

Incontri di filologia classica

Rivista annuale - Classe di valutazione ANVUR: A

ISSN: 2464-8752 – eISSN: 2464-8760

<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/3528>

DIREZIONE	Gianfranco Agosti, Lucio Cristante, Luca Mondin, Giovanni Parmeggiani
DIRETTORE RESPONSABILE	Stefania De Vido
COMITATO DI REDAZIONE	Lucio Cristante, Vanni Veronesi
COMITATO SCIENTIFICO	Alberto Cavarzere (Verona), Carmen Codoñer (Salamanca), Paolo De Paolis (Verona), Jean-Luc Fournet (Paris), Massimo Gioseffi (Milano), Stephen J. Harrison (Oxford), Wolfgang Hübner (Münster), Claudio Marangoni (Padova), Marko Marinčič (Ljubljana), Philippe Mudry (Lausanne), Giovanni Polara (Napoli)
REDAZIONE	Vanni Veronesi

Gli articoli pubblicati sono sottoposti a valutazione di referee interni ed esterni.

I contributi di questo volume sono liberamente disponibili su

<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/33210>

Registrazione del Tribunale di Trieste n. 1218 (21.04.2010)

© Copyright 2021 – EUT
EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE
Proprietà letteraria riservata

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie o altro) sono riservati per tutti i paesi.

Revisori per il numero XIX: Luca Bettarini, Gabriele Burzacchini, Alberto Cavarzere, Ettore Cingano, Federico Condello, Giovan Battista D'Alessio, Claudio De Stefani, Marco Ercoles, Rolando Ferri, Regina Höschel, Wolfgang Huebner, Walter Lapini, Alessandro Linguiti, Enrico Magnelli, Claudio Marangoni, Stefano Maso, Anna Motta, Gabriel Nocchi Macedo, Renato Oniga, Lorenzo Perilli, Filippomaria Pontani, Federico Maria Petrucci, Andrea Rodighiero, Lorenza Savignago, Rocco Schembra, Renzo Tosi, Olga Tribulato, Giuseppe Ucciardello.

INCONTRI DI
FILOLOGIA CLASSICA

XX
2020-2021

EUT
Edizioni Università di Trieste
2021

INDICE

SALVATORE COSTANZA <i>Nomi antichi e moderni dei tiri di astragali. Fonti letterarie, lessicografiche e folcloriche (vezyris)</i>	1
CLAUDIO MARANGONI <i>Un'apostrofe di Lucano e Catullo 101 (a casa di Eritto, ancora)</i>	31
FEDERICO DE ROMANIS <i>Μέχρι τοῦ σύνεγγυς: nota a Periplus Maris Erythraei 50</i>	41
PHILIPPE MUDRY <i>Les mains des dieux. Pharmacologie médicale et pharmacologie populaire dans le monde romain</i>	53
FABRIZIO PETORELLA <i>Come parla un santo? Osservazioni sull'uso dell'ἠθοποιία nelle opere biografiche tardoantiche</i>	67
EMANUELE ZIMBARDI <i>Efrem e gli Hymni contra Julianum: l'insegnamento di un sapere storico-escatologico sul destino della Chiesa e dell'Impero alla morte di Giuliano l'Apostata</i>	119
FABIO GASTI <i>Dinamiche di rappresentazione e scrittura nei sermones agostiniani su Perpetua</i>	159
BÉATRICE BAKHOUCHE <i>Le 'je' auctorial dans Les noces de Philologie et Mercure de Martianus Capella</i>	181
ELISA NURIA MERISIO <i>Giochi di parole ed evergetismo in un'iscrizione metrica di Synnada: l'epigramma per Kynegia</i>	205

INDICE

GIUSEPPE RUSSO <i>Note testuali agli Excerpta rhetorica di Emporio</i>	215
MICHEL BANNIARD <i>Un jugement impérial à Arezzo en 833 : entre rigueur procédurière et adaptabilité langagière</i>	227
UGO MONDINI <i>Un'incoronazione imperiale nel monastero di Sostenio (Giovanni Mauropode, Carm. 80)</i>	267
GIUSEPPE LA BUA <i>Osservazioni sui pseudepigrapha ciceroniani e la 'tradizione catilinaria': la Responso Catilinae</i>	299
FEDERICO CAPIZZI <i>Note critiche inedite di Pieter Burman il Vecchio alle Declamationes maiores e ad altre opere latine</i>	325
Indice dei nomi antichi, bizantini, medievali, rinascimentali, dei poeti, degli scrittori e delle opere anonime	411
Indice dei codici	419
Indice dei documenti	420
Indice dei papiri	420
Indice delle iscrizioni	420

FABIO GASTI

Dinamiche di rappresentazione e scrittura nei *sermones* agostiniani su Perpetua

Abstract

La vicenda del martirio di Perpetua, narrata nella relativa *Passio*, è molto presente nell'immaginario e nella pratica liturgica delle prime comunità cristiane, soprattutto in Africa, e viene trattata da Agostino in *serm.* 280-282 e *serm.* 1 Erfurt. Il presente saggio intende illustrare come lo scrittore interpreti la vicenda con una particolare attenzione a presentare il personaggio principale e i compagni non soltanto badando a esigenze pastorali ma con cura stilistica ed efficacia compositiva, e indaga costanti e peculiarità rinvenibili nei diversi testi, cercando di evidenziare la personalità di Agostino scrittore.

Parole chiave

Passio Perpetuae, Agostino, stilizzazione, martirio

Abstract

The story of Perpetua's martyrdom, told in the *Passio*, is well known in the the first Christian communities and in the liturgical practice, especially in Africa, and Augustine treats it in *serm.* 280-282 and *serm.* 1 Erfurt. This article aims to illustrate how the writer refers to the story with particular attention to presenting the protagonist and her companions: it seems clear that he does not look only to the pastoral needs, but pays attention to an obvious stylistic care and compositional effectiveness, and investigates constants and peculiarities in his various homiletic texts. In this way the stylistic and content analysis tries to highlight, also in this case, the personality of Agostino writer.

Keywords

Passio Perpetuae, Augustine, stylistic care, martyrdom

Università di Pavia

gasti@unipv.it

1. Senza dubbio la circostanza del martirio costituisce un potente elemento di coesione delle prime comunità cristiane e la fortunatissima narrazione delle gesta eroiche dei martiri acquisisce la crescente importanza di *exemplum*, teorico e comportamentale, anche nei secoli successivi, come ideale termine di riferimento dell'ortodossia¹. Ma quanto ci interessa qui è che la letteratura, non necessariamente 'd'autore', ha da un lato favorito la diffusione di storie agiografiche, spesso anonime, di varianti e perfino di distorsioni, fino a originare repertori tipici e, all'interno di questi, nuclei dotati di costanti e variabili di genere come insegnava la retorica classica². D'altro lato l'attività letteraria ha anche impegnato gli scrittori a elaborare e a riflettere su questa varia tipologia di materiale narrativo, creando

¹ Naturalmente estesa la bibliografia sul fenomeno sia in chiave storico-culturale che in chiave più propriamente letteraria. Dal nostro punto di vista vanno almeno senz'altro presupposti - anche per motivi storici, per la varietà dell'approccio e la ricostruzione del contesto - Delehaye 1933; Brown 2002 (1981); Ronchey 1993; Van Uytvanghe 1993; Bowersock 1995; Boyarin 1999. In particolare, sulla figura del martire come eroe della Chiesa, universale e locale, Bastiaensen 1987, XXIV-XXVIII; Moss 2013.

² Sulle costanti presenti nella letteratura sui martiri vale sempre la pena di partire dall'inquadramento metodologico di Simonetti 1957, attento non soltanto a ricorrenze di contenuto ma anche alle modalità espressive di presentarle.

così una sorta di letteratura secondaria, non meno interessante in senso dottrinale e storico-culturale, in tema appunto martirologico.

Soprattutto il topos della donna virile costituisce una delle connotazioni vulgate nella rappresentazione della santità, appunto femminile, sia in ambito greco che in ambito latino, e specialmente della figura della martire. Ebbene questo elemento, narrativo insieme ed agiografico, sostanzialmente di repertorio ma di sicuro impatto antropologico, unito ad altri ingredienti 'patetici' (la tentazione d'origine demoniaca, lo scontro verbale e fisico, i *nouissima uerba*, la *saeuitia* dei persecutori ecc.), fin dalle origini della letteratura cristiana svolge una funzione tipica nella letteratura martirologica e in quella appunto agiografica, ma ottiene trattazioni interessanti e in parte originali anche nell'omiletica a fini pastorali e catechetici. In particolare nelle omelie pronunciate in occasione dell'anniversario del martirio, sembra più approfondita la riflessione sul fenomeno e vengono indagati e sottolineati i fondamenti religiosi che stanno alla base del gesto: le scelte rappresentative sono quindi funzionali nell'indicare l'attitudine e l'assunzione della *uirtus* nelle eroine della resistenza cristiana, che destano perciò ammirazione per la loro forza straordinaria e assolvono a un ruolo decisamente persuasivo.

In questo ambito, sia per la pregnanza della documentazione interna, sia per l'autorevolezza da subito riconosciuta all'interno della tradizione teologica ed ecclesiale, è per noi interessante la posizione di Agostino – d'altronde «il ne lassait guère passer de fête liturgique sans prendre la parole»³ – e, dall'altro punto di vista, un testo altrettanto magistrale dobbiamo riconoscere nella *Passio Perpetuae et Felicitatis*: non a caso Jacques Fontaine, attento a rinvenire i connotati di una prosa d'arte nei prodotti letterari cristiani, aveva ravvisato nell'opera una visione estetica 'composita', lungi dal rivelare un semplice per quanto ispirato racconto o diario⁴, e per altro verso risaltano in assoluto elementi di originalità riguardo alle convenzioni rappresentative della donna sia nella letteratura classica pagana sia nel panorama della letteratura sui martiri⁵. Va detto comunque che il vescovo di

³ Lambot 1949, 250; nel saggio, che risale a un momento in cui l'ecdotica dei *Sermones* non aveva ancora visto le importanti novità successivi in termini di estensione del conosciuto e di approfondimento critico, si trova comunque un'importante prova di catalogazione.

⁴ Fontaine 1968, 69-97. L'articolazione strutturale della *Passio*, basata su diversi punti di vista, che ne costituisce la caratteristica formale saliente è illustrata schematicamente da Shaw 1993, 21, ripreso nell'agile introduzione alla lettura del testo assicurata da Formisano 2008, 13; in generale Farina 2009 e Hunink 2010. Sul rapporto fra redattore e protagonisti e sul ruolo attribuito da un filone critico a Tertulliano, offre il punto Ramelli 2005.

⁵ Lanata 1996. L'originalità della *Passio* risalta se si tiene conto del contesto generale relativo alla rappresentazione topica del particolare accanimento sul corpo delle donne martiri nella tradizione letteraria greca e latina in spregio alla *pudicitia*: in merito vd. la rassegna di D'Auria 2017.

Ippona riserva una particolare e comprensibile attenzione alle vicende africane, sia per questioni legate alla propria esperienza di vita e di impegno pastorale, sia anche per la rilevanza delle testimonianze locali in tempo di persecuzione⁶, ma è molto attento anche all'aspetto letterario dei documenti⁷, ed è dunque per un complesso di motivazioni – non soltanto formali ma neanche soltanto contenutistiche – che sceglie di dedicare alcuni *sermones* al *dies natalis* della nobile e colta⁸ Vibia Perpetua, di Felicita e degli altri quattro compagni di martirio. Sappiamo infatti che in genere i racconti delle gesta gloriose dei martiri circolavano anche in contesti liturgici, attraverso pubbliche letture⁹ all'interno di azioni che prevedevano anche il commento da parte del vescovo e che quindi illustrano il contesto naturale dei *sermones* agostiniani¹⁰.

2. Tre sono i *sermones* dedicati alla festa di Perpetua e Felicita (*serm.* 280-282), pronunciati dopo la pubblica lettura paraliturgica della *Passio Perpetuae et Felicitatis*¹¹, cui dobbiamo aggiungere il *Sermo* 1 Erfurt, che rappresenta una versione

⁶ Giannarelli 1996, 150. La consuetudine di Agostino nell'omiletica sui martiri, in particolare africani, e i caratteri del suo approccio alla materia è stata recentemente documentata da Dolbeau 2017 a proposito dei *serm.* 285 e 306.

⁷ Come non è raro nella letteratura specifica, in particolare africana (p. es. a proposito di Cipriano di Cartagine), e a testimonianza della rilevanza dell'evento nella percezione generale, oltre alla *Passio*, che corrisponde a precise istanze anche di tipo letterario e culturale, conosciamo anche gli *Acta* in due versioni (*breuis* e *longa*), prevedibilmente poco interessanti - a quanto ci è dato di vedere - agli occhi e al gusto di Agostino. Sulla genesi e sul vario impatto letterario dei testi, Halporn 1991 e, più recentemente, Kitzler 2015.

⁸ *Pass. Perp.* 2,1: *honeste nata, liberaliter instituta*. Shaw 1983, 12-20, valorizza questo «unusual» dato nell'orizzonte della cultura del tempo, della documentazione sulla pratica di scrittura femminile e sulle consuetudini del martirio femminile.

⁹ Alla raccolta di testi martirologici e alla *lectio* pubblica di essi fa esplicito riferimento il redattore della *Passio* in sede di prefazione: *itaque et nos, qui sicut prophetias ita et uisiones nouas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus, ceterasque uirtutes Spiritus Sancti ad instrumentum Ecclesiae deputamus [...] necessario et digerimus et ad gloriam Dei lectione celebramus* (1,5). Peraltro in questo contesto il termine *instrumentum* alluderebbe specificamente alla *institutio* ovvero *instructio* della comunità cristiana appunto grazie all'esempio della Sacra Scrittura e dei martiri (Amat 1996, 191). Sulla presenza di questa letteratura in liturgia, classico il riferimento a Gaiffier 1954.

¹⁰ Ai testi agostiniani di nostro interesse hanno dedicato attenzione almeno Shaw 1993, Steinhauser 1999, Gillette 2003, Elm von der Osten 2011, concentrandosi prevalentemente su questioni contenutistiche, ed eventualmente teologiche, partendo da punti di vista diversi, ma non valorizzando il versante compositivo di nostro interesse.

¹¹ Ormai la critica non considera autentico il *Sermo* 394 sullo stesso argomento (Zocca 1983).

aucta del *Sermo* 282¹². Quanto alla circostanza storica, l'esposizione dei martiri alle belve del circo di Cartagine era avvenuta, secondo la tradizione (rappresentata anzitutto da Tertulliano, *spect.* 22-26), il 7 marzo del 203 per solennizzare il compleanno di Geta, figlio minore di Settimio Severo.

Evidentemente l'intenzione di Agostino in questi testi non è apologetica, dal momento che il contesto persecutorio è cronologicamente distante e ideologicamente superato, per costituire ormai soltanto un elemento volutamente argomentativo e caratterizzante la rappresentazione dei personaggi. Non è però esclusa un'altra finalità, più attuale e coerente con una delle più impegnative linee d'azione del vescovo di Ippona, e cioè quella dottrinale, nel contesto dei dissidi fra cristiani: utilizzare cioè il martirio, segnatamente africano, come bandiera per l'ortodossia. Non va infatti dimenticato che, secondo una motivata interpretazione critica, nella parte introduttiva della *Passio* – cioè quella attribuita a un non bene identificato 'redattore' –, di natura obbiettivamente dottrinale, sono state ravvisate suggestioni montaniste¹³, che peraltro avevano portato ad attribuire l'opera a Tertulliano¹⁴; Agostino doveva tenere a interpretare tali orientamenti eretici eliminando ogni possibile lettura deviante o, più semplicemente, a sottacerli.

La lettura agostiniana, considerando anche la destinazione omiletica dei suoi testi, prevedibilmente non interviene specificamente su questioni teologiche, dal momento che è sostenuta da scrupolo pastorale: è infatti da questo preciso punto di vista che il vescovo valorizza luminosi *exempla* di comportamento cristiano del passato per così dire eroico in un momento in cui la fermezza nella fede doveva essere percepita come un valore attuale e fondamentale anche in senso 'politico', quando cioè l'identità cristiana era messa alla prova – come poi sarebbe stato drammaticamente evidente negli anni successivi la sua morte – dalla minaccia dei barbari e, in prospettiva, dalle persecuzioni vandaliche. Appare in questo senso significativo che le prime parole della cosiddetta prefazione della *Passio Perpetuae* contengano proprio il riferimento alla tradizione esemplare della storia sacra, in un contesto in cui il termine *exempla* – connotato semanticamente come

¹² La vicenda è comprensibilmente trattata anche da Quotvuldeus ed è documentata perfino da testi anonimi (Dolbeau 1995).

¹³ Ampiamente Butler 2006 (non ha dubbi Steinhäuser 1999, 263: «es claramente un documento montanista», che orienta la sua analisi su questo pregiudizio), ma la valorizzazione di tali spunti non è per nulla univoca (p. es. Tilley 1994, 835). Di fatto la circostanza non trova riscontro nell'opera agostiniana, neppure in senso polemico, e potrebbe effettivamente trattarsi di una censura.

¹⁴ L'ipotesi risulterebbe definitivamente superata: autorevole ricostruzione della vicenda dal punto di vista della critica tertulliana e riesame dell'attribuzione in Braun 1992 e poi Ramelli 2005.

nella tradizione retorica e quindi storiografica classica¹⁵ e perfino nella letteratura eroica¹⁶ – risponde a una funzione insieme teorico-comportamentale e letteraria (verosimilmente compresa quella liturgica), sempre a scopo edificante¹⁷. Tale scenario spiega forse perché la caratterizzazione dei protagonisti da parte di Agostino presupponga una quasi totale disincarnazione¹⁸ a favore dell'idea che essi dovevano rappresentare e che alla fine connota la fama di santità 'impalpabile' nella tradizione cristiana di ogni tempo.

C'è tuttavia un altro versante che deve aver sollecitato l'attenzione di Agostino nei confronti del testo¹⁹, forse secondario rispetto alle motivazioni pastorali e forse perciò meno recepito dalla critica, ma certamente da non sottovalutare agli occhi di un fine lettore, formatosi nella scuola e a sua volta maestro di retorica, ed è rappresentato dalle peculiarità segnatamente letterarie della *Passio*. Nel testo non poteva certo rinvenire quella *Tulliana dignitas* di cui in anni lontani, in preda al *tumor* della vuota retorica, lamentava l'assenza nella Sacra Scrittura (*conf.* III 5,9); tuttavia potevano incuriosirlo quei caratteri stilistici di nuda linearità non sprovvisti però di momenti di impegno retorico come di concessioni al *sermo* po-

¹⁵ Esposizione problematica dell'emblematico ruolo dell'*exemplum* nella concezione storiografica di Livio, dal punto di vista teorico e poi nella pratica narrativa, in Beltramini 2017; in particolare su quelli femminili, Stevenson 2010-2011. La definizione teorica nella tradizione retorica classica rappresentata da Quintiliano è esposta p. es. da Gazich 1990; sulla rilevanza dell'*exemplum (fictum)* nel repertorio retorico in particolare Munzi 2011. Sul rapporto sul topos proemiale fra la nostra *Passio* e la storiografia classica ora Barile 2019.

¹⁶ Warwick 2018-2019 ha proposto addirittura un parallelo fra la scena in cui Perpetua viene invitata dal padre a ritrattare la fede con quella dell'*Iliade* in cui Priamo invita Ettore a evitare il confronto per salvarsi.

¹⁷ *Pass. Perp.* 1,1 *si uetera fidei exempla, et Dei gratiam testificantia et aedificationem hominis operantia, propterea in litteris sunt digesta, ut lectione eorum quasi repraesentatione rerum et Deus honoretur et homo confortetur, cur non et nova documenta aequae utriusque causae conuenientia et digerantur?*

¹⁸ Così Prinzivalli 1994, 180-181, a proposito di Perpetua. Pare sbilanciata sul versante storico-culturale l'analisi del trattamento agostiniano della *Passio* proposta da Shaw 1993, 36-43, orientato a vedere l'impegno di Agostino nel ripristinare la modalità 'maschile' di affrontare il martirio, considerando che l'opera «from the very start it was buried under an avalanche of male interpretations, rereadings, and distortions» (45).

¹⁹ Prescindo completamente dalle complesse problematiche relative alla doppia versione - greca e latina - circolante del testo stesso e alla presunta e probabile originalità di quella latina, che senz'altro è quella che Agostino legge. Basti rinviare almeno a Amat 1996, l'importante edizione commentata delle due versioni contenente il punto critico di riferimento, e Heffernan 2012; recente sensata ricapitolazione, anche sul dibattuto problema dell'autorialità, in Bremmer 2002 e Formisano 2008, 17-22.

polare, di scostamenti narratologici, di trovate lessicali e semantiche, che peraltro rappresentano un dato critico inequivocabile²⁰ e che perfino ricordano certe movenze stilistiche dello stesso Agostino. È quindi plausibile che lo scrittore riservasse un'attenzione particolare al testo come opera organica, di contenuto e di stile, e in questo senso appare senz'altro meno rilevante per la nostra analisi quella che normalmente viene presentata una riserva da parte sua sulla paternità della *Passio*: che cioè fosse la martire stessa a scrivere questo testo, oggi comunemente considerato – ma non senza problemi – polifonico, o che invece fosse chiunque altro²¹, quello che conta è che Agostino trovava un'opera per molti versi coerente con il proprio gusto e con i propri scopi pastorali.

In particolare, nel caso di Perpetua e Felicità, nei relativi *sermões* il vescovo, con gusto retorico che mira all'efficacia, insiste su due ricorrenti elementi argomentativi, che sembrano attinti dal repertorio dell'oratoria classica nella forma e nel trattamento: da un lato il gioco di parole sui nomi delle martiri, evocativo della felicità perpetua dei giusti, e d'altro lato la riflessione sulla *uirtus* di esse, esemplificata nella capacità di superare, per mezzo della grazia divina, la debolezza insita nell'essere donna. Così, *serm.* 280, il più articolato e complesso dei tre, si apre col tema dei nomi (1: *perpetua felicitate floruerunt, tenentes nomen Christi in praelio, et simul inuenientes etiam suum nomen in praemio*) e si conclude affermando la dottrina del corpo mistico tramite una citazione paolina (6: *quia si unum membrum patitur, compatiuntur omnia membra: ita cum glorificatur unum membrum, congaudent omnia membra = 1Cor. 12,26*); *serm.* 281 inizia col tema della femminilità (1: *nam ibi est corona gloriosior ubi sexus infirmior*) e riserva

²⁰ Classico il riferimento a Auerbach 2018 (ma 1958), che ha per così dire inaugurato la valorizzazione stilistica della *Passio* in rapporto a un possibile pubblico di cristiani colti, anzitutto presentandone la curata letterarietà e sottraendo quindi l'impressione di monotonia sintattica al giudizio di povertà e incultura dell'estensore. Sull'intenzione artistica si sono pronunciati specificamente anche Fontaine 1968, che comunque ritiene l'autore in sostanza un «demi-lettré», e in modo molto esteso ed approfondito Fridh 1968; più recentemente, a partire dall'analisi di un momento particolare del racconto, Habermehl 1992, 268 ss.

²¹ Cf. Aug. *anim.* I 10,12 *de fratre autem sanctae Perpetuae Dinocrate, nec scriptura ipsa canonica est, nec illa sic scripsit, uel quicumque illud scripsit, ut illum puerum qui septennis mortuus fuit sine Baptismo diceret fuisse defunctum*. La frase va infatti considerata nella sua funzione argomentativa e non come testimonianza oggettiva relativa all'incerta attribuzione: Agostino intende soffermarsi su un problema teologico, alla luce del quale la *Passio* poteva costituire uno dei testimoni in merito, a prescindere appunto dall'autore; in tale contesto dunque alla glossa *uel quicumque illud scripsit* dobbiamo riconoscere un valore generico come se si dicesse che la notizia della morte di Dinocrate in assenza di battesimo non è presente né in un testo canonico, né nella *Passio* stessa, né in altri scritti sul tema, dimostrando dunque la decisa e completa aleatorietà della notizia stessa.

il gioco sui nomi alla conclusione (3: *nam cur omnia martyres perferunt, nisi ut perpetua felicitate gloriantur? hoc ergo illae uocabantur, ad quod cuncti uocantur*); infine *serm.* 282, di estensione molto ridotta, prende l'avvio dall'interpretazione in forma sentenziosa dei nomi (1: *Perpetua quippe et Felicitas nomina duarum, sed merces est omnium*) per concludersi con la fusione dei due motivi (3: *et muliebris infirmitas inimicum antiquum miraculo maiore deuicit et uirilis uirtus propter perpetuam felicitatem certauit*)²².

3. Il contesto dei discorsi agostiniani e per così dire la temperie generale della ricezione delle vicende delle martiri è ben esposto nell'apertura del primo dei tre (*serm.* 280,1). Qui infatti, in una forma largamente debitrice delle risorse oratorie d'ascendenza già classica connaturate al genere, vengono documentate l'azione paraliturgica, celebrata a cadenza annuale (*anniuersaria replicatione*), nel corso della quale le gesta dei martiri erano evocate nel *dies* loro dedicato attraverso la lettura della formalizzazione letteraria di tali gesta (dobbiamo immaginare dunque una *performance* avente per oggetto *acta* o *passiones*), mantenevano viva la tradizione all'interno della comunità riunita per l'occasione (*deuotae celebritati*) e fornivano lo spunto per la successiva omelia di circostanza (*sermo sollemnis*) a commento dei tratti salienti del testo e con chiaro orientamento pastorale e prorettico a rivivere l'evento²³.

[1] *Hodiernus dies anniuersaria replicatione nobis in memoriam reuocat et quodam modo repraesentat diem quo sanctae famulae Dei Perpetua et Felicitas coronis martyrii decoratae perpetua felicitate floruerunt, tenentes nomen Christi in praelio et simul inuenientes etiam suum nomen in praemio. Exhortationes earum in diuinis reuelationibus triumphosque passionum cum legerentur audiuiimus eaque omnia uerborum digesta et illustrata luminibus aure percepimus, mente spectauimus, religione honorauimus, caritate laudauimus. Debetur tamen etiam a nobis tam deuotae celebritati sermo sollemnis, quem si meritis earum imparem profero impigrum tamen affectum gaudio tantae festiuitatis exhibeo.*

²² La versione maggiore di questo testo (= *serm.* 1 Erfurt) presenta integrazioni nel corpo, ma l'inizio e la conclusione (cioè i par. 1-2 coincidenti e quindi il par. 6 Erfurt, corrispondente al par. 3 della prima versione), evidentemente per la loro indubbia carica espressiva, risultano inalterati. Vd. naturalmente Schiller, Weber, Weidmann 2008,

²³ Shaw 1993, 38: «as Augustine makes clear, his replies were intended to reflect back on the lived experience created by the re-creation of Perpetua's world in the reading of her account». Troviamo un riferimento preciso alla circostanza anche in *serm.* 282,2 (= 1,2 Erfurt), dove si menziona anche una trasmissione orale e una conservazione a memoria del testo: *sicut audiuiimus cum earum passio legeretur, sicut memoriae traditum nouimus.*

Osserviamo che il gioco verbale sui nomi delle martiri non costituisce l'unica cura retorica impiegata dall'omileta, anche se è senz'altro la più ovvia: anche la paronomasia stabilita dall'accostamento di *praelium* e *praemium* – termini che svolgono la funzione di parola-chiave della vicenda del martire – appare convenzionale²⁴, sebbene qui sia arricchita dalla posizione all'interno di un parallelismo perfetto giocato sulla ripetizione di *nomen*, che dapprima individua le protagoniste come cristiane e poi come martiri. Ma è degno di nota anche il riferimento a come si svolgeva la *lectio*, che risulta accompagnata da parafrasi e debiti chiarimenti (*omnia uerborum digesta et illustrata luminibus*), e a come essa doveva essere recepita, cioè in modo che l'ascolto (*aure*), intimamente rielaborato (*mente*), diventasse oggetto di devozione (*religione*) e si trasformasse in adesione intima alla causa della fede (*caritate*): la *climax*²⁵ formata dalle quattro coppie sostantivo-verbo (*aure percepimus, mente spectavimus, religione honorauimus, caritate laudauimus*) in sostanza definisce la funzione del *sermo*, insistendone la rilevanza in senso sia comunicativo (cura oratoria dell'espressione) sia pastorale (rappresentazione efficace dei contenuti) e pertanto offre ai nostri occhi una contestualizzazione precisa anche in senso storico-letterario.

Proprio badando all'efficacia della comunicazione, Agostino pare selezionare alcuni elementi contenuti nella *Passio* e farvi riferimento nella propria argomentazione. È per esempio il caso del *draco* e della *scala aerea* presenti nella prima visione di Perpetua (4,3-7): l'omileta utilizza questi contenuti, dal forte valore simbolico e anche di risonanza nella cultura biblica, e li interpreta, cosicché il gesto di schiacciare il capo del serpente enfatizza l'idea della castità che rifugge da ogni connotato sessuale esplicito, mentre la scala che sale verso l'alto è riportata senz'altro alla prospettiva di ricongiungimento con Dio grazie al martirio, non senza ricordare la profezia della *Genesis* a seguito della caduta in tentazione di Eva, *femina cadens*, presentata come l'esatto opposto femminile rispetto a Perpetua, *femina ascendens*²⁶. Questo inserto esegetico a proposito della *calcatio* e

²⁴ P. es. *serm.* 277A,2 *ille exhortatur ad proelium qui ad praemium uocat* (a proposito del martire Vincenzo); 314,2 *ut eam (sc. coronam) sumerent sequentes in praemio, qui praecedentis uirtutem imitarentur in praelio* (a proposito di Stefano).

²⁵ Allo stesso modo, all'inizio del paragrafo successivo, sempre una sorta *climax* trimembre descrive la vicenda dei martiri dell'arena, focalizzandola dapprima dal punto di vista del pubblico, quindi da quello dei martiri stessi e quindi da quello di Dio che premia: *quid hoc spectaculo suauius? quid hoc certamine fortius? quid hac uictoria gloriosius?*

²⁶ *Serm.* 280,1 *calcatus est ergo draco pede casto et uictore uestigio, cum erectae demonstrarentur scalae per quas beata Perpetua iret ad Deum. Ita caput serpentis antiqui, quod fuit praecipitium feminae cadenti, gradus factum est ascendenti*. Evidenti anche le riprese lessicali da *Pass. Perp.* 4,7 *et quasi primum gradum calcarem, calcaui illi caput et ascendi*.

dell'*ascensus* non manca del prevedibile risvolto protrettico suggerito dal genere omiletico, e infatti poco oltre (par. 4) i gesti ricordati connotano metaforicamente l'atteggiamento di tutti i *martyres Christi*, modello per ogni cristiano nel lasciare le attrattive mondane per cercare la trascendenza²⁷.

Di fatto lo spunto circostanziato dalla vicenda di Perpetua si limita a questo riferimento puntuale, mentre il resto dell'argomentazione si basa sulla ripresa di altri elementi convenzionali, cioè non esclusivi della vicenda celebrata, come la citazione del gradimento dello *spectaculum* agli occhi del pubblico acclamante nell'anfiteatro (par. 2), ma presto ribaltato dalla storia, quando cioè i destinatari del diletto diventano esempi di fede e di coraggio e quindi la *crudelitas* del teatro diventa la *pietas* delle chiese e agli *oculi carnis* si sostituiscono gli *oculi cordis*. L'idea del ribaltamento simmetrico, che è ovvio nella considerazione della vicenda emblematica di ogni martire, la cui vittoria coincide con l'apparente sconfitta, induce lo scrittore a utilizzare figure sintattiche adeguate ad esprimerlo anche formalmente (parallelismi, antinomie, corrispondenze variate). In tal senso dev'essere valutata anche l'adozione della tecnica oratoria e storiografica dell'*exemplum*, nel nostro caso biblico, quale a ogni effetto dobbiamo considerare il riferimento al cambiamento speculare di destino a opera della Provvidenza rappresentato nella nota parabola del mendicante Lazzaro e del ricco a banchetto (*Lc.* 16,19-24), compresa nel par. 5 con toni descrittivi vivaci e particolareggiati.

Un dato rilevante è semmai l'assenza di riferimenti espliciti al diavolo, che è evocato soltanto indirettamente e per immagine alludendo alla tentazione e al serpente di Eva. Nel brevissimo *Sermo* 282 invece compare (2: *hostis attentans*), ma in modo abbastanza cursorio, come antagonista delle martiri, allo scopo di presentare del tutto vanificate le sue arti di fronte alla fermezza delle protagoniste e alla capacità di resistere ai tormenti sebbene fossero donne e – ulteriore elemento di convenzionale debolezza – madri, e quindi predisposte più a slanci di tenerezza (*impatientior... affectus*) che alla determinazione di fronte alla morte.

[2] *Istae tantarum uirtutum atque meritorum non solum feminae uerum etiam mulieres fuerunt. Quarum altera et mater, ut ad infirmitatem sexus impatientior adderetur affectus, ut in omnibus eas hostis attentans, tamquam non ualentes dura et crudelia persecutionis onera sustinere, cessuras sibi continuo et suas crederet mox futuras. Sed illae interioris hominis cautissimo et fortissimo robore omnes eius obtuderunt insidias impetusque fregerunt.*

Cf. *Gen.* 3,15 *ipsa tibi calcabit caput*. Interessante notare che entrambi i testi fanno uso del verbo *calcare*, che è presente nella *Afra*, rispetto al *conterere* della Vulgata geronimiana.

²⁷ *Serm.* 280,4 *in his promittentem minantemque mundum post tergum relinquentes, in anteriora se extendunt. Haec varie sibilantis calcantes caput serpentis ascendunt.*

Un elemento originalmente agostiniano in questa rappresentazione è costituito dal riferimento – che non si può non notare – alla forza del *interior homo*. Si tratta di una variazione sul tema della donna virile che apparentemente contrasta con il celebre momento onirico del combattimento gladiatorio raccontato nella *Passio*, quando cioè Perpetua dichiara di essere diventata a tutti gli effetti maschio nel momento in cui veniva preparata per il combattimento stesso alla stregua di ogni combattente (10,7). Eppure l'idea che la donna martire, sebbene presenti connotati femminili dell'aspetto e nel ruolo (moglie e madre), si distingua comunque per la forza interiore tale da sconfiggere il diavolo, ingannato da quei connotati che potrebbero far presagire una facile resa (*cessuras sibi*), rimanda a uno dei tratti più caratteristici della lettura agostiniana del comportamento umano, quell'attenzione all'interiorità, a riconoscere all'interno la dimensione vera che sembra condizionare l'interpretazione e la presentazione anche di un fenomeno così esteriore come il martirio. La stessa idea del resto è presente anche in apertura del *Sermo* 280, quando Agostino chiarisce che il comportamento delle martiri è del tutto indipendente dal sesso, in quanto il loro fermo orientamento è *secundum interiorem hominem, nec masculus nec femina inveniuntur* (1), e rappresenta dunque per lo scrittore una posizione consapevole e un orientamento interpretativo del tutto personale.

Se poi prendiamo in considerazione la versione *aucta* del *Sermo* 282, corrispondente al *Sermo* 1 Erfurt, osserviamo che Agostino pare includere qui, come vario ingrediente dell'argomentazione, un altro topos legato alla rappresentazione del martirio e comunque della difesa della fede e cioè la *militia Christi*, che rappresenta una novità all'interno del 'dossier omiletico' agostiniano su Perpetua:

[3] In militia regis Christi quominus expeditissimo procinctu nullis aduersitatibus cederent, non sexu invalidiore tardatae, non muliebribus cogitationibus eneuatae, non mundo blandiente mollitae, non minante perterritae, feminae ardentem, mulieres uiriliter, delicatae duriter, infirmae fortiter certauerunt, spiritu carnem, spe timorem, diabolum fide, mundum caritate uincentes. His armis exercitus nostri regis inuictus est, his armis accincti milites Christi non conseruatis sed trucidatis corporis membris nec occidendo sed moriendo triumpharunt. Imperium quippe regis aeterni regis temporalis imperio praetulerunt et tradiderunt corpora sua, ut neque seruirent neque adorarent omnem deum, sed Deum suum, non timentes qui corpus occidunt sed eum qui habet potestatem et corpus et animam occidere in gehennam ignis.

La pagina agostiniana è costruita sulla metafora del confronto bellico, basato sulla rappresentazione delle martiri nel loro *certamen* coraggioso nelle schiere del *rex Christus, rex aeternus*, contro quelle del *rex temporalis*. L'idea della contrapposizione connota tutto il ragionamento, radicalizzando la circostanza di una femminilità

coraggiosa e virile, tutt'altro che «fiaccata da pensieri tipici delle donne» e infine capace fra l'altro di vincere il diavolo con l'aiuto delle armi della fede avendo ben chiara la gerarchia di valori che vede al vertice «non un dio qualunque ma il Dio delle martiri». Il lessico militaresco, l'utilizzo del quale appare evidente per esempio dall'espressione tecnica *expeditissimo procinctu*²⁸ e dall'uso specifico del participio *tardatae* (ma nel contesto appare significativa anche la presenza di *uincentes, triumpharunt, imperio*), concorre a enfatizzare il contrasto anche sulla scorta degli effetti retorici, le corrispondenze variate, i parallelismi, le litote e le antinomie di cui tutto il testo diffusamente offre esempi. Il riferimento finale al fuoco della geenna (*Mt.* 10,28) costituisce il coronamento icastico dell'argomentazione, in quanto interpreta l'ulteriore e definitivo rovesciamento di chi in questo mondo condanna ai tormenti per poi essere a sua volta tormentato nella prospettiva dell'eternità.

4. L'interpretazione agostiniana più originale sul tema è comunque costituita dal *Sermo* 281, sia dal punto di vista del contenuto, cioè del personale trattamento dei luoghi comuni martirologici e agiografici, sia da quello della forma, molto rispondente alla maniera scolastica classica in senso retorico e per così dire metodologico, sia infine per la consueta tendenza alla risonanza biblica dello stile, qui in particolare di ascendenza paolina che si concretizza nella citazione di passi da tre diverse epistole.

Anzitutto è degna di nota la rappresentazione delle protagoniste, che pare sfuggire agli stereotipi vulgati o perlomeno offrire un punto di vista basato sulla ricerca di particolare efficacia.

[1] Refulget et praeeminet inter comites martyres et meritum et nomen Perpetuae et Felicitatis, sanctarum Dei famularum. Nam ibi est corona gloriosior ubi sexus infirmior. Quia profecto uirilis animus in feminas maius aliquid fecit quando sub tanto pondere fragilitas feminea non defecit. Bene inhaeserant uni uiro cui uirgo casta unica exhibetur Ecclesia²⁹. Bene, inquam, inhaeserant illi uiro a quo uirtutem traxerant qua resisterent diabolo, ut feminae prosternerent inimicum qui per feminam prostrauerat uirum. Ille in eis apparuit inuictus qui pro eis factus est infirmus. Ille eas ut meteret fortitudine impleuit, qui eas seminaret semetipsum exinaniuit. Ille eas ad hos honores laudesque perduxit qui pro eis opprobria et crimina audiuit. Ille fecit feminas uiriliter et fideliter mori qui pro eis dignatus est de femina misericorditer nasci.

²⁸ La precisa valenza tecnica è illustrata p. es. da Isid. *etym.* X 217 *procinctus, expeditus et armatus; unde et 'in procinctu', id est cum belli causa arma sumebant.*

²⁹ Chiara allusione all'immagine usata da Paolo rivolto ai Corinti: *despondi enim uos uni uiro uirginem castam exhibere Christo* (2Cor. 11,2).

Agostino convenzionalmente sottolinea soprattutto il *uirilis animus*, e gioca tutto l'inizio del testo sul tema della femminilità in senso proprio (le sante sono spose mistiche come la Chiesa è sposa di Cristo) e in senso figurato (la fragilità muliebre è superata guardando al modello di Cristo stesso, *qui pro eis factus est infirmus*, cioè morto per la salvezza dei fedeli). In questo modo l'omileta aderisce alla topica della virilità ma nello stesso tempo non rinuncia a sottolineare anche quello complementare, cioè la femminilità considerata nei suoi limiti ma anche per le sue potenzialità in rapporto al modello cristologico.

Il prosieguito però è meno prevedibile, in quanto è questo l'unico caso, nei *sermone*s sul tema, in cui lo scrittore si sofferma su aspetti della personalità anche umana e privata della protagonista.

[2] Delectat autem piam mentem tale spectaculum contueri, quale sibi beata Perpetua de se ipsa reuelatum esse narravit, uirum se factam certasse cum diabolo. Illo quippe certamine in uirum perfectum etiam ipsa currebat, in mensuram aetatis plenitudinis Christi³⁰. Merito ille uetus ac ueterator inimicus, ne ullas praeteriret insidias qui per feminam deceperat uirum, quia uiriliter secum agentem feminam sensit, per uirum eam superare tentauit. Nec maritum supposuit, ne illa quae iam superna cogitatione habitabat in coelis suspicionem desiderii carnis erubescendo permaneret fortior, sed patrem uerbis deceptionis instruxit ut religiosus animus, qui non molliretur uoluptatis instinctu, pietatis impetu frangeretur. Vbi sancta Perpetua tanta patri moderatione respondit, ut nec praeceptum uiolaret quo debetur honor parentibus, nec dolis cederet quibus altior agebat inimicus. Qui undique superatus eumdem patrem eius uirga percuti fecit, ut cuius uerba contempserat saltem uerba condoleret. Ibi vero doluit illa senis parentis iniuriam, et cui non praeiuit assensum seruauit affectum. Oderat quippe in illo stultitiam, non naturam; et eius infidelitatem, non originem suam. Maiore igitur gloria tam dilectum patrem male suadentem fortiter repulit, quem uapulantem uidere sine moerore non potuit. Proinde et dolor ille nihil retraxit robori fortitudinis et aliquid addidit laudibus passionis. Diligentibus enim Deum omnia cooperantur in bonum³¹.

Nel caso di Perpetua la classica connotazione di virilità e fermezza viene esaltata

³⁰ L'immagine è escatologica ed è paolina, e Agostino vi si riferisce, sempre a proposito di Perpetua, anche in *serm.* 1,4 Erfurt. Paul. *Eph.* 4,13 *donec occurramus omnes in unitatem fidei et in agnitionem filii Dei in uirum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi*. Sulla specifica rilevanza del concetto nell'esegesi di Agostino per la sua interpretazione della vicenda di Perpetua, Gillette 2003.

³¹ Citazione letterale di Paul. *Rom.* 8,28 *scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*.

rappresentandone l'efficacia nell'altrettanto classico *certamen* contro il diavolo, che la stessa martire evoca nella *Passio* al termine della visione relativa al celebre combattimento gladiatorio contro l'egiziano³²: il diavolo, chiamato convenzionalmente anche con epiteti ed espressioni di tradizione (*ille uetus ac ueterator inimicus; altior... inimicus; inimicus* ricorre anche al par. 1), è ben consapevole delle virtù eroiche e maschili della matrona (*uiriliter secum agentem feminam sensit*), e perciò la tentazione demoniaca avviene per il tramite dell'uomo (*per uirum eam superare temptauit*) in ambiente per così dire di intimità domestica e familiare. Questo disegno non coinvolge tuttavia il marito, in quanto il rapporto con lui – osserva Agostino – si sarebbe risolto in una fermezza ancora maggiore da parte di Perpetua, ormai lontana da atteggiamenti concupiscenti³³; e di fatto l'idea dell'unione mistica suggerita nell'introduzione non può che escludere, o almeno svilire, la concretezza del rapporto matrimoniale. Il personaggio che gioca un ruolo significativo in questo contesto, e che valorizza un dato importante nell'articolazione della *Passio*, è semmai il padre, in un inedito confronto radicato nella più identitaria tradizione romana ed esemplato, a livello di suggestione contestuale e gestuale, sui *diuerbia* persecutori come rappresentati nella letteratura martirologica nei quali il persecutore aggredisce mentre il martire risponde con fermezza ma insieme con estrema moderazione.

La conseguenza di questa focalizzazione domestica è che la lode della *uirtus* si specifica nella descrizione di un atteggiamento nuovo rispetto a quello determinato dal comportamento virile, e cioè una fermezza basata sulla virtù della *moderatio* e sui sentimenti della *pietas* e dell'*affectus*. Non è inutile ricordare che, nel racconto di Perpetua che troviamo nella *Passio*, il padre visita quattro volte la figlia in carcere: la prima (3,1-3) inizia in toni affettuosi (*pro sua affectione*) ma termina con la *vexatio* da parte del padre sulla figlia, irritato dalla composta e per così dire sillogistica perseveranza nella fede di quest'ultima ma in sostanza *victus* nei suoi argomenti ispirati dal *diabolus*; la seconda (5,1-6), di tono molto diverso, presenta il padre prostrato ai piedi della figlia, che paradossalmente chiama addirittura *domina*, implora di desistere dalla sua ostinazione di fede e cerca di impietosirla

³² *Pass. Perp.* 10,14 *et intellexi me non ad bestias, sed contra diabolum esse pugnaturam; sed sciebam mihi esse uictoriam*. Sono queste fra le ultime parole presentate dal redattore come scritte da Perpetua, che subito dopo affronta il martirio, e suggeriscono la chiave per interpretare tutta la vicenda in senso spirituale.

³³ Al convinto superamento della sfera sessuale - più che un generico riferimento alla figura paterna, come propone Habermehl 1992, 77) - potrebbe alludere in senso simbolico anche il gesto di calpestare la testa del serpente nella prima visione di Perpetua (4,7); insista analisi della simbologia in questa precisa direzione in Rousselle 1987.

citando lo scoramento di tutti i familiari³⁴, per andarsene tuttavia *contristatus*; la terza avviene mentre Perpetua viene interrogata dal procuratore Ilariano (6,3-5), ed è il momento in cui il padre tenta il tutto e per tutto per convincere la figlia prima della condanna finendo però bastonato – gesto particolarmente infamante per un cittadino di condizione libera³⁵ – per la sua insistenza; infine il padre torna dalla figlia prima del martirio (9,2-3) e viene rappresentato in una gestualità dovuta a profonda disperazione (gettarsi a terra, strapparsi la barba, maledire la sua età avanzata), ma non ottenendo che la pietà di Perpetua (*ego dolebam pro infelici senecta eius*).

In tutte queste rappresentazioni l'autore della *Passio* tende a raffigurare il padre in modo da far risaltare la compassata determinazione di Perpetua: se escludiamo la prima entrata in scena, che è l'unico caso in cui l'uomo prova – senza successo – a esercitare a qualunque costo la *potestas* genitoriale, nelle altre il tono via via si abbassa ed emerge una sua profonda impotenza, in senso fisico e morale, a fronte della crescente sicurezza della martire. Nel par. 2 del *sermo* agostiniano invece la figura paterna risulta costante nel confronto con la figlia, è priva cioè dell'evoluzione tutto sommato patetica documentata nel testo di riferimento, anche se all'efficacia rappresentativa Agostino non rinuncia. È infatti il diavolo a conferire al padre il proprio status di tentatore nei gesti e nell'atteggiamento, ma di fatto se ne serve: anzitutto *uerbis deceptionis instruxit*, attraverso il padre usa tranelli (*dolis... agebat*) e infine ne provoca la bastonatura per vincere la resistenza della figlia, che tuttavia, pur provando *maeror* e *dolor* (cf. *dolebam* in *Passio* 9,3), mantiene la propria fermezza. Agostino così rappresenta convenzionalmente un duplice livello di aggressione ai danni di Perpetua, verbale e psicologica: dapprima con le parole del padre, cattivo consigliere (*male suadens*), e poi, constatata l'inutilità di queste, con le percosse subite dal padre stesso, che si riveleranno pure inutili; la reazione della martire a sua volta è governata dal senso dell'equilibrio e dalla fermezza nel non violare il comandamento secondo il quale si deve onore ai genitori, ma nello stesso tempo nel non cedere ai *doli* demoniaci, e lo scrittore insiste infatti sul campo semantico della *pietas* (*piam mentem; religiosus animus; seruauit affectum*)³⁶ e su quello parallelo della forza (*fortior; fortiter; roboris fortitudinis*)³⁷. L'elemento

³⁴ *Pass.* 5,3 *aspice fratres tuos, aspice matrem tuam et materteram, aspice filium tuum, qui post te uiuere non poterit*. Significativa, anche in questo contesto, l'assenza della menzione del marito e l'allineamento del confronto fra *uiri* al solo padre.

³⁵ Bremmer 2002, 92-94.

³⁶ Anche altrove Agostino si riferisce a Perpetua nei suoi rapporti premurosi coi familiari: p. es. in *psalm.* 17,13 in riferimento a *Pass. Perp.* 3,1.

³⁷ Suona chiaramente come enfatica l'espressione *dolor ille nihil retraxit robori fortitudinis*, nella quale l'accostamento tautologico dei due sostantivi indicanti la fermezza han-

saliente dal confronto fra i testi consiste comunque nel fatto che nella *Passio* alla presenza del demonio quale istigatore si allude soltanto a conclusione della prima visita del padre (3,3: *et profectus est uictus cum argumentis diaboli*), mentre in *serm.* 281,2 il diavolo è presentato come il co-protagonista e per così dire il regista di tutta la scena, pur risultando ugualmente sconfitto, senza la presenza di comprimari di sorta (come il procuratore), nel senso che Agostino in qualche modo sembra astrarre il confronto dal preciso contesto di carcere, interrogatorio e persecuzione e focalizzarlo sulla virtù di Perpetua, da cui evidentemente ritiene di poter trarre il nucleo pedagogico da comunicare (significativo infatti l'attacco della parte narrativa: *delectat autem piam mentem tale spectaculum contueri*).

Esiste però per così dire un altro piano della valutazione da parte di Agostino della vicenda di Perpetua e perfettamente allusiva alla celebre affermazione della *Passio*, dotata di un'efficacia tipica di uno slogan, *et facta sum masculus* (10,7). Va infatti osservato che la forza virile della martire, emersa in modo particolare nel confronto con il demonio (2: *uirum se factam certasse cum diabolo*), è considerata una manifestazione della vera perfezione e maturità umana (*in uirum perfectum etiam ipsa currebat*), che secondo Paolo la venuta di Cristo ha inaugurato (*Eph.* 4,13). In effetti vediamo che l'omileta coglie precisamente le realtà psicologiche operanti dietro la metamorfosi di Perpetua e difatti rappresenta il demonio stesso preoccupato di tale circostanza perché potenzialmente capace di vanificare i propri progetti; l'esito è appunto creare un confronto alla pari e contrapporre a Perpetua, *uiriliter secum agens*, un altro *uir*, che poi sarà individuato, in termini di massima efficacia, non nel marito – né poteva essere diverso, risultando un rapporto 'fra uomini', e il rapporto matrimoniale lo esclude – ma nel padre. Pertanto, la rappresentazione del confronto con quest'ultimo, di cui abbiamo già rilevato la teorica pertinenza nella cultura romana, è altresì concretamente funzionale a svolgere originalmente il tema della virilità, considerato nella tradizione come uno dei caratteri tipici del martire in genere.

L'impressione generale è che Agostino commenti la vicenda di Perpetua utilizzando come chiave di lettura l'idea fondamentale del confronto e del rapporto dialettico, che di fatto – come già rilevato – connota naturalmente l'esperienza del martirio. Ebbene, tale dimensione viene riprodotta anche a livello dello stile, insistendo in modo particolare le movenze tipiche dell'oratoria classica e creando così un dettato profondamente contrastivo basato su parallelismi, antinomie,

no tradizione anche in rapporto specifico alla tentazione demoniaca, come in *Cypr. epist.* 60,2,2, in una formulazione basata sulle antitesi e sui parallelismi sintattici presenti anche nel nostro testo: *prosilierat aduersarius terrore uiolento Christi castra turbare. Sed quo impetu uenerat eodem impetu pulsus est, et quantum formidinis et terroris adtulit tantum fortitudinis inuenit et roboris*.

giochi paronomastici e fonici: tutto questo repertorio retorico ha come finalità la sorpresa e la persuasione dell'uditorio, raggiunta attraverso la ricerca di una voluta espressività patetica favorita dalla tipologia dei contenuti, noti all'uditorio, a tutti gli effetti onnisciente, e motivata dalla destinazione edificante dell'omiletica. La più evidente, ma anche la più prevedibile, di queste trovate è quella già osservata e ricorrente, una specie di *sphragis* agostiniana in tema, cioè il gioco paronomastico sui nomi delle due martiri; ma alla stessa stregua dobbiamo apprezzare – per l'indubbia referenza di termini ed espressioni a elementi chiave della presentazione agostiniana – la concentrazione iniziale (par. 1) di assonanze come *martyres et meritum et nomen* e *fragilitas feminea non defecit*, di figure come *uni uiro cui uirgo* e *illi uiro a quo uirtutem*, di ripetizioni parallele variate come in *ibi est corona gloriosior, ubi sexus infirmior* e *ut feminae prosternerent inimicum, qui per feminam prostrauerat uirum* e ancora *apparuit invictus... factus est infirmus*. Analogamente al par. 2, dedicato specificamente al *certamen* di Perpetua, risaltano altri elementi di stilizzazione fra i quali sono almeno da segnalare, sempre per la referenza a concetti salienti, la figura *uetus et uetator inimicus*, il chiasmo imperfetto *molliretur uoluptatis instinctu, pietatis impetu frangeretur*, la paronomasia *uerba contempserat... uerbera condoleret*, il parallelismo assonante *praebuit assensum, seruauit affectum*.

Le figure di suono e di sintassi, in questo come in altri contesi, concorrono a enfatizzare i concetti e costituiscono nel nostro caso un ingrediente estremamente funzionale a un certo tipo di rappresentazione. È vero infatti che la narrazione cristiana del martirio è nella tradizione fondata sull'accurato racconto patetico e spesso drammaticamente impostato della morte eroica del protagonista; ma essa trova un'ulteriore e altrettanto didattica espansione nel resoconto del *diuerbium* e dei *nouissima uerba*, al punto che la tradizione sui martiri si costruisce appunto sull'anfibologia degli *acta*, che finiscono per corrispondere sia ai *gesta* che ai *uerba*³⁸. L'efficacia della narrazione e – come nel nostro caso – dell'argomentazione sul tema del martirio non può dunque che valersi di ogni risorsa oratoria, riferendosi all'asciutto per quanto evocativo dettato della *Passio* con un *color* finalizzato a rilevare i contenuti giudicati fondamentali e a rimarcarli con una strumentazione opportuna.

5. La cura principale di Agostino nei *sermone*s celebrativi del *dies* di Perpetua ci pare dunque orientata a dare il massimo risalto alla vicenda della martire, per i motivi pastorali e 'politici' cui abbiamo fatto cenno, e a far presa sull'uditorio

³⁸ Sull'esatto valore letterario di termini come *acta* e *passiones* nel più generale problema storico del riconoscimento di una tradizione di genere, con bibliografia specifica, Formisano 2008, 22-29.

attraverso controllate strategie di ambientazione e di comunicazione che vanno ben al di là della topica tradizionale in merito (*in primis* il topos della donna virile, senza contare le dinamiche oniriche delle visioni, qui peraltro completamente assenti) per mostrare tratti di indubbia originalità. Possiamo infatti dire che protagonista del trattamento omiletico agostiniano della vicenda è, in una parola, la tradizione, cui lo scrittore guarda da almeno due punti di vista a partire dalla rappresentazione dei contenuti noti.

Il primo è naturalmente l'aspetto più propriamente ecclesiale dell'evento commemorato, che Agostino tratta insistendo su elementi opportunamente selezionati per servire a chiarire gli aspetti teorici e soprattutto a valorizzare quelli pastorali che i *Sermones* variamente illustrano. Possiamo osservare che il luogo comune martirologico della virilità femminile, da cui siamo partiti e che di fatto è dominante, non è il solo a essere identificato come essenziale nella storia di Perpetua, ma è parte di una rappresentazione intimamente dialettica del personaggio in diverse direzioni; alla base c'è il contrasto fondamentale e per così dire identitario con la tradizione classica precedente e con l'orizzonte mentale e ovviamente letterario che l'aveva prodotta, ma nello stesso tempo le scelte rappresentative finiscono per documentare l'adesione a vari livelli proprio a quel repertorio. In particolare la tendenza a valorizzare alcuni elementi rispetto ad altri e l'assenza di riferimenti a episodi pur connotativi della storia di Perpetua ci confermano l'originalità dell'approccio agostiniano al materiale di tradizione e una lettura 'colta' di esso, da letterato cioè e non soltanto da vescovo.

L'altro aspetto sotto il quale la tradizione continuamente affiora è quello relativo alla scrittura: se l'autore della *Passio Perpetuae* aveva saputo conferire alla propria narrazione un movimento strutturale e stilistico ben interpretato dalla critica, senza livellarsi sulla prosa tendenzialmente impersonale del genere, anche il trattamento agostiniano della vicenda si segnala per una particolare stilizzazione. Le soluzioni di scrittura che osserviamo partecipano senz'altro delle convenzioni oratorie di ascendenza scolastica classica³⁹, condivise per conferire nuova forza ai dati tramandati sulla martire, quindi per impressionare e convincere; ma ai nostri occhi il repertorio retorico, nelle sue molteplici figure e nella sua ricca fraseologia, a causa della concentrazione e della varietà delle soluzioni, valorizza in modo

³⁹ Sull'adesione da parte di Agostino ai principi dell'oratoria classica nella costruzione di un'oratoria cristiana, sia per via teorica nel *De doctrina Christiana* sia nell'applicazione pratica nei *Sermones*, vd. le osservazioni di Avilés 1983 (con riferimenti a Cicerone) e Isola 2004-2005; in particolare, sugli aspetti compositivi, Van Neer 2013 e in riferimento all'occasione e all'uditorio nei *sermones*, sul metodo esegetico ma con osservazioni anche di carattere generale, Simonetti 1985. Come introduzione alla materia è sempre utile, anche se non recente, Oroz Reta 1963.

sensibile e peculiare la rappresentazione dei contenuti, sottolinea la sua generale linea interpretativa e arricchisce così il messaggio rivolto ai destinatari, ponendosi come elemento autonomo di fruizione.

Insomma l'Agostino dei *sermones* su Perpetua lascia un trattamento essenzialmente letterario della nota e praticata storia della martire e dei suoi compagni, così presente nell'immaginario e nella pratica liturgica delle comunità cristiane d'Africa, ed esso risulta basato su una selezione dei contenuti che possiamo considerare un'interpretazione personale riuscita ed efficace anche per la presentazione di essi. Tali dinamiche rappresentative non sono certamente adattate a un pubblico di fedeli medi, da confermare nella fede, ma sembrano richiedere destinatari colti in grado di apprezzare l'operazione di rilettura e di esposizione. Il lettore moderno non deve quindi cercare qui l'intendimento del vescovo che esorta quanto piuttosto quella dello scrittore che interessa e convince. Oltre a fornire un'ulteriore conferma della rielaborazione riflessa e letteraria dei *sermones*, il nostro caso mostra la costante attenzione di Agostino a ricercare forme comunicative che valorizzano originalmente elementi di tradizione, secondo un atteggiamento comune e del tutto trasversale ai diversi generi che pratica.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Amat 1996

J. Amat, *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index, Paris 1996.

Auerbach 2018

E. Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, 2 ed. Milano 2018 [ed. orig. Bern 1958].

Avilés 1983

M. Avilés, *Predicación de san Agustín. La teoría de la retórica agustiniana y la práctica de sus sermones*, «Augustinus» XXVIII (1983), 391-417.

Barile 2019

E.N. Barile, *Nova documenta digerere: sul proemio della Passione di Perpetua e Felicità*, «Vetera Christianorum» LVI (2019), 47-56.

Bastiaensen 1987

A.A.R. Bastiaensen, *Introduzione*, in A.A.R. Bastiaensen – A. Hilhorst – G.A.A. Kortekaas – A.P. Orbán – M.M. van Assendelft (ed.), *Atti e passioni dei martiri*, Milano 1987.

Beltramini 2017

L. Beltramini, *Narrazione ed exemplum in Livio*, «Eikasmos» XXVIII (2017), 171-194.

Bowersock 1995

G.W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge 1995.

Boyarin 1999

D. Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999.

Braun 1992

R. Braun, *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur et sur l'œuvre (1955-1990)*, Paris 1992.

Bremmer 2002

J.N. Bremmer, *Perpetua and Her Diary: Authenticity, Family and Visions*, in W. Ameling (hrsg.), *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart 2002, 79-120.

Brown 2002

P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 2002 (ed. orig. London 1981).

Butler 2006

R.D. Butler, *The New Prophecy and 'New Visions': Evidence of Montanism in the Passion of Perpetua and Felicitas*, Washington 2006.

D'Auria 2017

I. D'Auria, *L'oltraggio alla donna nella letteratura martiriale greca e latina: alcuni esempi*, «Vichiana» LIV (2017), 81-92.

Delehay 1933

H.Delehay, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1933² [ed. orig. 1921].

Dolbeau 1995

F.Dolbeau, *Un sermon inédit d'origine africaine pour la fête des saintes Perpétue et Félicité*, «Analecta Bollandiana» CXIII (1995), 89-106.

Dolbeau 2017

F.Dolbeau, *Deux sermons d'Augustin pour des fêtes de martyrs: édition critique des s. 285 et 306*, «Sacris erudiri» LVI (2017), 65-112.

Farina 2009

W.Farina, *Perpetua of Carthage: Portrait of a Third-Century Martyr*, Jefferson NC 2009.

Fontaine 1968

J.Fontaine, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle: la genèse des styles latins chrétiens*, Torino 1968.

Formisano 2008

M.Formisano, *Introduzione*, in *La Passione di Perpetua e Felicità*. Prefazione di E.Cantarella, introduzione, traduzione e note di M.Formisano, Milano 2008, 7-72.

Fridh 1968

A.J.Fridh, *Le problème de la Passion des Saintes Perpétue et Félicité*, Goteborg 1968.

Gaiffier 1954

B.de Gaiffier, *La lecture des acts des martyrs dans la prière liturgique en Occident. À propos du passionnaire hispanique*, «Analecta Bollandiana» LXXII (1954), 134-166.

Gazich 1990

R.Gazich, *Teoria e pratica dell'exemplum in Quintiliano*, in P.V.Cova et al. (ed.), *Aspetti della paideia di Quintiliano*, Milano 1990, 61-141.

Giannarelli 1996

E.Giannarelli, *La donna nella famiglia cristiana secondo i Padri*, in M.Naldini (ed.), *Matrimonio e famiglia. Testimonianze dei primi secoli*, Fiesole 1996, 143-173.

Gillette 2003

G.Gillette, *Agustín y el significado de las palabras de Perpetua "y quedé convertida en varón"*, «Augustinus» XLVIII (2003), 83-93.

Habermehl 1992

P.Habermehl, *Perpetua und der Agypter oder Bilder des Bosen im fruhen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Berlin 1992.

Halporn 1991

J.W.Halporn, *Literary History and Generic Expectations in the Passio and Acta*

- Perpetuae*, «Vigiliae Christianae» XLV (1991), 223-241.
- Heffernan 2012
Th.Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, New York 2012.
- Hunink 2010
V.Hunink, *Did Perpetua write her Prison Account?*, «Listy filologické» CXXIII (2010), 147-155.
- Isola 2004-2005
A.Isola, *Eloquenza cristiana tardoantica: l'esempio dei sermones di Agostino*, «Rudiae» XVI-XVII (2004-2005), 291-313.
- Kitzler 2015
P.Kitzler, *From 'Passio Perpetuae' to 'Acta Perpetuae'. Recontextualizing a Martyr Story in the Literature of the Early Church*, Berlin-Boston, 2015.
- Lambot 1949
C.Lambot, *Les sermons de saint Augustin pour les fête des martyrs*, «Analecta Bollandiana» LXVII (1949), 249-266.
- Lanata 1996
G.Lanata, *Sogni di donne nel primo cristianesimo*, in *Donne sante, sante donne. Esperienza religiosa e storia di genere*, Torino 1996, 61-98.
- Moss 2013
C.R.Moss, *The Myth of Persecution. How early Christians Invented a Story of Martyrdom*, New York 2013.
- Munzi 2011
L.Munzi, *Tecniche e ruolo dell'exemplum nei grammatici latini*, in A.Roselli – R.Velardi (ed.), *L'insegnamento delle technai*. «Atti del convegno (Ercolano, 23-24 marzo 2009)», Pisa 2011, 125-149.
- Oroz Reta 1963
J.Oroz Reta, *La retórica en los sermones de san Agustín*, Madrid 1963.
- Prinzivalli 1994
E.Prinzivalli, *Perpetua: la martire*, in A.Fraschetti (ed.), *Roma al femminile*, Roma-Bari 1994, 153-186.
- Ramelli 2005
I.Ramelli, *Il "dossier" di Perpetua: una rilettura storica e letteraria*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo - Accademia di Scienze e Lettere» CXXXIX (2005), 309-352.
- Ronchey 1993
S.Ronchey, *Gli atti dei martiri tra politica e letteratura*, in A.Carandini – L.C.Ruggini – A.Giardina (ed.), *Storia di Roma*, Torino, III, 781-825.
- Ronsse 2006
E.Ronsse, *Rhetoric of Martyrs. Listening to Saints Perpetua and Felicitas*, «Journal of Early Christian Studies» XIV (2006), 283-327.

Rousselle 1987

R.Rousselle, *The Dreams of Vibia Perpetua: Analysis of a Female Christian Martyr*, «Journal of Psychohistory» XIV (1987), 193-206.

Schewring 1931

W.H.Schewring, *The passion of SS. Perpetua and Felicity, together with the Sermons of S. Augustine upon these saints*, London 1931.

Schiller – Weber – Weidmann 2008

I.Schiller, D.Weber, C.Weidmann, *Sechs neue Augustinuspredigten*, Teil 1, mit Edition dreier *Sermones*, «Wiener Studien» CXXI (2008), 227-284.

Shaw 1993

B.D.Shaw, *The Passion of Perpetua*, «Past & Present» CXXXIX (1993), 3-45.

Simonetti 1957

M.Simonetti, *Qualche osservazione sui luoghi comuni negli Atti dei martiri*, «Giornale Italiano di Filologia» X (1957), 147-155.

Simonetti 1985

M.Simonetti, *Sulla tecnica esegetica di Agostino in alcuni sermones veterotestamentari*, «Augustinianum» XXV (1985), 185-203.

Steinhauser 1999

K.B.Steinhauser, *Lectura augustiniana de la Pasión de las santas Perpetua y Felicidad*, «Augustinus» XLIV (1999), 263-269.

Stevenson 2010-2011

T.Stevenson, *Women of early Rome as exempla in Livy, Ab urbe condita Book 1*, «Classical World» CIV (2010-2011), 175-189.

Tilley 1994

M.Tilley, *The Passion of Perpetua and Felicity*, in E.Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, New York 1994, II 833-858.

Van Neer 2013

J.Van Neer, *Language and scripture as structuring principles of Augustine's Sermones 186 and 187*, «Augustiniana» LXIII (2013), 189-229.

Van Uytfanghe 1993

M.Van Uytfanghe M., *L'Hagiographie: un "genre" chrétien ou antique tardif?*, «Analecta Bollandiana» CXI (1993), 135-188.

Warwick 2018-2019

C.Warwick, *Christian martyr as Homeric hero: a literary allusion in Perpetua's "Passio"*, «The Classical Journal» CXIV (2018-2019), 86-109.

Zocca 1983

E.Zocca, *Sulla non-autenticità del Serm. 394 attribuito ad Agostino*, «SMSR» XLIX (1983), 361-367.