

Antonio V. Nazzaro
Praefatio *ed* Epilogus *degli* Evangeliorum libri IV *di* Giovenco

[A stampa in «Analecta Nicolaiana. Studi e Fonti dell'Istituto di Teologia Ecumenico-Patristica S. Nicola della Facoltà Teologica Pugliese», 13 (2012), *Carminis incentor Christi*, a cura di A.V. Nazzaro e R. Scognamiglio, pp. 11-35 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", www.retimedievali.it].

Antonio V. Nazzaro

PRAEFATIO ED EPILOGUS
DEGLI EVANGELIORUM LIBRI IV DI GIOVENCO

1. Premessa

Nello svolgimento della poesia latina in Occidente è evidente la cesura segnata dalla c. d. svolta costantiniana tra una prima fase, caratterizzata da una produzione prevalentemente prosastica per l'ovvia considerazione che il Cristianesimo, impegnato a difendersi dalle persecuzioni e dalle eresie, non poteva preoccuparsi delle esigenze del metro e diffidava del paganesimo e dei suoi miti immorali, e una seconda fase, caratterizzata da un diverso atteggiamento dei cristiani verso la letteratura pagana e la poesia, propiziato, in particolare, dalla legislazione filocristiana di Costantino, che favoriva l'aspirazione di tanti convertiti a dedicarsi all'attività poetica e a collegare tale attività con le loro nuove convinzioni cristiane.

Il c.d. Editto di Milano del 313, che concedeva la libertà religiosa ai cristiani e la politica filocristiana di Costantino, culminata nella convocazione del Concilio di Nicea del 325, agevolano la soluzione del difficile rapporto tra cultura classica e cristianesimo.

Documento importante della politica costantiniana è l'*Oratio ad sanctorum coetum*, che, dopo aver ricordato Cicerone come traduttore dell'acrostico sibillino ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ ΣΤΑΥΡΟΣ, contiene nei capitoli 19-21 una versione greca esametrica della IV Ecloga virgiliana predisposta all'*interpretatio christiana* che ne accompagna i vari segmenti. Assimilando i due pilastri della cultura classica, Cicerone e Virgilio, ai Profeti di Cristo, l'imperatore manda un duplice messaggio, ai pagani e ai cristiani. Ai primi garantisce in qualche modo la sopravvivenza di alcuni fra i principali punti fermi della loro tradizione e ai secondi rivolge l'invito a non sottovalutare il valore della migliore cultura profana. In questo programma l'esegesi cristiana dell'Ecloga del *puer* e la trasformazione del Mantovano in *praenuntius Christi* svolgono un ruolo fondamentale.¹

¹ Sull'argomento vd., A.V. NAZZARO, *La IV Bucolica di Virgilio nell'antichità cristiana*, in *Omaggio Sannita a Virgilio* a cura di A.V. N., Ed. Comune di S. Giorgio del Sannio 1983, pp. 47-84.

2. Il poema parafrastico di Giovenco

La prima adesione nel campo della poesia cristiana al programma di politica culturale e religiosa di Costantino è quella di Caio Vettio Aquilino Giovenco, un prete spagnolo (*presbyter et scholasticus*, lo definisce Alcuino) di nobili origini, che intorno al 329/ 330 compone una parafrasi esametrica del Vangelo di Matteo con integrazioni dagli altri tre evangelisti, gli *Evangeliorum libri IV*, per un totale di 3184 versi. Il presbitero spagnolo, ripudiando la falsità della religione e della mitologia pagane e trasformando la *narratio* evangelica in racconto epico attraverso una costante imitazione del poema virgiliano, inaugura il genere poetico della parafrasi neotestamentaria. Si tratta di una consapevole operazione destinata ad avere in futuro una notevole importanza².

In due luoghi Girolamo fornisce scarse quanto preziose informazioni su questo poeta d'età costantiniana e sulla sua opera.

In un luogo, sottolinea l'audacia temeraria del poeta, che ha per primo versificato la storia del Signore senza il timore di trasferire la Parola di Dio nelle più alte forme letterarie dell'umana parola pagana.³ Nell'altro, dice che il poeta ha composto quattro libri trasponendo in esametri quasi alla lettera i Vangeli.⁴

Questi giudizi hanno fortemente condizionato i critici moderni, che hanno insistito oltre il lecito sul carattere pedissequamente letterale dell'operazione di Giovenco, presentato come versificatore laborioso, ma insipido. In realtà, l'espressione *paene ad verbum*, riferendosi alla cautela richiesta al parafraste nella *retractatio* del testo sacro, ne delimita i margini di manovra e l'attenuazione del sintagma *ad verbum* con l'avv. *paene* vale a preservare i diritti della poesia.⁵ La

² Cfr. A.V. NAZZARO, *Giovenco*, in A. Di Bernardino (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, II, Genova-Milano, Marietti, 2007, coll. 2256-2260 e *Parafrasi (biblica e agiografica)*, *ibid.*, 2008, coll. 3905-16.

³ Cfr. Hier. *Epist.* 70,5,3 (CSEL 54, 707s.) *Iuvenicus presbyter sub Costantino historiam Domini Salvatoris versibus explicavit nec pertimuit Evangelii maiestatem sub metri leges mittere.* («Il presbitero Giovenco al tempo di Costantino sviluppò in versi la storia del Signore e non ebbe timore di assoggettare alla legge metrica la maestà del Vangelo»).

⁴ Cfr. Hier. *vir. inl.* 84 (ed. Ceresa-Gastaldo, pp. 190 ss.) *Iuvenicus nobilissimi generis Hispanus presbyter quattuor evangelia hexametris versibus paene ad verbum transferens quattuor libros composuit et nonnulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia. Floruit sub Constantino principe* («Giovenco, presbitero spagnolo di stirpe nobilissima, compose quattro libri trascrivendo in esametri quasi alla lettera i quattro evangeli e parecchi altri componimenti nello stesso metro attinenti all'ordine dei sacramenti. Fiorì sotto l'imperatore Costantino»).

⁵ Cfr. E. COLOMBI (Paene ad verbum. *Gli Evangeliorum libri IV di Giovenco tra parafrasi e commento*, «Cassiodorus» 3, 1997, pp. 9-36) ha mostrato attraverso una serie di *specimina* pertinen-

litote *nec pertimuit* si riferisce al rischio, non scevro da timore, che il poeta era disposto a correre e al coraggio necessario per compiere un'operazione del genere. Senza dire che Girolamo, per definire l'operazione parafrastica, tralasciando termini come *versio*, *conversio* o *interpretatio*, impiega termini che riconoscono al poeta un'apprezzabile libertà d'intervento: *explicare* contiene, infatti, la nozione di sviluppo e *transferre* esprime il processo figurativo della metafora. In una parola, il lessico impiegato implica trasposizione e metaforizzazione.

Nel suo difficile compito di inauguratore di un genere poetico nuovo, il presbitero spagnolo ha dovuto fare i conti, da una parte, con la suscettibilità di quanti ritenevano una profanazione sottomettere la parola di Gesù alle leggi del verso classico, che aveva cantato le oscenità degli dei pagani, e, dall'altra, con l'eccessiva semplicità del linguaggio scarno e incisivo del testo evangelico, alieno dalle raffinatezze stilistiche cui erano avvezzi gli intellettuali pagani che consideravano *rudis* la lingua della Bibbia.⁶ Di qui la fedeltà alla *narratio* evangelica e l'attenzione all'esattezza scrupolosa del dettaglio storico e dottrinale, da un lato, e il riuso di Virgilio, dall'altro.⁷ In altri termini, l'operazione parafrastica giovenchiana, dando una veste classica ed elegante a una materia sacra scritta in modo troppo semplice, agevola la penetrazione e la diffusione del messaggio religioso in ambienti culturalmente più elevati.

Il risultato è un epos biblico, che presuppone sia un'*interpretatio christiana* dell'epica classica, sia un'*interpretatio epica* della Bibbia.

Il pregiudizio, che ha – come s'è detto – coinvolto la produzione parafrastica, è stato efficacemente controbattuto, tra gli altri, da J. Fontaine⁸, che considera a ragione l'epopea evangelica di Giovenco una catechesi epica rivolta a lettori, nutriti della poesia e della spiritualità virgiliane.

3. La Praefatio

Nella prefazione Giovenco espone il tema del poema, il suo punto di vista poetico, e la sua posizione dottrinale.

ti come Giovenco sia riuscito a ritagliarsi uno spazio di libertà, pur mantenendo una sostanziale fedeltà al modello, che fa risaltare, in un contesto omogeneo, ogni variazione e ogni aggiunta.

⁶ Parimenti sgradevole fu per Agostino l'impatto con la Scrittura; cfr. *conf.* 3,5,9 (*scriptura*) *visa est mihi indigna quam Tullianae dignitati compararem*.

⁷ Per un ampio esame dell'intertestualità virgiliana in Giovenco si veda E. BORRELL VIDAL, *Las palabras de Virgilio en Juvenco*, Barcelona 1991.

⁸ Cf. J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris 1981, pp. 67-80.

Per comodità del lettore ne forniamo il testo secondo l'edizione di Huemer (CSEL 24, 1891, p. 1)⁹.

Inmortale nihil mundi compage tenetur
 non **urbes**, non regna hominum, non aurea Roma,
 non mare, non tellus, non ignea sidera caeli.
 Nam statuit genitor rerum inrevocabile tempus,
 5 quo cunctum torrens rapiat flamma ultima mundum.
 Sed tamen innumeros homines sublimia facta
 et virtutis honos in tempora longa frequentant,
 adcumulant quorum famam laudesque poetae.
 Hos celsi cantus, Smyrnae de fonte fluentes,
 10 illos Minciadae celebrat dulcedo Maronis.
 Nec minor ipsorum discurrit gloria vatam,
 quae manet aeternae similis, dum saecula volabunt
 et vertigo poli terras atque aequora circum
 aethera sidereum iusso moderamine volvet.
 15 Quod si tam longam meruerunt carmina famam,
 quae veterum gestis hominum mendacia nectunt,
 nobis certa fides **aeterna** in saecula laudis
 immortale decus tribuet meritumque rependet.
 Nam mihi carmen erit Christi vitalia gesta,
 20 divinum populis falsi sine crimine donum.
 Nec metus, ut mundi rapiant incendia secum
 hoc opus; hoc etenim forsitan me subtrahet igni
 tunc, cum flammivoma descendet nube coruscans
 Iudex, altithroni genitoris gloria, Christus.
 25 Ergo age! Sanctificus adsit mihi carminis auctor
 Spiritus et puro mentem riget amne canentis
 dulcis **Iordanes**, ut Christo digna loquamur.¹⁰

⁹ Gli scarti rispetto al testo di Huemer sono segnalati con il grassetto e sono oggetto di discussione.

¹⁰ Mi corre l'obbligo di informare il lettore che nel più antico e autorevole *Codex Collegii Corporis Christi Cantabrigiensis* 304, saec. VII (codice C) la nostra *praefatio* è preceduta da un'altra di soli otto versi, che in genere gli editori e gli studiosi per motivi stilistico-linguistici e contenutistici ritengono di età posteriore (cfr. H.H. KIEVITS, *Ad Iuvenci Evangeliorum librum primum commentarius exegeticus*, Groningae 1940, pp. 27-30 e Juvenco, *Historia Evangélica*. Introducción traducción y notas de M. CASTILLO BEJARANO, Madrid 1998, pp. 55-56). Questi versi sono

«Nulla di immortale si tiene nella compagine del mondo, non le città, non i regni umani, non l'aurea Roma, non il mare, non la terra, non gli incandescenti astri del cielo. Infatti, il padre di tutte le cose ha fissato un tempo irrevocabile, nel quale l'ultima fiamma porti via bruciandolo l'intero universo. Ciò nondimeno le splendide imprese e la gloria del loro valore prolungano per lunghi periodi di tempo la celebrazione di innumerevoli uomini, di cui i poeti accrescono la fama e le lodi. Alcuni sono celebrati dagli elevati canti fluenti dalla fonte di Smirne, altri dalla dolcezza di Marone nato sulle rive del Mincio. Né minore si diffonde la gloria dei poeti stessi, che dura con una parvenza di eternità, finché voleranno i secoli e la rotazione del polo celeste farà girare il cielo stellato intorno alle terre e alle acque, secondo la misura stabilita. Ma se una fama così duratura hanno meritato i carmi, che intrecciano menzogne alle gesta di uomini antichi, a noi una fede sicura darà l'immortale onore della gloria lungo i secoli eterni e ricompenserà il nostro merito. Materia del mio canto saranno, infatti, le imprese di Cristo datrici di vita, un dono di Dio alle genti esente da ogni accusa di menzogna. Né c'è da temere che la conflagrazione universale porti via quest'opera; ché essa forse mi sottrarrà al fuoco, allorquando Cristo, gloria del padre dall'alto trono, come giudice discenderà splendente da una nube che vomita fiamme. Orsù, dunque! Mi assista come ispiratore del carme lo Spirito che santifica, e il dolce Giordano irrighi con la sua pura corrente la mente del poeta, affinché diciamo cose degne di Cristo»¹¹.

F. Murru, sottoponendo la *praefatio* ad un'analisi, che è insieme strutturalistica e semiologica, osserva che essa consta di due insiemi (vv. 1-14 e vv. 15-27) quasi simmetrici, ognuno dei quali è dominato da un'unità macrosemiotica cultu-

molto interessanti per la storia della rappresentazione dei 4 Evangelisti mediante il simbolo dei 4 esseri viventi, dal momento che essi presentano differenze notevoli rispetto alla consolidata attribuzione dei simboli agli Evangelisti. Li riproduco secondo l'edizione di F.L. Arevalo che li giudica genuini (PL 19, 53-56): *Mattheus instituit virtutum tramite mores / et bene vivendi iusto dedit ordine leges. / Marcus amat terras inter coelumque volare / et vehemens aquila stricto secat omnia lapsu. / Lucas uberius describit proelia Christi / iure sacer vitulus, qui munia fatur Abia. / Ioannes fremit ore leo, similis rugienti / intonat aeternae pandens mysteria vitae.* «Matteo istituì norme morali attraverso le virtù e dette ordinatamente leggi per una buona condotta di vita. Marco ama volare tra terra e cielo e come aquila impetuosa attraversa tutte le cose con rapido volo. Luca descrive con ricchezza di particolari le battaglie di Cristo, e definito a ragione vitello sacro che parla dei doveri del (sacerdote) Abia. Giovanni come un leone freme con la bocca, simile a chi ruggisce, tuona rivelando i misteri della vita eterna».

¹¹ Tra le varie traduzioni in lingue moderne della *praefatio* mi piace ricordare quella in italiano di L. NICASTRI, in A. SALVATORE, *Humanitas litterarum. Antologia della letteratura latina*, Napoli, Loffredo, 1968. p. 701 e la versione poetica di L. CANALI, Milano, Bompiani, 2011.

rale ben definibile: nel primo insieme domina l'unità della paganism, nel secondo quella della cristianità. Questi due poli macrosemiotici sono sequenziali, ma anche correlati a una macrostruttura in cui sono compresenti elementi relazionabili all'uno e all'altro polo. Ciascun macrosegno culturale si articola in iposegni semiotici specularmente corrispondenti a due a due per antitesi. Nella prima sezione (vv. 1-14) si evidenziano gli aspetti più rilevanti della paganism (vv. 1-7, soprattutto), degni di essere trasfigurati a livello letterario dal poeta (vv.9-14 soprattutto); nella seconda sezione si presenta il binomio antitetico e iposegnico, con la rilevanza affidata alle funzioni espositive della *certa fides* e dei *Christi vitalia gesta* (v. 19), degni del canto del poeta (vv.21 ss.).¹²

L'analisi semiologica del Murru non ha incontrato il favore di Carrubba, che preferisce puntare su un esame esclusivamente strutturalistico della *praefatio* con un'attenzione particolare ai *patterns* di pensiero, transizioni, interrelazioni di concetti, stile e vocabolario.¹³

Tenendo presente i due ultimi studi citati e senza trascurare le risultanze della copiosa letteratura critica sull'argomento, sottopongo a puntuale analisi la *praefatio*, che si articola in *propositio* (vv. 1-24) e *invocatio* (vv. 25-27).¹⁴

La prefazione si apre con la parola chiave *immortale* che fortemente enfatizzata mette immediatamente a fuoco il tema del poema, l'immortalità, e richiama alla mente degli studiosi non tanto Omero o Virgilio, quanto il filosofo e poeta epicureo Lucrezio, al cui *De rerum natura* rinvierebbe il verso 1,¹⁵ che colloca il poema nel solco dell'epica didascalica classica. Nella compagine del mondo (*mundi compage*¹⁶) – scrive Giovenco – nulla si sottrae alla legge della mortalità, né i manu-

¹² Cfr. F. MURRU, *Analisi semiologica e strutturale della praefatio agli Evangeliorum libri di Giovenco*, «Wiener Studien» N. F. 14, 1980, p. 133-51, specie pp. 139-40: si vedano a p. 141 gli schemi corrispondenti rispettivamente ai campi delle unità culturali e delle funzioni espositive.

¹³ Cfr. R.W. CARRUBBA, *The Preface to Juvenus' Biblical Epic: a Structural Study*, «American Journal of Philology» 114, 1993, pp.303-12. La prefazione risulta suddivisa in tre blocchi principali formati da un numero quasi eguale di versi (10, 8, 9), a loro volta suddivisi in due gruppi 5+5, 4+4, 6+3. Nella struttura della *praefatio* prevale una precisa, anche se non meccanica, simmetria. L'analisi del Carrubba è nel contempo persuasiva e stimolante.

¹⁴ Sulla tecnica compositiva dei proemi in versi si veda l'ancor utile saggio di G. ENGEL, *De antiquorum epicorum historicorum prooemiis*, Marpurgi Cattorum 1910, che raccoglie copiosi materiali, e G. POLARA, *Ricerche sul proemio nella poesia latina*, «Rend. Acc. Arch. Lettere e B. A. Napoli» 49, 1975, pp. 135-53.

¹⁵ R. GREEN (*Approaching Christian Epic: The Preface of Juvenus*, in M. GALE (ed.), *Latin Epic and Didactic Poetry. Genre, Tradition and Individuality*, The Classical Press of Wales 2004, p. 212) confuta l'affermazione di Carrubba che Giovenco «rings with Lucretian vocabulary and thought (cfr. *The Preface* cit. p. 306), essendo il termine *immortale* proprio della cosmologia stoica».

¹⁶ Il nesso trova riscontro in GELLIO, *Noctes Atticae* 7, 1, 7 *natura [...] quae compagem hanc*

fatti umani, città (*urbes*¹⁷), regni (*regna hominum*) e l'*aurea Roma*¹⁸, né gli elementi della natura, mare, terra e *ignea sidera caeli*¹⁹. La predizione della fine dell'*aurea Roma* s'inserisce nell'alveo di ben note concezioni apocalittiche e obbedisce al desiderio del poeta cristiano di ripudiare, in maniera sottintesa quanto clamorosa, l'*imperium sine fine* promesso da Iuppiter in *Aen.* 1, 278 s. e di contrapporsi a Virgilio che, facendo quella promessa, aveva appunto proclamato l'eternità di Roma, che gli imperatori cristiani non ripudieranno (vv. 1-3).²⁰

I vv. 4-5 completano la nozione della peribilità del mondo di cui è responsabile Dio (*genitor rerum*), che ha assegnato un termine irrevocabile (*irrevocabile*) nel quale il mondo perirà nel fiume di fuoco (*torrens flamma*) del giudizio universale²¹. Qui il pensiero petrino (2Pt 3, 7 *Caeli autem, qui nunc sunt et terra eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem iudicii et perditionis impiorum hominum* e 10 *adveniet autem dies [...] in quo caeli magno impetu transient, elementa vero calore solventur, terra autem et quae in ipsa sunt opera exurentur*) s'incrocia con la dottrina stoica secondo la quale il mondo sarebbe periodicamente sconvolto da cataclismi e conflagrazioni.²²

mundi et genus hominum fecit, in Seneca *Naturales Quaestiones* 6, 18, 3 e 7, 9, 4. Di significato affine è il nesso lucreziano *moles et machina mundi* (5,96).

¹⁷ A *orbis*, lez. trådita dalla quasi totalità dei mss., E. Colombi (*Iuveniana I*, «Vet. Chr.» 37, 2000, p. 243-44) preferisce *urbes*, lez. trådita da alcuni mss. sulla base delle seguenti considerazioni che condivido: *orbis* sarebbe una ripetizione concettuale di *mundi* del verso precedente e di *tellus* del verso successivo. Con *urbes* abbiamo, invece, una *gradatio* semantica da *urbes* (città in senso fisico), a *regna* (regni, imperi, in senso politico) e a Roma (che è entrambe le cose).

¹⁸ Il v. 2 è una ripresa di Verg, *georg.* 2, 498 *res Romanae perituraeque regna* e di Ov. *ars* 3, 113, dove ricorre il nesso *aurea Roma*. Cfr. Auson. *Ordo urb. Nob.* 1, 1 *prima urbis inter divum domus, aurea Roma*.

¹⁹ Questo nesso è modulato su Verg. *Aen.* 4, 352 *quotiens astra ignea surgunt*. Non è tuttavia da escludere una ripresa di Lucrezio 1, 679 *ignea corpora rerum*. Sull'anafora di *non* (ripetuto sei volte nel giro di due versi), sulla disposizione simmetrica dei termini e sul loro raggrupparsi per tre, che contribuiscono a rinforzare la nozione che nulla è immortale; cfr. CARRUBBA, *The Preface* cit., p. 306. Alquanto forzata mi pare però l'ipotesi (p. 308) che « these three conspicuous groupings by three are also intended to prefigure the Trinity of Father, Son, and Holy Spirit which appears later in the preface (19ff) ».

²⁰ Cfr. Fr. PASCHOUD, *Roma aeterna*, Roma 1967, p. 10. Su quest'argomento si vedano le due interessanti relazioni con cui si aprono gli Atti del I Seminario internazionale di Studi Storici, *Da Roma alla terza Roma*, Roma 1983: R. TURCAN, *Rome éternelle et les conceptions greco-romaines de l'éternité*, pp. 7-30 e P. SINISCALCO, *Roma e le concezioni cristiane del tempo e della storia nei primi secoli della nostra era*, pp. 31-62 (in cui è citata la bibliografia essenziale).

²¹ Il nesso, probabilmente mutuato da Virgilio, *Aen.* 6, 550 *flammis torrentibus*, può essere inteso, sia come "fiamma rovente", sia come "fiume di fuoco", alla stregua del flusso lavico di un vulcano in eruzione.

²² Cfr. Zenone *frg* 98 (von Arnim): «In determinati momenti tutto l'universo è sconvolto dal

Dopo aver affermato che niente nel nostro universo è immortale, Giovenco con il sintagma *sed tamen* del v. 6 opera un forte contrasto di pensiero, che il Carrubba ritiene « something of a consolation or corrective »²³. Le imprese sublimi celebrano (*frequentant*)²⁴ per molto tempo gli innumerevoli uomini che le hanno compiute e i poeti contribuiscono ad accrescerne la fama (vv. 6-8).

Nel distico successivo (vv. 9-10) sono citati i due maggiori rappresentanti della poesia epica greca e latina, ed emblematicamente di tutta la poesia profana. Omero, indicato con la perifrasi che fa riferimento a una delle sette città che si vantavano di avergli dato i natali, Smirne²⁵, e Virgilio, esplicitamente indicato con il *cognomen* e il patronimico (*Minciadae*²⁶ *dulcedo Maronis*).²⁷ Giovenco li cita non senza ammirazione anche perché l'allegoresi pagana aveva provveduto a renderli ben accetti ai cristiani²⁸, e soprattutto, perché egli vuole presentarsi come l'emulo cristiano di Virgilio, che dei due poeti è quello che lo interessa di più, dal momento che proprio a lui attribuisce la *dulcedo*²⁹ che caratterizzerà nel finale

fuoco, e poi nuovamente si ritorna dal fuoco, con un preciso ordine»; vd. anche *Ov. met.* 1, 256-58 *adfore tempus/ quo mare, quo tellus conreptaque regia caeli/ardeat et mundi moles obsessa laboret*; cfr. anche *Sen. nat.* 3, 13, 2 *ignis exitus mundi est*.

²³ Cfr. CARRUBBA, *The Preface* cit, p. 307.

²⁴ *Frequentare* nell'accezione di *celebrare* ricorre in *Ov. fast.* 3, 251 *matrum me turba frequentat*.

²⁵ Cfr. *Anth. Palat.* 16, 299 (ed. Pontani): «Lite fra sette città per l'illustre radice d'Omero/ Itaca, Chio, Colofone, Pilo, Argo, Smirne ed Atene».

²⁶ *Minciadae* (un *hapax legomenon*) si riferisce al Mincio, che bagna Mantova e, accresciuto da vari affluenti, sfocia nel Po.

²⁷ I due poeti, indicati per metonimia dai loro luoghi di origine (Smirne e Mantova), appaiono accomunati anche nell'*Eucharisticon* di Stazio a Germanico; cfr. *silv.* 4, 2, 8-10 *Non si pariter mihi vertice laeto/nectat odoratos et Smyrna et Mantua lauros/digna loquar*. Usando il *topos* della modestia affettata, Stazio dichiara che non riuscirebbe a ringraziare adeguatamente l'imperatore, neppure se sul suo capo Omero e Virgilio gli avessero posto un serto di odoroso alloro.

²⁸ Cfr. I.C. JOOSEN-J.H. WASZINK, *Allegorese*, RAC I col. 283 ss.

²⁹ Per il significato di *dulcedo* si veda F. QUADLBAUER, *Zur "invocatio" des Iuvenius (praef. 25-27)*, «Grazer Beiträge» 2, 1974, p. 190. La dolcezza è topicamente l'elemento caratterizzante della poesia (cfr. *Verg. georg.* 2, 475 *dulces ante omnia Musae*), la quale proprio per questo allettamento poteva divenire veicolo di utili messaggi; (cfr., tra i tanti esempi, *Cic. Tusc.* 2, 27 *Lamentantes (sc. poetae) inducunt fortissimos viros, molliunt animos nostros, ita sunt deinde dulces ut non legantur modo, sed etiam ediscantur* e *Hor. Ars* 333 *omne tulit puuctum, qui miscuit utile dulci*). La *dulcedo* allettatrice della poesia pagana è naturalmente il bersaglio costante dei Padri latini come Ambrogio, Girolamo, Agostino; è sufficiente qui ricordare Paolino di Nola, che nell'*epistula* 16, 7 ammonisce Ciovia a diffidare degli allettamenti letterari dei pagani, che possono essere perniciosi come le bacche dei Lotofagi e il canto delle Sirene «*perniciosam istam inanium dulcedinem litterarum quasi illos patriae obliteratores de baccarum suavitate Lotophagos, ut Sirenarum carmina blandimentorum nocentium cantus evita*».

della *praefatio* le acque del fiume Giordano. A Virgilio il poeta cristiano vuole ispirarsi e da lui vuole attingere una *dulcedo* spirituale che trascenda il semplice allettamento letterario. L'atteggiamento conciliante di Giovenco verso la letteratura tradizionale si spiega con la necessità di non alienarsi la simpatia dei dotti lettori pagani osteggiando le loro credenze letterarie e culturali e il loro universo semiologico. D'altra parte non bisogna trascurare il fatto che il poeta cristiano apparteneva alla medesima civiltà dei suoi interlocutori pagani e che non avrebbe potuto esprimersi in forme del tutto diverse da quelle che - a parte l'esperienza della Sacra Scrittura - gli venivano dalla comune tradizione, e che per ciò gli erano congeniali e che talvolta poteva anche apprezzare. In ogni caso, il confronto che Giovenco fa con i due grandi predecessori - coi quali, come dice it Kartschoke³⁰ vuole formare un triumvirato di poeti epici - implica, però, un'affermazione di superiorità, anche se soltanto per l'apprezzamento dell'argomento cristiano del suo poema.

Variando l'antico *topos* dell'immortalità dei poeti e dei loro eroi,³¹ il poeta cristiano dichiara, dunque, la sua superiorità rispetto ai poeti classici: il canto di quei poeti consegue una fama che non va oltre la fine del mondo; il suo canto, invece, che ha come argomento da comunicare i *vitalia Christi gesta* si sottrae alla conflagrazione finale e grazie a esso egli stesso può sperare di ottenere l'eterna salvezza.

I poeti condividono con le loro creature una gloria³² che ha solo una parvenza di eternità (v. 12 *quae manet aeternae similis*)³³; essa, infatti, dura finché durerà il mondo (v. 12 *dum saecla volabunt*) e il cielo stellato girerà intorno alle terre e alle acque secondo il ritmo stabilito (*iusso*)³⁴. È stato opportunamente osservato che esplicativa è la proposizione temporale dei versi 12 ss., in rapporto al concetto di

³⁰ Cfr. D. KARTSCHOKE, *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Iuvencus bis Otfrid von Weissenburg*, München 1975, p. 59.

³¹ Cfr. E.R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino* a cura di R. Antonelli, Firenze 1992, pp. 529-31 e Kl. THRAEDE, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius*, Göttingen 1965, p. 23 s, n. 1, che aggiunge altre fonti greche e latine.

³² Il secondo emistichio del v. 11 *discurrit gloria vatium* (che forma una microstruttura chiasmica con la clausola del verso successivo *saecla volabunt*) risulta dall'incrocio di due intertesti classici: Lucan. 4, 574 *discurrens fama per orbem* e Martial. 10, 103, 3 *gloria vatis*. Si noti che a differenza del verso 8, dove compare *poetae*, al verso 11 Giovenco impiega l'elevato termine *vatum*, che significa sia poeta, sia profeta.

³³ È lecito scorgere in questa espressione un'eco di Hor. *Carm.* 3, 30, 6 s. *non omnis moriar; multaque pars mei/vitabit Libitinam*.

³⁴ Superflua e banalizzante appare la proposta di Petschnig di correggere la lez. ms. *iusso* in *iusto*. Il Kievits (*Ad Iuvenci* cit., p. 32 s.) spiega il part. pass. *iusso* «*quomodo Deus iussit*».

aeternum che in ambito di destinatari poetici pagani aveva bisogno di un'informazione extraletteraria dottrinale e di una presentazione poetica.³⁵ Già per Cicerone la fama e la gloria degli uomini hanno una limitata diffusione geografica e un'altrettanto limitata durata nel tempo. «Se anche – scrive nel *Somnium Scipionis* - le generazioni di quelli che vivranno in futuro volessero tramandare ulteriormente ai propri posteri l'elogio di ciascuno di noi (*laudes unius cuiusque nostrum*), appreso dai padri, la gloria a cui noi potremmo aspirare non solo non sarebbe eterna (*non modo non aeternam*), ma non durerebbe neppure a lungo (*sed ne diuturnam quidem*) a causa dei diluvi e delle conflagrazioni (*propter eluviones exustionesque*) a cui la Terra è soggetta a intervalli regolari (*tempore certo*)».³⁶

I vv. 13-14 rimandano per la cosmologia e la fraseologia poetica a Ovidio *met.* 2, 70 s. *Adde, quod adsidua rapitur vertigine caelum/sideraque alta trahit celerique volumine torquet*. «Aggiungi che il cielo senza sosta gira vorticosamente e trascina le alte stelle e le fa girare con un turbine veloce». Inoltre in *aethera sidereum* è ravvisabile la reviviscenza di *Aen.* 3, 585 s. *aethra /siderea*.

Come *Sed tamen* del v. 6, anche *quod si* del v. 15 sottolinea un contrasto, e, in particolare segna il punto in cui dai concetti, divinità e poeti pagani, si passa alla Trinità e al poeta cristiano. Sviluppando un'argomentazione *a minore ad maius*, il poeta spagnolo presenta in via ipotetica la positività dei *carmina* pagani e subito dopo li svaluta sulla base della loro falsità (v. 16 *mendacia*)³⁷ con una relativa solo in apparenza parentetica. È stato giustamente osservato che il poeta per una sorta di delicatezza ha personificato i *carmina*, attribuendo a essi e non ai loro autori, l'uso delle menzogne.³⁸

Variando il tradizionale *topos alii/ego*,³⁹ Giovenco così argomenta: se i poemi

³⁵ Cfr. MURRU, *Analisi cit.*, p. 143.

³⁶ Cfr. CICERONE, *Il Sogno di Scipione* a cura di F. Stock con testo a fronte, Marsilio 1996, § 23, pp. 54-55.

³⁷ L'identica posizione metrica dei due termini chiave dei vv. 15 (*carmina*) e 16 (*mendacia*) sottolinea la svalutazione dei carmi pagani in quanto menzogneri.

³⁸ Cfr. CARRUBBA, *The Preface cit.*, p. 308.

³⁹ Su questo *topos* operante in vari poeti greci e latini cfr. E. BRÉGUET, *Le theme «alios - ego» chez les poètes latins*, «Rev. Ét. Lat.» 40, 1962, pp. 128-136 (limitato a Virgilio, Orazio, Tibullo, Ovidio). Per gli autori cristiani vedi S. COSTANZA, *La scelta della vita nel carne 1, 2, 10 di Gregorio di Nazianzo. La Priamel dei valori e delle professioni e il topos alioi men-egò de in Studi in onore di Anthos Ardizzoni*, I, Roma 1978, pp. 233-280, e Prudenzio, *Cath.* II 37-56: Orazio, *Carm.* I, 1. *Rapporto di due concezioni poetiche, in Letterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, II, Bologna 1981. A p. 903, n. 8 lo studioso osserva che il motivo tradizionale si rinnova assumendo una particolare intensità di tono e di valore, essendo ora il termine contrapposto la saggezza derivante dalla conoscenza di Cristo e dalla pratica della fede.

pagani che inseriscono dati falsi nei loro racconti degli uomini antichi (*mendacia nectunt*)⁴⁰ hanno meritato una fama di lunga durata, a maggior ragione il suo poema che, in virtù di una fede sicura (*certa fides*) canta argomenti veri, avrà a compenso del merito una gloria immortale (*immortale decus*)⁴¹ lungo i secoli eterni (*aeterna in saecula*)⁴² (vv. 15-18). L'antitesi esplicita tra le false storie del passato e il veritiero racconto di Cristo ne implica un'altra ad avviso del Green tra i *veteres homines*, i cui racconti sono di solito abbelliti, e l'uomo nuovo, Cristo.⁴³ La voce *immortale* del v. 18, che richiama nella stessa sede metrica *immortale* del v. 1, chiude il cerchio: dalla negata mortalità dell'universo, attraverso la quasi mortalità dei poeti antichi si passa all'affermata immortalità del poeta cristiano.

Giovenco enuncia quindi il tema della sua opera: *Nam mihi carmen erit Christi vitalia gesta*, che costituiscono un dono esente da ogni falsità fatto da Dio al mondo intero (vv. 19-20). Si tratta naturalmente del Vangelo, un dono senza frode o pericolo di disinganno, che offre cose migliori di quelle offerte dagli illustri personaggi riveriti nella tradizione classica.

Il primo emistichio del v. 19 trova un significativo riscontro nel proemio dell'*Aetna*, un poemetto dell'*Appendix Vergiliana* attribuito da A. De Vivo a un anonimo poeta di ambiente senecano attivo tra il 64, dopo la composizione delle *Naturales Quaestiones*, e il 70, inizi del principato di Vespasiano⁴⁴. L'ampio proe-

⁴⁰ Cf. Sedul. *Pasch. carm.* 1, 22 *cum gentiles poetae [...] plurima Niliacis tradant mendacia biblis*. I *mendacia vatum*, che già erano stati contestati dagli stessi pagani nella polemica contro i miti di Omero (cfr. J. PEPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976, p. 93 ss., 137 e 169 s.) occorrono anche in Ovidio, apprezzato e imitato sia da Giovenco sia da Sedulio (cfr. *Amor.* 3, 6, 17 *prodigiosa loquor veterum mendacia vatum* e *fast.* 6, 253 *non equidem vidi - valeant mendacia vatum - te, dea*). Anche Paolino di Nola, come s'è visto, esprime, e programmaticamente, la sua condanna dei *mendacia vatum*. Un esauriente raffronto tra il proemio di Giovenco e quello di Sedulio è stato compiuto da S. COSTANZA, *Da Giovenco a Sedulio, I proemi degli «Evangeliorum libri» e del «Carmen Paschale»*, in *Studi in memoria di Agostino Pastorino* («Civ. Cl. Cr.» 6, 1985, pp. 253-86).

⁴¹ Questo nesso è mutuato da Stat. *Theb.* 8, 759 *decus immortale ferebat*.

⁴² Al v. 17 i codici tramandano due lezioni: *aeternae*, recepita da Huemer e difesa con convincenti argomentazioni da Colombi (*Iuveniana I.* cit. p. 244 s.) ed *aeterna*, recuperata e difesa con argomentazioni altrettanto convincenti da R. Palla (*Aeterna in saecula in Giovenco, praefatio 17*, «St. Cl. Or.» 26, 1977, pp. 277-82). Il peso degli argomenti addotti dai due studiosi in difesa delle loro scelte è pressoché simile, così come simile è il senso del verso: la gloria che attraversa i secoli eterni, non può che essere eterna ed eterni sono i secoli attraversati da una gloria eterna. Siamo insomma in presenza di due lezioni adiafore. E tuttavia, dovendo scegliere per non correre il rischio dell'asino di Buridano, opto per *aeterna*, non parendomi qui cogente il criterio della *lectio facillior*.

⁴³ Cfr. GREEN, *Approaching* cit., p. 214.

⁴⁴ A. De Vivo, autorevole editore dell'*Aetna* (Napoli, Loffredo, 1988), basandosi sui rapporti del

mio dell'*Aetna* (vv. 1-93) inizia – secondo gli schemi del proemio epico-didascalico- con la *propositio*, di cui riporto solo gli estremi, metricamente corrispondenti *Aetna mihi – carmen erit*, racchiudenti un enunciato autonomo, che privilegia e accosta il nome del vulcano oggetto della narrazione, l'individualità del poeta, il carne poetico nelle cui forme la narrazione si svolge - tra i due estremi si collocano una serie di interrogative indirette, che completano il quadro dei contenuti. Segue l'*invocatio* a Febo (v. 4 *dexter venias mihi carminis auctor*) che rimanda all'*invocatio* allo *Spiritus* di Giovenco. I punti di contatto tra i due testi poetici non si fermano qui. Anche nell'anonimo autore pagano si ritrova la polemica, benché di diverso segno, nei riguardi della *fallacia vatium* (v. 29) che intorno all'Etna e ai suoi fenomeni naturali hanno diffuso false notizie. «Alla dichiarazione di *novitas* – osserva De Vivo –, contenuta nell'*invocatio* segue la polemica, in chiave di poetica, nei riguardi del mito, per il suo carattere ormai usurato di materia del canto (v. 9 ss.). Dopo la rassegna di una serie di miti tra i più abusati (anche questo un motivo tipico dei poemi didascalici), l'autore rende esplicito il suo pensiero in una sorta di *sententia*, che condensa la sua valutazione negativa sulla poesia di carattere mitologico: *quicquid et antiquum iactata est fabula carmen* (v. 23)»⁴⁵.

Accanto al poeta dell'*Aetna* S. Costanza⁴⁶ cita altri poeti didascalici (come Manilio, Oppiano di Apamea, Nemesiano), che pongono l'antitesi tra la propria poesia e quella di altri come contrapposizione della verità alla menzogna, rifiutando i falsi racconti mitologici e scegliendo temi improntati a verità. Nella scia di questi poeti pagani si muove Giovenco (e con lui Gregorio di Nazianzo, Paolino di Nola e Sedulio), con la differenza però che per il poeta cristiano la verità non è più quella della scienza naturale, bensì quella della dottrina teologica, che coinvolge non solo il poeta, ma l'uomo nella sua interezza e lo porta alla salvezza.

Nella relazione tra i *vitalia gesta* e le genti cui questi sono destinati si rivela l'intenzione kerygmatica e catechetica di un poema destinato a comunicare ai pagani in maniera più intellegibile il messaggio e la dottrina di Cristo. Il poeta si pone quindi come il mediatore e l'araldo della parola che rivela questo dono. Egli

poemetto con le *Naturales Questiones* di Seneca, è pervenuto a questa datazione; cfr. *Considerazioni sull'Aetna: rapporto con Seneca, epoca della composizione*, «Vichiana» 18, 1989, pp. 63-85». Il nesso giovenchiano trova altresì riscontro in *Carm., de laud. Herc.* 10, *Alcides mihi carmen erit*.

⁴⁵ Cfr. A. DE VIVO, *Motivi proemiali nell'Aetna*, «Vichiana» 14, 1985 p. 285. La *sententia* sopra riportata trova un dotto commento nella n. 85.

⁴⁶ Cfr. S. COSTANZA, *Antitesi tra poesia mitologica e filosofica e poesia teologica della verità nei poeti cristiani*, in S. C. (ed.), *Poesia epica greca e latina*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1988, pp. 207-23. Per un'ampia panoramica sulla poesia dottrinale classica e sulle sue tecniche compositive rimando a E. PÖHLMANN, *Charakteristika des römischen Lehergedichte*, in H. Temporini (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I/3. Berlin-New York 1973, pp. 813-901.

diffonderà con il prestigio della poesia la storia di una salvezza proposta a tutti.

I *Christi gesta*, che sono *insignia* in Prudenzio⁴⁷ e corrispondono ai *clara miracula* di Sedulio⁴⁸, sono qui *vitalia*⁴⁹, danno cioè la vita. I *vitalia gesta* si oppongono ai *veterum gestis hominum* di v. 16, mentre *mihi carmen erit Christi vitalia gesta* è la riscrittura del virgiliano *Arma virumque cano*. A mezza strada tra i *figmenta poetarum* e le *res gestae* questa trasposizione s'inserisce nell'impresa omerica e virgiliana di cantare le gesta di un eroe. Ma se l'accezione letterale del termine *gesta* è immutata, il suo senso religioso è nuovo: parole e gesta di quest'eroe comunicano la vita nel senso biblico della parola. Il contenuto originale dell'eroismo s'era andato modificando: la sua interiorizzazione favorisce l'evoluzione del contenuto semantico di *aretè* e *virtus*. La bravura dell'eroe e il suo coraggio fisico e morale si sono caricati di nuovi valori spirituali. L'immagine del saggio interferisce con quella dell'eroe. Già Lucrezio celebrava un eroe salvatore, che dava agli uomini la vera dottrina apportatrice di salvezza. L'epopea filosofica influisce sulla concezione dell'eroismo tradizionale anche in un poeta come Virgilio: Enea salva il "piccolo resto" dei Troiani attraverso prove difficili, discende agli inferi, ritorna vivo dal paese dei morti e, fondando una stirpe nuova, realizza il volere degli dei. Il suo non è più il ritorno in patria di Ulisse e dei protagonisti della guerra di Troia, ma è l'avanzamento verso una terra promessa dagli dei, è l'inizio di una nuova Troia. Egli vive nella fede e nella speranza e in una *pietas* in cui vi è qualche traccia della prefigurazione naturale della carità. In tale ottica non è difficile a un cristiano del IV secolo ravvisare in Enea la prefigurazione pagana di Cristo e nell'*Eneide* qualcuna delle sue concezioni religiose.

Giovenco esprime quindi la certezza - fondata sulla concezione giudaico-cristiana - secondo cui la parola di Gesù non perirà con la fine del mondo (cfr. soprattutto Mt 24, 35 *caelum et terra transibunt: verba autem mea non transibunt*) - che il suo poema scamperà alla conflagrazione finale⁵⁰; anzi sarà forse (*forsan*) pro-

⁴⁷ Cfr. Prud. *cath.* 9, 1-2 *Da, puer, plectrum, choreis ut canam fidelibus/ dulce carmen et melodum, gesta Christi insignia!*

⁴⁸ Cfr. Sedul. 1, 23 s. *cur ego [...] clara salutiferi taceam miracula Christi?*

⁴⁹ H. NESTLER (*Studien über die Messiasde des Iuvencus*, Diss., München, Passau 1910, p. 44) e Kievits (*Ad Iuvencit.*, p. 33) ritengono che l'espressione *Christi vitalia gesta* equivalga a *Christi vita*; con la sua parafrasi il poeta avrebbe composto la vita di Cristo in opposizione a quella degli antichi eroi. Di diverso avviso è P.G. VAN DER NAT (*Die Praefatio der Evangelienparaphrase des Iuvencus*, in *Romanitas et Christianitas*. Studia Iano Henrico Waszink oblata, Amsterdam-London 1973, p. 251), che li considera corrispondenti e contrapposti ai *gesta* degli antichi eroi, nel senso che più che sublimi sono datori di vita. Con la stessa accezione il poeta spagnolo impiega l'agg. *vitalis* in 1, 595 *vitalisque hodie sancti substantia panis* (con riferimento al pane dell'*oratio dominica* che dà la vita) e in 2, 269-70 *Dulcia provenient nostri cui pocula fontis, / largior undc fluet vitalis gra-*

prio questo (si noti la *repetitio di hoc*) a sottrarlo al fuoco quando Cristo, gloria del Padre dall'alto trono (*altithroni*), scenderà da una nube di fuoco (*flammivoma*)⁵¹ per giudicare (*iudex*)⁵² (vv. 21-24). Non è chiaro se l'avv. *forsan* indichi solo il dubbio che Giovenco ha sui meriti della sua condotta religiosa e delle sue azioni o piuttosto anche quello che il poema cristiano possa assicurare al suo autore l'eterna salvezza. La gloria degli eroi è doppiamente svalutata dalla mortalità del mondo e dalle finzioni poetiche che inseriscono menzogne nelle gesta degli antichi. Alle meravigliose finzioni epiche si contrappongono i miracoli storici di Cristo: quelle danno una gloria quasi eterna, questi la vita eterna. Il van der Nat⁵³ ritiene che Giovenco sia incongruente nello sperare una gloria eterna per il suo poema dopo aver detto che la gloria terrena dura tutt'al più fino alla conflagrazione del mondo; di fatto, però, il poeta prevede che il riconoscimento della sua opera sarà eterno, identificandolo, appunto, con la salvezza che Dio per questo merito gli accorderà.

Con Giovenco – è stato opportunamente osservato- la situazione della poesia cristiana appare per la prima volta chiaramente definita. Non è più il poeta a conferire l'immortalità al soggetto del suo canto, ma è la materia del canto, e cioè l'eterna verità di Cristo, a conferire al poeta in quanto tale l'immortalità e al poeta in quanto uomo l'eterna salvezza.⁵⁴

Il proemio si conclude con una breve *invocatio* (25-27)⁵⁵ allo *Spiritus sancti-*

tia fluctus (come nel proemio, la salvezza è connessa con le acque che danno la vita). Il Carrubba (*The Preface* cit., p. 305, n.7), volendo giustificare la sua traduzione a calco (*vital*), individua quattro significati dell'agg. *vitalia*: 1. *real-life* in quanto opposti ai fatti bugiardi; 2. *life-giving* con riferimento all'eterna salvezza; 3. *life* e fatti, come se il testo latino leggesse *vita et gesta*; 4. *energizing* e *powerful*. Il Carrubba si rifiuta di scegliere tra questi significati, e a giusta ragione, essendo l'ambiguità carattere costitutivo ed essenziale della parola poetica.

⁵⁰ Cfr. D. KARTSCHOK, *Bibeldichtung* cit., p. 57.

⁵¹ Degna di nota è la *lexis* poetica di questi versi: l'epiteto epico *altithronus* compare, riferito a Cristo, in Venanzio Fortunato all'inizio della *Vita Martini* 1, 1 *Christus altithronus. Flammivomus* ricorre in poesia: Corippo. *Ioh.* 1, 338 *flammivomis raptatus equis* e in Aratore 2, 531. Non è improbabile che per l'immagine della nube che vomita fiamme Giovenco abbia rielaborato Hor. *Carm.* 1, 34, 6 *igni corusco nubila dividens* (che taglia le nubi di rosso fuoco).

⁵² Acuta l'osservazione di K. SMOLAK, *La poesia cristiana latina tra il quarto e il quinto secolo*, «Salesianum» 62, 2000, p. 21; «Cristo agisce allo stesso tempo come giudice morale e critico di letteratura». Lo studioso austriaco ritiene, inoltre, che Giovenco alla fine della prefazione alluda alla preghiera liturgica del *munda cor*.

⁵³ Cfr. VAN DER NAT, *Die Praefatio*, cit., p. 256, n. 8.

⁵⁴ Cfr. Ch. WITKE, *Numen Litterarum. The Old and the New in Latin Poetry from Constantine to Gregory the Great*, London und Köln. E. J. Brill, 1971, p. 200.

⁵⁵ Un'analisi ampia e approfondita ha dedicato all'*invocatio* il Quadlbauer nell'articolo citato, dove segnala una serie di *loci paralleli* non tutti, in verità, parimenti pertinenti.

ficus che prende il posto di Apollo, delle Muse, o di altra divinità, e persino del *princeps* divinizzato presenti nelle *invocationes* dei poeti classici. Lo Spirito, che viene a completare la Trinità con il Padre e il Figlio precedentemente citati, lo ispiri e il dolce Giordano, simbolo del battesimo e insieme della novella poesia cristiana, bagna con la sua pura corrente la mente (e non il volto o le labbra, come nella poesia classica!) del poeta che si accinge a cantare cose degne di Cristo, a differenza dei vati pagani che avevano detto cose degne di Febo. Le immagini acquatiche e geografiche, che tramano la *praefatio*, accomunano Omero, Virgilio e lo stesso Giovenco che attende l'ispirazione dalle acque del Giordano. Il presbitero spagnolo si proclama poeta attraverso il vero *carminis auctor*, che è lo *spiritus*, e cioè *Christus*. Quest'implicita proclamazione, sottolineata dal sintagma *adsit mihi*, è non solo un omaggio al *divinum populis donum*,⁵⁶ ma anche un'anticipazione della tendenza medievale che rappresenta il poeta come mediatore tra la divinità e l'uomo.

*Carminis auctor*⁵⁷ è ora lo Spirito stesso di Dio, e non più Apollo, le Muse o il *princeps* divinizzato. Le acque della fonte Ippocrene cederanno il potere dell'ispirazione poetica alle acque del fiume in cui Gesù ricevette il battesimo. Un triplice e unico battesimo: di Cristo, del cristiano e del poeta in quanto tale!

Il verbo *rigare* ha una varietà di accezioni semantiche, non sempre nettamente distinguibili; esso significa bagnare, aspergere, inumidire, irrigare, ma anche abbeverare e quindi rendere fertile e nutrire. Questi significati sono compresenti nel verbo quando esso è impiegato nella poesia classica a proposito dell'ispirazione trasmessa da Apollo o dalle Muse ai poeti attraverso l'acqua delle fonti che bagna il loro volto o le loro labbra.

Mi limito a qualche esempio, tratto da due poeti elegiaci, Propertio e Ovidio, che il Quadlbauer ritiene noti a Giovenco e da questi probabilmente citati⁵⁸.

Il poeta umbro apre il terzo libro delle sue *Elegiae* con un componimento nel

⁵⁶ *Divinum donum* (cioè l'*Evangelium*) regge il dativo *populis* (cioè le *gentes*, i pagani). Colombi (*Iuveniana I* cit., p. 245) difende *populis* contro la *lez. in populis*, recepita da Arevalo (PL 19, 60), ma non da Huemer, come la studiosa erroneamente asserisce.

⁵⁷ Per questo nesso, ricorrente anche in clausola nella poesia classica, il Kievits segnala come luogo parallelo *Culex* 12 (ed. A. Salvatore, Napoli 1972, p. 6) *Phoebus erit nostri princeps et carminis auctor*. Per Quadlbauer (*Zu Invocatio* cit., p. 212) si tratta verisimilmente della presenza nella *praefatio* di una reminiscenza del *Culex*, che Giovenco doveva ritenere opera di Virgilio. Non me la sento di condividere questa opinione, dal momento che la *iunctura* ricorre anche nel luogo dell'*Aetna* sopraccitato, oltre che in Tibull. 2, 4, 13 *carminis auctor Apollo* e, modificata, in Ov. *fast.* 6, 709 *sum tamen inventrix auctorque ego carminis huius* (è Minerva che parla).

⁵⁸ Cfr. QUADLBAUER, *Zu Invocatio* cit, p. 198, 204 e *passim*.

quale riafferma la fede nella poesia elegiaca; da una parte, precisa la sua funzione di cantore non della guerra (epica), ma della pace; dall'altra, afferma il valore della poesia che eterna qualsiasi argomento tocchi; Troia è ricordata perché Omero ne ha cantato la caduta. L'elegia si apre con i nomi di Callimaco e di Filita di Cos, rappresentanti della poesia ellenistica, che egli si propone di riprendere in modi nuovi e originali (3, 1,1-4 *Callimachi Manes et Coi sacra Philitaea, / in vestrum, quaeso, me sinite ire nemus / primus ego ingredior puro de fonte sacerdos / Itala per Graios orgia ferre choras*). Propertio rivendica la novità della sua operazione poetica nelle orme dei due elegiaci ellenistici e si presenta come sacerdote che attinge a una fonte pura. Tale purezza rimanda sia alla perfezione stilistica ed estetica dell'opera, sia alla limpidezza di una sorgente non attinta da altri. Più pertinente al nostro discorso è però la terza elegia del terzo libro, che contiene una nuova ed esplicita *recusatio* della poesia epica. Il poeta immagina di essere sdraiato sotto la dolce ombra dell'Elicona intento a comporre un poema epico, dopo essersi abbeverato alla sacra fonte dell'Ippocrene. La sognata condizione di poeta epico è espressa dall'immagine delle esigue labbra del poeta che si accostano alle grandi fonti (v. 5 *parvaque tam magnis admoram fontibus ora*) alle quali bevve l'assetato Ennio. Febo, che osserva la scena dal boschetto di Castalia, sconsiglia però il poeta di intraprendere un'opera epica, avendo a disposizione non un cocchio da guerra, ma un cocchio dalle piccole ruote, che è quello della poesia elegiaca. Il dio gli indica allora un nuovo sentiero (*nova semita*). Segue l'allocuzione di Calliope che gli conferma la naturale vocazione a cantare non la guerra, ma l'amore. La rappresentazione allegorica della poesia amorosa è tramata da delicate immagini di gusto ellenistico. Terminato il discorso, la dea attinse con le mani la linfa dalla fonte e spruzzò sulla sua bocca l'acqua che fu di Filita (3, 3, 51-52 *Talia Calliope, lymphisque a fonte petitis/ora Philitea nostra rigavit aqua*). Il poeta latino e il poeta ellenistico alla stessa acqua attingono la loro ispirazione poetica.

E nell'elegia per la morte di Tibullo (*amores* 3, 9) Ovidio dichiara che nemmeno i poeti, che pure sono ritenuti sacri e cari agli dei (v. 17 *at sacri vates et divum cura vocamur*), sfuggono al comune destino di morte: morì Orfeo, morì Lino e anche il Meonide Omero, dal quale come da fonte perenne la bocca dei poeti s'irriga delle acque Pierie (vv. 25-26 *Adice Maeoniden, a quo ceu fonte perenni/vatum Pieriis ora rigantur aquis*)⁵⁹, precipitò nel nero Averno. Alla mortalità dei poeti si

⁵⁹ Il QUADLBAUER (*Zu Invocatio* cit, p. 204, n. 46) scorge nel v. 9 della *praeformatio* la reminiscenza di questi versi ovidiani.

oppone l'immortalità delle loro opere e delle loro creature. I carmi sfuggono agli insaziabili roghi funebri e la fama della guerra di Troia cantata dal poeta durerà, così come avranno una lunga fama le due donne cantate da Tibullo, Nemesi, il primo amore, e Delia, l'ultimo amore (vv. 29-32 *Durat, opus vatum, Troiani fama laboris/tarda que nocturno tela retexta dolo,/sic Nemesis longum, sic Delia nomen habebunt,/altera cura recens, altera primus amor*).

Il sopra riportato ampio spettro semantico di *rigare* è integrato in area cristiana dal significato di *maculas abluere, lavare* con riferimento al battesimo. Orbene, nel *rigare* del v. 26 inerisce non solo la nozione del pulire propria dell'azione battesimale, ma anche quella del nutrire propria dell'ispirazione poetica pagana.⁶⁰ Peraltro, anche il *purus amnis* rinvia sia al battesimo cristiano mediante le acque detergenti il peccato, la cui purezza è perciò essenzialmente etico-religiosa, sia alla fonte delle Muse, la cui purezza simboleggia la purezza della poesia, e cioè l'assenza di difetti stilistici ed estetici. C'è inoltre da aggiungere che anche dal punto di vista stilistico il *purus amnis* del poeta cristiano si allontana dalla *Philitea aqua* di Properzio: questa si contrappone ai *magni fontes*, che simboleggiano l'epica; quello (l'*amnis*, che non è un *parvus fons*) simboleggia la grande poesia epica, che ha a oggetto i *gesta Christi*.

Quanto al primo emistichio dell'ultimo verso, alla lez. *Iordanis* recepita da Huemer preferisco la lez. *Iordanes* (nom.) trädita dal più antico e autorevole cod. C, sopra menzionato. Secondo il testo vulgato *Spiritus sanctificus* regge entrambi i congiuntivi esortativi, *adsit* e *riget*, e *Iordanis* è genitivo retto da *puro amne*. Il Quadlbauer, pur rilevando l'artificiosità tutto sommato piacevole della struttura sintattica del *locus*, convalida l'espressione *puro...amne...Iordamis* con il richiamo a Verg. *Aen.* 6, 659 *plurimus Eridani ...amnis* e si dice convinto che il contesto porti a ritenere *Spiritus* soggetto di *riget* anche alla luce di Giovenco 4, 128 *et miseris fetus dulci quae lacte rigabunt*, in cui *matres* è «ein persönliches Subjekt», proprio come Calliope nel brano properziano sopra citato. La scelta tra le due lezioni dal punto di vista prosodico non è praticabile a causa dell'allungamento della sillaba in arsi.⁶¹ Ciò premesso, a me pare che il recupero del nominativo *Iordanes*, introducendo nel brano due distinti soggetti, lo Spirito, che deve

⁶⁰ La nozione di nutrimento inerisce al verbo *rigare* anche in Giovenco 4, 128 *miseris fetus dulci quae* (sc. *matres*) *lacte rigabunt: dulci lacte* e *dulcis Iordanes* si richiamano a vicenda. Il Quadlbauer (*Zu invocatio* cit., p. 199) ha giustamente notato che in questo luogo lo *Spiritus* non solo deve togliere il negativo (*Negatives*), ma deve anche nutrire (*rigare*) la mente del poeta e, quindi, comunicare il positivo (*Positives*).

⁶¹ Cfr. QUADLBAUER (*Zu Invocatio* cit., p. 211).

assistere il poeta ispirandolo, e il Giordano, che deve bagnarne e quindi nutrirne la mente, contribuisca a eliminare la sopra richiamata artificiosità. I due segmenti testuali, disposti in parallelo, hanno un verbo appropriato per ciascuno dei due soggetti: l'assistenza conviene allo Spirito in quanto ispiratore e il bagnare si addice al fiume Giordano personificato. Circa la valenza battesimale del *locus*, va ricordato che nella scena del battesimo di Gesù, narrata da Matteo 3, 13-17 e con qualche differenza dagli altri due sinottici, è presente la Trinità: Gesù (il Figlio) che si immerge nelle acque del Giordano da cui risale subito; lo Spirito di Dio disceso su di Lui sotto forma di colomba; e il Padre, manifestatosi attraverso la voce che annuncia che Gesù è il Figlio di Dio. Alla luce di questa scena, e tenendo presente che il *locus* giovenchiano riguarda non il battesimo di Cristo, ma quello dei cristiani che nelle pure acque del fiume lavano i loro peccati, ritengo legittima la distinzione del ruolo dello Spirito e di quello del Giordano, anche in considerazione della dimensione stilistico-letteraria del brano.

Per quel che riguarda l'agg. *dulcis* che qualifica *Iordanes*, va osservato che in senso letterale l'acqua del fiume è *dulcis* in contrapposizione a quella amara, salata del mare. In senso simbolico, l'acqua del fiume è dolce perché in essa fu battezzato Gesù⁶²; in questo concetto di dolcezza però la nozione religiosa coesiste con quella stilistica. Il *dulce* del Giordano alla stregua della *dulcedo Maronis* del v. 10 può ben indicare la grazia poetica cui il poeta cristiano aspira nella sua competizione con il Mantovano. In ogni caso, il dolce Giordano prende il posto della dolce fonte delle Muse, sicché i versi di chi da esso attinge l'ispirazione sono più dolci (anche spiritualmente) di quelli che dal Melete di Smirne⁶³ derivarono a Omero e dal Mincio a Virgilio. Un'analogia efficace antitesi tra le acque castalie cui attingono i poeti pagani (*lynfatica pectora*) e quelle del fiume Giordano nelle quali gli uomini rinascono spiritualmente (*altera pocula decent homines Iordane renatos*) si ritrova nel libro quarto (vv.252-53) della *Vita Martini* di Paolino di Périgueux.

Quanto al secondo emistichio dell'ultimo verso il Quadlbauer segnala come modello *Culex 10 ut tibi digna tuo poliantur carmina sensu* considerando che i due testi confrontati, uniti come sono da *digna*, hanno una marcata affinità sia dal punto di vista dell'atteggiamento artistico sia dal punto di vista concettuale («gedankliche parallele»), e che al v. 9 della *praefatio* risulta già utilizzato il v. 12 dell'operetta dell'*Appendix vergiliana*.⁶⁴ Il poeta, che potrebbe ben essere il giovane Virgilio,

⁶² *Dulcis* ha la stessa accezione spirituale che in 2, 269 *Dulcis proveniunt nostri cui pocula fontis*.

⁶³ Cfr. Stat. *Silv.* 3, 3, 60-61 *Smyrna tibi gentile solum potusque verendo fonte Meles* («Smirne è il tuo suolo natio e hai bevuto alla veneranda fonte del Melete»).

⁶⁴ Cfr. QUADLBAUER, *Zu Invocatio* cit., pp. 206-07.

giustifica a Ottaviano (v. 1) la composizione di un carne giocoso (v. 6 *iocos musamque*) sulla zanzara che i detrattori non mancheranno di criticare, promettendo che più tardi gli dedicherà componimenti di tono più elevato (v.8 s. *posterius graviore sono tibi musa loquetur/nostra*), sì che siano levigati carmi degni del suo gusto estetico (v. 10). Non nego che il confronto istituito dallo studioso sia in qualche misura suggestivo, ma a me pare più evidente che nel distico sia presente l'*imitatio in opponendo* di Verg. *Aen.* 6, 662 *Quique pii vates et Phoebæ digna locuti*: nelle sedi beate dimorano, tra gli altri, i poeti e gli interpreti della volontà divina.⁶⁵ Giovenco si pone, dunque, consapevolmente nel solco della tradizione virgiana, ma come rivale cristiano che ha trovato la verità. Negli ultimi tre termini della *praefatio* compaiono armonicamente giustapposti il poeta, il suo poema epico, il suo Dio con l'orgogliosa affermazione di essere poeta (*loquamur*).

La *praefatio* giovenchiana, contenente tutte le valenze proprie di un proemio poetico, che mi auguro di aver fatto emergere, è di grande importanza dal momento che si tratta di un esperimento poetico senza precedenti in area cristiana.

Il poeta non si sente in una posizione subalterna rispetto al modello, che ha coscienza di essere in grado di emulare sul piano formale; sul piano dei contenuti, saranno i *Christi vitalia gesta* a fornirgli la possibilità di creare un'opera unica nel suo genere, anzi la prima del genere.⁶⁶

Nello sforzo di raggiungere l'obiettivo di annullare sia le riserve dei pagani colti verso il testo biblico sia la diffidenza dei credenti verso la poesia, Giovenco inaugura un nuovo genere epico, una poesia di contenuto cristiano e di forma classica, che potesse affiancare e in prospettiva sostituire i classici pagani.

In conclusione la grande sfida di Giovenco è nella natura stessa dell'operazione intrapresa, nel trasferire il testo evangelico dal codice espressivo della prosa a quello della poesia mediante la tecnica di ascendenza retorica della parafrasi; quella di epopea biblica è una definizione che si nutre di un'intrinseca antinomia dal dissacrante sapore provocatorio, che il poeta ha affrontato, sicuro nello stesso tempo della sua competenza e capacità di poetare e della fondatezza del suo convincimento religioso, elementi che lucidamente decide di intrecciare, fino a raggiungere una fusione in grado di annullarne i confini, ma senza che venga mai

⁶⁵ Sacerdoti e poeti erano accomunati in una stessa sorte divina già da Empedocle, che - secondo la testimonianza di Clemente Alessandrino (*Stromati. Note di vera filosofia* a cura di G. PINI, Milano, Edizioni Paoline, 1985, p. 523) afferma: «Infine essi diventano indovini, poeti, medici e principi fra gli uomini terrestri: da essi germinano dèi gloriosissimi per onori».

⁶⁶ Sulla legittimazione della poesia da parte di Giovenco vd. VAN DER NAT, *Praefatio* cit., pp. 254-55, per il quale anche in questo campo il presbitero spagnolo è stato «ein Wegbereiter».

meno la tensione tra i due poli entro cui si muove. L'audacia di raccontare Gesù, figura centrale del cristianesimo, come Enea, l'eroe pagano per eccellenza, doveva avere certamente per quell'epoca una portata rivoluzionaria, che non va sottovalutata: offrire un testo biblico più gradevole agli intellettuali pagani in vista della loro conversione e neutralizzare agli occhi dei cristiani la pericolosità dei classici, dimostrando che il testo biblico non avrebbe perduto la sua sacralità se espresso nel metro dell'epica.

In questo tentativo di convertire l'aristocrazia colta al messaggio cristiano Giovenco s'inserisce a pieno titolo nella politica culturale-religiosa di Costantino, alla quale esprime attraverso la sua opera un'adesione formale e sostanziale. D'altra parte, il poeta attribuisce la felice riuscita della sua operazione letteraria alla pace religiosa stabilita da Costantino, che ha perciò un posto d'onore, accanto a Cristo, nella chiusa del poema, che merita di essere esaminata.

4. *L'Epilogus*

La *dedicatio*, assente nella *praefatio*, occorre dopo la *narratio* esegetica in quattro libri nell'*epilogus* (4, 802 -12) altro e non meno privilegiato *locus* per lo studio dell'*intentio* religiosa e letteraria dell'autore:

Has mea mens fidei vires sanctique timoris
cepit et in tantum lucet mihi gratia Christi,
versibus ut nostris divinae gloria legis
805 ornamenta libens caperet terrestria linguae.
Haec mihi pax Christi tribuit, pax haec mihi saeculi,
quam fovet indulgens terrae regnator apertae
Constantinus, adest cui gratia digna merenti,
qui solus regum sacri sibi nominis horret
810 inponi pondus, quo iustis dignior actis
aeternam capiat divina in saecula vitam
per dominum lucis Christum, qui in saecula regnat.

«Queste forze della fede e di un santo timore il mio spirito ha ricevuto e per me la grazia di Cristo brilla tanto, che la gloria della Legge divina accoglieva volentieri nei nostri versi gli ornamenti terrestri del discorso. Queste cose mi ha donato la pace di Cristo, queste cose la pace di un'età, incoraggiata da Costantino benevolo sovrano di una terra aperta (a tutti), che gode del meritato favore divino e che, unico

tra gli imperatori, ha orrore che gli si imponga il peso di un titolo sacro, affinché, divenuto più degno per la giustizia delle sue azioni riceva la vita eterna per i secoli divini dal signore della luce Cristo, che regna lungo i secoli».

Prima di passare all'analisi dell'epilogo, che il Fontaine efficacemente definisce «panégyrique en miniature, couronné d'une doxologie christique»⁶⁷, mi sia consentito di sviluppare un paio di riflessioni.

La prima è che *praefatio* ed *epilogus* sono intimamente legati dall'impiego della parola-chiave *mens*: nella prima si chiede allo Spirito di assisterla, nel secondo si riconosce che essa ha recepito le forze della fede e del timor di Dio.

La seconda riflessione riguarda il modello virgiliano con il quale il poeta cristiano si misura nell'epilogo e nella dedica all'imperatore. Nel proemio del primo libro delle *Georgiche*, e in particolare nell'appassionata invocazione agli dei protettori dei campi e del lavoro il Mantovano inserisce un fervido elogio di Cesare Ottaviano, protettore delle città e dei campi, poduttore di messi e sovrano di ogni stagione, destinato ad ascendere all'Olimpo (vv. 24-42). E nel nome di Cesare Ottaviano si chiude il quarto e ultimo libro delle *Georgiche* (vv. 559-62). Il poeta ha cantato la cultura dei campi, dei greggi e degli alberi, mentre il grande Cesare (*Caesar magnus*) scagliava fulmini in guerra presso l'Eufrate e, vincitore, dettava le leggi alle genti pronte a obbedire e si apriva la via all'Olimpo (*victorque volentis/per populos dat iura viamque adfectat Olympo*). A opera compiuta il poeta romano può con soddisfazione proclamare la vittoria di Augusto e l'instaurazione di una *pax* forte e giusta a fondamento di un nuovo ordine sociale. Non c'è dubbio che Giovenco pensi alla *pax Augusti* quando parla della *pax Constantini*, alla legislazione augustea quando si sofferma su quella costantiniana, alla divinizzazione di Augusto (presente sia nel proemio sia nell'epilogo delle *Georgiche*) quando a Costantino, che non mi pare assurdo ritenere il committente dell'opera, in virtù delle sue giuste azioni di governo preconizza la vita eterna.

Il poeta cristiano – si dice nell'epilogo – ha ricevuto la forza della fede e il dono del timor di Dio, e anche il dono gratuito di una luce che gli permette di avvolgere il Vangelo negli ornamenti del linguaggio poetico. In altri termini, gli *ornamenta terrestria* sono probabilmente i *dicta epica* di Virgilio, che rendono possibile al poeta ammantare la gloria del Vangelo con gli ornamenti della poesia.

⁶⁷ Cfr. J. FONTAINE, «*Dominus lucis*»: un titre singulier du Christ dans le dernier vers de *Juvenicus*, in E. Lucchesi et H. D. Saffrey, *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Genève 1984, p.131.

E tale operazione poetica Giovenco ha potuto compiere grazie al doppio dono della pace spirituale di Cristo e della pace materiale assicurata dall'imperatore. Senza la pace del cuore e la pace del mondo il poeta non avrebbe potuto dedicarsi all'attività poetica. Il parallelismo *pax Christi/pax saeculi* definisce l'importanza ideologica di un tentativo poetico nel quale il Vangelo e Virgilio si accordano senza dissonanze sotto la penna dell'aristocratico presbitero spagnolo. La congiunta proclamazione della *pax Christi* e della *pax Constantini* è nell'esaltazione politico-religiosa confrontabile con quella che condizionò la poesia di Virgilio, quando la *pax Augusti* sembrò inaugurare una nuova età di felicità per gli uomini. Significativa è la corrispondenza antitetica tra la sovranità di Costantino sulla terra aperta (*terrae regnator*⁶⁸ *apertae*; il nesso *terra aperta* rimanda non solo alle città riaperte grazie alla nuova età di pace e di sicurezza, ma anche a tutto l'Impero liberato dalla tirannia della falsa religione)⁶⁹ e il regno eterno del *Dominus lucis* alla fine del poema.

Tra i meriti del sovrano cristiano, che lo hanno reso degno di essere accolto nella vita eterna è sottolineato quello di aver egli solo tra gli imperatori (*solus regum*)⁷⁰ rifiutato con ribrezzo il fardello di un titolo sacro.

Questa perifrasi non allude naturalmente né al titolo di *pontifex maximus*, in uso fino a Graziano, né a quelli di *Augustus* e *divus*, che continueranno a far parte della fraseologia ufficiale senza scandalo alcuno per i cristiani. Il Fontaine ritiene che essa alluda all'abbandono da parte di Costantino di un titolo preciso, che lo

⁶⁸ Il *nomen agentis regnator*, applicato qui a Costantino e in 2, 265 a Cristo è un virgilianismo che designa Giove in *Aen.* 2,779 e 7, 558.

⁶⁹ Il FONTAINE (*Dominus lucis*» cit., p.139) ritiene che questa terra liberata sia l'Oriente sottratto a Licinio in seguito alla vittoria riportata su di lui nel settembre 324 a Crisopoli sullo stretto del Bosforo, in Asia Minore.

⁷⁰ Al v. 809 Huemer riporta *regnum*, che è un refuso tipografico in luogo di *regum*, peraltro segnalato dallo stesso editore nei *corrigenda* posti all'inizio dell'opera. Il Fontaine nel saggio del 1981 (*Naissance de la poésie* cit., p. 68) scrive *regnum* e traduce con «seul de tous les princes», nel contributo al Convegno di Erice (*La figure du prince dans la poésie latine chrétienne*, in *Atti del V Corso della Scuola Superiore di Archeologia e Civiltà medioevali*, Messina 1984, p. 112), corregge *regnum* in *regum*, preferito a *rerum*, altra variante ms. e in un contributo successivo, ma apparso nello stesso anno, «*Dominus lucis*» cit. p. 131, n. 1, rivendica esplicitamente la paternità della correzione (già effettuata dall'editore vindobonense!). Lo studioso francese ritiene, inoltre, nello stesso verso adiafore le varianti *nominis* e *numinis* entrambe riconducibili al rifiuto di un titolo divino da parte dell'imperatore. Incorrendo stranamente nella stessa disattenzione, P. SANTORELLI, in un contributo peraltro approfondito e interessante (*Nota a Giovenco IV 809*, «Ann. Fac. Lett. e Filos. Univ. Napoli» 29, 1986-1987, pp. 17-20) afferma che *regnum* è un errore di stampa sulla base della collazione di un paio di codici e delle precedenti edizioni a stampa dell'opera giovenchiana, nonché del senso complessivo del brano.

avrebbe da vivo messo sullo stesso piano della divinità. In seguito alla sconfitta di Licinio a Crisopoli nel settembre 324 matura l'abbandono costantiniano dell'ideologia solare. A questa data, infatti, risale la moneta su cui per l'ultima volta compare la rappresentazione antropomorfica del sole e per l'ultima volta Costantino è chiamato *comes solis*, alla stessa data risale la scomparsa dalla titolatura imperiale del titolo di *invictus*, epiteto solare per eccellenza, che viene sostituito da *victor*. Potrebbero essere proprio questi i titoli concreti cui l'imperatore avrebbe – secondo Giovenco – rinunciato.⁷¹ E tale rinuncia, segno evidente di un'umiltà cristiana, gli vale la qualifica di giusto; e tale giustizia è non solo il rispetto romano del diritto e la virtù cardinale e filosofica cara a Platone, ma anche la qualificazione biblica della santità.

Nel sopra citato studio, approfondito e stimolante, Fontaine tenta di spiegare il titolo di Cristo con cui si chiude il poema, *Dominus lucis*, in cui *lucis* è genitivo di inerenza o identità. Dopo aver proficuamente esplorato la letteratura salmica, l'epigrafia funeraria latina, e la parafrasi del tema della luce nell'opera di Giovenco alla ricerca di un possibile modello del singolare titolo, lo studioso francese si chiede se in esso non ci sia una punta leggermente polemica contro Costantino nel momento in cui egli prendeva coscienza dell'incompatibilità tra la sua fede in Cristo e la teologia solare che gli derivava dal padre. Procedendo con un argomentare non sempre limpido, il Fontaine è però costretto a escludere l'esistenza della supposta punta polemica in un titolo che si prestava a una doppia lettura, biblica e indirettamente politica e romana; più che polemica la sua valenza è protettiva e pastorale. Vero è che il presbitero spagnolo con l'ultimo verso della sua parafrasi esametrica, nel momento in cui sottolinea l'accoglienza riservata da Cristo a Costantino, che ha il merito di essere il liberatore della vera religione e ha avuto il coraggio di rifiutare ogni titolo divino, gli ricorda discretamente che il Cristo è il solo Signore, e che la sua signoria si estende su tutta la luce, compresa quella del sole.⁷²

Dispiegandosi in un ampio periodo, denso di vocaboli e temi insieme politici, religiosi e morali, l'*Epilogus* si conclude con una dossologia cristiana.

L'elogio di Costantino rimanda alla chiusa delle *Laudes Domini*, un componimento anonimo composto in Gallia tra il 317 e il 324:

At nunc tu dominum meritis, pietate parentem,
imperio facilem, vivendi lege magistrum

⁷¹ Cfr. FONTAINE, «*Dominus lucis*» cit., p. 139-40.

⁷² *Ibid.*

edictisque parem, quae lex tibi condita sancit,
 victorem laetumque pares mihi Constantinum!
 Hoc melius fetu terris nil ante dedisti
 nec dabis: exaequent utinam sua pignora patrem!⁷³

Nei 148 esametri classicheggianti l'autore ingloba l'elogio di Roma, di Costantino e della regione degli Edui in Gallia, che è probabilmente la sua patria. Qui colloca un evento prodigioso, interpretato come testimonianza dell'imminente seconda parusia. Un vedovo non risposato è ricompensato per la sua casta condotta di vita con il miracoloso saluto che la moglie morta gli rivolge con la mano prima di essere tumulato.

Il poemetto si conclude con la richiesta a Cristo di assicurare all'imperatore Costantino la vittoria e la felicità, in virtù dell'esemplare condotta di vita e della sua legislazione, e con l'augurio che i figli ne imitino l'esempio⁷⁴.

5. Conclusione

La minuta ed esauriente analisi filologico-linguistica e intertestuale fin qui condotta sul proemio e sulla chiusa dell'*Historia Evangelica* di Giovenco, pur esonerandomi dal riassumerne le risultanze più significative, mi sollecita tuttavia a sviluppare almeno un paio di riflessioni conclusive.

Il presbitero spagnolo, se escludiamo Commodiano, è il primo poeta cristiano, con il quale la situazione della poesia cristiana appare per la prima volta chiaramente definita. Non è più il poeta a conferire l'immortalità al soggetto del suo canto, ma è la materia del canto, e cioè l'eterna verità di Cristo, a conferire al poeta in quanto tale l'immortalità e al poeta in quanto uomo l'eterna salvezza. Il poeta pagano, quando preconizzava (o augurava) l'immortalità alle sue opere e a se stesso, si pensava come persona poetica. In altre parole, quando parlava della sua gloria futura e dell'immortalità si manteneva nei confini dell'arte e non metteva in gioco la

⁷³ *Laudes domini* 143-48 (ed. A. SALZANO, Napoli 2001, p. 42): «Ma ora rendi a me vincitore e felice Costantino, signore per i meriti, padre per la pietà, clemente nell'esercizio del potere, maestro per la sua regola di vita, giusto per gli editti che la legge da te creata sancisce! Non hai dato prima né darai nulla che sia migliore di questa creatura: voglia il cielo che i figli uguaglino il padre!».

⁷⁴ Su questo poemetto cfr. Petra SCHIERL, Tu casti rectique tenax. *Gottes-und Kaiserlob in den Laudes Domini*, in H. HARICH-SCHWARZBAUER-P. SCHIERL (edd.), *Lateinische Poesie der Spätantike: Internationale Tagung in Castelen bei Augst, 11.- 13 Oktober 2007*, Basel, Schwabe, 2009, pp. 129-58.

sua umanità, l'anima o i *manes*. Giovenco, viceversa, pur attribuendosi lo *status* di *vates* nella scia di Omero e di Virgilio, prende le distanze da loro, quando parla di immortalità, riferendosi alla sua futura vita extrapoetica, oltre l'arte, nel regno dei cieli. Insomma, per lui l'uomo e il poeta sono indissolubilmente legati.

Giovenco è anche il primo parafraste latino ad aver compiuto una così rivoluzionaria operazione letteraria, di cui è pienamente consapevole. Per affermare tale coscienza letteraria manca – mi si obietta – una dichiarazione esplicita del poeta. Una dichiarazione in tal senso credo che emerga in maniera sufficientemente chiara dai versi 802-805 del IV libro, nei quali gli *ornamenta terrestria*, e cioè la poesia di Virgilio soprattutto, ornano il poema, e il poeta, illuminato dalla grazia di Cristo in virtù di una robusta fede e di un santo timore, li fa accettare di buon grado dal Testo Sacro. Giovenco, presentando la sua opera come elaborazione stilistica del testo evangelico, non può non essere consapevole dell'originalità della sua operazione parafrastica. Conciliando la gloria della legge divina e gli ornamenti terrestri del linguaggio, egli concepisce la sua impresa nei termini tradizionali della retorica classica, che distingue la materia e l'ornato. Par di risentire Girolamo che sottolineava il coraggio del presbitero spagnolo nel sottomettere alle leggi del metro la maestà della *narratio* evangelica (*epist. 70,5,3: nec pertimuit evangelii maiestatem sub metri leges mittere*). Giovenco, insomma, rivendica non un intervento di *maquillage* linguistico della *divinae gloria legis*, ma il merito di aver fatto accettare a questa la *translatio* poetica. Quanto, poi, alla percezione che Giovenco (e gli altri parafrasti) avevano di quest'operazione, mi pare che essa sia significativamente attestata da Girolamo, che considera l'opera del presbitero spagnolo una parafrasi (cf. *uir. inl. 84: quattuor euangelia hexametris uersibus paene ad uerbum transferens quattuor libros composuit*).⁷⁵

⁷⁵ Cfr., quanto in dissenso con F.E. CONSOLINO ho scritto sull'argomento in *Riscritture metriche di testi biblici e agiografici in cerca del genere negato*, «Auctores Nostri» 4, 2006, pp. 397-439, e, in particolare, pp. 402-04.

