicet egregii mortalem*

L'ode IV, 5 di Orazio sembra apparentemente molto distante, dal punto di vista contenutistico e concettuale, dal *De mortibus boum*: si tratta, infatti, di un'ode politica, incentrata sull'elogio del popolo nei confronti di Augusto e sugli effetti positivi del ritorno di questi in patria dopo le campagne militari contro la Gallia e la Spagna. Nonostante tale diversità, riporto di seguito alcune interessanti affinità con il carme di Endeleshio: il primo elemento da considerare è il fatto che l'ode di Orazio si articola, anche dal punto di vista strutturale, come una preghiera e manifesta la sincera devozione dei romani per il loro Cesare¹⁷⁸.

Inoltre, nei versi che seguono, compare l'immagine di una madre, questa volta simbolo della patria, che, pervasa dall'amore per il proprio figlio lontano, lo attende a lungo, lo invoca e lo prega; tale immagine richiama i vv. 73-76 del carme di Endeleshio, in cui si descrive la disperazione della madre per la morte del vitello:

Ut mater iuvenem, quem Notus invido
 10 flatu Carpathii trans maris aequora
 cunctantem spatio longius annuo
 dulci distinet a domo,
 votis ominibusque et precibus vocat
 curvo nec faciem litore dimovet

(Hor. *carm.* IV, 5, 9-14)

È chiaro che entrambe le *matres*¹⁷⁹ sono raffigurate sole e in uno stato di mestizia, a causa dell'afflizione per l'amore del figlio, in un caso assente, nell'altro morente; inoltre le due mamme tentano, come è loro possibile, di comunicare con il loro figlio: nei versi di Orazio la

altique silenti; End. v. 10 *Nam divisa minus sarcina fit gravis* // Hor. *sat.* 1, 5, 6 *Praecinctis unum: minus est gravis Appia tardis* e Hor. *epist.* 1, 13, 6 *Si te forte meae gravis uret sarcina chartae*; End. vv. 16-17 *Campos et iuga montium:/ Nunc lapsae penitus spes et opes meae* // Hor. *carm.* 2, 5, 6 *Campos iuvencae, nunc fluviiis gravem* (in questo carme Orazio fa anche riferimento alla gioventù e alla vita pastorale); End. v. 32 *Sic mors ante luem venit* // Hor. *sat.* 1, 1, 8 *Momento cita mors venit aut victoria laeta*; End. v. 48 *Nil iam plus metuens mali* // Hor. *sat.* 1, 2, 79 *Plus haurire mali est quam ex re decerpere fructus*; End. v. 65 *Hic fontis renuens, graminis immemor* // Hor. *carm.* 1, 15, 30 *Visum parte lupum graminis immemor*; End. vv. 77-78 *Tunc tamquam metuens, ne sitis aridas/ Fauces opprimeret, sic quoque dum iacet* // Hor. *sat.* 1, 2, 114 *Num, tibi cum fauces urit sitis, aurea quaeris*; End. v. 80 *Post mortem pietas riget* // Hor. *carm.* 4, 8, 15 *Post mortem ducibus, [non celeres fugae*; End. v. 83 *Laetus dum sibimet plus nimio placet* // Hor. *carm.* 1, 18, 15 *Et tollens vacuum plus nimio gloria verticem* // Hor. *carm.* 1, 33, 1 *Albi, ne doleas plus nimio memor* = Hor. *epist.* 1, 10, 30 *Quem res plus nimio delectavere secundae*.

¹⁷⁸ Per un commento più approfondito dell'ode, rinvio a Fedeli, 2008, pp. 260-294.

¹⁷⁹ Si noti anche il fatto che il sostantivo *mater* si trovi in entrambi i componimenti al caso nominativo singolare e occupi una posizione di rilievo nella struttura del verso, quella incipitaria.

donna lo prega e lo chiama continuamente, in Endelechio, trattandosi di una giovenca, *mugitus iterans ac misere gemens*. Ma se, dunque, la madre dell'ode oraziana si affida anche alle preghiere, ai *vota*, per far tornare il figlio lontano, tale motivo è assente nel *De mortibus boum*. Credo che si possa rilevare un altro elemento di matrice oraziana, proveniente dall'ode IV, 5, successivamente elaborato da Endelechio: si tratta del riferimento di Orazio alla salute del bestiame (v. 17: *tutus bos etenim rura perambulat*¹⁸⁰), garantita dal ritorno di Augusto, che assicura un clima di salvezza e rettitudine generale, venerato come una divinità secondo i canoni della religione pagana. Il tema della prosperità dei buoi ritorna, come protagonista, nel carme di Endelechio ma, in questo caso, la situazione è rovesciata: il componimento si apre, infatti, come noto, con la mesta immagine del bestiame di Bucolo annientato dall'epidemia fatale che non ha risparmiato alcun animale. Il richiamo tra i due *carmina* potrebbe essere forse di duplice natura, sia concettuale che metrica: si noti infatti che la menzione dei *bos* occupa la medesima posizione all'interno del verso¹⁸¹ sia nell'ode IV, 5, che nel *De mortibus boum*. Per quanto concerne, invece, i riferimenti di tipo ideologico e contenutistico, ci si concentri soprattutto sulla contrapposizione tra le due figure salvifiche che emergono nei due testi: da un lato l'imperatore Augusto, dall'altro il Dio dei cristiani. Nel carme di Endelechio, infatti, l'unica figura divina, a cui rivolgere preghiere, in grado di vincere la violenza della pestilenza risulta essere Cristo: *Sic vero deus hoc nomine praepotens/ Salvator vocitatus est* (vv. 111-112); in questo caso, solo la semplice e sincera fede nel Dio dei cristiani è in grado di garantire quella protezione e quel benessere che, nel componimento di Orazio derivavano dal ritorno di Augusto in patria. Se, dunque, nell'ode l'imperatore è idolatrato come un *deus* dal popolo romano (vv. 32-33 “[...] *et alteris/ Te mensis adhibet deum*”)¹⁸², Titiro, di contro, ribadisce l'inutilità dei riti

¹⁸⁰ Il verso in questione si trova all'interno di una sezione in cui vengono illustrate le conseguenze positive della presenza di Augusto, per la società romana: Hor. *carm.* IV, 5, 17-24 *Tutus bos etenim rura perambulat,/ Nutrit rura Ceres almaque Faustitas,/ Pacatum volitant per mare navitae,/ Culpari metuit fides,/ Nullis polluitur casta domus stupris,/ Mos et lex maculosum edomuit nefas,/ Laudantur simili prole puerperae,/ Culpam poena premit comes.*

¹⁸¹ Cfr. vs 17 *Od.* IV, 5 “*Tūtūs bōs etenīm rūra perāmbūlat*”, e vs 45 *De mort. boum* “*Laevūs bōs subitō lābitur īmpetu*”,

¹⁸² Si vedano i versi finali del componimento vv. 31-40: [...] *alteris/ Te mensis adhibet deum./ Te multa prece, te prosequitur mero/ Defuso pateris, et Laribus tuum/ Miscet numen, uti Graecia Castoris/ Et magni memor Herculis./ "Longas o utinam, dux bone, ferias/ Praestes Hesperiae" dicimus integro/ Sicci mane die, dicimus uvidi./ Cum sol Oceano subest.* Per un commento puntuale sul tema della venerazione della figura dell'imperatore, tipica della religiosità pagana romana del tempo, in questo carme si veda Fedeli, 2008, pp. 286 ss.

e dei sacrifici pagani, facendo, forse, riferimento anche alla venerazione nei confronti dell'imperatore.

Propongo infine un'ultima riflessione che potrebbe sostenere l'idea di un possibile cosciente richiamo di Endeuchio all'ode IV, 5: essa poggia sulla constatazione che anche Prudenzio avesse attinto all'ode IV, 5 per la sua produzione poetica¹⁸³, in particolare in *Cathemerinon* 5¹⁸⁴. Si veda, ad esempio l'incipit dell'opera di Prudenzio: *Inventor rutili, dux bone, luminis*, (*Cath.* 5, 1), chiara ripresa dei vv. 5 e 37 dell'ode IV, 5: *Lucem redde tuae, dux bone, patriae e Longas o utinam, dux bone, ferias*. Anche in questo caso, Prudenzio si limita alla sola ripresa lessicale: i vocaboli vengono ripresi ma riadattati all'ideologia cristiana, estranea alla poetica oraziana.

Proseguendo con l'indagine sulle riprese di Endeuchio dei carmina oraziani con il medesimo metro, ritengo che un'altra ode (IV, 12)¹⁸⁵ potrebbe condividere con il nostro componimento alcuni importanti elementi. Tale carme di Orazio presenta delle somiglianze con i versi del *De mortibus boum*, soprattutto per quanto concerne alcune scelte lessicali. Interessante il fatto che tali riprese si concentrino soprattutto nella terza strofa dell'ode, quella che, fra tutte, spicca per la somiglianza anche contenutistica con il nostro testo:

Dicunt in tenero gramine pinguium
10 custodes ovium carmina fistula
delectantque deum, cui pecus et nigri
colles Arcadiae placent.

¹⁸³ Il legame con Endeuchio e la sua produzione poetica si è già accennato in 1.2.4 "Modelli letterari".

¹⁸⁴ *Cath.* 5, 1: *Inventor rutili, dux bone, luminis* // *Hor. carm.* 4, 5, 5 *Lucem redde tuae, dux bone, patriae* e *Hor. carm.* 4, 5, 37 *Longas o utinam, dux bone, ferias*. *Cath.* 5, 2 *Qui certis vicibus tempora dividis* // *Hor. epist.* 1, 6, 3 *Hunc solem et stellas et decedentia certis/Tempora....* *Cath.* 5, 4 *Lucem redde tuis, Christe, fidelibus!* // *Hor. carm.* 4, 5, 5: *Lucem redde tuae, dux bone, patriae*. *Cath.* 5, 25 *Splendent ergo tuis muneribus, pater* // *Hor. sat.* 1, 4, 53 *Audiret leviora, pater si viveret? Ergo*. *Cath.* 5, 49 *Sumunt arma viri seque minacibus* // *Hor. sat.* 2, 7, 100 *Arma viri? nequam et cessator Davus; at ipse*. *Cath.* 5, 52 *Praefigit calamis spicula Gnosii* // *Hor. carm.* 1, 15, 17 *Hastas et calami spicula Cnosii*. *Cath.* 5, 82 *Laudes, Christe, tuas? qui domitam Pharon* // *Hor. carm.* 1, 6, 11 *Laudes egregii Caesaris et tuas*. *Cath.* 5, 127 *Illa nocte sacer qua rediit deus* // *Hor. carm.* 3, 29, 30 *Caliginosa nocte premit deus*. Etc, etc...

Per un commento più dettagliato riguardo al componimento, rimando a Toohey, 1993; Tsartsidis, 2020; Castelnovo, 2021.

¹⁸⁵ Per un commento approfondito del componimento rinvio allo studio di Fedeli, 2007; R. F. Thomas, 2011, pp. 225- 237; Johnson, 1994.

I versi sopra riportati descrivono un sereno e tranquillo ambiente bucolico di stampo virgiliano, sicuramente lontano dal clima teso e drammatico che trasuda dai versi del *De mortibus boum*. Questo potrebbe, forse, figurare come il futuro scenario di pace e spensierato *otium* che porta con sé la conversione al cristianesimo di Bucolo ed Egone. Tale ipotesi potrebbe essere avvalorata da alcune riprese di carattere lessicale: si veda, ad esempio, il riutilizzo dello stesso termine *graminis* (End. v. 65) e *gramine* (Hor., *carm.*, 4, 12, 9) nella medesima posizione metrica all'interno del verso¹⁸⁶. Compare poi in Orazio un *deus* pagano¹⁸⁷, al quale sta a cuore il destino del *pecus*, il bestiame: questi due termini sono presenti anche nel carne di Endelechio, sempre nella medesima strofa, che, tra le altre cose, non si scosta troppo dal messaggio oraziano: in entrambi i componimenti si pone l'attenzione sulla cura della divinità nei confronti del bestiame, nel medesimo contesto pastorale e bucolico. Se, però, in Orazio si tratta di una divinità appartenente al pantheon pagano, nel carne di Endelechio si fa riferimento al Dio cristiano. Inoltre, entrambi gli autori per la descrizione dell'ambiente bucolico e pastorale attingono in modo evidente (e inevitabile) al modello virgiliano delle *Bucoliche*. Il gioco di richiami si infittisce nel momento in cui Orazio invoca il destinatario della sua ode, al centro del suo carne (v. 13 *Adduxere sitim tempora, Vergili*), un tale Virgilio, amico del poeta, compagno di simposio¹⁸⁸. La critica si divide sull'identificazione del personaggio in questione: alcuni credono che si debba identificare con il poeta Virgilio, i più invece sostengono che sia solamente un amico di Orazio¹⁸⁹. A prescindere dalla soluzione, che rimane dibattuta, certo è che Virgilio costituisce il modello di riferimento sia per il contesto bucolico del *De mortibus boum*, sia per l'ode IV, 12.

In conclusione, il legame metrico tra i vari componimenti presi in esame, la levatura culturale del poeta e retore Endelechio e la sua modalità versificatoria, nonché i diversi echi letterari

¹⁸⁶ Si vedano i due versi in questione: End. v. 65: *Hic fontis renuens, graminis immemor*; Hor. v. 9 *Dicunt in tenero gramine pinguum*.

¹⁸⁷ Si veda Fedeli, 2007, p. 91: probabilmente la divinità a cui Orazio fa riferimento in questo caso è Pan, a cui sono care le greggi e i colli dell'Arcadia.

¹⁸⁸ Hor. *carm.* IV, 12, 13-16; 21-24 *Adduxere sitim tempora, Vergili./ Sed pressum Calibus ducere Liberum/ Si gestis, iuvenum nobilium cliens./ Nardo vina merebere. [...] Ad quae si properas gaudia, cum tua/ Velox merce veni: non ego te meis/ Inmunem meditor tingere poculis./ Plena dives ut in domo.*

¹⁸⁹ Per la questione relativa all'identità del Virgilio menzionato in Hor., *carm.* IV, 12, rimando a: Fedeli, 2007 pp. 91 ss.; Thomas, 2011; Kraggerud, 2014.

individuati portano a ipotizzare che possa esistere un legame formale e contenutistico tra alcune odi oraziane e il *De mortibus boum*.

IL TESTO

Il *De mortibus boum* di Endelechio

Il testo che qui si propone segue quello di A. Riese (*Anthologia Latina*, Lipsiae 1894-1906, II edizione). La traduzione italiana è mia.

2.1 Testo latino e traduzione italiana

AEG:

Quidnam solivagus, Bucole, tristia
demissis graviter luminibus gemis?
Cur manant lacrimis largifluis genae?
Fac, ut norit amans tui!

BUC:

Aegon, quaeso, sinas alta silentia 5
aegris me penitus condere sensibus.
Nam vulnus reserat, qui mala publicat,
claudit, qui tacitum premit.

AEG:

Contra est quam loqueris, recta nec autumas.
Nam divisa minus sarcina fit gravis, 10
et quicquid tegitur, saevius incoquit.
Prodest sermo doloribus.

BUC:

Scis, Aegon, gregibus quam fuerim potens,
ut totis pecudes fluminibus vagae
complerent etiam concava vallium, 15
campos et iuga montium:

nunc lapsae penitus spes et opes meae,
et longus peperit quae labor omnibus
vitae temporibus, perdita biduo.

Perché mai, Bucolo che vaghi in solitudine, piangi in modo così malinconico, con gli occhi abbassati tristemente? Perché le tue guance sono rigate da lacrime che scendono copiose? Raccontami! Cosicché colui che ti vuole bene, lo apprenda!

Egone, ti prego, lascia che io seppellisca gravi silenzi in profondità nel mio animo afflitto.
Infatti, chi racconta i suoi dolori, riapre la ferita, la cicatrizza, invece, chi la tiene segreta.

E' il contrario di quello che dici, e sei convinto di cose non vere. Infatti un fardello, se condiviso, diventa meno pesante, invece tutto ciò che si vuole sopprimere, ribolle con più veemenza. Il parlare giova alle angosce.

Tu, Egone, sai quanto io fossi orgoglioso del mio gregge, quando, presso ogni ruscello, il bestiame al pascolo riempiva persino le cavità delle valli, i campi e le cime dei monti:

ma ora irrimediabilmente scivolato sono le speranze e le mie ricchezze, e tutto quello che una lunga fatica ha generato nel corso di tutta la vita, perduto in due giorni.

Cursus tam litus est malis!	20	Così rapidamente si scaglia l'operato dei mali!
AEG:		
Haec iam dira lues serpere dicitur. Pridem Pannonios, Illyrios quoque Et Belgas graviter stravit et impio cursu nos quoque nunc petit.		Si dice che questa peste crudele si diffonda già come una serpe. Da molto ha colpito violentemente i Pannoni, gli Illiri e i Belgi e adesso, nella sua corsa empia, si scaglia anche su di noi.
Sed tu, qui solitus nosse salubribus sucis perniciem pellere noxiam, cur non anticipans, quae metuenda sunt, admosti medicas manus?	25	Ma tu, che di solito sai scacciare il morbo nocivo con i tuoi infusi salubri, perchè, prevedendo ciò che è da temere, non porgesti le tue mani guaritrici?
BUC:		
Tanti nulla metus praevia signa sunt, sed quod corripit id morbus et opprimit: nec languere sinit nec patitur moras. Sic mors ante luem venit.	30	Non esistono segni premonitori di un così grande pericolo, ma ciò che la malattia afferra, subito distrugge: non permette il languire, non tollera l'indugio. Così la morte sopraggiunge prima della peste.
Plaustris subdideram fortia corpora lectorum studio, quo potui, boum, queis mentes geminae, consona tinnulo concentu crepitacula,	35	Avevo soggiogato ai carri possenti corpi di buoi Scelti con la massima cura di cui ero capace, in loro l'animo era il medesimo; i sonagli risuonavano all'unisono con un tintinnio armonioso,
aetas consimilis saetaque concolor; mansuetudo eadem, robur idem fuit et fatum: medio nam ruit aggere par victum parili nece.	40	avevano la stessa età, il loro manto era dello stesso colore, la stessa mansuetudine, la stessa forza e lo stesso destino: la pariglia crolla in mezzo alla strada, vinta da pari morte.

Mollito penitus farra dabam solo:
largis putris erat glaeba liquoribus,
sulcos perfacilis stiua tetenderat,
nusquam vomer inhaeserat:

laeuvs bos subito labitur impetu, 45
aestas quem domitum viderat altera
tristem continuo disiugo coniugem,
nil iam plus metuens mali;

dicto sed citius consequitur necem,
semper qui luerat sanus et integer; 50
tunc longis quatiens ilia pulsibus
victum deposuit caput.

AEG:

Angor, discrucior, maereo, lugeo.
Damnus quippe tuis non secus ac meis
pectus conficitur. Sed tamen arbitror 55
salvos esse greges tibi?

BUC:

Illuc tendo miser; quo gravor acrius.
nam solamen erat vel minimum mali
si fetura daret posterior mihi,
quod praesens rapuit lues. 60

Sed quis vera putet, progeniem quoque

Ho seminato il grano in un terreno ammorbidito a fondo:
il suolo era malleabile per l'abbondante umidità,
la lama dell'aratro aveva tracciato assai facili solchi,
mai il vomere si era bloccato.

Il bue di sinistra cade con uno slancio improvviso,
la seconda estate lo aveva visto addomesticato
sciolgo subito il giogo al triste compagno,
non temendo più alcuna disgrazia.

Ma, più rapidamente di quanto detto, raggiunge la morte,
lui che fu sempre sano e in forze;
ecco che, percosso nel basso ventre da lunghi spasmi,
vinto, lasciò cadere il capo.

Sono angosciato, mi affliggo, mi rattristo e piango.
Infatti il mio cuore soffre per i tuoi dolori non
diversamente dai miei. Ma tuttavia credo che i tuoi
animali siano ancora vivi, non è così?

Povero me, vengo ora a ciò che più mi opprime.
Infatti sarebbe stata una consolazione o un male minimo
se una prole futura mi avesse restituito
ciò che la peste presente mi ha strappato.

Ma chi avrebbe pensato possibile che anche la prole

Extinctam pariter? Vidi ego cernuam
iunicem gravidam, vidi animas duas
uno in corpore perditas!

Hic fontis renuens, graminis immemor 65
errat succiduo bucula poplite;
nec longum refugit, sed graviter ruit
leti compede claudicans.

At parte ex alia, qui vitulus modo
lascivas saliens texuerat vias, 70
ut matrem subiit, mox sibi morbido
pestem traxit ab ubere.

Mater tristifico vulnere saucia,
ut vidit vituli condita lumina,
mugitus iterans ac misere gemens 75
lapsa est et voluit mori.

Tunc tamquam metuens, ne sitis aridas
fauces opprimeret, sic quoque dum iacet,
admovit <moriens> ubera mortuo.
Post mortem pietas viget. 80

Hinc taurus solidi vir gregis et pater,
cervicis validae frontis et arduae,
laetus dum sibimet plus nimio placet,

Sarebbe ugualmente morta? Io stesso ho visto
Riversa la giovenca incinta, io stesso ho visto due vite
Perire in un solo corpo!

Qui, rifiutando le fonti, incurante dell'erba,
la giovenca vaga con il passo vacillante; non fugge
lontano, ma, zoppicante, precipita rovinosamente nel
laccio della morte.

Dall'altra parte, quel vitello che da poco
aveva occupato, saltellando, le strade spensierate,
non appena si mise sotto alla madre, subito contrasse
anch'esso la peste dalla mammella malata.

La madre, dolorante per la profonda ferita,
quando vide serrarsi gli occhi del vitello,
continuando a muggire e gemendo tristemente,
cadde e desiderava morire.

Poi, come se avesse timore che la sete gli soffocasse
la gola secca, mentre giaceva lì,
morente, avvicinò la mammella al vitello già morto.
Anche dopo la morte sopravvive l'amore.

Di qua il toro, marito e padre del bestiame vigoroso,
dalle spalle possenti e la fronte alta,
mentre, felice, si diletta oltre misura,

Pprato concidit herbido.

cade nel prato erboso.

Quam multis foliis silva cadentibus 85
nudatur gelidis tacta aquilonibus,
quam densis fluitant velleribus nives,
tam crebrae pecudum neces.

Come le foreste, colpite dai freddi venti del nord,
si spogliano dalle molte foglie che cadono,
Come i fiocchi di neve fluiscono su fitti manti,
così assidua è la morte del bestiame.

Nunc totum tegitur funeribus solum;
inflantur tumidis corpora ventribus, 90
albet lividulis lumina nubibus,
tenso crura rigent pede.

Adesso tutta la terra è ricoperta da carcasse;
i corpi si gonfiano per le pance tumide,
gli occhi si velano con aloni violacei,
le zampe si irrigidiscono, con lo zoccolo teso.

Iam circum volitant agmina tristium
dirarumque avium, iamque canum greges
insistunt laceris visceribus frui, 95
heu cur non etiam meis?

Già uno stormo di uccelli della tristezza e del malaugurio
svolazzano tutt'intorno, già gruppi di cani
tentano con insistenza di godere delle viscere dilaniate,
e perché non anche delle mie?

AEG:

Quidnam, quaeso, quid est, quod vario modo
fatum triste necis transilit alteros
affligitque alios? En tibi Tityrus
Salvo laetus agit grege! 100

Qual è mai, ti domando, cosa è questo triste destino di
morte che risparmia alcuni
e distrugge altri? Ecco innanzi a te Titiro
che avanza sereno con gli animali ancora illesi!

BUC:

Ipsum contueor. Dic age, Tityre:
quis te subripuit cladibus his deus,
ut pestis pecudum, quae populata sit
vicinos, tibi nulla sit?

Lo vedo anche io. Forza Titiro, dimmi:
quale dio ti risparmiò da questa rovina,
in modo che il morbo del bestiame, che ha annientato
tutti gli animali nelle vicinanze, non ti ha recato danni?

TIT:			
Signum, quod perhibent esse crucis dei,	105	Il segno, che si dice essere della croce di Dio,	
magnis qui colitur solus in urbibus,		che è il solo che viene idolatrato nelle grandi città,	
Christus, perpetui gloria numinis,		Cristo, gloria del dio sempiterno, di cui è unico figlio,	
cuius filius unicus,			
hoc signum mediis frontibus additum		questo segno, impresso al centro della fronte,	
cunctarum pecudum certa salus fuit.	110	si è rivelato sicura salvezza per l'intero bestiame.	
Sic vero deus hoc nomine praepotens		Così, a ragione, Dio onnipotente lo chiamiamo con	
Salvator vocitatus est.		questo nome: Salvatore.	
Fugit continuo saeva lues greges,		Subito la crudele pestilenza ha abbandonato il mio	
morbis nil licuit. Si tamen hunc deum		bestiame, il morbo non aveva più alcuna forza, ma se	
exorare velis, credere sufficit:	115	adesso tu volessi pregare questo Dio, ti basti credere:	
votum sola fides iuvat.		solo la fede potrà favorire la tua preghiera.	
Non ullis madida est ara cruoribus		L'altare non è bagnato da sangue sacrificale	
nec morbus pecudum caede repellitur,		né la peste è debellata con l'uccisione degli animali,	
sed simplex animi purificatio		ma semplicemente un animo puro	
optatis fruitur bonis.	120	può godere dei beni desiderati.	
BUC:			
Haec si certa probas, Tityre, nil moror,		Titiro, se tu mi provi queste cose come veritiere,	
quin veris famuler religionibus.		non esito ad onorare la vera credenza religiosa.	
Errorem veterem defugiam libens,		E desidero fuggire dall'errore passato,	
nam fallax et inanis est.		che è ingannevole e futile.	

TIT:

Atqui iam properat mens mea visere
summi templa dei. Quin, age, Bucole,
non longam pariter congregimur viam,
Christi et numina noscimus?

125

E già la mia mente ha voglia di visitare le dimore
del grande Dio. Su, dimmi, Bucolo,
perché non procediamo insieme lungo la breve via
e conosciamo la potenza di Cristo?

AEG:

Et me consiliis iungite prosperis.
Nam cur addubitem, quin homini quoque
signum prosit idem perpete saeculo,
quo vis morbida vincitur?

130

Includi anche me nella tua felice alleanza.
Infatti per quale motivo dovrei dubitare che il segno
che ha debellato la violenza della malattia, non possa
giovare allo stesso modo anche all'uomo nel corso dei
secoli?

2.2 Commento al testo

Quidnam solivagus, Bucole, tristia... Admosti medicas manus? (vv. 1-28).

La sezione iniziale: Bucolo, reticente, confessa la causa della sua afflizione: l'epidemia mortale.

Il componimento si apre con una serie di domande che Egone rivolge a Bucolo, l'altro protagonista del dialogo, per cercare di indagare le motivazioni della sua afflizione. Il primo scambio di battute si concentra sulla tematica della condivisione del dolore come medicina per l'animo: se inizialmente Bucolo si dimostra reticente a condividere le cause del suo dolore, Egone infine lo persuade, insistendo sull'importanza del dialogo per la cura delle affezioni.

Quidnam solivagus, Bucole, tristia
demissis graviter luminibus gemis¹⁹⁰?
Cur manant lacrimis largifluis¹⁹¹ genae?
Fac, ut norit amans tui!

5 Aegon, quaeso, sinas alta silentia
aegris me penitus condere sensibus.
Nam vulnus reserat, qui mala publicat,
claudit, qui tacitum premit.

Contra est quam loqueris, recta nec autumas.
10 Nam divisa minus sarcina fit gravis,
Et quicquid tegitur, saevius incoquit.
Prodest sermo doloribus.

¹⁹⁰ Per *graviter gemis* si noti la co-occorrenza in *georg.* 3, 133: la ripresa in questo caso è interessante perché si limita solo all'aspetto lessicale, dal momento che il contesto è antitetico rispetto all'atmosfera di dolore che si respira nel carne di Endeuchio. Con la frase *Cum graviter tunsis gemit area frugibus*, infatti, Virgilio sta descrivendo l'aria che *gemit graviter* per la trebbiatura delle messi abbondante, immagine certamente lieta e positiva.

¹⁹¹ L'attributo *largifluus* è attestato per la prima volta in Lucrezio, in riferimento alla diffusione della luce del sole.

Ciò che emerge subito, da una prima lettura, è l'assidua presenza, nei vv. 1-12, di vocaboli appartenenti alla sfera semantica del dolore, che rendono subito percepibile al lettore lo stato d'animo di Bucolo: *solivagus*, *tristia* (v. 1), *gemis* (v. 2), *lacrimis* (v. 3), *silentia* (v. 4), *aegris*¹⁹² (v. 6), *vulnus*, *mala* (v. 7), *sarcina* (v. 10), *doloribus* (v. 12)¹⁹³.

Solivagus è il primo connotato che il poeta rende noto di Bucolo -si noti, ancora prima del suo stesso nome: fin dal principio, dunque, egli viene presentato come un pastore solitario e triste. Questi due aspetti stravolgono l'immagine idilliaca del pastore bucolico che il pubblico, probabilmente, si attendeva: se, come ricorda anche Cicerone, non è proprio dell'essere umano vivere *solivagus*¹⁹⁴, ancora meno lo è il pastore dei *carmina* bucolici, topicamente in compagnia del suo bestiame. Il Bucolo di Endeuchio, invece, avanza solitario, gemendo e con gli occhi abbassati tristemente. Proprio questo dettaglio - *demissis luminibus*¹⁹⁵ (v. 2) - si riscontra in altre opere e, in ognuna di queste, esprime uno stato di afflizione del personaggio. Per fornire un paio di esempi, si veda *Aen.* 12, 219: *Suppliciter venerans demisso lumine Turnus*, in riferimento a Turno, preoccupato per l'imminente scontro con Enea; si confronti altresì un passo delle *Heroides* di Ovidio, in cui, ancora una volta, lo stato d'animo del protagonista non è sereno: in questi versi Paride si confida con Elena rispetto alla gelosia che prova nei suoi confronti, quando vede le effusioni di Menelao verso di lei e, afflitto, è costretto ad abbassare lo sguardo: *Lumina demitto, cum te tenet artius ille* (*Ov. epist.* 16, 227).

Al v. 3 si trova la seconda domanda di Egone, che contribuisce a fornire al lettore informazioni aggiuntive sul misterioso Bucolo: il pastore non solo procede da solo, triste e con lo sguardo rivolto verso il basso, ma manifesta il suo dolore con un pianto copioso che segna le sue guance (*Cur manant lacrimis largifluis genae?*). Questo verso potrebbe forse ricordare la parte conclusiva di *Hor. carm.* 4, 1 *Manat rara meas lacrima per genas?* (v. 34): oltre alle evidenti riprese lessicali, anche in questo caso si tratta di una domanda che il poeta, afflitto e sofferente

¹⁹² L'attributo *aeger* è tipicamente oraziano, ma se il poeta di I secolo lo utilizza per riferirsi al dolore fisico (delle dieci occorrenze del termine, solo una volta indica un dolore morale -si veda Gagliardi, 2015, p. 31), in Endeuchio è impiegato per descrivere uno stato d'animo di Bucolo, rifacendosi piuttosto all'uso lucreziano di questo aggettivo.

¹⁹³ Per un approfondimento sul linguaggio del dolore nella poesia virgiliana si veda: Gagliardi, 2015

¹⁹⁴ Cfr: *Cic. rep.* 1, 39: *...eius autem prima causa coeundi est non tam imbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio; non est enim singulare nec solivagum genus hoc.* E *Cic. Tusc.* 5, 38: *Namque alias bestias nantes aquarum incolas esse voluit, alias volucres caelo frui libero, serpentes quasdam, quasdam esse gradientes, partim solivagas, partim congregatas, nonnullas abditas terraque tectas.*

¹⁹⁵ Per quanto concerne l'analisi retorica del verso, si noti l'iperbato che separa il participio dal sostantivo a cui si riferisce: *demissis graviter luminibus...*

per le sue pene d'amore, pone a Ligurino; si coglie però una differenza tra le lacrime abbondanti di Bucolo, e le *rarae lacrimae* oraziane¹⁹⁶. Molto ci sarebbe da dire sul tema della *consolatio*¹⁹⁷ e delle lacrime nella letteratura latina¹⁹⁸; per non dilungarmi eccessivamente ricordo solamente che se alcuni autori fanno riferimento al pianto -soprattutto maschile- come a un elemento negativo e a un motivo di vergogna¹⁹⁹, in altri, come i poeti elegiaci, le lacrime diventano protagoniste nei loro componimenti. Nella letteratura cristiana, invece, il pianto, come qualsiasi altra espressione di dolore, purché sia discreta e non esasperata, è indice di un animo spontaneo che manifesta liberamente il proprio dolore e a cui Dio rivolge la sua misericordia. Ricordo, tra tutti, un passo di Ambrogio nel *De excessu fratris* che, credo, possa essere utile anche per l'interpretazione del carme di Endeleshio, sia per quanto concerne il motivo del pianto, sia per l'importanza della parola nell'atto della condivisione del dolore:

Non gravem lacrimis contraximus culpam, non omnis infidelitatis et infirmitatis est fletus. Alius naturae dolor, alia est tristitia diffidentiae. Et plurimum refert desiderare, quod habueris, et lugere, quod amiseris. Non solus dolor lacrimas habet, habet et laetitia lacrimas suas, et pietas fletum magnum excitat, et oratio stratum rigat, et praecatio iuxta propheticum dictum lectulum lavat. Fecerunt et fletum magnum sui, cum patriarchae sepelirentur. Lacrimae ergo pietatis indices, non indices sunt doloris. Lacrimavi ergo, fateor, etiam ego, sed lacrimavit et dominus, ille alienum, ego fratrem, ille in uno lacrimavit omnes, ego in omnibus lacrimabo te, frater.

(*exc. Sat 1, 10*).

¹⁹⁶ Anche se, certamente, le lacrime e le guance costituiscono un binomio consolidato per natura, ricordo ugualmente di seguito alcune altre occorrenze di *gena* e *lacrima* in poesia pagana e cristiana: Verg. *Aen.* 6, 686: *Effusaeque genis lacrimae et vox excidit ore*; Ov. *epist.* 7, 185: *Perque genas lacrimae strictum labuntur in ense*; Ov. *met.* 2, 656: *Pectoribus lacrimaeque genis labuntur abortae*; Ov. *met.* 11, 418: *Pallor obit, lacrimisque genae maduere profusis*; Val. Fl. *Argon.* 4, 51: *Effusisque genas lacrimis rigat. "ibimus" inquit*; Paul. Petric. *Mart.* 4, 231: *Rorantesque genas lacrimarum fonte rigantes*.

¹⁹⁷ La tradizione della *consolatio* vede come autori di spicco certamente Catullo, Cicerone, Virgilio, Tibullo, Propertio, Ovidio, Stazio e Seneca. Ed è proprio da Seneca che si avvierà la tradizione della *consolatio* pagana. Per una rassegna precisa di tali opere latine incentrate sul tema della *consolatio*, rinvio a Ruggiero, 1990 pp. 28-30.

¹⁹⁸ Per approfondire il tema rimando a MacMullen, 1980; Dutsch, 2008; Zanni, 2010; Gagliardi, 2020.

¹⁹⁹ Cfr. Cicerone, nelle *Tuscolane*: *Quid, qui non putant lugendum viris? qualis fuit Q. Maxumus efferens filium consularem, qualis L. Paulus duobus paucis diebus amissis filiis, qualis M. Cato praetore designato mortuo filio, quales reliqui, quos in Consolatione conlegimus. Quid hos aliud placavit nisi quod luctum et maerorem esse non putabant viri? ergo id, quod alii rectum opinantes aegritudini se solent dedere, id hi turpe putantes aegritudinem repulerunt. ex quo intellegitur non in natura, sed in opinione esse aegritudinem* (3, 70-71).

In ambito poetico, invece, riporto, ad esempio: *Aufer abhinc lacrimas, balatro, et compesce querelas* (lucr., 3, 966).

Da questo passo è chiaro che le lacrime non devono essere interpretate come segno di debolezza umana, ma al contrario, emulano l'atteggiamento misericordioso di Cristo, che piange davanti a Lazzaro; il pianto composto e la parola, dunque, adottando l'ottica cristiana, sono due metodi per esorcizzare il dolore, metabolizzarlo e allontanarlo.

Nella strofa successiva compare la prima battuta di Bucolo, che si dimostra reticente a svelare le cause della sua afflizione, per paura che, con il ricordo degli avvenimenti dolorosi, la sua sofferenza possa crescere ancor di più. La richiesta di tali *alta silentia* doveva certamente ricordare al lettore colto l'episodio dell'*Eneide* in cui Giunone risponde a Venere, che aveva precedentemente implorato a Giove la salvezza di Enea o, almeno, di Ascanio: *tum regia Iuno/ acta furore gravi: "quid me alta silentia cogis/ rumpere et obductum verbis vulgare dolorem?"* (vv. 62-64). Anche la dea, proprio come Bucolo, non vorrebbe raccontare a parole una sofferenza celata; la medesima esitazione si coglie altresì in un altro passo dell'*Eneide*, quando Enea, seppur riluttante per paura di riaprire dolorose ferite, accontenta Didone e racconta le ultime vicende della guerra di Troia e il suo viaggio di ritorno: *"Infandum, regina, iubes renovare dolorem,/ troianas ut opes et lamentabile regnum/ eruerint Danai, quaeque ipse miserrima vidi/ et quorum pars magna fui* (*Aen.* 2, 3-6).

L'attributo *aeger* del v. 6 - si noti l'allitterazione tra *Aegon* del verso precedente e *aegrus*, entrambi in posizione incipitaria - come espressione di dolore morale, di sofferenza causata da situazioni dolorose, viene impiegato spesso, in diversi luoghi nella poesia virgiliana. Per ricordarne alcuni: nelle *Georgiche*, quando il poeta narra della triste sorte che Orfeo deve subire e le pene d'amore che il suo animo deve patire²⁰⁰; o nell'*Eneide*²⁰¹ in molteplici versi (*Aen.* 1, 351: *Germanae; factumque diu celavit et aegram*; 2, 566: *Ad terram misere aut ignibus aegra dedere*; 4, 389: *Aegra fugit seque ex oculis avertit et aufert*). Tra tutte le occorrenze virgiliane di *aeger*, forse spicca quella in *ecl.* 1, 12-13: *En, ipse capellas/ protenus aeger ago; hanc etiam vix, Tityre, duco*; il protagonista di questi versi è l'*aeger* Melibeo, costretto ad abbandonare le sue terre insieme al suo gregge.

²⁰⁰ Verg. *georg.* 4, 464: *Ipsa cava solans aegrum testudine amorem.*

²⁰¹ Interessante anche il binomio *mortalibus aegrus* (*Aen.* 2, 268: *Tempus erat quo prima quies mortalibus aegrus.* *Aen.* 10, 274: *Ille sitim morbosque ferens mortalibus aegrus.* *Aen.* 12, 850: *Apparent acuumque metum mortalibus aegrus*), che si ritrova in *Eneide*, sempre a fine verso, per indicare la debolezza dell'animo umano di fronte ai dolori che deve affrontare.

Melibeo e il Bucolo di Endeuchio sono pastori afflitti, in quanto vittime di una sorte crudele, nei confronti della quale si sentono impotenti. Dunque, nonostante l'utilizzo di questi vocaboli appartenenti alla sfera semantica del dolore sia certamente molto diffuso nelle opere di diversi autori latini, ho cercato di rendere evidenti le correlazioni tra il carne di Endeuchio e la poesia virgiliana -uno dei modelli di riferimento, con particolare riguardo alla medesima atmosfera di dolore della prima ecloga.

I due versi conclusivi della seconda strofa, presentano una struttura simile: nella parte iniziale del verso domina la proposizione principale, nella sezione finale, invece, quella relativa. Le due subordinate si richiamano, dunque, dal punto di vista della struttura interna e della posizione nel verso; per quanto concerne, invece, il loro significato, esse esprimono due casistiche opposte. Se *qui tacitum premit* (v. 8) costituisce, nell'ottica di Bucolo, l'atteggiamento privilegiato, quello della riservatezza, la subordinata del v. 7, *qui mala publicat*, rappresenta invece la decisione sbagliata di chi decide di condividere i suoi dolori, con il rischio poi di *vulnus reserare*. Si ponga ora l'attenzione sul *tacitum vulnus*: questo uso metaforico di *vulnus* per riferirsi alla sofferenza interiore è molto connotato eppure assai raro²⁰²: esso si riscontra sostanzialmente solo in Endeuchio e in *Aen.* 4, 67, in riferimento ai tormenti interiori di Didone innamorata: *Interea et tacitum vivit sub pectore vulnus*. È dunque evidente che Endeuchio in questa strofa sfruttò al massimo il modello virgiliano, stimolando così il suo colto pubblico di lettori²⁰³.

²⁰² Si veda Alimonti, 1976, p. 93.

²⁰³ In particolare, l'episodio e il mito di Didone venivano ampiamente sfruttati in epoca tardoantica. Per fornire solo alcuni esempi: Didone è citata come esempio di castità vedovile da Tertulliano: *exurget 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* (Tert. monog. XVII, 2). Ancora, sempre in uno scritto di Tertulliano: *Age nunc, ut poetae in pavos vel in cygnos transeant, si vel cynnis decora vox est, quod animal indues viro iusto Aeaco? Quam bestiam integrae feminae Didoni?* (Tert. Anim. XXXIII). Didone compare anche nelle opere di Agostino, che confessa di essersi lasciato trasportare dallo studio delle vicende della regina cartaginese durante la sua istruzione giovanile: [...] *primae illae litterae, quibus fiebat in me et factum est et habeo illud, ut et legam, si quid scriptum invenio, et scribam ipse, si quid volo, quam illae, quibus tenere cogebam Aeneae nescio cuius errores oblitus errorum meorum et plorare Didonem mortuam* (conf. 1, 13, 20). Anche Macrobio rifletterà sul fatto che la figura letteraria di Didone si sia allontanata, nel corso dei secoli, dalla realtà storica della regina cartaginese, essendo ispirazione di pittori, poeti, autori e scultori (*Sat.* V 17, 4-5): *Vergilius... non de unius racemis uindemiam sibi fecit, sed bene in rem suam uertit quidquid ubicumque inuenit imitandum; adeo ut de Argonauticorum quarto, quorum scriptor est Apollonius, librum Aeneidos suae quartum totum paene formauerit, ad Didonem uel Aenean amatoriam incontinentiam Medae circa Iasonem*

Nella terza strofa Egone controbatte alla teoria di Bucolo, ribadendo l'utilità della parola come medicina per le sofferenze dell'animo:

Contra est quam loqueris, recta nec autumas.
10 Nam divisa minus sarcina fit gravis,
et quicquid tegitur, saevius incoquit.
Prodest sermo doloribus.

L'immagine del peso che, se condiviso, diventa più leggero da trasportare, paragonata al dolore che, quando viene confidato a un compagno, diventa più sopportabile, si rifà, forse, ad alcuni versi del *carm.* 20 di Paolino di Nola: *Itur ad hospitium notum, deponitur illic/ sarcina iumento, carnes in frustra secantur/ et divisa coquit spumantibus ignis aeni* (vv. 199-201). Si noti la co-occorrenza lessicale degli stessi vocaboli: *sarcina, divisa, coquit*. Credo, forse, che il richiamo a questo carne di Paolino di Nola non sia casuale, dal momento che tale componimento presenta alcune affinità contenutistiche con il *De mortibus boum*. Si tratta, infatti, di un poemetto "dal sapore bucolico-virgiliano"²⁰⁴ dove vengono narrati tre miracoli, i cui protagonisti sono degli animali. Come scrive lo stesso Paolino, Dio, attraverso gli animali, fornisce segnali di rimprovero rivolti agli uomini, proprio come avviene nel carne di Endecheio: *Namque ad avaritiae nostrae lacrimabile probrum/ per pecora humanae rationis egentia summum/ signa dedisse deum, series recitanda docebit* (vv. 25-27). Un altro richiamo al *De mortibus boum* credo si possa riscontrare nei versi seguenti, in cui si ribadisce il fatto che l'unica medicina davvero efficace sia la mano di Dio: *et solus mihi sermo precandi,/ sola fides medicina fuit; nullum affore vidi/ et sensi medicum. Quisnam hic medicus nisi Christus/ ipse* (vv. 267-270). La parte conclusiva del carne 20 di Paolino ribadisce il concetto dell'azione divina miracolistica che, seppur a vantaggio degli animali, è in realtà rivolta all'uomo: *sed qui propter nos omnia fecit,/ omnia pro nobis operatur in omnibus aucto/ atque per ignaras*

transferendo. Quod ita elegantius auctore digessit, ut fabula lasciuentis Didonis, quam falsam nouit uniuersitas, per tot tamen saecula speciem ueritatis obtineat. Per un approfondimento sul tema rinvio a Mondin, 2004.

²⁰⁴ Si veda Ruggiero, 1990, p. 253. Nel carne è presente anche un riferimento alla giovenca strappata dalle mammelle della madre che potrebbe, forse, far tornare alla mente i versi 77-79 del carne di Endecheio: *Secretam primo lactantis ab ubere matris* (v. 391).

pecudes operantia nobis/ signa facit, brutas per clara insignia mentes/ sollicitans firmare fidem et confidere vero (vv. 438-442)²⁰⁵.

Ritornando all'analisi del carme di Endelechio, la frase finale della strofa, *Prodest sermo doloribus*, dal sapore quasi gnomico, doveva forse essere un principio diffuso e antico²⁰⁶; infatti il concetto di serenità che provoca l'apertura al dialogo si ritrova anche in un'epistola di Cicerone:

Quantum enim praesens me adiuvere potueris et consolando et prope aequae dolendo, facile ex eo intelligo [...] sed, cum cogitarem haec mihi tecum et cum quibusdam esse communia, et cum frangerem iam ipse me et cogere illa ferre toleranter, habebam, quo confugerem, ubi conquirerem, cuius in sermone et suavitate omnes curas doloresque deponerem.

(*fam.*, 4, 6)

Prendendo in considerazione uno dei modelli di riferimento privilegiati a cui Endelechio attinge per la composizione del suo carme, credo che si possa rilevare una notevole connessione tra questa sezione del *De mortibus boum* e la IX ecloga virgiliana, un prosieguo della tematica centrale della prima ecloga: l'esproprio delle terre nei territori di Mantova, a beneficio dei veterani. I due pastori protagonisti, Meri e Licida, trovano nella poesia e nel ricordo dei carmi cantati in passato una consolazione alla situazione dolorosa che stanno subendo. Interessanti sono i vv. 60-65 dell'ecloga: [...] *hic, ubi densas/ agricolae stringunt frondes, hic, Moeri, canamus:/ hic haedos depone, tamen veniemus in urbem./ Aut si nox pluviam ne colligat ante veremur,/ cantantes licet usque (minus via laedet) eamus;/ cantantes ut eamus, ego hoc te fasce levabo*. In questa sezione credo si possano rilevare almeno due elementi affini al carme di Endelechio: anche in questo caso il pastore esorta ripetutamente Meri a interrompere il cammino per fermarsi a intonare *carmina* insieme o, se proprio volesse proseguire il viaggio, a farlo cantando perché in questo modo *minus via laedet*. Inoltre, anche qui, sebbene in altri termini, compare il motivo del *nam divisa minus sarcina fit gravis* (v. 10): anche in *ecl.* 9, 65 (*ego hoc te fasce levabo*), Licida si propone di farsi carico di parte del fardello di Meri pur di fermarsi a cantare insieme. Sebbene nei versi di Endelechio *sarcina* sia metaforico e faccia

²⁰⁵ Si veda il paragrafo 1.2.4 relativo ai modelli letterari del carme per una menzione della relazione tra la poetica di Paolino di Nola e quella di Endelechio.

²⁰⁶ Si veda Comparelli, 2002, p. 121.

riferimento al dolore opprimente, la correlazione tra i due passi mi pare abbastanza evidente. Degna di nota è poi la differenza tra i due tipo di “sollievo” che i pastori dei rispettivi componimenti propongono ai loro compagni: come il canto è uno dei *topoi* del mondo bucolico nella letteratura classica, così l’importanza della parola, del *verbum*, è tematica tipicamente cristiana²⁰⁷. Mi sembra si possa interpretare la parola che porta salvezza, sulla quale Egone insiste, anche come il *Verbum* di Cristo che, nell’ottica cristiana, è in grado di fornire quel ristoro dalla sofferenza che Bucolo ricerca.

Lo sventurato pastore, seguendo il consiglio del compagno, si apre così finalmente al racconto delle cause della sua afflizione (vv. 13-20):

Scis, Aegon, gregibus quam fuerim potens,
 ut totis pecudes fluminibus vagae
 15 complerent etiam concava vallium,
 campos et iuga montium:

Nunc lapsae penitus spes et opes meae,
 et longus peperit quae labor omnibus
 vitae temporibus, perdita biduo.
 20 Cursus tam litus est malis!

L’esordio della narrazione di Bucolo costituisce una ripresa evidente di Calpurnio Siculo, che, come si è detto²⁰⁸, è uno dei rappresentanti del genere bucolico post-virgiliano che precedono

²⁰⁷ Si veda, ad esempio, Aug. *serm.* 17, 1: “*Veniet ergo manifestus, et non silebit.*” *Ad hoc dictum est: “Non silebit” iudicaturus, quia siluit iudicatus. Nam quantum attinet ad voces ipsius nobis necessarias, quando siluit? Non siluit per Patriarchas, non siluit per Prophetas, non siluit per os carnis suae. Et modo si sileret, per Scripturas non loqueretur? Lector ascendit, sed ipse non silet. Tractator loquitur. Si vera loquitur, Christus loquitur. Si sileret Christus, et ego vobis ista non dicerem. Nec per os vestrum siluit. Nam quando cantabatis, ipse loquebatur. Non silet.*

Riporto un altro passo di Augusto sull’importanza della parola per l’uomo e per il suo animo, *doctr. christ.* 2, 2, 3: *Data vero signa sunt, quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui vel sensa aut intellecta quaelibet. Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et traiciendum in alterius animum id, quod animo gerit, qui signum dat. doctr. christ., 2, 2, 3: Verba enim prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur, si ea quisque prodere velit.*

²⁰⁸ Si veda il paragrafo 1.2.4 “Modelli letterari”.

il carne di Endelechio. Il richiamo si trova nell'ecloga terza, nel momento in cui Licida fa sfoggio delle proprie ricchezze, mostrando la propria superiorità nei confronti del rivale in amore: *Quid tibi quae nosti referam? scis, optima Phylli,/ quam numerosa meis siccetur bucula mulctris* (Calp. Sic., ecl. 3, 65).

Endelechio confeziona queste due strofe in modo tale che si richiamino per antitesi, attraverso l'accostamento di immagini tra loro opposte. Nei vv. 13-16 il pastore ricorda la situazione passata, in cui si respira un clima di esagerata serenità e prosperità: attraverso una descrizione iperbolica, Bucolo racconta a Egone che le sue *pecudes* occupavano ogni elemento paesaggistico, *tota flumina*²⁰⁹, *concava vallium, campi et iuga montium*. Tale quadretto iperbolico e idilliaco viene stravolto subito dopo, con la narrazione della situazione attuale: il *nunc* iniziale rende subito comprensibile il fatto che l'idilliaco passato non è più riproponibile nel presente. Infatti, i vv. 17-20 tratteggiano un'immagine opposta rispetto a quella precedente: Bucolo ora è afflitto perché *Nunc lapsae penitus spes et opes meae*. In questo verso, fortemente allitterante, è reso noto il motivo della sofferenza del pastore, ovvero la perdita di tutto il suo bestiame, per lui sinonimo di *spes* e *opes*. Al termine *spes* può essere attribuito, in questo caso, sia il suo significato principale di "speranza", indicando quindi la perdita di fiducia nel futuro da parte di Bucolo, sia quello di "speranza del bestiame", in riferimento alla figliolanza del gregge. Il vocabolo *spes*, con quest'ultimo significato, si trova impiegato in altre due sezioni dell'opera virgiliana: in un verso della prima ecloga e del terzo libro delle *Georgiche*, gli *exempla* privilegiati di Endelechio. Occorre nel momento in cui anche lo sventurato Melibeo, proprio come Bucolo, ricorda, sofferente, la recente morte dei capretti, *Spem gregis, a, silice in nuda conixa reliquit* (verg., ecl. 1, 15) e nelle *Georgiche*, durante la descrizione della terribile peste del Norico: *Nec singula morbi/ corpora corripiunt, sed tota aestiva repente,/ spemque gregemque simul cunctamque ab origine gentem.* (georg. 3, 471-473); è sempre alla futura prole del bestiame che farà riferimento, ancora una volta, Bucolo più avanti, ai vv. 57-60 del *De mortibus boum*²¹⁰.

I versi seguenti sono retoricamente confezionati, in modo da veicolare, anche dal punto di vista formale, la repentinità con cui le situazioni possono stravolgersi: si noti la lunghezza con cui è

²⁰⁹ Il riferimento ai *tota flumina* ricorda il passo delle georgiche in cui si racconta della voce di Orfeo che riecheggia in tutti i fiumi, mentre chiama la sua Euridice: *Eurydicen toto referebant flumine ripae* (georg. 4, 527).

²¹⁰ *Illuc tendo miser; quo gravor acrius./ Nam solamen erat vel minimum mali/ si fetura daret posterior mihi,/ quod praesens rapuit lues.*

espresso il concetto della fatica e del duro lavoro di Bucolo *et longus peperit quae labor omnibus/vitae temporibus* -con enjambement per prolungare ulteriormente la frase, che occupa un verso e mezzo-, e la rapidità con cui è sinteticamente espressa la perdita istantanea di tutto, *perdita biduo*. È proprio con un'esclamazione di rabbia e stupore sulla velocità distruttiva dei mali che si chiude la confessione di Bucolo; come si vedrà in seguito, il pastore tornerà ancora, nel corso della narrazione, sulla violenza della peste e sulla tematica della rapidità di propagazione del morbo.

Sebbene Bucolo non abbia fatto ancora alcuna menzione alla natura del misterioso male che ha causato la repentina perdita di tutte le sue *spes* e *opes*, Egone sembra aver compreso che si tratti della peste che in quel periodo stava seminando morte nei territori circostanti e in Gallia (vv. 21-28):

Haec iam dira lues serpere dicitur.
Pridem Pannonios, Illyrios quoque
et Belgas graviter stravit et impio
cursu nos quoque nunc petit.

Egone comprende immediatamente che la ragione della solitudine di Bucolo e della fulminea perdita del suo bestiame è da ricondurre alla *dira lues* che *dicitur serpere*, due espressioni queste che hanno bisogno di un breve approfondimento.

Mi soffermo dapprima sull'attributo *dirus*: oltre al suo significato principale di “crudele”, “terribile”, possiede un altro impiego semantico nel suo uso sostantivato di *Dirae*, con cui in alcune opere letterarie si fa riferimento alle divinità inferie romane, alle Furie²¹¹. Riporto in questa sede solo due esempi significativi, tratti entrambi dal settimo libro dell'*Eneide* virgiliana, in cui si allude ad Alletto: *Luctificam Allecto dirarum ab sede dearum/ infernisque ciet tenebris* (*Aen* 7, 324-325); *Respice ad haec: adsum dirarum ab sede sororum* (*Aen.* 7, 454). In generale l'attributo *dirus*, portando con sé anche gli strascichi del significato del sostantivo *Dirae*, si riferisce a qualcosa di “crudele”, “dalla crudeltà quasi empia”, “terribile”. Credo quindi che l'aggettivo *dira* del v. 21 di Endelechio, riferito alla crudeltà della *lues*, potesse forse

²¹¹ Si veda Filippetti, 2006, per l'etimologia del termine: “L'idea di religioso terrore è propria della radice i.-e. *dwei-”, p. 405. Si veda anche il commento di Servio a Verg. *Aen.* 4, 610 (*Et Dirae ultrices et di morientis Elissae*): *Furias vocat, sed usurpative modo Diras dixit, nam Dirae in caelo sunt, ... Furiae in terris, Eumenides apud inferos*. Per altre occorrenze letterarie di *Dirae* in riferimento alle Furie si consulti *ThLL* Vol. 5, 1, 1268, 32 -1274, 39 (Tafel 1914).

riecheggiare anche le *Dirae* come divinità infere romane, portando con sé una sfumatura semantica di tipo sacrale e religioso.

Il binomio *dira lues* si trova, nel panorama letterario a noi noto, per la prima volta in due passi delle *Metamorfosi* di Ovidio: *dira lues ira populis Iunonis iniquae* (*met.* 7, 523), in riferimento alla peste di Egina; *dira lues quondam Latias vitiaverat auras,/ pallidaque exsanguisqualebant corpora morbo* (*met.* 15, 626-627), con riferimento al morbo che piegò Roma nel 292 a.C. Il verso di Endeuchio potrebbe altresì costituire una reminiscenza della descrizione virgiliana dei morbi che colpiscono il bestiame: *dira per incautum serpent contagia vulgus* (*georg.* 3, 469); anche in questo caso i *contagia* sono definiti *dira* e il loro propagarsi silenzioso, ma letale, è metaforicamente equiparato allo strisciare di un serpente. Ancora un utilizzo virgiliano di *dira* come attributo della peste si riscontra, questa volta, nell'*Eneide*: *haec dira meo dum vulnere pestis* (*Aen.* 11, 792). Se si volessero ora indagare le occorrenze dell'interessante binomio *dira lues* in ambito cristiano, ne riporto qui un esempio in un passo di Ambrogio, in *psalm.* 1, 29: *a pedibus usque ad caput serpit lues dira morborum, quando laborant contagio*. Questa sezione di commento dei *Salmi* risulta particolarmente significativa se confrontata con i versi di Endeuchio: anche in questo caso la *dira lues* è associata metaforicamente all'insinuarsi silenzioso ma letale del serpente e figura come un male spirituale, un morbo dell'anima, che nuoce allo spirito e alle sane passioni. Interessante è altresì l'accostamento dell'immagine della peste che si diffonde a quella del serpente che striscia silenzioso: nel carme di Endeuchio svolge la funzione di anticipare quanto Bucolo spiegherà a Egone al v. 29, ovvero l'impossibilità di poter prevenire il contagio, a causa del suo veloce ma silenzioso propagarsi. Il verbo *serpere* per descrivere in maniera icastica il tacito ma letale e veloce propagarsi del morbo si trova, nel panorama della poesia latina precedente a noi nota, nella sezione del sesto libro del *De rerum natura* dedicata alle epidemie, *commovet atque aer inimicus serpere coepit* (6, 1120), e in un epigramma di Marziale (1, 78), confezionato per un certo Festo, anch'egli vinto da un terribile morbo: *Indignas premeret pestis cum tabida fauces/ inque ipsos vultus serperet atra lues* (vv. 1-2).

Ai vv. 22-24 Egone traccia le coordinate geografiche in cui la peste si è diffusa: *Pridem Pannonios, Illyrios quoque/ et Belgas graviter stravit et impio/ cursu nos quoque nunc petit*. Questi versi sono importanti per lo sviluppo del carme, in quanto introducono il racconto della peste di Bucolo e collocano geograficamente l'epidemia, che si è diffusa originariamente in

Pannonia, nell'Ilirico e nel territorio dei Belgi, poi anche in Gallia. Proprio tale precisione accentua l'elemento realistico del componimento di Endeleshio: è il momento in cui la storia irrompe nella dimensione della finzione poetica bucolica, richiamando così, anche per questo aspetto, soprattutto la prima e la nona ecloga di Virgilio, innovativo nell'introduzione della prospettiva politica e contemporanea nella dimensione pastorale²¹². In questi componimenti, infatti, le vicende politiche del tempo e le dinamiche dell'*Urbe* invadono l'ambiente idilliaco bucolico e stravolgono le vite di pastori e contadini, vittime delle espropriazioni delle terre del mantovano. Ma la precisazione geografica di Egone potrebbe costituire una reminiscenza più precisa di un altro passo dell'opera virgiliana; mi riferisco a *Tum sciat, aeries Alpīs et Norica si quis/ castella in tumulis et Iapydis arva Timavi* (*georg.* 3, 474-475), quando il poeta apre la corrispondente narrazione della peste del Norico, precisandone la sua ambientazione. Con la caratterizzazione del *cursus* del morbo come *impius* -vv. 23-24 *impio cursu* in enjambement, in modo tale da enfatizzare l'attributo *impius* a fine verso-, Endeleshio continua a impiegare, per riferirsi alla peste, termini attinti alla sfera semantica del sacro, del religioso. Come si è detto per l'attributo *dira*, anche *impius*, tra i vari impieghi in opere letterarie anche pagane²¹³, ha un importante significato in ambito religioso²¹⁴. Il morbo che, come emergerà chiaramente nella parte conclusiva del componimento, è uno degli elementi simbolici del carne, analogia del peccato, inizia subito a essere immerso in un'atmosfera religiosa grazie all'uso sapiente degli attributi che Endeleshio seleziona.

Nella strofa seguente Egone chiede il motivo per cui Bucolo non abbia utilizzato alcun mezzo terapeutico per prevenire il contagio, visto che la peste aveva già devastato i territori vicini (vv. 25-28):

25 Sed tu, qui solitus nosse salubribus

²¹² Si veda Winterbottom, 1976; Wimmel, 1998. Ricordo anche Barton, 2000, p. 209, che sostiene l'importanza marginale che riveste la dimensione storica tanto in Virgilio quanto in Endeleshio: è vero che compaiono dei riferimenti alla realtà contemporanea che irrompono nelle trame dei componimenti, ma essi sono funzionali solo all'aumento del coinvolgimento del lettore, che avverte le tematiche affrontate come più urgenti perché più vicine alla sua realtà. Sia la rappresentazione della peste in Endeleshio che quella del Norico nelle *Georgiche* non sono funzionali alla descrizione scientifica e storicamente connotata del morbo, ma l'attenzione converge piuttosto sui risvolti morali e filosofici che tale calamità comporta.

²¹³ Concetto fondamentale certamente nell'Eneide virgiliana come dimensione opposta alla *pietas* che Enea incarna. Rimando a un interessante articolo sul concetto di *pietas* e *impius* in Virgilio: Dyson, 1996.

²¹⁴ Rimando a *ThLL*, Vol. 7, 1, 620, 42 - 626, 5 (Rehm 1937) per tutti i significati del termine e gli impieghi in ambito letterario, pagano e cristiano.

sucis perniciem pellere noxiam,
cur non anticipans, quae metuenda sunt,
admosti medicas manus²¹⁵?

Per la tematica della prevenzione e dei *salubres suci* per la guarigione, Endeleshio deve aver attinto dal suo modello virgiliano, tanto dalle *Georgiche*, quanto dall'*Eneide*, fondendo i diversi spunti dalle opere di Virgilio. L'interrogativa di Egone ricorda dapprima il passo tratto dal terzo libro delle *Georgiche* in cui il poeta si sofferma sulla reticenza dei pastori nel curare con le loro mani la scabbia dal gregge: *Dum medicas adhibere manus ad volnera pastor/ abnegat aut meliora deos sedet omina poscens* (*georg.* 3, 455-456). In secondo luogo rimanda anche, per opposizione, all'immagine di Venere che non esita a intervenire con i suoi *suci* per lenire la ferita di Enea: *Hoc Venus obscuro faciem circumdata nimbo/ detulit, hoc fusum labris splendentibus amnem/ inficit occulte medicans, spargitque salubris/ ambrosiae sucos et odoriferam panaceam.*(vv. 416-419).

La prima sezione del carne di Endeleshio si chiude in questo modo, con l'ennesima domanda che Egone rivolge al compagno, funzionale per l'avvio della sequenza successiva, quella centrale, incentrata sul monologo di Bucolo, il drammatico racconto del rapido propagarsi dell'epidemia.

²¹⁵ Interessante il fatto che *medicas manus* compaia anche in generi letterari differenti, in un'elegia di Tibullo, una sorta di preghiera rivolta a Febo, affinché guarisca una *puella*: *Formosae medicas applicuisse manus* (*Tib. eleg.* 3, 10, 4) e in un'opera di carattere medico, tecnica di Sereno: *Ni medicas adhibere manus discamus et herbas* (*Seren. med.*, 898).

Tanti nulla metus praevia signa sunt... Heu cur non etiam meis? (vv. 29-96).

La sezione centrale: la descrizione della peste.

La descrizione della peste nel *De mortibus boum* è incentrata soprattutto sugli effetti negativi della violenza distruttrice del morbo e costituisce la parte centrale del carme, nonché la più consistente in termini di lunghezza: essa si estende infatti per oltre 60 versi a partire dal v. 29, quando Bucolo inizia il suo racconto enfatizzando fin da subito la velocità spazzante della propagazione della malattia:

Tanti nulla metus praevia signa sunt,
30 sed quod corripit id morbus et opprimit:
 nec languere sinit nec patitur moras.
 sic mors ante luem venit.

Un elemento, questo, che era già stato anticipato nella sezione precedente del testo, quando Bucolo aveva presentato il motivo delle sue angosce (*cursus tam litus est malis!* v. 20) ed Egone aveva commentato: *Haec iam dira lues serpere dicitur* (v. 21).

Nelle strofe della sezione centrale Bucolo fornisce al lettore ulteriori elementi: tutti i versi in questione, infatti, insistono sulla rapidità della propagazione del morbo che rende impossibile qualsiasi tipo di intervento preventivo. Credo si debba porre attenzione al fatto che il binomio *praevia signa*²¹⁶ (v. 29), si trovi, nel panorama della poesia latina nota, solo in un altro autore cristiano di V secolo, Paolino di Périgueux (anch'egli poeta e retore romano)²¹⁷: *Praevia vicini dispersit signa furoris*,²¹⁸. Si notino anche le altre co-occorrenze lessicali (*diri, saeva, praevia signa*) tra *Nuntius et diri saeva haec commenta tyranni/ praevia vicini dispersit signa furoris*, (Paul. Petric., *Mart.* 5 vv. 300-301)²¹⁹ e il carme di Endelechio. Questo, oltre a dimostrare

²¹⁶ I soli *signa*, invece, si ritrovano anche in Virgilio e, in questo caso, svolgono un ruolo importante nella narrazione: *Morborem quoque te causas et signa docebo* (*georg.* 3, 440). Nella trattazione della peste all'interno del poema didascalico virgiliano, i segnali dell'arrivo del morbo devono essere ben noti al pastore, in modo tale che possa riconoscerli e arginare l'arrivo della peste. Il genere poetico a cui le *Georgiche* appartengono è differente rispetto a quello del *De mortibus boum*, e questo giustifica la maggiore attenzione tecnica e scientifica del poema virgiliano per taluni aspetti.

²¹⁷ Forse degno di nota il fatto che Paolino di Périgueux avesse contatti con Paolino di Nola, con il quale di sovente veniva confuso nella tarda antichità e nel Medio Evo. Si veda Nazzaro, 2010.

²¹⁸ Paul. Petric., *Mart.* 5, 301.

²¹⁹ *Mart.* 5, 253-397 narrano dell'episodio di S. Martino, che dissuade il crudele conte Avitiano dal torturare i suoi prigionieri e lo convince a fuggire.

l'evoluzione semantica che parte del lessico latino subisce con la diffusione del cristianesimo, potrebbe forse essere indicativo della fortuna del *De mortibus boum*, almeno nel V secolo, al quale altri poeti cristiani del tempo attingevano.

La velocità e violenza con cui la peste miete le sue vittime è retoricamente espressa dal v. 30: con i due verbi allitteranti (*corripit – opprimit*), che espressivamente descrivono il procedere della peste: essa afferra e poi distrugge le vittime. Il v. 31 si chiude con *moras* che è richiamato foneticamente dal *mors* all'inizio del verso seguente, ultimo della strofa e di particolare importanza. *Sic mors ante luem venit* (v. 32) è, dal punto di vista semantico, un'espressione paradossale, in quanto si affermerebbe che la morte sopraggiunga prima dell'arrivo del morbo. Si tratta di un'affermazione iperbolica retoricamente marcata, una sorta di *hysteron proteron*, per enfatizzare l'idea della brutale fatalità della peste che porta a una morte immediata, inevitabile. Un simile meccanismo si può cogliere anche in Lucano 6, 100: *Sed languor cum morte venit*. Anche in questo caso il poeta, durante la descrizione dell'episodio della pestilenza che sconvolge il campo di Pompeo, si sofferma sulla velocità con cui il morbo colpisce animali e uomini, fino a condurli a una rapida morte che, dice il testo, arriva insieme alla malattia. Il fine di Endeleshio è quello di porre l'accento sulla velocità di diffusione del morbo per indicare la violenza della natura e indurre il lettore a percepire l'urgente bisogno dell'unica soluzione di salvezza, la fede in Cristo.

Credo sia interessante soffermarsi anche sul termine *lues*, che compare ai vv. 21, 60, 113 del componimento e ne è dunque parola-chiave: questo vocabolo molto antico è attestato già nel *Carmen Arvale* con il significato di "pestilenza"²²⁰. Tra i sinonimi che Endeleshio utilizza nel *carne* (*pernicies* v. 26; *morbus* vv. 30, 118; *pestis* vv. 72, 103), *lues* spicca come termine utilizzato nel contesto di poesia cristiana. Si tratta, infatti, di uno di quei vocaboli latini che, con il diffondersi del cristianesimo e, di conseguenza, con la formazione del lessico latino cristiano, assume nuove declinazioni semantiche: in epoca tardoantica, tale termine prende un significato religiosamente connotato, dal momento che, oltre a definire un morbo, viene utilizzato con la

²²⁰ Cfr. *ThLL*, Vol. 7, 2, 1794, 70 (Maltby 1978). *Carm. Arvale*: *Enos Lases iuvate/ Neve lue rue marmar sins/ incurrere in pleoris/ Satur fu fere Mars limen sali sta berber/ Semunis alternei advocapit conctos/ Enos Marmor iuvato/ Triumpe triumpe triumpe trium<pe tri>umpe*; si veda anche Filippetti, 2006, p. 405.

sfumatura semantica di “pagano”, “qualcosa di profano”²²¹. Si deve forse immaginare che il lettore colto e cristiano del tempo cogliesse la doppia sfumatura semantica di *lues*: quella religiosamente connotata e quella propria, anticamente attestata, per indicare una pestilenza.

La peste non è di certo una tematica nuova nel panorama della letteratura classica latina, anzi è un motivo che attraversa l'intero orizzonte letterario antico e che viene variamente interpretato a seconda del gusto dei vari autori, del genere in cui si trova e della finalità dell'opera. Per citare alcuni dei più grandi autori del passato con i quali, inevitabilmente, Endeuchio si confronta su questo specifico tema, si possono menzionare, peraltro già citati in precedenza, Lucrezio²²², Virgilio nel terzo libro delle *Georgiche*²²³ e Ovidio nelle *Metamorfosi*²²⁴.

Lucrezio fu uno dei primi a descrivere in modo abbastanza fededeigno la peste di Atene, ispirandosi alla trattazione tucididea dell'epidemia attica del 430 a.C.²²⁵: la narrazione lucreziana è caratterizzata da una spiccata ricerca del tecnicismo scientifico, della terminologia medica corretta, in modo da fornire una descrizione precisa del morbo. Lucrezio è, insomma, il cronista della malattia, con particolare attenzione al suo avanzare epidemiologico e sintomatologico. Virgilio, invece, quando tratta nel terzo libro delle *Georgiche* della peste bovina del Norico, se da un lato attinge alla versificazione lucreziana per la propensione a una descrizione scientifica, dall'altro dimostra una certa originalità in quanto si concentra principalmente sulla descrizione del contagio del bestiame. Dai versi virgiliani emerge anche l'angoscia che affligge i pastori nel momento in cui vedono gli animali esalare il loro ultimo respiro: l'aratore che tenta di sollevare un bue morente accasciatisi sopra il compagno ancora in forze; le stalle, prima affollate, ormai deserte. Ovidio tratta della peste di Egina, opera di

²²¹ Rimando a *ThLL* 7,2, 1796. 632 e a 1797.3b per alcuni esempi di uso morale e religioso del termine, nelle opere di autori cristiani.

²²² Cfr. *Lucrez.* 6, 1090-1280. Propongo alcuni estratti in cui è evidente l'impianto scientifico della trattazione: *Nunc ratio quae sit morbis aut unde repente/ mortiferam possit cladem conflare coorta/ morbida vis hominum generi pecudumque catervis* (vv. 1090-1093); *Nam penitus veniens Aegypti finibus ortus,/ aera permensus multum camposque natantis,/ incubuit tandem populo Pandionis omni.* (vv. 1141-1143); *Sudabant etiam fauces intrinsecus atrae/ sanguine et ulceribus vocis via saepta coibat/ atque animi interpres manabat lingua cruore/ debilitata malis, motu gravis, aspera tactu* (vv. 1147-1150).

²²³ Cfr. *georg.* 3, 440-566.

²²⁴ Cfr. *met.* 7, 523-613: Propongo di seguito alcuni estratti significativi: *Pervenit ad miseros damno graviore colonos/ pestis et in magnae dominatur moenibus urbis.* (vv. 552-553); *Quo propior quisque est servitque fidelius aegro,/ in partem leti citius venit, utque salutis/ spes abiit finemque vident in funere morbi,/ indulgent animis et nulla, quid utile, cura est:/ utile enim nihil est* (vv. 563-567).

²²⁵ Cfr. *Thuc.*, 2, 47-54.

Giunone irata per i tradimenti di Giove, e si concentra soprattutto sugli effetti del morbo nell'uomo. La rappresentazione ovidiana è importante ai fini dell'analisi del carne di Endecheio in quanto, proprio nei versi delle *Metamorfosi*, si ritrova l'antecedente dell'interessante sintagma *dira lues* (v. 21), introdotto per la prima volta nel panorama letterario proprio da Ovidio²²⁶, dal quale, dunque, Endecheio potrebbe aver attinto.

Tra questi possibili antecedenti, il poeta gallico ha prediletto come modello di riferimento il racconto virgiliano della peste del Norico: come si vedrà in seguito ci sono numerose riprese di alcune tessere dal terzo libro delle *Georgiche*, che Endecheio riadatta per il suo carne. Tuttavia, già da un primo sguardo si possono cogliere alcune differenze tra le due trattazioni: Nelle *Georgiche* viene rappresentata la morte di diverse specie di animali²²⁷, prestando particolare attenzione alla descrizione tecnica e sintomatologica²²⁸ degli effetti del morbo, in modo coerente con lo stile del genere didascalico e dal chiaro influsso lucreziano²²⁹. Endecheio si concentra, invece, sulla sorte di un minore numero di animali, sufficienti per la finalità del suo messaggio poetico, soffermandosi su cinque scene narrative. Il racconto di Bucolo sulla moria del bestiame risulta meno tecnico, ma arricchito da più dettagli patetici che rendono la narrazione più drammatica e contribuiscono ad alimentare nel lettore un atteggiamento simpatetico nei confronti degli animali e dei due pastori.

Le ragioni di tale distanza tra le due opere risiedono in primo luogo nel fatto che appartengono a due generi letterari differenti: da una parte il poema didascalico di Virgilio, dall'altra il carne bucolico di argomento cristiano finalizzato, si crede, alla conversione degli abitanti dei *pagi*.

²²⁶ *met.* 7, 523: *Dira lues ira populis Iunonis iniquae*, in riferimento alla peste di Egina. E, descrivendo invece il morbo che piegò Roma nel 292, *met.* 15, 626-627: *Dira lues quondam Latias uitaverat auras,/ pallidaque exsanguisqualebant corpora morbo*. Si veda *supra*.

²²⁷ Alcuni animali presenti nei versi virgiliani sono assenti nel racconto di Bucolo, il quale non fa menzione di *victor equus* (v. 499), *lupus* [...] *timidi dammae cervique fugaces* (v. 537), *phocae* (v. 543), *vipera* (v. 545).

²²⁸ Sebbene, come si vedrà in seguito p. 97, anche Virgilio, attraverso l'umanizzazione degli animali, ricerca uno stile drammatico.

²²⁹ Virgilio inizia la narrazione della peste del Norico dalla localizzazione geografica e dalla specificazione delle cause dello scoppio dell'epidemia, riprendendo dunque la struttura narrativa lucreziana e scientifica. Questa impostazione è funzionale alla finalità dell'opera didascalica virgiliana e riprendono anche i versi precedenti, in cui venivano esposte altre malattie che colpiscono il bestiame. Nel racconto di Bucolo, invece, la contestualizzazione del morbo, a cui sono riservati solo i vv. 22-24 "*Pridem Pannonios, Illyrios quoque/ Et Belgas grauiter strauit et impio/ Cursu nos quoque nunc petit*"- e le cause della sua diffusione risultano superflue se si considera il fine ultimo dell'opera e il fatto che si tratta di un dialogo tra due pastori, entrambi recenti vittime della violenza di tale pestilenza.

Considerato questo aspetto, risulta più facilmente comprensibile il tono drammatico e struggente della narrazione di Bucolo, attraverso il quale Endeleshio si propone di smuovere l'animo umano. In secondo luogo, si deve ricordare che la rappresentazione della peste avviene in questo caso attraverso il racconto di Bucolo, pastore che in prima persona ha vissuto il dramma del bestiame, che con i suoi occhi ha visto morire tutti i suoi buoi e il dissolversi di tutte le sue ricchezze.

Per rendere più chiaro il confronto, propongo qui alcuni esempi concreti. Al v. 33 Bucolo inizia il catalogo delle morti degli animali con quella della prima coppia di buoi che trainavano il medesimo carro, sopraffatti dalla pestilenza in *medio aggere* (v. 39):

Plaustris subdideram fortia corpora²³⁰
 lectorum studio, quo potui, boum,
 35 queis mentes geminae, consona tinnulo
 concentu crepitacula,

 aetas consimilis saetaque concolor;
 mansuetudo eadem, robur idem fuit
 et fatum: medio nam ruit aggere
 40 par victum parili nece.

Da questi primi versi (vv. 33-40) si può cogliere lo stile versificatorio di Endeleshio, che verrà riproposto in ogni quadretto successivo: il poeta offre una descrizione delle qualità fisiche e/o morali degli animali, per poi riferire brevemente della loro morte. In questo modo al pubblico di lettori non viene presentata una situazione generale, come può essere quella delle *Georgiche*, ma una particolare, relativa al triste destino del bestiame di Bucolo. Nelle strofe sopra riportate il poeta insiste in modo particolare sull'uguaglianza della coppia, sia dal punto di vista fisico (*aetas consimilis saetaque concolor*²³¹; *robur idem fuit*), sia per quanto concerne la loro indole

²³⁰ Per il binomio *fortia corpora*, può forse scorgere una possibile ripresa letteraria in Ov. *Pont.* 1, 4, 12: *Fortia taurorum corpora frangat opus*. Oltre al rimando lessicale, si potrebbe riconoscere anche una connessione semantica tra i due componimenti: in questa epistola, infatti, Ovidio scrive alla moglie lontana del deterioramento che la vecchiaia, in questo caso, porta con sé, senza risparmiare nemmeno i *fortia corpora* dei robusti tori.

²³¹ Probabile modello di riferimento per il dettaglio del medesimo colore del manto degli animali potrebbe essere di nuovo l'*Eneide*. Cfr. *Aen.* 8, 81-83: *Ecce autem subitum atque oculis mirabile monstrum, / candida per silvam*

mansueta e docile (*queis mentes geminae, mansuetudo eadem*). La competenza retorica di Endeleshio emerge dall'accurata costruzione stilistica di questi versi, che veicolano efficacemente, anche mediante l'aspetto formale, l'idea dell'uguaglianza tra i buoi: al v. 35 si riconosce una struttura chiasmica imperniata sui due attributi *geminae* e *consona* riferiti rispettivamente ai sostantivi *mentes* e *crepitacula* che rimarca, attraverso la vicinanza fisica dei due aggettivi, la somiglianza dei buoi. È inoltre indubbia l'attenzione all'aspetto fonetico: l'armonia musicale dei sonagli dei due animali che suonano all'unisono è resa tramite l'accumulo di parole tra di loro fortemente allitteranti: *consona tinnulo/ concentu crepitacula* (vv. 35-36). Ancora, la strofa successiva è meticolosamente costruita in modo tale che quasi ogni verso ospiti una coppia di parole che si richiamano per qualche aspetto e che rimandano sempre al concetto di uguaglianza: il v. 37 è costituito da due binomi, ognuno dei quali ospita come primo elemento un sostantivo al nominativo e come secondo un aggettivo, ad esso riferito, (*consimilis, concolor*); il v. 38 mostra il medesimo aggettivo *idem*, variamente declinato; al v. 40 si trova invece una figura etimologica, data dalla vicinanza delle parole *par* e *parili*, che, come se si trattasse dell'ultimo elemento di una climax ascendente, descrive l'aspetto fatale che accomuna la pariglia: il medesimo destino di morte.

Le tre strofe successive sono dedicate alla descrizione del secondo quadretto che vede protagonisti altri due buoi, questa volta preposti al lavoro di un fertile campo, soggiogati a un aratro. In questi versi si vede chiaramente l'operazione di Endeleshio di ripresa dell'opera virgiliana; riporto di seguito *georg.* 3 515-524 e i vv. 41-52²³² del *De mortibus boum*, per fornire una più dettagliata analisi delle comunanze e divergenze tra i due segmenti poetici:

<p>Ecce autem duro fumans sub uomere taurus concidit et mixtum spumis uomit ore cruorem extremosque ciet gemitus. It tristis arator</p>	<p>515</p>	<p>Mollito penitus farra dabam solo: largis putris erat glaeba liquoribus²³³, sulcos perfacilis stiva tetenderat,</p>
---	------------	--

cum fetu concolor albo/ procubuit viridique in litore conspicitur sus, in cui si descrivono la scrofa e i suoi cuccioli, tutti dal pelo bianco.

²³² Si noti che i versi 41-44 sono caratterizzati dall'accumulo di termini tecnici legati alla sfera semantica dell'agricoltura: *farra* (v. 41); *gleba* (v. 42); *vomer* (v. 44); *stiva* (v. 43). *Stiva*, al contrario dei termini precedenti, compare con un numero minore di occorrenze nella poesia latina: Verg. *georg.* 1, 174: *stivaque, quae currus a tergo torqueat imos*; Ov. *fast.* 4, 825 *Inde premens stivam designat moenia sulco*.

²³³ Si noti anche la ripresa lessicale abbastanza puntuale di *georg.* 1, 44: *Liquitur et Zephyro putris se glaeba resoluit*.

maerentem abiungens fraterna morte iuencum
atque opere in medio defixa relinquit aratra.
Non umbrae aliorum nemorum, non mollia possunt 520
prata mouere animum, non qui per saxa uolutus
purior electro campum petit amnis; at ima
soluuntur latera atque oculos stupor urget inertis
ad terramque fluit deuexo pondere ceruix.

nusquam vomer inhaeserat:
Laevus bos subito labitur impetu, 45
aestas quem domitum viderat altera
tristem continuo disiugo coniugem,
nil iam plus metuens mali;
dicto sed citius consequitur necem,
semper qui luerat sanus et integer; 50
tunc longis quatiens ilia pulsibus
victum deposuit caput.

Entrambi i poeti, dopo aver menzionato l'aratro²³⁴ a cui le due coppie di buoi erano soggiogate, affrontano la morte di uno dei due animali e il fulmineo tentativo del pastore di salvare il secondo, triste per la morte del compagno, sciogliendolo dal giogo. Proprio il verso che esprime quest'ultima azione nelle due opere dimostra l'abilità di Endeleshio nell'attingere dall'antecedente virgiliano, senza però limitarsi a una semplice imitazione: si osservino, infatti, il verso 47, e il verso 518 delle *Georgiche*, facendo attenzione alla loro struttura molto simile. Entrambi i versi sono incorniciati da un attributo, in posizione incipitaria, e dal suo sostantivo, a fine verso, in accusativo, che si riferiscono alla desolazione del bue a seguito della vista del compagno morto²³⁵. Credo sia significativa la scelta di Endeleshio del sostantivo in questione: invece di riprendere il virgiliano e generico *iuencus*, il retore gallico sceglie *coniux*, sicuramente più marcato dal punto di vista semantico e funzionale all'operazione di umanizzazione di tutti gli animali da lui descritti nel carne.

La strofa seguente descrive la morte del bue, e i sintomi evidenti del decorso della malattia sul corpo dell'animale. Il primo verso, *dicto sed citius consequitur necem*, ritorna sul concetto della

²³⁴ Già nei primi versi, quelli relativi all'aratro, si può cogliere una differenza tra le due modalità versificatorie, a cui si è accennato in precedenza: Virgilio risulta generalmente più sintetico nella descrizione, omettendo alcuni dettagli sui quali, invece, Endeleshio spesso si dilunga maggiormente. Se nelle *Georgiche* il vomere è solo menzionato al v. 515, nel *De mort. boum* il vomer (v. 44) è protagonista dell'intera strofa, insieme al fertile terreno.

²³⁵ Si vedano le somiglianze tra *Maerentem abiungens fraterna morte iuencum* (*georg.* 3, 518) e *Tristem continuo disiugo coniugem*.

velocità spiazzante del morbo, che non lascia il tempo a Bucolo di intervenire per soccorrere il suo animale²³⁶. La celerità con cui sopraggiunge la morte è scandita anche dal *tunc* con cui si apre il v. 51. Il sintetico resoconto della morte dell'animale (*Tristem continuo disiugo coniugem,/ nil iam plus metuens mali*, vv. 51-52), con il riferimento al rigonfiamento dei fianchi e al cedimento del capo che crolla a terra, attinge ai versi virgiliani, sebbene questi siano più precisi e descrivano più dettagliatamente gli effetti del decorso della malattia sul corpo²³⁷. A questo punto il monologo di Bucolo si interrompe per un breve intervento di Egone che espone la sua tristezza per la sorte del compagno e si dimostra solidale ed empatico nei suoi confronti. La comprensione simpatetica di Egone e la condivisione del dolore di Bucolo sono espressi attraverso una climax ascendente che occupa l'intero primo verso:

Angor, discrucior, maereo, lugeo.
 Damnis quippe tuis non secus ac meis
 55 pectus conficitur. sed tamen arbitror
 salvos esse greges tibi?

Il verso 49 è costituito da una serie di verbi che si susseguono in asindeto e che descrivono lo stato d'animo di afflizione di Egone, che culmina con *lugeo*. Il dolore che dice di provare è lo stesso di quello di Bucolo ma (*sed tamen* v. 55), dalla domanda dei vv. 55-56, si comprende che non sia esattamente così: Egone, infatti, pensa in cuor suo che ci sia parte del bestiame del compagno ancora in vita. Ma, come spiegherà Bucolo nei versi seguenti, con suo stupore, nessuno è sopravvissuto alla violenza della pestilenza, nemmeno la speranza del pastore riversata nella prole futura: *Sed quis vera putet, progeniem quoque/ extinctam pariter?* Si apre in questo modo il secondo quadretto descrittivo della morte del bestiame (vv. 61-68); in questo caso l'immagine non trova un antecedente nel panorama letterario latino: si tratta della giovenca incinta che, morendo vinta dal morbo, nega involontariamente la vita anche al vitellino che porta in grembo. Ritratto sconsolato della brutalità della peste:

Sed quis vera putet, progeniem quoque

²³⁶ Si veda quanto detto in precedenza a proposito del v. 32.

²³⁷ Si veda, di contro, l'attenzione che Virgilio presta alla trattazione, quasi medica e scientifica, dei sintomi della peste: *mixtum spumis vomit ore cruorem/ extremosque ciet gemitus* (vv. 516-517); *at ima solvuntur latera atque oculos stupor urget inertis/ ad terramque fluit devexo pondere cervix* (vv. 522-524).

extinctam pariter? vidi ego cernuam
iunicem gravidam, vidi animas duas
uno in corpore perditas!²³⁸

65 Hic fontis renuens, graminis immemor²³⁹
errat succiduo bucula poplite;
nec longum refugit, sed graviter ruit
leti compede claudicans.

Lo sconvolgimento interiore che pervade Bucolo alla vista di tale macabro scenario è espresso in tutta la sua drammaticità dall'esclamazione patetica dei vv. 62-64: si noti la ripetizione anaforica del verbo *vidi*²⁴⁰ (il primo dei quali è seguito dal pronome *ego*) che rende palpabile lo sgomento che ancora provoca in Bucolo il vivido ricordo della scena, a cui dovette assistere impotente. Il secondo *vidi* introduce il lettore a una frase dal patetismo elevato, anche in questo caso, studiata dal punto di vista formale: *vidi animas duas/ uno in corpore perditas!* È evidente il richiamo per antitesi di due binomi, sapientemente collocati secondo una struttura chiasmica: la prima coppia, *animas duas*, si contrappone concettualmente al secondo binomio, *uno in corpore*. Bucolo qui fa riferimento alla giovenca incinta che, morendo, nega la vita anche al vitellino che porta in grembo ma, se si considera il messaggio cristiano di questo carne, si può, forse, cogliere anche un riferimento polarità che occupa una posizione di rilievo nell'ideologia cristiana: quella, per l'appunto, tra anima e corpo²⁴¹. Si noti anche l'icastica espressione

²³⁸ Questi versi sono una chiara reminiscenza ovidiana; un concetto simile viene espresso da Ovidio in diversi passi di opere diverse: Ov., *fast.* 4, 666: *Det sacris animas una iuvenca duas*; Ov. *epist.* 11, 62: *Vive nec unius corpore perde duos!*; Ov. *met.* 2, 609: *duo nunc moriemur in una*.

²³⁹ Ancora una volta, credo si possano riscontrare due richiami lessicali da parte di Endeleshio ai suoi modelli principali, Virgilio e Orazio: cfr.: Verg. *georg.* 2, 200: *Non liquidi gregibus fontes, non gramina derunt*; Verg. *georg.* 3, 498-499: *Labitur infelix studiorum atque immemor herbae/ victor equos fontisque avertitur et pede terram*; Hor. *carm.* 1, 15, 30: *Visum parte lupum graminis inmemor*, a proposito del cervo che scappa dall'inseguimento del lupo.

²⁴⁰ Le due occorrenze, si noti, si trovano in due versi successivi ed entrambi occupano la medesima posizione metrica, dopo la pausa a centro verso.

²⁴¹ Si vedano, a tal proposito, alcune delle co-occorrenze di "anima e corpo" nella poesia cristiana: Iuvenc. *evang.* 1, 632: *Nonne animam pluris facimus quam corporis escas?*; Iuvenc. *evang.* 2, 660: *Iustorumque animas redivivo corpore necti*; Prud. *ham.* 940: *Dona animae quandoque meae, cum corporis huius*; Prud. *psych.* 842: *Quaque hominis natura viget, quam corpore toto/ Quadrua vis animat, trinis ingressibus aram*.

Se, nell'ideologia cristiana, l'antitesi anima-corpo assume una declinazione precisa, si deve ricordare, però, che la riflessione su questo dualismo è un tema filosofico e antichissimo: assume un ruolo fondamentale nel pensiero platonico, si sviluppa in seno alla riflessione filosofica arcaica e poi di I sec (rinvio ad alcuni studi sul vasto

succiduo polpite che si ritrova, nel panorama della poesia latina nota, soltanto in Ovidio: *Poplite succiduo genua intremuere, fugitque* (*met.* 10, 458).

Considerando l'intera strofa, è chiaro che la descrizione di un'immagine così emotivamente intensa, come quella della morte di una madre e del suo piccolo in grembo, è uno degli espedienti che Endeleshio adotta per aumentare il coinvolgimento e la comprensione simpatetica del pubblico di lettori nei confronti dei pastori e del bestiame annientato dal morbo.

Un'altra sezione dall'elevato tono drammatico è quella che ritrae il vitellino, prima felice e saltellante nei prati verdeggianti e poi morente, dopo aver bevuto il latte dalle mammelle della madre malata. È interessante notare che anche Virgilio descrive sinteticamente la morte dei *vituli* ma nei suoi versi²⁴² è assente tutta la carica patetica che, invece, si respira nel quadretto di Endeleshio:

At parte ex alia, qui vitulus modo
70 lascivas saliens texuerat vias,
ut matrem subiit, mox sibi morbido
pestem traxit ab ubere.

Mater tristifico vulnere saucia,
ut vidit vituli condita lumina,
75 mugitus iterans ac misere gemens
lapsa est et voluit mori.

Tunc tamquam metuens, ne sitis aridas
fauces opprimeret, sic quoque dum iacet,
admovit <moriens> ubera mortuo.

argomento: Rist, 1996; Frede, Reis 2009; Kambaskovic, 2014; Zoller, 2018). Si ricordino le considerazioni di Lucrezio sul problema dell'uguaglianza sostanziale tra anima e corpo, entrambe costituite da materia ed entrambe destinate a sofferenza e morte (Lucrez. 3, 425- 537. Cfr. Kerferd, 1971). Cicerone esortava ad affrontare serenamente la morte, certo della sopravvivenza dell'anima (cfr. Ciafardini, 1921; Ju, 2009); Sallustio apriva nel nome di questo dualismo la sua riflessione morale nel *de coniuratione Catilinae*.

²⁴² Si veda la breve menzione che Virgilio fa della morte dei vitelli: *Hinc laetis vituli vulgo moriuntur in herbis/ et dulcis animas plena ad praesepia reddunt* (vv. 494-495). Risulta da subito evidente la differente estensione delle due scene: il racconto sintetico di Virgilio occupa solo due versi, quello di Endeleshio, invece, più ricco di dettagli patetici, si dilunga per due strofe.

Anche in questo caso Endelechio, attraverso il racconto di Bucolo, enfatizza la repentinità con cui il morbo conduce alla morte il suo bestiame: *ut matrem subiit, mox sibi morbido/ pestem traxit ab ubere* (vv. 71-72), ancora un'espressione tanto sintetica quanto carica di forza drammatica. Anche per quanto riguarda l'ambiente, positivamente connotato, in cui i vitelli sono soliti passare le giornate, interessanti sono i confronti. Le *lascivae viae* di Endelechio, come le *laetae herbae* di Virgilio²⁴³, veicolano un'immagine di serenità e spensieratezza, che costituisce il polo positivo dell'antitesi che si crea successivamente con l'accostamento dell'immagine di morte²⁴⁴. Altro aspetto di continuità tra i due componimenti -ma diversamente elaborato da Endelechio- è il riferimento di Virgilio alle mangiatoie (v. 495 *plena ad praesepia*): la frizione tra l'immagine della morte del vitello e quella del nutrimento, che simboleggia in un certo qual modo la vita, aumenta di intensità e patetismo nel *De mortibus boum*.

Questi versi riecheggiano un passo del *De rerum natura*²⁴⁵, in cui Lucrezio descrive la madre alla disperata ricerca del vitellino che le è stato sottratto per essere sacrificato:

355 At mater viridis saltus orbata peragrans
 quaerit humi pedibus vestigia pressa bisulcis,
 omnia convisens oculis loca si queat usquam
 conspicere amissum fetum, completque querelis
 frondiferum nemus adsistens et crebra revisit
 360 ad stabulum desiderio perfixa iuveni.

(Lucretius, 2, 355-360)

²⁴³ Cfr. Verg. *georg.* 3, 494-495: *Hinc laetis vituli vulgo moriuntur in herbis/ et dulcis animas plena ad praesepia reddunt.*

²⁴⁴ Immagini antitetiche che si fanno ancora più intense nei drammatici versi di Endelechio: qui la breve atmosfera di serenità è veicolata non soltanto dal riferimento paesaggistico delle *lascivae viae*, ma anche dalla descrizione dei vitelli che, un attimo prima di morire, gioivano saltellanti (vv 69-70): *qui vitulus modo/ lascivas saliens texuerat vias.*

²⁴⁵ Che il *De rerum natura* fosse un'opera ben conosciuta nella tarda antichità è attestato anche dalla critica letteraria del tempo: Macrobio cita diverse volte Lucrezio come modello di passi virgiliani. Si veda Alimonti, 1976, p. 102.

Endelechio riprende alcuni elementi lucreziani, come la spensieratezza del vitello prima del sopraggiungere inaspettato della morte e i muggiti della madre che ricerca invano il figlio. La connessione tra i due passi, credo, si può cogliere anche nella denuncia di Lucrezio dei sacrifici, responsabili della morte del vitello e della sofferenza della giovenca. L'inutilità dei rituali pagani, responsabili solo dello spargimento di sangue innocente, è una tematica affrontata anche da Endelechio nel suo carne²⁴⁶. In questi versi il tema dell'alimentazione gioca un ruolo fondamentale: è proprio dalla suzione del latte materno dalle mammelle della giovenca malata che il piccolo vitello contrae il morbo e, successivamente, lascia la vita. I due poli contrapposti, quello della gestualità naturale che simboleggia il prosieguo della vita e quello dell'incombere violento della morte sono pateticamente pensati per creare turbamento nel pubblico di lettori. La scena si carica di ulteriore patetismo quando viene descritta la giovenca che, dopo essersi accorta della sofferenza del figlio, tenta invano di far bere il vitellino morto dalla mammella *tunc tamquam metuens, ne sitis aridas/ fauces opprimeret [...] admovit <moriens> ubera mortuo* (vv. 77-79). Segue, dunque, il v. 80, *post mortem pietas viget*, lapidario e dal sapore gnomico, retoricamente costruito anche da un punto di vista fonico²⁴⁷, che ben sintetizza l'immagine struggente del sempiterno amore di una madre nei confronti del figlio che non si annulla nemmeno di fronte alla morte. In questa frase spicca, tra tutti, il termine *pietas*, per i suoi rilevanti impieghi nella letteratura latina in ambito pagano prima e cristiano poi. Nella letteratura classica tale vocabolo viene impiegato principalmente in contesto religioso e sociale; esprime quell'atteggiamento di devozione dell'uomo nei confronti della divinità pagana e, secondo il *do ut des*, principio fondamentale della religiosità romana, anche quella protezione e garanzia di sostegno e ascolto che il dio, di conseguenza, assicurava ai suoi fedeli. Ma da un punto di vista sociale, per *pietas* si intende anche quel legame, quel sentimento di connessione e di comune appartenenza e di rispetto -nel caso di un rapporto non paritario-, che si instaura tra membri di una famiglia, di una classe sociale o di un altro gruppo di persone (tra amici,

²⁴⁶ Si vedano i vv. 117-120 e relativo commento *infra*.

²⁴⁷ La prima sezione del verso, quella in cui è centrale l'idea della morte, è caratterizzata dalla ripetizione di vocali dal timbro scuro; nella seconda parte, invece, che anche dal punto di vista semantico indica la sopravvivenza della *pietas*, primeggiano i suoni di timbro chiaro. Si noti inoltre la voluta insistenza sul concetto di "morte", trasmessa dalla figura etimologica presente nei vv. 79-80: *Admovit <moriens> ubera mortuo./ Post mortem pietas viget*. Interessante notare che altre co-occorrenze di tale figura etimologica in poesia latina si ritrovano in ambito cristiano: Ambr. *hymni* 10, 30: *Omnes resurgant mortui,/ consumpta mors ictu suo*; Prud. *perist.* 10, 644: *Natura duplex moritur et mortem domat*; Ausp. *epist.* 67: *Sed infidelis moritur/ et morte cuncta perdidit*.

collegi, tra *domini* e *clientes*, etc, etc.)²⁴⁸; Cicerone nel *De Inventione* (2, 161) definisce il significato di *pietas* proprio in questi termini: *pietas, per quam sanguine coniunctis patriaeque benivolum officium et diligens tribuitur cultus*. Nella poesia latina pagana l'opera che meglio esemplifica il concetto di *pietas* è tradizionalmente l'Eneide virgiliana²⁴⁹: in questo poema Enea è definito *pius*²⁵⁰ in quanto dimostra di essere rispettoso del volere divino, dei vincoli familiari e sociali, e delle leggi. Con la diffusione del cristianesimo la parola *pietas* assume un significato diverso in ambito religioso: nelle opere degli autori cristiani questo vocabolo si riferisce sia alla devozione sincera e disinteressata dell'uomo verso Dio, sia al suo atteggiamento caritatevole e misericordioso nei confronti dei fedeli peccatori²⁵¹. Dunque, il v. 80 *Post mortem pietas viget*, ricordando il tipo di componimento in cui si trova, può essere interpretato anche adottando una prospettiva religiosa, considerando la presenza di un sostantivo, *pietas* -certamente non scelto a caso dall'autore- carico di significato. La sentenza gnomica, allora, si carica così anche di un messaggio cristiano: con l'espressione *post mortem pietas viget* l'autore può far riferimento anche alla misericordia con cui Cristo accoglie i fedeli dopo la morte terrena o, al contrario, alla devozione che i cristiani dimostrano nei confronti del loro Dio, anche dopo calamità distruttrici come la peste in questione.

Protagonista dell'ultimo quadro (vv. 81-84) dedicato alla morte dei singoli animali è il *taurus*; anche in questo caso, Endeleshio riserva la maggior parte dei versi alla descrizione dell'animale, prima possente, vigoroso e spensierato, poi vinto dal morbo fatale.

²⁴⁸ Per ulteriori implicazioni semantiche del termine e i relativi impieghi da parte degli autori latini, si consulti *ThLL*, Vol. 10, 1, 2086, 50 - 2105, 26 (M. H. 2003).

²⁴⁹ Si contano ventuno occorrenze del termine *pietas* nell'Eneide: quattro nel primo libro, tre nel secondo, una del terzo, due nel quinto, quattro nel sesto, due nel nono, decimo e undicesimo, una nel dodicesimo.

²⁵⁰ Elenco di seguito solo alcune delle occorrenze di *pius Aeneas* nell'Eneide: 1, 220: *Praecipue pius Aeneas nunc acris Oronti*; 1, 305: *At pius Aeneas per noctem plurima voluens*; 1, 378: *Sum pius Aeneas, raptos qui ex hoste penates*; 4, 393: *At pius Aeneas, quamquam lenire dolentem*; 5, 26: *Tum pius Aeneas: "equidem sic poscere ventos*; 5, 286: *Hoc pius Aeneas misso certamine tendit*; 5, 685: *Tum pius Aeneas umeris abscindere vestem*; 6, 9: *At pius Aeneas arces quibus altus Apollo*; 6, 176: *Praecipue pius Aeneas. tum iussa Sibyllae*. Per un approfondimento bibliografico si vedano Montanari, 1994; Gaskin, 1994; Fernandelli, 1999.

²⁵¹ Per le occorrenze del termine nelle opere di autori cristiani si veda soprattutto *ThLL* Vol. 10, 1, 2089, 31; 2090, 31; 2090, 66 (M. H. 2003).

Hinc taurus solidi vir gregis et pater²⁵²,
cervicis validae frontis et arduae,
laetus dum sibimet plus nimio placet,
prato concidit herbido.

In questa sezione Bucolo, ancora una volta, enfatizza tutte le qualità fisiche e morali del toro, un *taurus cervicis validae frontis et arduae*, riservando poi solo all'ultimo, lapidario, verso la veloce menzione della sua morte. Anche in questo caso, Endeleshio con il sintetico *prato concidit herbido* trasmette al lettore la velocità con cui la peste si diffonde, stravolgendo ogni cosa in un attimo di tempo. Spesso non si percepisce, dal racconto di Bucolo, il decorso del morbo, l'evoluzione della malattia sul corpo del bestiame che, solo successivamente e gradualmente conduce alla morte. Al contrario, dalle parole del pastore, sembra davvero che *mors ante luem venit* (v. 32). Il verso *prato concidit herbido*, inoltre, sortisce un effetto drammatico in quanto si percepisce il contrasto tra l'immagine del prato rigoglioso, verdeggiante, vivo, e quella della morte che invece sopraggiunge per il toro.

La strofa seguente ospita una similitudine di gusto poetico che descrive icasticamente la morte del bestiame:

85 Quam multis foliis silva cadentibus
 nudatur gelidis tacta aquilonibus,
 quam densis fluitant velleribus nives,
 tam crebrae pecudum neces.

Il primo termine di paragone è costituito da due elementi, scanditi dai due *quam* anaforici a inizio verso, e il secondo termine, concentrato nell'ultimo verso della strofa, è introdotto dal consueto *tam*. Il numero elevato dei corpi che la peste lascia senza vita è paragonato alle foglie che cadono dagli alberi con l'arrivo dei freddi e ai fiocchi di neve che imbiancano abbondanti il terreno. L'immagine dei corpi esanimi paragonati alle foglie non è nuova nel panorama letterario classico: le sue origini risalgono alla poesia omerica: la caduta fisica delle foglie

²⁵² Il modello di tale espressione si potrebbe riconoscere in Ov. *ars.* 2, 522: *Nec laedat nares virque paterque gregis*, in cui il poeta raccomanda al lettore di non avvicinarsi alla donna amata, emanando un odore sgradevole come quello del *virque paterque gregis*.

associata alla caduta metaforica dell'uomo nella dimensione ultraterrena, alla morte, si trova per la prima volta nell'*Iliade*, nel noto passo del riconoscimento di Glauco e Diomede prima del loro scontro: *O Tidide magnanimo, perché proprio chiedi la stirpe?/ Come stirpi di foglie, così le stirpi degli uomini;/ le foglie, alcune ne getta il vento a terra, altre la selva/ fiorente le nutre al tempo di primavera;/ così le stirpe degli uomini: nasce una, l'altra dilegua*²⁵³. Glauco paragona in questi versi le foglie degli alberi che, a ogni inverno, cadono per poi rinascere in primavera alla ciclicità delle generazioni umane. La stessa immagine viene ripresa anche da un altro poeta greco arcaico, Mimnermo: in questo caso il confronto verte tra la caducità delle foglie e la vita del singolo uomo: *Al modo delle foglie che nel tempo/ fiorito della primavera nascono/ e ai raggi del sole rapide crescono,/ noi simili a quelle per un attimo/ abbiamo diletto del fiore dell'età [...]*²⁵⁴. Ma l'associazione della morte umana alle foglie che cadono viene ripresa anche da poeti latini: al pubblico istruito di Endelechio non poteva sfuggire l'eco virgiliana del celebre passo del VI libro dell'Eneide, nel quale, durante il viaggio di Enea nel regno dei morti, le anime, bramosi di essere trasportate da Caronte, vengono paragonate alle foglie che cadono a terra con l'arrivo dei primi freddi: *Huc omnis turba ad ripas effusa ruebat,/ matres atque viri defunctaque corpora vita/ magnanimum heroum, pueri innuptaeque puellae,/ impositique rogis iuvenes ante ora parentum:/ quam multa in silvis autumnis frigore primo/ lapsa cadunt folia*²⁵⁵.

È interessante anche la seconda similitudine, scandita dal secondo *quam*, al v. 87: *quam densis fluitant velleribus nives*: i corpi senza vita, in questo caso, sono paragonati ai numerosi fiocchi di neve che ricoprono il terreno. Si tratta di un'immagine meno frequente nel panorama della poesia antica: si ritrova in un passo dell'*Iliade*, in cui si descrive lo spargimento di sangue dei guerrieri, durante l'assalto troiano al muro degli Achei che cinge l'accampamento (*quelli cadevano al suolo come fiocchi di neve,/ che il vento impetuoso, squarciata una nuvola densa,/ versa giù fitti sopra la terra feconda*)²⁵⁶. L'immagine della neve non è così comunemente associata alla morte, anzi più spesso essa si ritrova in contesto erotico ed esprime la purezza, il

²⁵³ Hom. *Il.* 6, 145-149: Τυδεΐδῃ μεγάθυμῃ τί ἦ γενεὴν ἐρεεῖνεις;/ οἷη περ φύλλων γενεὴ τοίῃ δὲ καὶ ἀνδρῶν./ φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις/ χέει, ἄλλα δὲ θ' ὕλη/ τηλεθόωσα φύει, ἕαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη;/ ὡς ἀνδρῶν γενεὴ ἢ μὲν φύει ἢ δ' ἀπολήγει.

²⁵⁴ Fr. 8 Gent-Prato e 2 West.: ἡμεῖς δ' οἶά τε φύλλα φύει πολυάνθεμος ὥρη/ ἕαρος, ὅτ' αἴψ' ἀγῆισ' αὐξεται ἡελίου./ τοῖσ' ἴκελοι πήχυιον ἐπὶ χρόνον ἄνθεσιν ἤβης/ τερπόμεθα,[...]

²⁵⁵ Virg. *Aen.* 6, 305-310.

²⁵⁶ Hom. *Il.* 12, 156-158: νηράδες δ' ὡς πίπτον ἔραζε,/ ἄς τ' ἄνεμος ζαῆς νέφεα σκίοντα δονήσας/ ταρφειὰς κατέχευεν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ.

candore del corpo della donna amata²⁵⁷ e, in generale, il *nive candidior* è un epiteto che viene applicato a tutto ciò che è bianco, candido²⁵⁸. Sempre legata, invece, a un clima di tristezza è la similitudine omerica tra l'abbondante fluire delle lacrime di Penelope e lo scioglimento delle nevi²⁵⁹; un'analoga immagine ricompare anche in Ovidio quando, nella poesia dell'esilio, descrive le sue lacrime che scendono copiose sul volto, come neve sciolta dal piovoso Austro²⁶⁰.

Dopo la doppia similitudine poetica, nell'ultima parte di questa sezione centrale (vv. 89-92) Endeuchio concede una descrizione più precisa degli effetti della malattia sul bestiame:

Nunc totum tegitur funeribus solum;
90 inflantur tumidis corpora ventribus,
 albert lividulis lumina nubibus,
 tenso crura rigent pede.

Qui il poeta si sofferma sulla sofferenza fisica, corporea, degli animali colpiti dal morbo: il ventre tumido che si gonfia, gli occhi scavati e dai contorni violacei, ricoperti da un velo opaco, gli arti che si irrigidiscono. Questa rappresentazione precisa, tecnica, è una ripresa della più estesa e dettagliata descrizione sintomatologica virgiliana²⁶¹, qui sintetizzata in questi pochi versi; la finalità di Endeuchio non è quella di fornire un resoconto medico del decorso della malattia, ma quello di coinvolgere emotivamente il lettore nella vicenda di Bucolo ed Egone, attraverso il racconto patetico della morte del bestiame. Dal punto di vista della costruzione retorica, si noti l'accostamento di *albert* e *lividulis* che crea un gioco di contrasto cromatico e

²⁵⁷ Cfr. Catull. 64, 364: *Excipiet niveos percussae virginis artus* e 80, 2: *Hiberna fiant candidiora nive*.

²⁵⁸ Si veda M. Hope, 1978.

²⁵⁹ Hom. *Od.* 19, 204-209: τῆς δ' ἄρ' ἀκουούσης ῥέε δάκρυα, τήκετο δὲ χρώς;/ ὡς δὲ χιῶν κατατήκετ' ἐν ἀκροπόλοισιν ὄρεσσιν,/ ἦν τ' Εὐρος κατέτηξεν, ἐπὶν Ζέφυρος καταχεύη;/ τηκομένης δ' ἄρα τῆς ποταμοὶ πλήθουσι ῥέοντες;/ ὡς τῆς τήκετο καλὰ παρήϊα δάκρυ χεούσης,/ κλαιούσης ἐὼν ἄνδρα παρήμενον.

²⁶⁰ Ov. *Pont.* 2, 3, 87-90: *Cum tibi quaerenti, num verus nuntius esset,/ attulerat culpae quem mala fama meae,/ inter confessum dubie dubieque negantem/ haerebam, pavidas dante timore notas,/ exemploque nivis, quam mollit aquaticus Auster,/ gutta per attonitas ibat oborta genas.*

²⁶¹ Si veda soprattutto *georg.* 3, 496-508: *quatit aegros/ tussis anhela sues ac faucibus angit obessis* (vv. 496-497); *incertus ibidem/ sudor et ille quidem moriturus frigidus; aret/ pellis et ad tactum tractanti dura resistit.* (vv. 500-502); *Sin in processu coepit crudescere morbus,/ tum vero ardentis oculi atque attractus ab alto/ spiritus, interdum gemitu gravis, imaque longo/ ilia singultu tendunt; it naribus ater/ sanguis et obsessas fauces premit aspera lingua* (vv. 504-508); *mixtum spumis vomit ore cruorem* (v. 516); *at ima/ solvontur latera atque oculos stupor urget inertis/ ad terramque fluit devexo pondere cervix* (vv. 522-524).

la struttura simile dei vv. 90-91. Viene infatti riproposta nei due versi la medesima sistemazione degli elementi che li compongono: in posizione incipitaria è collocato il verbo delle rispettive frasi, il soggetto, invece, si trova tra l'attributo e il sostantivo a cui si riferisce (entrambe le volte in caso ablativo), che chiude il verso.

L'ultima strofa del racconto di Bucolo è incentrata sul topico riferimento ai corpi morti che, lasciati senza sepoltura, diventano preda di cani e uccelli (immagine, invece, assente nel modello virgiliano)²⁶²:

Iam circum volitant agmina tristium
dirarumque avium, iamque canum greges
95 insistunt laceris visceribus frui,
heu cur non etiam meis?²⁶³

Sebbene tale tematica sia nota nel panorama letterario classico e molto antica²⁶⁴, è interessante il fatto che non ci siano precedenti nella poesia latina in cui il termine *avis* venga associato all'attributo *dira*, che ricompare anche al v. 21 e sulle cui declinazioni semantiche si è già discusso²⁶⁵. Si trovano delle co-occorrenze del binomio *dira avis* -variamente declinato- solo in due opere di Claudiano, poeta e retore contemporaneo di Endelechio: *In diram se vertit avem rostroque recurvo*²⁶⁶ e *Diras pavit aves, inimicaque corpora voluens*²⁶⁷. L'attributo *dira* potrebbe, forse, riecheggiare quella sfumatura semantica, religiosamente connotata, che acquisì a seguito della diffusione della formazione del latino cristiano.

A chiudere questa lunga sezione dedicata alla peste è la patetica richiesta di Bucolo di unirsi alla triste sorte del suo bestiame: *heu cur non etiam meis visceribus?* Colpisce il coinvolgimento

²⁶² Ma presente, per esempio, in Ovidio (*met.* 7, 549: *Mira loquar: non illa canes avidaeque volucres.*) e in Stazio, in cui compare anche il termine *dirae*, discusso *supra*: *Theb.* 2, 522: *Faunorum, diraeque etiam fugere volucres.*

²⁶³ Cfr. il passo virgiliano che, probabilmente, ispirò l'autore nel descrivere la moltitudine di corpi morti: *Iamque catervatim dat stragem atque aggerat ipsis/ in stabulis turpi dilapsa cadavera tabo,/ donec humo tegere ac foveis abscondere discunt* (*georg.* 3, 556-558).

²⁶⁴ Si pensi, ad esempio, ai poemi omerici, in cui si trova spesso sottoforma di formula epica: *Il.* 11, 395; *Il.* 13, 831 ss.; 8, *Il.* 379; *Od.* 3, 259; etc, etc.

²⁶⁵ Cfr. *supra*.

²⁶⁶ Claud. *in Eutr.* 2, 230.

²⁶⁷ Claud. *Hon. VI cos.*, 208.

emotivo del pastore, ormai privo di speranze e consolazione, per la sorte dei suoi animali, facilmente percepibile dall'interiezione di lamento con cui esordisce e, più in generale, da questa drammatica richiesta. Allora verrebbe forse da pensare che la preoccupazione che Bucolo aveva espresso inizialmente *Nam vulnus reserat, qui mala publicat,/ claudit, qui tacitum premit* (vv. 7-8) e che lo tratteneva dal raccontare le sue sventure, si sia rivelata fondata e che condividere il suo dolore non sia servito ad alleviarlo, come suggeritogli da Egone: il ricordo di ciò che vide (*ego vidi*, v. 62) pare ancora troppo vivido in Bucolo per non recargli tristezza. Ma è proprio tale inconsolabile afflizione dell'animo ad essere funzionale alla sezione seguente in cui, grazie all'arrivo di Titiro, Bucolo ritroverà speranza nell'unica vera consolazione, la fede in Cristo.

Per concludere il commento sul racconto della peste, credo si debba almeno accennare alla rappresentazione parzialmente umana del mondo animale, elemento riconoscibile anche nella tecnica versificatoria delle *Georgiche*²⁶⁸. In entrambi i poemi la descrizione degli animali, delle loro vite, del loro destino nella raffigurazione della peste, è fortemente antropomorfizzata; questa umanizzazione del mondo animale aumenta la drammaticità del racconto. Virgilio trasferisce sugli animali i sintomi della sofferenza umana e ugualmente procede anche Endeleshio; entrambi si servono di un linguaggio specifico e, al contempo, fortemente emotivo. Si pensi ai termini, solitamente legati alla sfera semantica umana, che vengono utilizzati in questi versi in relazione agli animali di Bucolo: *coniux* (v. 47) per riferirsi al bue compagno di giogo; *mater* (vv. 71, 73) per indicare la giovenca; *vir* e *pater* (v. 81) per il toro. Compare, dunque la terminologia della sfera semantica della famiglia e dei rapporti sociali; ma Endeleshio fornisce al lettore altri dettagli come, ad esempio, quelli relativi alla prestanza fisica del bue e del toro²⁶⁹; il racconto della sorte di animali di entrambi i sessi e di tutte le età, sempre

²⁶⁸ Elenco di seguito alcuni esempi tratti dalle *Georgiche* di umanizzazione del mondo animale (alcuni dei quali si ritrovano anche nel carne bucolico cristiano): *Aequus uterque labor aequae iuvenemque magistri/ Exquirunt calidumque animis et cursibus acrem* (georg. 3, 118-119): in questo caso il riferimento al cavallo *iuvenis*, come a un fanciullo. *Cetera pascuntur viridis armenta per herbas:/ tu, quos ad studium atque usum formabis agrestem,/ iam vitulos hortare viamque insiste domandi,/ dum faciles animi iuvenum, dum mobilis aetas* (georg. 3, 162-165): si noti in questo caso l'utilizzo di termini riservati, di solito, all'educazione giovanile, come *formare* e *hortare*. Si noti anche semplicemente la consapevole scelta del lessico virgiliano durante la descrizione della vita degli animali: *dux* o *maritus* per il toro; *mater* e *pater* rispettivamente per l'animale femmina e per quello maschio (*Rursus cura patrum cadere et succedere matrum/ incipit. Exactis gravidarum cum mensibus errant*, georg. 3, 138-139). Per approfondire la questione rimando a Liebeschuetz, 1965; Geue, 2020.

²⁶⁹ Cfr. *robur idem fuit* (v. 38), *Semper qui luerat sanus et integer* (v. 50), *Cervicis valida* (v. 82).

antropomorfizzati, induce a pensare che essi rappresentino, in realtà, la vasta gamma del genere umano. Tutti, dai più piccoli ai più anziani, dai maschi alle femmine, e anche coloro che sembrano avere un fisico più sano e vigoroso, sono vittime di questa malattia; la morte non risparmia nessuno, indipendentemente dall'età e dalla costituzione. Se la narrazione di Endeuchio risulta forse più patetica, in confronto a quella virgiliana, è anche per l'inserimento di un quadro assente nelle *Georgiche*: quello della morte della prole e della sofferenza materna²⁷⁰. Seguendo il modello lucreziano e dell'umanizzazione animale virgiliana, il retore gallico utilizza per la sua descrizione termini che designano abitualmente i rapporti e i vincoli sentimentali umani: una di queste parole, dal sapore squisitamente umano, è proprio la *pietas*, protagonista del v. 80, *post mortem pietas viget*. Tale affermazione di Bucolo si riferisce all'amore materno della giovenca che, anche di fronte alla morte, continua a prendersi cura del proprio figlio; il sostantivo *pietas* ricolloca l'immagine dei due animali in un contesto completamente umano, rimanda ai vincoli che uniscono i componenti del nucleo familiare, alla sfera affettiva dell'uomo. Non si deve dimenticare che, in un carme cristiano come questo, il termine rinvia anche alla dimensione religiosa: con la diffusione del latino cristiano la *pietas* indica anche l'atteggiamento misericordioso di Dio verso i fedeli e la loro sincera devozione nei suoi confronti e così anche l'amore imperituro del dio cristiano per la sua comunità di credenti, che vince e prosegue dopo la morte. Si tratta comunque di un termine che, nel panorama della poesia latina, non si trova solitamente riferito agli animali, ma appunto alla dimensione umana. Dunque, l'antropomorfizzazione, che Endeuchio ricerca attraverso tutti questi espedienti, si conferma funzionale, da un lato, alla ricerca di un maggiore effetto drammatico del racconto e, di conseguenza, a un crescente coinvolgimento emotivo dei lettori; dall'altro, ritengo che si possa leggere nell'umanizzazione degli animali la volontà, da parte del poeta, di avvertire il pubblico del pericolo di un imminente contagio per l'uomo; costituisce, insomma, una sorta di ammonimento per la sofferenza che attende anche, e soprattutto, l'essere umano. Il messaggio centrale e religioso del *De mortibus boum*, dunque, è indirizzato al

²⁷⁰ Immagine che compare anche in Lucrezio 2, 349-366: *Nec ratione alia proles cognoscere matrem/ Nec mater posset prolem; quod posse videmus/ Nec minus atque homines inter se nota cluere./ Nam saepe ante deum vitulus delubra decora/ Turicremas propter mactatus concidit aras/ Sanguinis exspirans calidum de pectore flumen./ At mater viridis saltus orbata peragrans/ Quaerit humi pedibus vestigia pressa bisulcis./ Omnia convisens oculis loca si queat usquam/ Conspicere amissum fetum, completque querelis/ Frondiferum nemus adsistens et crebra revisit/ Ad stabulum desiderio perfixa iuveni./ Nec tenerae salices atque herbae rore vigentes/ Fluminaque illa queunt summis labentia ripis/ Oblectare animum subitamque avertere curam./ Nec vitulorum aliae species per pabula laeta/ Derivare queunt animum curaque levare./ Usque adeo quiddam proprium notumque requirit.*

protagonista implicito del carne, l'essere umano: solo il dio cristiano ha pietà delle creature da lui create, è la sola medicina in grado di allontanare il dolore, e la sua *pietas*, vince anche la morte.

Analizzando ora le possibili riprese letterarie dal modello virgiliano, si deve dire che, nonostante i diversi generi letterari a cui le due opere in questione appartengono e la differente finalità del messaggio poetico, la ripresa di Virgilio nel racconto di Bucolo mi pare evidente, dai dati emersi sino a questo momento e da altre considerazioni esposte di seguito. L'eco del terzo libro delle *Georgiche* si coglie nel carne di Endelechio sin dalla sua prima menzione della *lues* che si diffonde veloce e silenziosa come l'incalzare di una serpe (v. 21)²⁷¹.

Inoltre, anche in Virgilio²⁷² emerge il tema dell'impossibilità di fare sacrifici (*georg.* 3, 486-493):

Saepe in honore deum medio stans hostia ad aram,
lanea dum nivea circumdatur infula vitta,
inter cunctantis cecidit moribunda ministros;
aut, si quam ferro mactaverat ante sacerdos,
490 inde neque impositis ardent altaria fibris,
nec responsa potest consultus reddere vates,
ac vix suppositi tinguntur sanguine cultri
summaque ieiuna sanie infusatur harena.

Questa è una dimostrazione evidente delle modalità di versificazione di Endelechio: il retore e poeta, infatti, è solito riprendere concetti e immagini dal modello virgiliano e adattarli successivamente al nuovo contesto cristiano. Analizzando i versi virgiliani sopra riportati, il messaggio che il poeta vuole veicolare al suo pubblico è il fatto che la peste del Norico aveva stravolto e reso inefficace anche ogni forma di spiritualità pagana: gli indovini non erano più in grado di offrire responsi e i sacrifici animali erano infruttuosi a causa dello stato del corpo degli animali, dilaniati²⁷³. L'impossibilità di rivolgersi alla religione tradizionale in un momento di

²⁷¹ Rimando al commento relativo a tale verso del carne di Endelechio, a pagina 75.

²⁷² Ricordo altri passi delle *Georgiche* in cui Virgilio fa riferimento alla religione tradizionale, con invocazioni o descrizioni della ritualità pagana: 1, 5-23; 1, 338-355; 2, 1-8; 2, 380-396; 2, 493-494.

²⁷³ Le viscere infette degli animali, consumate dalla malattia, una volta poste sul fuoco dell'altare pronte per essere sacrificate, non ardevano; gli animali sgozzati dagli indovini per ricevere dei responsi, ormai dilaniati dal morbo, non perdevano il sangue necessario all'attività divinatoria.

tale sgomento è una tematica ripresa da Endeuchio ai versi vv. 117-118 *Non ullis madida est ara cruoribus/ nec morbus pecudum caede repellitur*. Anche in questo caso l'accento è posto sull'inutilità dei sacrifici e della ritualità pagana durante un momento di crisi; ma se in Virgilio questo è causato dal fatto che il corpo degli animali, completamente devastato dalla pestilenza, non era adatto nemmeno per essere sacrificato, a causa delle viscere troppo consumate, in Endeuchio la prospettiva è tutta cristiana e si legge una critica nei confronti della ritualità profana. Qui il retore gallico, in una sezione del carne in cui il messaggio religioso diventa esplicito, insiste sulla violenza e crudeltà dei sacrifici della religione tradizionale; essi costituiscono soltanto un'occasione per spargere del sangue che, comunque, non risulta in grado di recare salvezza, protezione e sostegno agli uomini in un momento di difficoltà come quello che stanno affrontando Bucolo ed Egone. La soluzione offerta dal cristiano Titiro è quella di affidarsi piuttosto alla mano salvifica di Cristo, che non richiede sacrifici o rituali cruenti, ma soltanto una *simplex animi purificatio* (v. 119).

Quidnam, quaeso, quid est, quod vario modo... Optatis fruitur bonis (vv. 97-120).

L'arrivo di Titiro e del suo messaggio cristiano.

Questa sezione del *De mortibus boum* costituisce un passaggio importante per lo sviluppo della trama narrativa del componimento, in quanto fa il suo ingresso in scena il terzo pastore protagonista, il cristiano Titiro, introdotto da Egone che, stupito, lo vede avanzare sereno in compagnia del suo bestiame illeso (vv. 97-100):

Quidnam, quaeso²⁷⁴, quid est, quod vario modo
fatum triste necis transilit alteros
affligitque alios? en tibi Tityrus
100 salvo laetus agit grege!

Questa sezione del carme presenta riecheggiamenti evidenti e rilevanti della prima ecloga di Virgilio: per cominciare in entrambi i componimenti compare un pastore di nome Titiro; i due personaggi sembrerebbero condividere molto più del semplice elemento onomastico: essi godono di una sorte migliore rispetto a quella degli altri personaggi, garantita dalla salvezza concessa loro da un *deus*²⁷⁵. Inoltre, sia nell'ecloga virgiliana che nel carme di Endeleshio, alla figura del fortunato Titiro si contrappone quella di Melibeeo, da una parte, e di Bucolo dall'altra. Sono entrambi pastori che soffrono, non per colpa loro, ma a causa di una sorte crudele che irrompe nella serenità del mondo bucolico, stravolgendolo: Melibeeo soffre per la perdita della sua casa e dei suoi beni²⁷⁶, Bucolo invece per la moria del suo bestiame. Entrambi si addolorano per la perdita delle loro speranze future. Le differenze principali tra il modello e il carme bucolico tardoantico risiedono nel messaggio cristiano, di tipo quasi predicatorio, di cui il Titiro di Endeleshio si fa portavoce, e nella presenza di Egone, terzo personaggio, assente nell'ecloga virgiliana. Egli accompagna gli avvenimenti, commenta e, talvolta, aumenta l'effetto

²⁷⁴ Potrebbe, forse, essere interessante il fatto che l'apertura del verso con il binomio *Quisnam/ quidsnam quaeso* si ritrovi, con una certa frequenza, solo nella versificazione del già nominato Paolino di Périgueux: Paul. Petric. Mart. 1, 131: *Quisnam, quaeso, bonus sic consummare valebit*; 1, 171: *Quidnam hic, quaeso, viris, quid gestum cernimus armis?*; 2, 459: *Quidnam, quaeso, avidam revocasti a sanguine dextram?*

²⁷⁵ Cfr. Verg., ecl. 1, 6-10: *O Meliboe, deus nobis haec otia fecit./ Namque erit ille mihi semper deus, illius aram/ saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus./ Ille meas errare boves, ut cernis, et ipsum/ ludere quae vellem calamo permisit agresti.*

²⁷⁶ Cfr. Verg., ecl. 1, 3-4: *Nos patriae finis et dulcia linquimus arva./ Nos patriam fugimus...*

drammatico del carne e il coinvolgimento del lettore, e costituisce una sorta di intermediario tra la prospettiva di Bucolo e quella di Titiro.

La sezione che si intende analizzare si apre proprio con un intervento di Egone, che annuncia l'arrivo del nuovo pastore cristiano e del suo bestiame, non colpiti dalla violenta pestilenza.

Dal punto di vista della costruzione retorica, questi versi risultano fortemente allitteranti a causa dell'accumulo ravvicinato di diversi suoni: si noti al v. 97 la presenza assidua di /kw/ e /o/ - soprattutto nella parte finale del verso-; l'insistenza di /t/ e /i/ al v. 99 in *affligit*, ma specialmente in *tibi Tityrus*, che enfatizza il nome del pastore cristiano, anche secondo il criterio fonetico (oltre che strutturale, visto che chiude il verso). Il v. 100 è caratterizzato dalla presenza di vocali di timbro chiaro e dalla ripetizione dei suoni /s/ e /g/, appositamente scelti dall'autore per veicolare la serenità con cui avanza Titiro.

All'avvertimento di Egone, subito risponde Bucolo, il cui sconcerto per la vista del bestiame incolume di Titiro si percepisce dai versi spezzati (v. 101 *Ipsum contueor. Dic age, Tityre*) e dalla domanda di stupore attorno alla quale si articola l'intera strofa:

Ipsum contueor. Dic age, Tityre:
quis te subripuit cladibus his deus,
ut pestis pecudum, quae populata sit
vicinos, tibi nulla sit?

La domanda di Bucolo riecheggia la curiosità impaziente di Melibeo nella prima ecloga virgiliana: *Sed tamen iste deus qui sit, da, Tityre, nobis* (v. 18). È interessante notare che, se Melibeo era stato precedentemente informato da Titiro del fatto che la sua situazione privilegiata dipendeva dal favore di un *deus*, nel carne di Endelechio Bucolo intuisce, senza alcuna informazione pregressa, che la salvezza del bestiame del pastore cristiano non può che essere merito di una qualche divinità (v. 102: *quis te subripuit cladibus his deus*). Ancora, i due versi successivi, *ut pestis pecudum, quae populata sit/ vicinos, tibi nulla sit?*, ricordano una parte del *makarismòs* di Melibeo, in cui questi dichiara fortunato il compagno perché *Non insueta gravis temptabunt pabula fetas,/ nec mala vicini pecoris contagia laedent* (vv. 49-50).

La sintetica ma chiara risposta di Titiro alla domanda di Bucolo viene espressa nei versi seguenti (vv. 105-108), che aprono un piccolo monologo, che si estende per tre strofe (vv. 105-120), attraverso il quale si svilupperà il tema apologetico e verrà esposto il messaggio cristiano del carne: è il segno della Croce che, come simbolo di Cristo, impresso sulla fronte degli animali, li ha preservati dalla morte. Si suppone che il modello letterario a cui i versi di Endecheio fanno riferimento sia quello biblico²⁷⁷: in molti passi dell'Antico e Nuovo Testamento compare una menzione di un *signum* divino (spesso non è definito il tipo di segno, altre volte, invece, si tratta proprio del *signum crucis*), garante di salvezza. Riporto di seguito alcuni esempi:

Dixitque ei Dominus: “Nequaquam ita fiet, sed omnis qui occiderit Cain, septuplum punietur!”.
Posuitque Dominus Cain signum, ut non eum interficeret omnis qui invenisset eum.
Egressusque Cain a facie Domini habitavit in terra Nod ad orientalem plagam Eden.

(*Gen.* 4, 15-16)

Et tunc parebit signum Filii hominis in caelo, et tunc plangent omnes tribus terrae et videbunt
Filium hominis venientem in nubibus caeli cum virtute et gloria multa

(*Mt* 24, 30)

Verbum enim crucis pereuntibus quidem stultitia est; his autem, qui salvi fiunt, id est nobis,
virtus Dei est.

(*I Cor.* 1, 18).

Riporto anche un passo dell'Antico Testamento (*Es* 9, 1-7)²⁷⁸, in cui è narrata la punizione di Cristo nei confronti del Faraone, che impediva la partenza del popolo di Israele: il Signore

²⁷⁷ Ricordo, invece, la teoria di Schmid, 1953, p. 136, secondo cui il segno della croce impresso da Titiro sulla fronte dei buoi sarebbe un richiamo letterario al modello virgiliano di *georg.* 3, 157-161, in cui si descrive l'usanza dei pastori di marchiare il proprio bestiame: *Post partum cura in vitulos traducitur omnis;/ continuoque notas et nomina gentis inurunt/ et quos aut pecori malint summittere habendo/ aut aris servare sacros aut scindere terram/ et campum horrentem fractis invertere glaebis.*

²⁷⁸ *Dixit autem Dominus ad Moysen: “Ingredere ad pharaonem et loquere ad eum: Haec dicit Dominus, Deus Hebraeorum: Dimitte populum meum, ut sacrificet mihi. Quod si adhuc renuis et retines eos, ecce manus Domini erit super possessionem tuam in agris, super equos et asinos et camelos et boves et oves, pestis valde gravis; et distinguet Dominus inter possessiones Israel et possessiones Aegyptiorum, ut nihil omnino pereat ex his, quae pertinent ad filios Israel. Constituitque Dominus tempus dicens: Cras faciet Dominus verbum istud in terra”. Fecit ergo Dominus verbum hoc altera die, mortuaeque sunt omnia animantia Aegyptiorum; de animalibus vero filiorum*

scaglia contro gli egiziani un'epidemia mortale che non risparmia alcun animale, mentre lascia illesi gli armenti degli israeliti. Questo brano, dunque, non menziona esplicitamente la presenza di un *signum crucis* divino dal potere protettivo; il richiamo del carne di Endelechio è però evidente nel tema dell'amore di Cristo nei confronti di chi crede in lui, e della morte o punizione divina destinata agli altri peccatori. Titiro, pastore cristiano, gode della protezione divina e può salvare il suo bestiame dalla pestilenza; Bucolo ed Egone, invece, pagani come il Faraone e il suo popolo, assistono alla moria di tutti gli animali, impotenti.

Si analizza ora, più nel dettaglio, il breve monologo di Titiro:

105 Signum, quod perhibent esse crucis dei,
 magnis qui colitur solus in urbibus,
 Christus, perpetui gloria numinis,
 cuius filius unicus.

La risposta del pastore comincia con *signum*, parola dalla notevole rilevanza semantica, che compare già al v. 29²⁷⁹, proprio nel momento in cui ha inizio il monologo di Bucolo sul racconto della peste. Il richiamo tra queste due sezioni del componimento, attraverso la ripresa lessicale, non è certo casuale: l'intenzione del poeta è quella di proporre un collegamento tra la parte finale del carne, in cui viene espresso il messaggio cristiano, e quella iniziale, nella quale Bucolo, ancora immerso in una dimensione tutta pagana, con i suoi *praevia signa*, si riferisce ai segnali premonitori dell'arrivo della peste. Si crea dunque una frizione semantica tra i *signa* del v. 29 e il *signum* del v. 105, con il quale si intende il segno della croce -*signum crucis*-, simbolo del Dio cristiano. Ecco dunque che, riutilizzando il medesimo vocabolo ma con una implicazione semantica totalmente differente, si vuole evidenziare lo scarto tra l'atmosfera pagana che si respira nella parte iniziale del componimento, e quella finale. Nel panorama della poesia cristiana latina a noi nota compaiono ovviamente molti altri riferimenti al *signum*

Israel nihil omnino periit. Et misit pharao ad videndum; nec erat quidquam mortuum de his, quae possidebat Israel. Ingravatumque est cor pharaonis, et non dimisit populum.

²⁷⁹ *Tanti nulla metus praevia signa sunt.*

*crucis*²⁸⁰ e al suo potere salvifico nei confronti del maligno. Ricordo in particolare i vv. 129-136 di Prudenzio *cath.* 6, 129-136²⁸¹:

Fac, cum vocante somno
130 castum petis cubile,
frontem locumque cordis
crucis figura signet.
Crux pellit omne crimen,
fugiunt crucem tenebrae,
135 tali dicata signo
mens fluctuare nescit.

La pratica di disegnare il *signum crucis* per ottenere la cura degli animali malati pare venisse utilizzata in epoca tardoantica abbastanza di frequente²⁸². Riferimenti a tale usanza si ritrovano anche nei versi di Prudenzio, con l'invito a riprodurre il segno della croce sulla fronte (in questo caso anche sul petto) per sconfiggere il male²⁸³ e allontanare ogni peccato (*Crux pellit omne crimen*, Prud. *cath.* 6, 133). Ma questo non è l'unico esempio di letteratura cristiana in cui compare l'impiego di tale metodologia curativa: a questa accenna anche Gregorio di Tours quando parla della miracolosa guarigione delle pecore dalla peste, dopo aver tracciato un segno della croce sulla loro fronte e sul dorso, con un dito inumidito di olio e acqua battesimale (*Mart.* 3, 18):

²⁸⁰ A titolo d'esempio: Tert., *adv. Marc.* 3, 97 *Tau signum crucis, et cornu praeconia vitae*; Prud. *perist.* 1, 34 *Caesaris vexilla linqunt, eligunt signum crucis*; 2, 526 *Adscitur in signum crucis. Columba*; *Hymni* 1, 252 *Signum crucis et vexillum*; Ven. Fort. *Mart.* 1, 238 *Pingit inadversus signum crucis. illa cucurrit*; *Hymni Christ.* 48, 11 *Mirumque per signum crucis*.

²⁸¹ Per un commento sul carne si veda Guttilla, 2011.

²⁸² A conferma di quanto affermato, si veda Petringa, 2019, p. 159.

²⁸³ Se in Endelchio il segno della croce allontana la peste (che, come si vedrà, non è altro che simbolo del peccato e del paganesimo), in Prudenzio il *signum crucis* vince il demonio (vv. 137-148): *Procul, o procul vagantum/ portenta somniorum!/ Procul esto pervicaci/ praestigiator astu!/ O tortuose serpens,/ qui mille per meandros/ fraudesque flexuosas/ agitas quieta corda,/ discede, Christus hic est./ Hic Christus est, liquesce!/ Signum quod ipse nosti/ damnat tuam catervam*.

Quodam vero tempore dum saeva lues²⁸⁴ taliter desaeviret in pecora, ut nec ad recuperandum genus putaretur aliquod remanere, quidam de nostris basilicam sanctam adiit, oleumque lychnorum, qui camerae dependebant, suscepit cum ipsis aquis in vasculo, deportatumque in domum, pecora quae adhuc hic morbus non attigerat, intinctoque digito in liquore, per frontes et dorsa cruce dominica signat, ipsisque animalibus terrae deiectis resupinatisque ex hoc unguine fide plenus infudit in ore. Mox dicto citius, clandestina peste propulsa, pecora liberata sunt.

Sebbene, come si è detto, questa potrebbe costituire una pratica frequentemente adottata al tempo per debellare la malattia del bestiame, di certo non deve sfuggire l'interpretazione metaforica di queste immagini, nelle quali gli animali ammalati simboleggiano il popolo di fedeli peccatori, che avrebbe la possibilità di redimersi attraverso il sacramento del battesimo o, più in generale, seguendo le volontà di Dio.

Un altro verso di Endeuchio di particolare interesse è il v. 106: *magnis qui colitur solus in urbibus*, in cui Titiro sottolinea due importanti concetti: il primo è il fatto che la religione cristiana era praticata soprattutto nelle grandi città -come Roma-, mentre nelle campagne la tendenza era quella di rimanere fedeli alle divinità pagane; in secondo luogo, il pastore fa riferimento alla natura monoteista del cristianesimo. È già stato sottolineato in precedenza che nelle zone rurali il paganesimo era più radicato, anche a causa della scarsa istruzione degli abitanti dei *pagi*, meno inclini all'accoglienza del messaggio cristiano²⁸⁵. Si può leggere nel v. 106 un possibile richiamo al modello virgiliano *Urbem quam dicunt Romam, Meliboe (ecl. 1, 19), Hic illum vidi iuvenem, Meliboe, quotannis/bis senos cui nostra dies altaria fumant. (ecl. 1, 42-43)*. Nella prima ecloga Titiro fa riferimento a Roma come al luogo dove riuscì a trovare salvezza, in cui risiedeva quel *deus* che gli aveva garantito la tanto anelata *libertas*. Anche nel carne di Endeuchio compare un riferimento a Roma²⁸⁶, città in cui si trova anche il “salvatore” di questo pastore cristiano: essa, precisa Titiro, è una delle *magnae urbes* dove si pratica il culto del Dio cristiano. Il fatto che la nuova religione, in epoca tardoantica, fosse diffusa in modo

²⁸⁴ Si noti il riutilizzo di alcuni termini presenti anche nel *De mortibus boum*: il non così comune *saeva lues*, (cfr. End., v. 113); *morbus* (cfr. End., vv. 30, 118); *pestis* (cfr. End., vv. 72, 103); *fons* (cfr. End., vv. 82, 109); *crux* (cfr. End., v. 105); *signum* (cfr. End., vv. 29, 105, 109, 131).

²⁸⁵ Rinvio alla pagina in questione.

²⁸⁶ Nel *De mortibus boum* non viene fatta esplicita menzione della città di Roma, ma si presuppone che essa rientrasse nelle *magnae urbes*, in cui, come riferisce Titiro, si venera il *solus deus*.

capillare nella città si riscontra altresì nelle parole di Paolino di Nola: *Sic deus et reliquis tribuens pia munera terris/ sparsit ubique loci magnas sua membra per urbes* (carm. 19, 76-77), in cui il vescovo di Nola descrive il gesto di Dio che distribuisce alle grandi città (si noti la ripresa terminologica di *magnae urbes*) che lo veneravano, parti delle sue membra come doni divini²⁸⁷.

Il Titiro di Endecheio, dopo aver specificato il luogo privilegiato in cui il suo *deus* è adorato, fornisce ai due pastori, nei due versi seguenti, informazioni cristologiche: *Christus, perpetui gloria numinis*²⁸⁸,/ *cuius filius unicus* (vv. 107-108).

Tornando ora al confronto tra questo carne e la prima ecloga virgiliana, si può subito notare la diversa attenzione che i due poeti rivolgono alla situazione privilegiata di Titiro: se nelle *Bucoliche* si insiste sulla descrizione della vita felice di cui può godere il pastore grazie alla protezione del suo *deus*²⁸⁹, nel *De mortibus boum* l'accento è piuttosto posto sull'azione salvifica di Cristo. In questo carne cristiano, infatti, l'obiettivo principale è quello di rendere comprensibile e chiaro il messaggio religioso, il motivo cristologico e la soteriologia cristiana: perciò questa e le seguenti strofe non enfatizzano tanto gli aspetti positivi della vita bucolica di cui può godere Titiro, quanto piuttosto la sicura *salus* che i cristiani ritrovano in Cristo, diventando parte della comunità di fedeli.

²⁸⁷ Per un approfondimento sul commento del carne, rinvio a Guttilla 2011.

²⁸⁸ Queste informazioni di carattere cristologico si ritrovano, ancora una volta, in Prudenzio: *Christus paternae gloriae splendor deus,/ rerum creator, noster idem particeps/ spondet salutem perpetem credentibus [...]* *Christi patrisque sempiternam gloriam* (*perist.* 10, 468-470, 569). Per un'analisi della cristologia in Prudenzio rimando a Padovese, 1980.

Le connessioni con il passo di Endecheio non si limitano solo alla definizione di Cristo come "splendore della gloria paterna" (cfr. End.: *Christus, perpetui gloria numinis*), ma si possono cogliere anche nel riferimento alla forza salvifica di Cristo nei confronti delle anime dei fedeli. Riporto alcuni altri testi poetici cristiani in cui si ritrova una simile descrizione della natura divina di Cristo: Tert. *adv. Marc.* 2, 43 *Ex utero Christi, patris omni gloria plena*; Hil. *Pict. hymn.*, 73-74 *Gloria Patri ingenito, gloria Unigenito,/ una cum sancto Spiritu in sempiterna saecula*; Ambr. *hymni* 3, 1 *Splendor paternae gloriae* e 10 *Patrem perennis gloriae*.

²⁸⁹ Si pensi al doppio makarismòs in cui si articola il commento di Melibeo sulla fortunata sorte di Titiro (vv. 46-58): *Fortunate senex, ergo tua rura manebunt./ Et tibi magna satis, quamvis lapis omnia nudus/ limosoque palus obducatur pascua iunco:/ non insueta gravis temptabunt pabula fetas,/ nec mala vicini pecoris contagia laedent./ Fortunate senex, hic inter flumina nota/ et fontis sacros frigus captabis opacum./ Hinc tibi quae semper vicino ab limite saepes/ Hyblaeis apibus florem depasta salicti/ Saepe levi somnum suadebit inire susurro:/ hinc alta sub rupe canet frondator ad auras;/ nec tamen interea raucae, tua cura, palumbes,/ nec gemere aerea cessabit turtur ab ulmo.*

Titiro spiega solo in questo momento in che modo il *signum* salvò il suo bestiame: la strofa successiva, infatti, si apre con *hoc signum*, riprendendo il termine in posizione incipitaria del v. 105:

Hoc signum mediis frontibus additum
110 cunctarum pecudum certa salus fuit.
Sic vero deus hoc nomine praepotens
Salvator vocitatus est.

La gestualità simbolica di tracciare con il dito il segno della croce sulla fronte degli animali ripropone quella propria del rito cristiano del battesimo²⁹⁰. Allora in questi versi è racchiuso il messaggio cristiano di cui Titiro si fa portavoce e che viene presentato, in modo efficace, a fine poesia. A questo punto del carne, Endelechio rende espliciti al suo pubblico tutti i riferimenti allegorici presentati fino a questo momento: diventa chiaro che il bestiame illeso di Titiro simboleggia i fedeli che, dopo aver ricevuto il battesimo, entrano a far parte della comunità cristiana e godono della protezione e del caritatevole amore di Dio; il *pecus* sconfitto dal morbo, invece, è la rappresentazione della sorte a cui va incontro il popolo di peccatori. La peste è simbolo del peccato, dal quale non si può trovare salvezza se non affidandosi a Dio; Bucolo, Egone e Titiro, invece, sono immagini allegoriche dei vescovi, “pastori della chiesa”²⁹¹, che devono essere in grado di saper affrontare il *morbus* e guidare i fedeli verso la *certa salus*, con la quale si intende la salvezza dell’anima.

Da questi versi del *De mortibus boum* si può anche cogliere un riferimento a una tematica che, alla fine del IV secolo, costituiva uno degli argomenti di discussione tra pagani e cristiani: dal componimento si desume il fatto che la causa principale della moria dei buoi di Bucolo risiedesse nella sua mancata conversione al cristianesimo; in questo modo viene stravolta la convinzione, sostenuta dai pagani del tempo, secondo cui si attribuiva all’avvento del cristianesimo la responsabilità del propagarsi di calamità naturali. I sostenitori del nuovo Credo

²⁹⁰ Proprio nel IV secolo iniziò a diffondersi la simbologia della croce come immagine della passione, morte e resurrezione di Cristo, in ambito artistico, funerario e letterario. Per approfondire il significato del segno della croce per il popolo romano nella tarda antichità e per ulteriori informazioni bibliografiche rimando a Barton, 2000, pp. 160-172.

²⁹¹ Si veda Petringa, 2019, p. 160.

erano ritenuti i responsabili delle sconfitte militari, di carestie²⁹², pestilenze, disastri atmosferici; queste convinzioni erano condivise dalla maggior parte dei pagani del tempo; contro di esse spesso si scagliano autori cristiani, come Orosio nella sua *Historiae adversus paganos*²⁹³. Nel *De mortibus boum* tali accuse vengono ribaltate: sono i sacrifici rivolti alle divinità tradizionali che si sono rivelati incapaci di garantire la salvezza, e anzi è proprio il peccato, la mancata conversione al cristianesimo, che non ha concesso alcuna via di scampo dalla propagazione violenta del morbo.

Il tema della *salus* riposta nel simbolo cristiano della croce è, come visto, un motivo biblico che viene riproposto spesso ovviamente dagli autori cristiani: da Prudenzio *Haec illa crux est omnium nostrum salus* (*perist.* 10, 586); da Paolino di Nola *O crux magna dei pietas, crux gloria caeli,/ crux aeterna salus hominum, crux terror iniquis/ et virtus iustis lumenque fidelibus. O crux,/ quae terris in carne deum servire saluti/ Inque deo caelis hominem regnare dedisti* (*carm.* 19, 718-722)²⁹⁴. Tale riferimento si trova anche nel già citato carne 28²⁹⁵: *Nostra salus etenim cruce Christi et in nomine constat/ inde fides nobis et in hoc cruce nixa periculo profuit, et nostram cognovit flamma salutem* (Paul. Nol. *carm.* 28, 122-124); nel poeta e vescovo romano Orienzo: *Crux clipeata domus, crux sit lorica salutis* (*Orient. carm.* app. 3, 177); in Venanzio Fortunato (*carm. spur.* 2, 1): *Crux mihi certa salus, crux est quam semper adoro*, e nel carne 379 dell'*Anth. Lat.*, v. 6: *Crux mihi refugium, crux mihi certa salus*.

²⁹² Si pensi a quanto scrive Simmaco nella sua *Rel. III*, 15 e 16 *Secuta est hoc factum fames publica et spem provinciarum omnium messis aegra decepit [...] sacrilegio annus exaruit*. In questo passo attribuisce alle riforme approvate contro i privilegi delle Vestali e dei sacerdoti pagani la causa della pestilenza del 383. Si veda anche Symm. *Ep.* II, 7 in cui è riportata la medesima polemica ad opera di Nicomaco Flaviano.

²⁹³ *Praeceptoras mihi, uti adversus vaniloquam pravitatem eorum, qui alieni a civitate Dei ex locorum agrestium conpitis et pagis pagani vocantur [...] qui cum futura non quaerant, praeterita autem aut obliviscantur aut nesciant, praesentia tamen tempora veluti malis extra solitum infestatissima ob hoc solum quod creditur Christus et colitur Deus, idola autem minus coluntur, infamant*; Orosio, *Hist.*, I prol, 9.

²⁹⁴ In questo carne Paolino narra del furto di una croce da una chiesa. I versi sopra riportati compongono, invece, un inno dedicato alla croce in cui, come nel carne di Endelechio, è centrale l'idea della salvezza, a cui è associata.

²⁹⁵ In questo carne viene descritto un violento incendio notturno, scoppiato a Nola, le cui fiamme si erano già diffuse senza controllo. L'unico in grado di fermare il rapido propagarsi del fuoco è Paolino che erge contro le fiamme una croce, da poco inviatagli da Gerusalemme; l'incendio è subito placato e la popolazione di Nola è salva (vv. 115-119: *Ipse domum remeans modicum sed grande saluti/ de crucis aeternae sumptum mihi fragmine lignum/ promo tenensque manu adversis procul ingero flammis,/ ut clipeum retinens pro pectore, quo tegerem me/ arceremque hostem collato umbone relisum*). Le similitudini tra il racconto del carne 28 e quello di Endelechio sono notevoli.

Per enfatizzare la potenza salvifica di Cristo, Endeuchio struttura i vv. 110-112 in modo da richiamare dal punto di vista fonetico la *salus*: si noti la figura etimologica resa attraverso la ravvicinata collocazione di *salus* e *Salvator*²⁹⁶, e la allitterazione del suono ‘s’.

Nei versi seguenti (vv. 113-120), Titiro conclude il suo monologo illustrando ai compagni il modo in cui Cristo chiede di essere venerato e propone un confronto per antitesi tra la cruenta ritualità pagana e la semplicità su cui si basa il credo cristiano:

Fugit continuo saeva lues greges,
morbis nil licuit. Si tamen hunc deum
115 exorare velis, credere sufficit:
votum sola fides iuvat.

Non ullis madida est ara cruoribus
nec morbus pecudum caede repellitur,
sed simplex animi purificatio
120 optatis fruitur bonis.

Spicca l’attributo *saeva* scelto da Endeuchio per riferirsi alla crudeltà della *lues*. L’aggettivo, nel panorama della poesia pagana, si trova impiegato spesso nell’*Eneide* virgiliana²⁹⁷, in riferimento, ad esempio, a divinità ed eroi -quali Giunone²⁹⁸ e Achille²⁹⁹-, e alle Arpie. In questo caso ricordo un’occorrenza particolarmente interessante in cui Virgilio parla di *saeva pestis* in riferimento alle Arpie: *Tristi us haud illis monstrum, nec saevior ulla/ pestis et ira deum Stygiis sese extulit undis* (*Aen.* 3, 214-215). Un altro uso metaforico di *saevae pestes* nella poesia pagana si trova in Lucano, a proposito dei serpenti velenosi africani: *Hoc primum natura nocens in corpore saevas/ eduxit pestes* (9, 629-630). I due esempi appena riportati associano l’attributo *saevus-a-um* a un elemento non solo certamente negativo, ma anche che si identifica con creature demoniache, quali le Arpie e i serpenti. Un riferimento diretto al demonio, in poesia

²⁹⁶ Per un approfondimento sulle vicende relative all’evoluzione semantica del termine *salvator* in latino e al suo impiego nelle opere letterarie, si veda Champagne de Labriolle, 1939.

²⁹⁷ Per un commento sulle occorrenze dell’attributo *saevus-a-um* nell’*Eneide*, rimando a De Grummond, 1981; Knox, 1996.

²⁹⁸ Cfr. Verg. *Aen.* 1, 4 *Vi superum, saevae memorem Iunonis ob iram*; Verg. *Aen.* 2, 612 *Eruit. Hic Iuno Scaevas saevissima portas*; Verg. *Aen.* 7, 592 *Consilium, et saevae nutu Iunonis eunt res*.

²⁹⁹ Cfr. Verg. *Aen.* 1, 458 *Atridas Priamumque et saevum ambobus Achillem*; Verg. *Aen.* 2, 29 *Hic Dolopum manus, hic saevus tendebat Achilles*.

cristiana, si legge invece in Giovenco: *Tunc petit Herodem pestis saevissima regem/ et facile iniusti penetrans habitacula cordis/ adcumulare feris subigit scelera impia gestis* (evang. 3, 40-42). Allora, se si leggono i versi di Endeuchio nel loro significato simbolico in cui la *pestis/lues* è allegoria del peccato, le occorrenze sopra riportate potrebbero aver influenzato in modo più o meno decisivo la versificazione del retore gallico. Particolarmente funzionale risulta la scelta di dividere in due parti il v. 114 del *De mortibus boum* attraverso una pausa forte, in modo tale da far risaltare la prima sezione del verso *-morbis nil licuit-* ed enfatizzare, in modo sintetico ma incisivo, la vittoria di Titiro sull'epidemia. Il pastore cristiano, dopo aver illustrato a Bucolo ed Egone il motivo della sua salvezza e presentato loro il suo *deus*, prosegue l'ultima sezione del monologo con la spiegazione delle modalità di preghiera richieste da Cristo. Titiro articola l'argomentazione sul concetto di *simplicitas* su cui il cristianesimo fonda la venerazione: per essere ascoltati nel momento di preghiera è sufficiente avere una fede sincera³⁰⁰; non saranno richiesti sacrifici cruenti per ottenere le grazie domandate, ma solo una *purificatio animi* e, appunto, una sincera *fides* (vv. 115-120).

Considerando sempre il modello virgiliano di riferimento, sono evidenti alcune riprese proprio a proposito della religione tradizionale: nei versi di un poeta come Virigilio emerge l'importanza che il paganesimo e il sistema religioso fondato sul principio del *do ut des* rivestivano nella vita di tutti i romani. Nella prima ecloga, infatti, più volte Titiro riferisce a Melibeeo dei sacrifici che dedica al suo *deus* per rendergli grazie della *libertas* concessagli³⁰¹. Proprio l'utilità e l'efficacia di questo tipo di religiosità vengono messe in dubbio dal Titiro cristiano; egli offre a Bucolo ed Egone la possibilità di convertirsi al cristianesimo e di diventare membri della comunità cristiana, presso la quale i cruenti sacrifici risultano vani non è necessario dare nulla in cambio di nulla³⁰².

Ma la sezione relativa al sacrificio animale non richiama solamente le *Bucoliche*, riecheggia anche Lucrezio e la sua polemica contro la *religio* e la sua inutile violenza³⁰³; oltre al celebre

³⁰⁰ Paul. Nol. *carm.* 20, 268 *Sola fides medicina fuit; nullum affore vidi*. L'espressione *sola fides* compare anche in Paolino in un contesto simile, in cui anche il vescovo di Nola ribadisce l'importanza della preghiera e della fede sincera nella venerazione di Cristo.

³⁰¹ Cfr. *Saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus./ Ille meas errare boves, ut cernis, et ipsum/ ludere quae vellem calamo permisit agresti* (ecl. 1, 8-10). *Hic illum vidi iuvenem, Meliboe, quotannis/ bis senos cui nostra dies altaria fumant* (ecl. 1, 42-43)

³⁰² Si vedano anche le altre occorrenze dell'espressione *simplex animus* in poesia cristiana: Paul. Petric. *Mart.* 2, 32 *Quid mirum simplex animus, mens sancta vocantem*; 2, 218: *Hic certe simplex animus et sola precantis*.

³⁰³ Per un approfondimento sulla questione della *religio* nel *De rerum natura*, si vedano Dyson, 1997; Springer, 1977.

episodio del sacrificio di Ifigenia³⁰⁴, vanno ricordati versi di esplicita denuncia alla religione tradizionale come ad esempio *Nec pietas ullast velatum saepe videri/ vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras/ nec procumbere humi prostratum et pandere palmas/ ante deum delubra nec aras sanguine multo/ spargere quadrupedum nec votis nectere vota,/ sed mage pacata posse omnia mente tueri* (5, 1198-1203).

Ecco che il messaggio cristiano sotteso al carne di Endeleshio diventa ora esplicito: in questo periodo, come già accennato in precedenza, la ritualità pagana non era ancora scomparsa in modo definitivo; un'importanza rilevante nella lotta contro il culto tradizionale si svolse anche sul piano letterario e culturale (e non solo su quello religioso e politico). In epoca tardoantica, infatti, l'effetto della poesia cristiana e dei sermoni sul popolo non doveva essere secondario: i predicatori del tempo, i maestri della chiesa e i poeti cristiani come Endeleshio, Prudenzio e Paolino di Nola, sfruttarono la potenza dei messaggi cristiani veicolati dalle opere letterarie per indurre i romani ad abbandonare il paganesimo. Si suppone, dunque, che anche Endeleshio, con il suo carne bucolico cristiano, si sia posto come obiettivo quello di trasmettere, attraverso le vicende dei suoi pastori, un messaggio cristiano teso all'esortazione ad abbandonare la violenta ritualità tradizionale, per abbracciare la *simplicitas* della fede cristiana³⁰⁵.

³⁰⁴ Lucr. 1, 80-101: *Illud in his rebus vereor, ne forte rearis/ impia te rationis inire elementa viamque/ indugredi sceleris. Quod contra saepius illa/ religio peperit scelerosa atque impia facta./ Aulide quo pacto Triviai virginis aram/ Iphianassai turparunt sanguine foede/ ductores Danaum delecti, prima virorum./ Cui simul infula virgineos circumdata comptus/ ex utraque pari malarum parte profusast,/ et maestum simul ante aras astare parentem/ sensit et hunc propter ferrum celare ministros/ aspectuque suo lacrimas effundere ciuis,/ muta metu terram genibus summissa petebat./ Nec miserae prodesse in tali tempore quibat/ quod patrio princeps donarat nomine regem./ Nam sublata virum manibus tremibundaque ad aras/ deductast, non ut sollemni more sacrorum/ perfecto posset claro comitari Hymenaeo,/ sed casta inceste nubendi tempore in ipso/ hostia concideret mactatu maesta parentis,/ exitus ut classi felix faustusque daretur./ Tantum religio potuit suadere malorum.*

³⁰⁵ Si veda Barton, 2000, p. 193.

Haec si certa probas, Tityre, nil moror... Quo vis morbida vincitur? (vv. 121-132).

La sezione finale: la conversione al cristianesimo di Bucolo ed Egone.

A seguito della precedente spiegazione cristologica e soteriologica, i due pastori pagani, convinti dalle parole di Titiro e dal potere miracoloso del *signum crucis*, si dimostrano disposti ad abbracciare la nuova religione e a diventare membri della comunità cristiana.

Haec si certa probas, Tityre, nil moror,
quin veris famuler religionibus.
Errorem veterem defugiam libens,
nam fallax et inanis est.

Nei versi sopra riportati (vv. 121-124) Bucolo esprime la sua totale disposizione a convertirsi alle *verae religiones*. Il pastore offre una netta contrapposizione tra la *vera religio*, il cristianesimo, verso cui ora il suo animo è rivolto, e l'*error vetus, fallax e inanis*, ovvero il paganesimo, visto adesso come un male da cui vuole fuggire (*defugiam* v. 123). Questo verbo riprende il *fugit* del v.113 (*Fugit continuo saeva lues greges*), continuando, quindi, a perpetuare, in questa parte conclusiva del carme, quella sensazione di rapido evolversi degli eventi: come la peste *continuo fugit* dal bestiame di Titiro, così ora Bucolo, sempre grazie al *signum crucis* e alle parole del pastore cristiano, rifugge con altrettanta rapidità dal *vetus error*. Endelechio sembra voler precisare che la scelta di conversione al cristianesimo dei due pastori è una decisione presa liberamente, non a seguito di una qualche coercizione: grazie al racconto miracolistico di Titiro, Bucolo dice che *libens defugiam* dall'oscurità del paganesimo.

Il termine che viene qui usato per riferirsi alla religione tradizionale, *error*, compare spesso nelle opere apologetiche o antipagane dei Padri della Chiesa, con il medesimo significato³⁰⁶: *si volueritis gentium harum quae inter vos habitant erroribus adhaerere* (Vulg. Ios. 23, 12); *in isto errore adhuc tenebatur* (Cypr. epist. 63, 1); *nisi quem is tulerit ab errore nefando?* (Comm. apol. 2); nel *Carmen ad senatorem* pseudo-cipriano: *priscoque errore teneri* (v. 2), *et in hoc errore maneres* (v. 43), *in melius revocat satiatum erroribus istis* (v. 76). È interessante notare che per il vocabolo *error* accompagnato dall'attributo *vetus* si riscontrano queste due

³⁰⁶ Si veda il significato di *error* in contesto cristiano, impiegato da vari autori cristiani come sinonimo di "paganesimo", "peccato", "religione politeistica". Cfr. *ThLL* Vol. 5, 2, 814, 62 - 820, 66 (Hey 1935).

occorrenze, nelle quali si mantiene il significato di “errore di fede”, dunque di “paganesimo”:
Prud. *cath.* 7, 73: *Veterum piatas lavit errorum notas*; Prud., *c. Symm.* 1, 507: *Errores veteres*³⁰⁷
et turbida ab ore vieto.

Lapidario risulta essere il verso che chiude questa strofa: *nam fallax et inanis*³⁰⁸ *est*; si percepisce chiaramente come la considerazione di Bucolo nei confronti della religione tradizionale, sulla quale in precedenza aveva fatto affidamento, si sia completamente ribaltata. A seguito della sua dolorosa esperienza e della dimostrazione del miracolo del *signum crucis*, giunge alla consapevolezza dell’inutilità e dell’inganno che si celano dietro il paganesimo, l’antico errore. Titiro, dunque, nei versi seguenti (vv. 125-128), con un’interrogativa, esorta il pastore a intraprendere insieme a lui il breve viaggio verso conversione e la vera conoscenza di Cristo:

125 Atqui iam properat mens mea visere
 summi templa dei. Quin, age, Bucole,
 non longam pariter congregimur viam,
 Christi et numina noscimus?

Titiro incita Bucolo a uscire dall’originario mondo pastorale e a conoscere le dimore di Cristo nelle grandi città; non doveva sfuggire al lettore colto la contrapposizione che si crea in questo punto tra i *summi templa dei*, riferiti alle chiese cristiane, e *cui nostra...altaria fumant* di Verg. *ecl.* 1, 43, gli altari pagani sui quali Titiro fa scorrere il sangue di innocenti animali sacrificati. Il confronto per antitesi tra i due componimenti continua: se nel carne di Endeuchio, stando alle parole del pastore cristiano, il cammino verso la conoscenza di Cristo è breve e non faticoso; la tanto desiderata *libertas* del Titiro virgiliano, invece, è stata conquistata a fatica (cfr. Verg. *ecl.* 1, 40-41 *Quid facerem? neque servitio me exire licebat/ nec tam praesentis alibi cognoscere divos*). In questa diversità della sorte dei due pastori si legge, una volta di più, un

³⁰⁷ In questo caso si noti anche la medesima collocazione all’interno del verso.

³⁰⁸ *Inanis* è usato spesso nell’opera lucreziana con il significato tecnico di “corpo vuoto”. Spicca, però, il suo impiego in alcuni versi: *Clarus obscuram linguam magis inter inanis/ quamde gravis inter Graios qui vera requirunt.* (1, 639-640); in questo caso Lucrezio si scaglia contro l’ipotesi monista di Eraclito e il vocabolo *inanis* non compare più nel suo significato tecnico di “corpo vuoto”, ma nel senso di “insensato”. Si veda Holtmark, 1968.

messaggio di natura religiosa, indirizzato al pubblico: il paganesimo, oltre a essere *inanis* e *fallax*, qualora anche fornisca supporto e salvezza ai fedeli (non così per Bucolo e il suo bestiame), prevede un percorso lungo e tortuoso. Tenendo in considerazione le modalità versificatorie di Endelechio e i giochi di riprese interne che è solito fare, io credo che si possa leggere nell'immagine del v. 127 *non longam pariter congregimur viam*, un'allusione ai due buoi di Bucolo, descritti nei vv. 37-40, che procedono insieme lungo la via, trainando un carro (*medio nam ruit aggere/ par victum parili nece*). Oltre alla ripresa lessicale di *pariter* (v. 127), che rimanda alla ripetizione di *par* e *parili* del v. 40, le due scene procedono per richiami antitetici: sono descritte in entrambi i casi due figure che procedono insieme lungo una strada; ma se la coppia di buoi cade lungo la via sopraffatta dal morbo (simbolo del peccato), adesso i due pastori Titiro e Bucolo, parte della stessa comunità cristiana e sicuri della protezione di Cristo, procedono incolumi verso i *templa dei*.

A chiudere il carme è una domanda retorica di Egone, desideroso di fare parte anch'egli della comunità cristiana (vv. 129-132):

Et me consiliis iungite prosperis.
 130 Nam cur addubitem, quin homini quoque
 signum prosit idem perpete saeculo,
 quo vis morbida vincitur?

Posto al centro dell'ultimo verso del componimento, spicca *vis morbida*: si tratta di un'espressione di chiara matrice lucreziana, a cui Endelechio probabilmente attinse. Nel *De rerum natura* essa compare in quattro punti: *Morbida visque simul, cum extrinsecus insinuatur* (Lucret. 6, 955); *Morbida vis hominum generi pecudumque catervis* (Lucret. 6, 1092), a proposito del diffondersi delle epidemie; *Morbida vis in cor maestum confluxerat aegris* (Lucret. 6, 1152), e *Extorquebat enim vitam vis morbida membris* (Lucret. 6, 1224), nella sezione della descrizione della peste di Atene. In questo modo Endelechio, ancora una volta, sfrutta una trama di riprese lessicali, che non dovevano sfuggire al lettore colto, che viene però adattata al contesto diverso del carme bucolico cristiano, e quindi risemantizzata in senso religioso. La *vis morbida* che compare nel nostro componimento, infatti, non deve più, a questo punto del carme, essere letta,

secondo il suo uso più tecnico, come “forza malsana”³⁰⁹, “forza distruttrice”, ovvero “peste”; ora che la matassa delle analogie si è sciolta e il messaggio cristiano del componimento è facilmente percepibile, è chiaro che Endelechio, in questo caso, alluda piuttosto al peccato, dal quale gli uomini possono trovare salvezza in Cristo.

È possibile identificare per la struttura ricercata dal poeta per il suo carne una *Ringkomposition*, se si considerano una serie di richiami tra l’apertura e il finale del componimento. Entrambe queste sezioni sono costituite da una battuta di Egone, che pone domande a un interlocutore: nella strofa iniziale il pastore interroga il compagno Bucolo sulle cause della sua sofferenza; sono tutti quesiti, le cui risposte sono funzionali all’avvio della narrazione e al suo sviluppo. La strofa finale del carne, invece, ospita un’interrogativa retorica di Egone, in cui l’ovvia risposta affermativa, offre la chiave interpretativa dell’intero componimento allegorico: il *signum*, che ha debellato la peste, potrebbe giovare allo stesso modo anche all’uomo nel corso dei secoli³¹⁰. In questo caso il pastore non rivolge più la sua domanda a Bucolo e nemmeno a Titiro ma, credo, a un quarto interlocutore: Egone che, come si è visto, svolge prevalentemente il ruolo di commentatore delle vicende del carne e di stimolatore ora interpella direttamente il pubblico, destinatario del messaggio cristiano. È chiaro allora che la potenza del *signum*, presente anche in questa ultima strofa, valica i confini spaziali e temporali della dimensione bucolica e diventa simbolo della fede cristiana e di protezione divina anche per tutti gli uomini, *perpete saeculo*.

³⁰⁹ Proposta di traduzione di Milanese, 2014.

³¹⁰ Si noti la posizione enfatica, a fine verso, scelta per fare esaltare *homini quoque*, v. 130.

RIEPILOGO

L'analisi e l'interpretazione del *De mortibus boum* hanno mostrato l'appartenenza del carne al genere bucolico cristiano; la ripresa di modelli letterari, che affiorano con chiarezza, quali, soprattutto, la prima ecloga virgiliana e la descrizione della peste del Norico delle *Georgiche*³¹¹, fa sì che il carne sia un tentativo rappresentativo del filone di poesia post-virgiliana bucolico-georgica³¹². Ma, come si è cercato di dimostrare nella seconda sezione del lavoro, *Bucoliche* e *Georgiche* non sono gli unici *exempla* classici di Endelechio: molti sono i richiami all'*Eneide*, a Lucrezio, specialmente per quanto riguarda i prestiti lessicali³¹³, e a Orazio, modello di riferimento per il sistema asclepiadeo secondo³¹⁴. Il *De mortibus boum* rappresenta, dunque, un esempio della produzione poetica del IV secolo: nonostante tutti gli *exempla* classici, pagani, il componimento è dichiaratamente cristiano, in quanto trasmette al lettore un messaggio religioso importante, un invito alla conversione e alla conseguente salvezza divina. In epoca tardoantica, infatti, anche se il cristianesimo si era diffuso abbastanza capillarmente in Occidente, il repertorio di opere classiche pagane era avvertito come un patrimonio di cultura imprescindibile per la formazione di un intellettuale³¹⁵. Come dimostrato, Endelechio, in quanto figlio del suo tempo, non può trascurare la tradizione letteraria, dunque ne riutilizza alcuni elementi, depurandoli dalla patina pagana e mitica e, talvolta, capovolgendoli: si pensi, ad esempio, al sistema dei personaggi³¹⁶. Nel *De mortibus boum* sono ripresi i nomi e alcuni aspetti che caratterizzano le figure dei pastori, ma le sorti finali dei protagonisti sono capovolte. Titiro, che

³¹¹ Cfr. *georg.*, 3, 474-566 e la sezione 2.2 di commento al testo.

³¹² Si veda paragrafo 1.2.4 "Modelli letterari".

³¹³ Come si è visto, anche Lucrezio nel suo poema didascalico tratta della tematica della pestilenza (6, 1138- 1286); nel *De rerum natura*, però, si tratta della peste di Atene e la descrizione è altamente scientifica e tecnica.

³¹⁴ Come si è dimostrato nel corso di questo lavoro, il richiamo a Orazio risulta, a mio parere, particolarmente interessante: Endelechio non condivide con il poeta pagano solo l'aspetto formale, metrico, ma anche alcuni aspetti della poetica oraziana delineati soprattutto nelle sezioni introduttive 1.2.6, 1.2.7, e nella parte relativa al commento, 2.2.

³¹⁵ Soprattutto se si ricorda la "rinascita pagana" a cui si accennava al paragrafo 1.1.

³¹⁶ Cfr. paragrafo 1.2.5.

nella prima ecloga virgiliana è l'adoratore del *iuvenis deus*, nel carme di Endeuchio diventa quasi portavoce del poeta stesso, e figura come un predicatore cristiano. Bucolo, che nel modello di Virgilio corrisponderebbe a Melibeo, contrariamente a questo, grazie alla fede cristiana, trova la tanto sperata salvezza. Inoltre, l'autore del *De mortibus boum* tralascia coscientemente tutti quegli elementi dei suoi *exempla* che non aderiscono all'ideologia cristiana; ricordo ad esempio la riflessione sull'assenza del motivo della poesia consolatrice, sostituito in questo caso dal concetto tutto cristiano della parola che porta sollievo³¹⁷. Anche nei confronti del modello delle *Georgiche* l'atteggiamento è molto simile: come si è visto, di stampo virgiliano sono la predilezione della descrizione per immagini individuali e l'umanizzazione dei personaggi³¹⁸. Ma, nel *De mortibus boum*, l'introduzione di alcuni quadretti originali e l'elevata resa drammatica della morte degli animali rendono il componimento molto più coinvolgente dal punto di vista emotivo, funzionale all'alimentazione dell'atteggiamento simpatetico del lettore, nella prospettiva della ricezione del messaggio finale cristiano³¹⁹.

Endeuchio, per l'ammirazione e la venerazione dei poeti antichi, cercò la vicinanza ai classici, in particolare a Virgilio, e impiegò tali richiami per creare un nuovo tipo di poesia pastorale attraverso la cristianizzazione e reinterpretazione di motivi bucolici e georgici. In questo modo il componimento rispondeva alle esigenze letterarie di ampi strati della società che, attraverso la lettura del *De mortibus boum*, sentivano riecheggiare gli illustri autori del passato, ma anche della comunità cristiana che ritrovava nel componimento un edificante messaggio religioso.

³¹⁷ Si veda la sezione di commento 2.2 ai vv. 9-12 del carme.

³¹⁸ Anche se, come si è rilevato nel commento relativo alla sezione centrale del carme, il livello di umanizzazione degli animali in Endeuchio è ancora più approfondita.

³¹⁹ Si deve ricordare, però, che sia Virgilio che Endeuchio, a differenza di Lucrezio, si concentrano maggiormente sui risvolti psicologici e filosofici della peste rispetto alla descrizione della pestilenza in quanto tale.

BIBLIOGRAFIA

Le riviste seguono le abbreviazioni dell'*APh*; per gli autori latini citati nel lavoro si segue l'indice del *ThLL*.

Edizione del testo³²⁰:

A. Riese, *Anthologia latina: sive poesis latinae supplementum*, 1894- 1906, Lipsia.

Saggi:

Alimonti, 1976 = T. Alimonti, *Struttura, ideologia ed imitazione virgiliana nel De mortibus boum di Endecheio*, Torino, 1976.

Auerbach, 1941 = E. Auerbach, *Sacrae Scripturae sermo humilis*, in "Neuphilologische Mitteilungen" 42 (1941), pp. 57-67.

Baehrens, 1876 = E. Baehrens, *Zu dem Gedichte des Endecheius*, in "RhM" 31 (1876), pp. 264 ss.

³²⁰ Rimando al paragrafo 1.2.1 per la storia delle edizioni.

Barton, 2000 = M. Barton, *Spätantike Bukolik zwischen paganer Tradition und christlicher Verkündigung, Das Carmen De mortibus boum des Endecheius*, Berlino, 2000.

Bernays, 1861 = J. Bernays, *Ueber die Chronik des Sulpicius Severus*, Berlino, 1861.

Bloch, 1968 (1963) = H. Bloch, *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, in A. Momigliano (a c. di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino, 1968 (1963).

Bowersock, Brown, Grabar, 1999 = G. V. Bowersock, P. Brown, O. Grabar, *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Harvard, 1999.

Brown, 1961 = P. Brown, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, in "Journal of Roman Studies" 51 (1961), pp. 1-11.

Brown, 1974 (1971) = P. Brown, *Il Mondo Tardo Antico*, Torino, 1974 (1971).

Brown, 1982 = P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, California, 1982.

Brown, Testa, 2011 = P. Brown, R. L. Testa, *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth–VIth Century A.D.)*, Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose, Berlino, 2011.

Cameron, 2011 = A. Cameron *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2011.

Cameron, Garnsey 1998 = A. Cameron, P. Garnsey, *The Cambridge Ancient History Volume XIII, The Late Empire, A.D. 337-425*, Cambridge, 1998.

Carrubba, 1996 = R. Carrubba, *Fear of Death in Horace, "Odes" 3.24.7*, in "The Classical Journal" 91.4 (1996), pp. 371-376.

Caseau, 1999 = B. Caseau, *Sacred Landscapes*, in G. Bowersock, P. Brown, O. Grabar, *Late Antiquity, A guide to the postclassical world*, Cambridge, 1999, pp. 21-59.

Castelnuovo, 2021 = E. Castelnuovo, *Across the Red Sea to the Paradise Regained: Easter Vigil and Baptism in Prudentius, Cathemerinon 5*, in “*Vigiliae Christianae*” 75 (2021), pp. 524–547.

Chuvin, 2012 = P. Chuvin, *Cronaca degli ultimi pagani*, Brescia, 2012.

Comparetti, 1955 (1872) = D. Comparetti, *Virgilio nel Meido Evo* vol. I, a cura di G. Pasquali, Firenze, 1955 (1872).

Curtius, 2013 (1953) = E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, 2013 (1953), pp. 458-462; 501- 509.

De Grummond, 1981 = W. De Grummond, *Saevus dolor. The opening and the closing of the Aeneid*, in “*Vergilius*” 27 (1981), pp. 48-52.

Delcuve, 1936 = J. Delcuve, *Dira lues*, in “*Les Études Classiques*” (1936), pp. 200-208.

Demarsin, 2011 = K. Demarsin, ‘*Paganism*’ in *Late Antiquity: Thematic Studies*, in L. Lavan, M. Mulryan, *The archeology of Late Antique ‘Paganism’*, Boston, 2011, pp. 3-40.

Dolveck, 2015 = F. Dolveck, *Paulini Nolani Carmina*, Turnhout, 2015.

Dyson, 1996 = J. T. Dyson, *Caesi Iuveni and Pietas Impia in Virgil*, in “*The Classical Journal*” 91. 3 (1996), pp. 277-286.

Dyson, 1997 = J. T. Dyson, *Fluctus irarum, fluctus curarum: Lucretian religio in the Aeneid*, in “*American Journal of Philology*” 118. 3 (1997), pp. 449-457.

Dutsch, 2008, = D. Dutsch, *Nenia: Gender, Genre and Lament in Ancient Rome*, in A. Suter, *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford, 2008, pp. 258-279.

Fedeli, 2007 = P. Fedeli, *Orazio, carm. 4, 12: un'ode per Virgilio?*, in "Euphrosyne" 35 (2007), pp. 83- 104.

Fernandelli, 1999 = M. Fernandelli, *Sum pius Aeneas: Eneide I e l'umanizzazione della pietas*, in "Quaderni del Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica Augusto Rostagni, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione Classica" 13 (1999), Bologna, pp. 197 -231.

Gagliardi, 2020 = P. Gagliardi, *Considerazioni sul tema del pianto in Virgilio*, in "Pallas", 114 (2020), pp. 345-363.

Gaskin, 1994 = R. Gaskin, *Aeneas ultor and the problem of pietas*, in "Eirene XXX" (1994), pp. 70-96.

Geue, 2020 = Tom Geue, *The imperial animal: Virgil's Georgics and the anthropo-/theriomorphic enterprise*, in G. M. Chesi, F. Spiegel, *Classical Literature and Posthumanism*, 2020, pp. 103 -110.

Gibbon, 2001 (1782) = E. Gibbon, *The History of The Decline and Fall of the Roman Empire* vol. 1, Londra, 2001 (1782).

Guttilla, 2011 = G. Guttilla, *Una lettura del Peristephanon 6 di Prudenzio tra Trinità teologica, trinità imperiale e trinità martiriale*, in "Journal of Early Christian Studies" 19. 1 (2011), pp. 101 -126.

Holtsmark, 1968 = E. B. Holtsmark, *Lucretius and the Fools*, in "The Classical Journal" 63. 6 (1968), pp. 260-261.

Hope 1978= Q. M. Hope, *Snow imaginery in Love Poetry*, in "Arcadia"13. 1 (1978), pp. 1-23.

Hunt, 1998 = D. Hunt, *The successors of Constantine*, in A. Cameron, P. Garnsey (a c. di), *The Cambridge Ancient History* vol. 13, Oxford, 1998, pp. 1-43.

Johnson, 1994 = T. S. Johnson, *Horace, C. IV. 12, Vergilius At The Symposion*, in “Vergilius” 40 (1994), pp. 49-66.

Ju, 2009 = A. E. Ju, *Stoic and Posidonian Thought on the Immortality of Soul*, in “The Classical Quarterly, N. S” 59. 1 (2009), pp. 112-124.

Karakasis, 2016 = E. Karakasis, *T. Calpurnius Siculus, A Pastoral Poet in Neronian Rome*, in “Trends in Classics – Supplementary Volumes” 35 (2016) , pp. 157-191.

Kerferd, 1971 = G. B. Kerferd, *Epicurus' Doctrine of the Soul*, in “Phronesis” 16. 1 (1971), pp. 80-96.

Knox, 1996 = P. E. Knox, *Savagery in the Aeneid and Virgil's ancient commentators*, in “The Classical Journal” 92. 3 (1996-1997), pp. 225-233.

Kraggerud, 2014 = E. Kraggerud, *The enigmatic «Vergili» at Hor. Carm. 4.12.13 and a Roman monument*, in “Proceedings of the Virgil Society” 28 (2014), pp. 219-235.

Labriolle, 1939 = C. de Labriolle, *Salvator*, in: “Archivum Latinitatis Medii Aevi” 14. 1 (1939), pp. 23-36.

Lavan, Mulryan, 2011 = L. Lavan, M. Mulryan, *The Archeology of Late Antique “Paganism”*, Boston, 2011.

Liebeschuetz, 1965 = W. Liebeschuetz, *Beast and Man in the Third Book of Virgil's 'Georgics'*, in “Greece & Rome” 12. 1 (1965), pp. 64-77.

Lim, 1999 = R. Lim, *Christian Triumph and Controversy*, in G. W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (a c. di), *Late Antiquity, a guide to the postclassical world*, London, 1999.

MacMullen, 1980 = R. MacMullen, *Romans in Tears*, in “*CPh*” 75 (1980), pp. 254-255.

MacMullen, 1981 (1928) = R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven, 1981 (1928).

MacMullen, 1984 (1928) = R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400)*, New Haven, 1984 (1928).

MacMullen, 1997 (1981) = R. MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven, 1997 (1981).

Magnelli, 2004 = E. Magnelli, *Tradizione bucolica e programma poetico in Calpurnio Siculo*, in “*Dictynna*” 1 (2004), pp. 113-124.

Marcone, 2013 = A. Marcone, *Costantino il Grande*, Bari, 2013.

Marrou, 1982 (1956) = H. I. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, Madison, 1982 (1956), pp. 411- 429.

Mastellone Iovane, 1998 = E. Mastellone Iovane, *L’Auctoritas di Virgilio nel commento di Porfirione ad Orazio*, Napoli, 1998.

Momigliano, 1968 (1963) = A. Momigliano, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino, 1968 (1963).

Mondin, 2004 = L. Mondin, *Didone hard-core*, in “*Incontri triestini di filologia classica 3*”, (2003-2004), pp. 227-246.

Montanari, 1994 = E. Montanari, *Il concetto di religione in Virgilio*, in U. Bianchi, F. Mora, L. Bianchi, *The notion of religion in comparative research: selected proceedings of the XVIth congress of the International association for the history of religions, Rome 3rd-8th september 1990*, Roma, 1994, pp. 311 -317.

Nazzaro 2010 = A. V. Nazzaro, *Il De Vita Sancti Martini di Paolino di Périgieux e le lettere di dedica a Perpetuo*, in “Auctores Nostri” 8 (2010), pp. 251-294.

O’Hogan, 2016 = C. O’Hogan, *Prudentius and the Landscapes of Late Antiquity*, Oxford, 2016, pp. 99-109.

Ozanam, 1849 = A. F. Ozanam, *Études Germaniques pour servir à l’histoire des Francs*, in “Bibliothèque de l’École des chartes” 10 (1849), pp. 377-379.

Padovese, 1980= L. Padovese, *La cristologia di Aurelio Clemente Prudenziario*, Roma, 1980.

Paladini, 1956 = M. L. Paladini, *Il compianto di Melibeo in Nemesiano*, in “L’Antiquité Classique” 25 (1956), pp. 319-330.

Pecere, 1991 = O. Pecere, *Itinerari dei testi antichi*, Roma, 1991, pp. 58- 65.

Polara, 1990 = G. Polara, *I centoni*, in G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina (a c. di), *Lo spazio letterario di Roma antica* vol. 3, Roma, 1990, pp. 245-75.

Pöschl, 1997 = V. Pöschl, *Tradition und Erneuerung in der Horazode III 24*, in “Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 37.3-4 (1996-1997), pp. 235-243.

Poupard, 2007 (1984) = P. Poupard, *Dizionario delle religioni*, Milano, 2007 (1984), p. 1365.

Radke, 1972 = E. Radke, *Zu Calpurnius und Nemesian*, in “Hermes” 100 (1972), pp. 615-623.

Richardson, 2016 = N. Richardson, *Prudentiu's Hymns for Hours and Seasons*, New York, 2016.

Roda, 1981 = S. Roda, *Una nuova lettera di Simmaco ad Ausonio? (a proposito di SYMM., Ep. IX, 88)*, in "Revue des Études Anciennes Année" 83. 3-4 (1981), pp. 273-280.

Romano, 2011 = P. Romano, *Il rapporto tra cultura pagana e cristiana nell'opera di Prudenzio*, in "Rivista di cultura classica e medioevale" 53. 2 (2011), pp. 263-284.

Ruggiero, 1990 = A. Ruggiero, *I carmi, Polino di Nola*, Roma, 1990.

Salzman, 1993 = M. R. Salzman, *The Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity in Book 16 of the "Theodosian Code"*, in "Zeitschrift für Alte Geschichte" 42. 3 (1993), pp. 362-378.

Salzman, Sàghy, Testa, 2016 = M.L. Salzman, M. Sàghy, R. L. Testa, *Pagans and Christians in Late Antique Rome, Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, Cambridge, 2016.

Santaniello, 1992 = G. Santaniello, *Paolino di Nola, Le lettere vol. 2*, Napoli, 1992.

Schmid, 1953 = W. Schmid, *Tityrus Christianus. Problème religieux Hirtendichtungen der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert*, in "RhM" 96 (1953), pp. 101-165.

Springer, 1977 = L. A. Springer, *The role of religio, solvo and ratio in Lucretius*, in "Classical World" 71 (1977), pp. 55-61.

Teuffel, 1913 (1870) = W. S. Teuffel, *Geschichte der römischen Literatur vol. 3*, Leipzig, 1913 (1870).

Thomas, 2011 = R. F. Thomas, *Horace Greek and Latin Classics Odes Book IV and Carmen Saeculare*, Cambridge, 2011.

Toohey 1993 = P. Toohey, *Concentric Patterning in Some Poems of Prudentius' liber Cathemerinon*, in "Latomus" 52.1 (1993), pp. 138-150.

Trout, 1999 = D. E. Trout, *Paulinus of Nola, Life, Letters and Poems*, London, 1999, pp. 199-251.

Tsartsidis, 2020 = T. Tsartsidis, *Vergil as Christian exegete in the paradisiac landscape of Prudentius Cathemerinon 5*, in "Vergilius" 66 (2020), pp. 111 -134.

Turcan, 1999 = A. M. Turcan-Verkerk, *Mannon de Saint-Oyen dans l'histoire de la transmission des textes*, in "RHT" 29 (1999), pp. 169-243.

Vecce, 1988 = C. Vecce, *Iacopo Sannazaro in Francia. Scoperte di codici all'inizio del XVI secolo*, Padova 1988, p. 77.

Warburg, 2015 = I. Warburg, *Proposals for the textual tradition of the poem "De mortibus boum" by Severus Sanctus Endelechius*, in "RhM" 158. 2 (2015), pp. 185-198.

Weyman, 1975 (1926) = C. Weyman, *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, Hildesheim, 1975 (1926), pp. 103-110.

Wimmel, 1998 = W. Wimmel, *Vergils Tityrus und der Perunische Konflikt: Zum Verständnis der 1. Ecloge*, in "RhM" 141. 3/4 (1998), pp. 348-361.

Winterbottom, 1976 = M. Winterbottom, *Virgil and the Confiscations*, in "Greece & Rome" 23. 1 (1976), pp. 55-59.

Zanni, 2010 = R. Zanni, *Amicizia e retorica della consolatio*, in "Écritures et pratiques de l'amitié dans l'Italie médiévale" 13 (2010), pp. 211-243.

Bibliografia citata, non consultata direttamente:

Biondo, 1483 = F. Biondo, *Historiarum ab inclinatione romanorum imperii*, Biblioteca Nazionale di Francia, 1483.

Frede, Reis, 2009 = D. Frede, B. Reis, *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlino, 2009.

Gallandi, 1772 = A. Gallandi, *Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum VIII*, Venezia, 1772.

Kalinina, 2007 = A. Kalinina, *Der Horazkommentar des Pomponius Porphyrio. Untersuchungen zu seiner Terminologie und Textgeschichte*, Stuttgart, 2007.

Kambaskovic, 2014 = D. Kambaskovic, *Conjunctions of Mind, Soul and Body from Plato to the Enlightenment*, Berlino, 2014.

Korzeniewski, 1976 = D. Korzeniewski, *Hirtengedichte aus spätrömischer und karo lingischer Zeit: Marcus Aurelius Olympius Nemesianus, Severus Sanctus En delechius, Modoinus, Hirtengedicht aus dem Codex Gaddianus*, Darmstadt 1976.

Lassandro, 2005 = D. Lassandro, *La controversia de ara Victoriae del 384 d. C. nell'età sua e nella riflessione dei moderni*, in F. Bessone, E. Malaspina (a c. di), *Politica e cultura in Roma antica: atti Incontro di studio in ricordo di Italo Lana: Torino, 15-16 ottobre 2003*, Bologna, 2005, pp. 157-171.

Mazzarino, 1974 = S. Mazzarino, *Tolleranza e intolleranza: la polemica sull'ara della Vittoria*, in *Antico, tardoantico ed era costantiniana* vol. 1, Bari, 1974, pp. 339-377;

Parodi Scotti, 1990 = F. Parodi Scotti, *Simmaco e Ambrogio: dalla doxa al dogma*, in A. Pennacini (a c. di), *Retorica della comunicazione delle letterature classiche*, Bologna 1990, pp. 73-100.

Piper, 1835 = F. Piper, *Titi Flavii Clementis Alexandrini Hymnus in Christum Salvatorem. Grece et Latine. Severi Sancti Endelechii, rhetoris et poetae Christiani, Carmen bucolicum de mortibus boum. Latine et Germanice*, Gottinga, 1835.

Pithou, 1590 = P. Pithou, *Epigrammata et poematia vetera. Quorum pleraque nunc primum ex antiquis codicibus et lapidibus, alia sparsim antehac errantia, iam undecunque collecta emendatiore eduntur*, Paigi, 1590.

Pithou, 1596 = P. Pithou, *Epigrammata et poematia vetera. Quorum pleraque nunc primum ex antiquis codicibus et lapidibus, alia sparsim antehac errantia, iam undecunque collecta emendatiore eduntur*, Ginevra, 1596.

Riese, 1870 = A. Riese, *Anthologia latina sive Poesis latinae Supplementum. Pars prior: Carmina in codicibus scripta. Fasciculus II: Reliquorum librorum carmina*, Lipsiae 1870.

Rist, 1996 = J. M. Rist, *Soul and' Body Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*, Aldershot, 1996.

Sirmond, 1614 = J. Sirmond, *C. Solii Apollinaris Sidonii Arvernorum Episcopi Opera*, Parigi, 1614, pp. 73-74.

Traube, 1893 = L. Traube, *Zur Überlieferung der Elegien des Maximianus*, in "RhM" 48, 1893, p. 284

Wernsdorf, 1780= J. C. Wernsdorf, *Poetae Latini minores II, in quo bucolica et idyllia T. Calpurnii Siculi, A. Septimii Sereni, D. M. Ausonii, Severi Sancti, Publ. Optatiani Porphyrii, aliorum*, Altenburgi, 1780.

Wytzes, 1936 = J. Wytzes, *Der Streit um den Altar der Viktoria. Die Texte der betreffenden Schriften des Symmachus und Ambrosius, mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, Amsterdam, 1936.

Zoller, 2018 = C. P. Zoller, *Plato and the Body Reconsidering Socratic Asceticism*, New York, 2018.

Abbreviazioni bibliografiche e repertori consultati:

ThLL: Thesaurus Linguae Latinae.

APH: Année Philologique.

EV: Enciclopedia Virgiliana.

EO: Enciclopedia Oraziana.

MQDQ: Musisque Deoque.