

## GIANCARLO MAZZOLI

## Prudenzio e Draconzio tra vizi e virtù

Almeno a far tempo dalle *Studien* di Christian Gnilka<sup>1</sup>, una sostanziale rivalutazione critica s'è fatta strada sul conto della *Psychomachia* di Prudenzio, che ancora un pur meritorio editore come Maurice Lavarenne poteva valutare, dicendosi sorpreso della grande fortuna medievale, nei termini non certo lusinghieri d'un «racconto bizzarro, prolisso e magniloquente»<sup>2</sup>, e, rilievo ancor meno accettabile, «perfettamente noioso»<sup>3</sup>.

Ha fatto bene il punto di recente in un convegno tridentino Paola Franchi, autrice anche d'una pregevole tesi dottorale, reperibile *on-line*<sup>4</sup>, dedicata al commento parziale dell'opera. Il suo studio ne riesamina il peculiare carattere di «laboratorio allegorico»<sup>5</sup>: fucina cioè d'una narrativa «ambientata in spazi e agita da personaggi che sono, allo stato più o meno puro, visualizzazione di *abstracta*. Nel poema è infatti raccontata, secondo forme che riecheggiano e al contempo rivoluzionano quelle dell'epica tradizionale, la battaglia all'ultimo sangue tra due schiere di variopinte entità femminili, mostruose le une, di regale dignità le altre, che l'autore stesso designa come *Vitia* e *Virtutes*: gli impulsi destabilizzanti che attentano all'armonia dell'animo umano (o alla sua santità, preferirebbe forse dire il poeta) e gli atteggiamenti corretti che questa armonia preservano»<sup>6</sup>. La sede della guerra, da qui il titolo, è appunto, ai sensi stessi del proemio (v. 5s.), il *pectoris antrum*, assediato, se già non invaso, dalle *culpae*. Per gli aspetti gladiatorii che specialmente i combattimenti iniziali presentano è stata additata, probabilmente a ragione<sup>7</sup>, la memoria di Tertulliano<sup>8</sup>; ma viene *in primis* da pensare alla forte metaforizzazione agonistica presente nell'etica senecana, che si può riassumere nelle celebre sentenza *vivere, Lucili, militare est* (*epist.* 96,5)<sup>9</sup>; in particolare al potenziale metaforico e alla spiccata connotazione bellica – da *Troiae halosis* – sussistenti in quella

---

<sup>1</sup> Gnilka 1963.

<sup>2</sup> Lavarenne 1948, 45.

<sup>3</sup> Tutt'altro giudizio in Fontaine 1981, 207s.

<sup>4</sup> Franchi 2013.

<sup>5</sup> Franchi 2012.

<sup>6</sup> *Ibi*, 341.

<sup>7</sup> Cf. James 1999; Franchi 2013, 54s.

<sup>8</sup> *Spect.* 29: *vis et pugilatus et luctatus? praesto sunt, non parua sed multa. Aspice impudicitiam deiectam a castitate, perfidiam caesam a fide, saeuitiam a misericordia contusam, petulantiam a modestia adumbratam, et tales sunt apud nos agones in quibus ipsi coronamur.*

<sup>9</sup> Gnilka 1963, 34 n. 7, richiama anche *epist.* 51,6-13; cf. da ultimo Cermatori 2014.

che amaramente Seneca definiva (*ben.* VII 27,1s.) *vitae nostrae vera imago*, in cui *videberis tibi videre captae cum maxime civitatis faciem, in qua omissa pudoris rectique respectu vires in concilio sunt velut signo ad permiscenda omnia dato*. Giustamente peraltro la Franchi<sup>10</sup> rileva i margini di ambiguità, tra senso concreto e figurato, della formula *pectoris antrum*, atti a innescare «l'annosa questione interpretativa se il campo di battaglia sia l'interno del corpo umano nella sua fisicità o piuttosto lo spazio spirituale dell'interiorità», dibattito che investe anzitutto il significato stesso del titolo *Psychomachia*, e dal quale tuttavia è forse più prudente uscire accogliendo la soluzione onnicomprensiva suggerita da Fontaine<sup>11</sup>: «combat de l'âme, dans l'âme et pour l'âme».

Seguiamo dunque le nette scansioni della vicenda, ponendo particolare attenzione al patrimonio genetico, per così dire, delle figure che ne sono via via protagoniste:

- 1) L'invocazione a Cristo (v. 1-20) - aperta da un flagrante 'motto' (allusivo ad *Aen.* VI 56) in cui trova segnale immediato l'egemonico intertesto virgiliano del poemetto - funge da preludio alla battaglia, che manifesta subito le sorprendenti sembianze d'un torneo di allegoriche amazzoni.
- 2) La campionessa cristiana che per prima scende in campo è *Fides*. *Persona* poetica invero di lunghissimo corso - apparirà ancora al v. 365 nel sintagma già enniano (*trag.* 380) con *alma* - ormai con piena valenza 'paolina' di cristianesimo<sup>12</sup>, sfida a singolar tenzone *veterum Cultura deorum*, la pagana Idolatria. Ma a costei, già passata a fil di spada logica da Tertulliano<sup>13</sup>, resta ben poco da vivere: bastano a *Fides* 19 versi (21-39) per abatterla, tra l'esultanza della *victrix legio* (v. 36s.) dei martiri.
- 3) Subentra immediatamente dal v. 40 *Pudicitia*, anch'essa *persona* di antichi natali, attestati fin dal v. 930 dell'*Amphitruo* plautino e sanciti dall'*incipit* della celebre *sat.* 6 di Giovenale; senza trascurare il suo allotropo maschile *Pudor* che due volte si accompagna in Orazio<sup>14</sup> proprio a *Fides*. Le si para contro *Libido*, acclimatata come astratto in tutta la latinità, soprattutto in contesti moralistici (come in Sall. *Cat.* 2,5; 28,4, a far coppia con altre due nemiche che tra breve incontreremo, *superbia* e *luxuria*); ma almeno a partire da Sen. *Thy.* 45s. investita anche, nel proclama prologico di *Furia*, di più concreta personalità guerresca: *supraque magnos gentium exultet duces Libido victrix*; gliela confermerà dal versante cristiano Commodiano, *instr.* II 18,3: *Libido praecipitat: bellum est, cumpugna cum illa*. Anche questo scontro in Prudenzio si risolve rapidamente (già al v. 52),

<sup>10</sup> Cf. Franchi 2012, 342.

<sup>11</sup> Fontaine 1981, 206.

<sup>12</sup> Cf. Gnilka 1963, 31 s.

<sup>13</sup> *nat.* I 10, 8 ss.

<sup>14</sup> *carm.* I 24, 6 s.; *carm. saec.* 57.

ma *Pudicitia*, non paga della cruenta vittoria, aggiunge nei confronti della nemica un'ampia allocuzione (v. 53-97), tutta nutrita di materia biblica e teologica, per poi purificare la spada vincitrice nelle acque d'un Giordano entrato all'improvviso nel paesaggio<sup>15</sup> e infine consacrarla *catholico in templo* (v. 98-108).

- 4) È la volta, v. 109, di *Patientia*, che già presenta un tratto 'personale' nell'*Hortensius* ciceroniano<sup>16</sup> e, forse, in Hor. *epist.* I 17,25<sup>17</sup>; ritratta poi da Tertull. *patient.* 15 e fresca reduce da Claud. *Stil. cos.* II 105. Ben più largo retroterra e spessore vanta però l'*identi-kit* della sua avversaria di turno, *Ira*, specialmente ancora per merito di Seneca, che ne ritrae con *deinotes* gli stravolti lineamenti in *ira* II 35,5; III 3, 6, e come tale la immette, raccapricciante macchina da guerra, nel suo mondo tragico, presto imitato dagli epici flavii<sup>18</sup>. Forte di questa tradizione, *Ira* sfida con sicumera *Patientia* (v. 118-120) e ingaggia con lei un duello più strutturato dei precedenti, prima *eminus* e poi *comminus*; ma tutti i suoi assalti si infrangono su una virtù assolutamente corazzata e impenetrabile, sì da astringere la furibonda a ritorcersi su se stessa, col suicidio. *Patientia* lo commenta (v. 155-161) col solito *aplomb* e passa a prestare funzione ausiliaria a tutte le altre virtù, assistita dall'eroe biblico a ciò antonomasticamente attrezzato, Giobbe (v. 162-177).
- 5) Il quarto episodio (v. 178-309) lancia in primo piano una ancor più temibile amazzone, *Superbia, ventosa virago* a cavallo largamente caratterizzata nei suoi tratti ubristici ai v. 178-196. Pure per lei ha fornito recente personificazione poetica Claudiano, ancora in *Stil. cos.* II 160-162, definendola - notazione interessante - *vitium rebus sollemne secundis / Virtutumque ingrata comes*; ma nuovamente aveva aperto la strada Seneca, dandole del 'tu' con veemente polemica in *ben.* II 13,1. Lo scontro che alla fine la vedrà soccombere ha tuttavia una dinamica più complicata dei precedenti. Infatti l'oppositrice che questa volta il meccanismo antonimico della *Psychomachia* le genera, *Mens Humilis* (v. 197-202: impossibile metricamente l'astratta *Humilitas*), è gracile di costituzione e non vanta alcun *pedigree* nella tradizionale tassonomia delle *Virtutes* (la lunga allocuzione che *Superbia* le avventa, v. 203-252, è in effetti una vera e propria requisitoria contro i paradossi dell'assiologia cristiana)<sup>19</sup>; e sarebbe destinata a una mala fine se non potesse contare su una ben più blasonata alleata, *Spes*, che, come *persona*, fa invece la sua bella figura fin da Plaut. *Bacch.* 893, nel buffo *pantheon* adunato dal servo Crisalo. Col suo aiuto e col singolare favore di *Fraus, Mens Humilis*, uscendo decisamente dal suo dimesso ruolo, si fa carnefice della nemica, lasciando peraltro a

<sup>15</sup> Cf. Franchi 2012, 350s.

<sup>16</sup> Nel *comitatus virtutum* del fr. 104 Grilli.

<sup>17</sup> Quale «virtù ascetica del cinismo», corrispettivo latino della *Καρτερία* di *Ceb. tab.* 16: cf. Bellandi 1997.

<sup>18</sup> Cf. Sen. *Herc. f.* 75; *Med.* 953; Stat. *Theb.* III 424; IV 661; IX 833; Val. Fl. V 137; Sil. II 672.

<sup>19</sup> Cf. Gnlika 1963, 36 s.; Franchi 2013, 204-206.

*Spes* il compito, per lei troppo sopra il rigo, di trarre la ‘morale’, tutta improntata all'*exemplum* biblico di Davide contro Golia.

- 6) Il quinto duello (v. 310-453) è a sua volta provocato da *Luxuria*, proveniente *occiduis mundi de finibus*, «d. h. aus dem Reich der Finsternis und des Bösen», come interpreta Gnilka<sup>20</sup>. Quale guerriera, *Luxuria* ha già fatto binomio con *Libido* nel passo prima ricordato di Commodiano, *instr.* II 18,4; e le assicura il ponte con la nemica precedente già Iuvenc. *evang.* III 54 (*luxuriae quoniam coniuncta superbia gaudet*). Ma per la sua lunga storia personale, su cui ben ragguaglia Gianna Petrone<sup>21</sup>, dobbiamo di nuovo prendere le mosse dalle origini stesse della letteratura latina, con Plauto, che la fa addirittura protagonista d'un micro-dramma, nel prologo del *Trinummus* (v. 1-22), insieme alla figlioletta che meglio le si addice, *Inopia*; fin poi a ritrovarla, riportandoci ai paraggi cronologici di Prudenzio, quale scaltra cortigiana nel già più volte ricordato *locus* claudiano, *Stil. cos.* II 131-139<sup>22</sup>.

Anche questo scontro ha un andamento atipico, proprio perché *Luxuria* per combattere usa solo le armi nient' affatto belliche della seduzione (v. 310-343); e le ben poco salde Virtù finirebbero davvero asservite alla sua dissolutezza se non intervenisse *in extremis* la sua antonimica avversaria, *Sobrietas*, che già incontriamo *inimica* di Venere, per la *luxuria* appunto del figlio Amore, nella *bella fabella* apuleiana (*met.* V 30,3), dove – è il caso di osservare – la ψυχή stessa diviene *persona*. *Sobrietas* si comporta da autentica crociata (v. 347 s.) nei confronti delle infiacchite compagne, redarguendole e spronandole con una ‘orazion’ tutt’altro che ‘picciola’: una imponente allocuzione (v. 351-406) tutta ispirata ai valori neo- e veterotestamentari. La battaglia prende subito ben diversa piega e *Luxuria* fa la fine che si merita, come *Sobrietas* si premura di spiegare a chiosa del colpo letale infittole (v. 407-431). La sua morte costringe a immediata *débâcle* e fuga la *nugatrix acies* delle *personae* sue adepte (v. 432-446): un gruppetto molto omogeneo, composto da *Iocus*, *Amor*, *Pompa*, *Venustas*, *Voluptas*, tutt’insieme, una volta di più, presenti già in Plauto, *Bacch.* 114-117, in un collettivo di *di damnosissimi*, e inoltre da *Petulantia*, che, per parte sua, non manca tra i tanti *vitia* del mal d’amore annoverati all’inizio del *Mercator* (v. 28)<sup>23</sup>. Costoro abbandonano sul campo le loro ricche *exuviae*; ma ovviamente *Sobrietas* e le sue truppe si guardano dal toccarle (v. 447-453).

- 7) È altrettanto naturale invece che a far bottino di quelle spoglie si presenti *Avaritia*, innescando il sesto e ancor più complicato conflitto (v. 454-633). L’abbinamento allegorico di *Avaritia* con la nemica di prima, *Luxuria*, è già in Persio (V 132;

<sup>20</sup> Gnilka 1963, 40 n. 23.

<sup>21</sup> Petrone 2012, 130-136.

<sup>22</sup> Cf. Shanzer 1989, 361.

<sup>23</sup> Cf. Mazzoli 2008, 46-50.

142), come poi sarà in Agostino (*serm.* LXXXVI 6,6)<sup>24</sup>, a personificare le due più dispotiche passioni dell'animo umano. A tempo con Persio le più larghe conferme vengono dall'epistolario senecano<sup>25</sup>. Particolarmente appropriato a indicare la transitività fra i due *vitia* quanto sentenza *epist.* 95,33: *in avaritiam luxuria praeceps est*. Accompagnata dalle più tradizionali ipostasi delle pulsioni inferie (v. 464-469), la nuova nemica imperversa, fintantoché non arriva a opporre alla sua offensiva un primo argine di *rigor* (cf. v. 515) *Ratio* (ancora con riguardo, a mio avviso, alla primaria valenza economica del lessema), riuscendo a immunizzare, sia pure non del tutto, dal tremendo vizio i *sacerdotes Domini*, avanguardia del virtuoso esercito. *Ratio*, buona alleata di *Fides* in Prudenzio<sup>26</sup>, ha peraltro alle proprie spalle, come *persona*, a onta della sua importante storia semantica, solo una presenza marginale nell'*incipit* del *cynegeton* di Grattio (v. 6)<sup>27</sup>; e può essere significativo che Frontone, *ad. M. Caes.* I 3,9, ne constati ancora al suo tempo la mancata divinizzazione. Il fatto è che *Avaritia*, come già *Luxuria*, non sopporta l'affronto della nuova assiologia cristiana e sbotta a sua volta in una lunga protesta (v. 511-550), optando alla fine, constatata l'inanità delle armi, per il *dolus*. Forte della sua sostanziale disemia - 'avarizia', non solo 'avidità' - opera una stupefacente contraffazione delle sue sembianze, camuffandosi da Parsimonia: *fit Virtus specie vultuque et veste severa, / quam memorant Frugi* (v. 553s.), l'antico *cognomen* dei Calpurni Pisoni celebrato ancora da Ausonio<sup>28</sup>. E contro questo suo inatteso *look* più *Ratio* non vale: il trucco esige la discesa in campo d'un'ultima Virtù militante, l'unica specificamente attrezzata a demistificare la subdola impostura della nemica. Si tratta di *Operatio* (v. 573), qui per la prima volta promossa al rango di *persona*, ma cristianismo già ben illustrato da Lattanzio (*inst.* VI 12,24) nel senso di 'operosità amorevole': antonimo della falsa parsimonia proprio per aver maturato la vocazione - francescana *ante litteram* - a dispensare a favore altrui ogni suo bene, restando *omnibus [...] nudata induviis* (così la rappresenta Prudenzio, v. 577-581). Sterminata *Avaritia*, (v. 589-597), *Operatio* ne distribuisce ai poveri le ricche spoglie e pronuncia, lei anche, una magnanima allocuzione (v. 606-628) intesa a indire la fine ufficiale del massacro.

- 8) Conseguenziale è infatti l'arrivo sul campo di *Pax* e *Concordia* (v. 639-664), reduci da varie trionfali apparizioni letterarie, anche unitamente a qualcun'altra delle nostre guerriere. Per *Pax* (per non dire di Aristofane) conta specialmente il già ricordato *locus* oraziano *carm. saec.* 57-60: *iam Fides et Pax et Honos Pudorque*

<sup>24</sup> Cf. Petrone 2012, 133 n. 19.

<sup>25</sup> Cf. *epist.* 7,7; 40,5; 56,5; 69,4; 78,13; 89,21; 90,36; 94,23; 108,12; 113,22.

<sup>26</sup> Cf. Evenepoel 1981, 326.

<sup>27</sup> Pierini 2016, 138 s. e n. 72, considera ma non privilegia l'opinione di Grilli 2010, p. 238, che sia da riconoscere *Ratio* nell'*ipsa* personificata chiamata in causa nel fr. 104 Grilli dell'*Hortensius* ciceroniano.

<sup>28</sup> *Parent.* 22,1; *prof.* 1,34.

*/ priscus et neglecta redire Virtus / audet adparetque beata pleno / Copia cornu.*  
 Quanto a *Concordia*, che già spicca ripetutamente nei *Fasti* ovidiani<sup>29</sup>, interessano una volta ancora le recenti riprese di Claudiano, *Hon. nupt.* 203 e soprattutto in *Ruf.* I 52-54: *en proles antiqua redit. Concordia, Virtus / cumque Fide Pietas alta cervice vagantur / insignemque canunt nostra de plebe triumphum.*

- 9) Festa grande per la *turba Dei* (v. 659), minacciata tuttavia da un'ultima grossa insidia (v. 665-725). Diversamente dall'armatura di *Patientia*, che abbiamo visto del tutto invulnerabile, quella di *Concordia* presenta una piccola smagliatura; ed è lì che riesce perfidamente a far breccia, per quanto in modo superficiale, l'ultima delle nemiche attive nel poemetto, imboscata dopo una particina, peraltro ambigua, già giocata nella disfatta della *nugatrix acies* di *Luxuria* (v. 442). Declina le sue generalità alla *Virtutum legio*, che si trova una volta di più in affanno, ai v. 709-714, e veniamo così a scoprirle anche noi. Il nome non fa sorpresa, in quanto antonimo della Virtù ferita: *Discordia*, a sua volta di lunghissima frequentazione poetica, da Ennio (*ann.* 266 V<sup>2</sup>) a Virgilio fino ancora a Claudiano (*in Ruf.* I 30); ma il velenoso *cognomentum* da lei dichiarato è *Haeresis*, all'insegna del *Deus discolor*. Questo spiega che sia in persona, e in *Ringkomposition*, la *Virtutum regina Fides* - rimasta sostanzialmente in disparte dopo la prima rapida vittoria sull'idolatria pagana - ad assumersi il compito di farne giustizia sommaria, abbandonandola al linciaggio di questo strano esercito cristiano.
- 10) Non resta che l'edificante epilogo: davanti all'assemblea delle forze vittoriose, grandi allocuzioni di *Concordia*, tutta orientata a mettere in guardia dal grave pericolo appena scampato, e di *Fides*, mirata al progetto del venerabile tempio dell'anima da innalzare alla divina *Sapientia* nella *purgati corporis urbs* (v. 726-822); costruzione dello splendido edificio (v. 823-887)<sup>30</sup>; e rendimento finale di grazie a Cristo, a sua volta ad anello rispetto all'invocazione iniziale (v. 888-915).

Per un bilancio, mi soffermerei su tre punti.

Anzitutto, sotto il velo allegorico<sup>31</sup>, il significato di questa μάχη. Nonostante la sua iniziale (e finale) movenza, non è, o meglio non vuole apparire principalmente, una guerra di religione: anzi proprio per la sua estrema rapidità la prima aristia di *Fides* dimostra nell'autore dei due libri *contra Symmachum* l'intenzione di liquidare ormai in fretta i conti col 'vecchio' paganesimo: di ben altra ampiezza in quell'opera, probabilmente precedente<sup>32</sup>, l'agone, pur solo verbale, nel quale la stessa *Fides* è chiamata a misurarsi (II 91-160). Nel poemetto invece il grosso della battaglia si svolge tutto in un

<sup>29</sup> I 639; II 631; III 881; VI 91; 637.

<sup>30</sup> Cf. Gosserez 2001, 248-254.

<sup>31</sup> Cf. *ibi*, 15-17.

<sup>32</sup> Cf. Shanzer 1989, 348.

travagliato e affollatissimo territorio morale<sup>33</sup>: una complicata tenzone governata dai principii, teorizzati da Gnilka<sup>34</sup> e largamente condivisibili, della *Wiedervergeltung*, del ‘contrappasso’, sul piano operativo, e della *Steigerung*, su quello strutturale. L’*ethos* delle allegoriche incarnazioni in campo determina infatti non solo i loro codici di comportamento ma anche studiatamente, per analogia o contrasto, le distinte modalità di *letum* via via inflitte alle ‘barbariche’ assedianti della *sancta urbs* (così le definisce *Concordia* nella sua allocuzione finale prima di alludere al rischio di *bellum civile* procurato da *Heresis*, v. 752-761); e inoltre i conflitti con ciascuna d’esse, da *Libido* a *Ira* a *Superbia* a *Luxuria* fino ad *Avaritia* e *Discordia* sono caratterizzati da una costante *climax* di complessità e, per conseguenza, di spazio testuale destinato a raccontarli. Opportunamente ancora Gnilka<sup>35</sup> ha rilevato che con l’ultima triade di avversarie Prudenzio intendeva rappresentare *die Laster seiner eigenen Zeit*, e a loro volta la Shanzer e Smolak<sup>36</sup> hanno utilmente insistito sugli elementi di attualità presenti nella *Psychomachia*.

Punto secondo. Il fatto è che il poemetto si tiene lontano da una polarizzazione della lotta tra il Bene e il Male, e dal dare semplicisticamente per scontata la vittoria del primo. Tra gli antecedenti letterari, non mi sembra che – a differenza di altri trattati della raccolta senecana dei *dialogi* (come *de ira* e *de constantia sapientis*)<sup>37</sup> – sia stato dato il meritato risalto all’unico effettivamente dialogico e già dal titolo chiaramente correlato con la tematica della *Psychomachia*, il *de tranquillitate animi*. A noi soprattutto ne interessa il primo capitolo, che dà voce all’interlocutore di Seneca, Sereno: nome affatto antifrastico, perché chi lo porta denuncia fin dalle prime battute il conflitto in corso nella sua interiorità tra virtù e *vitia*, alcuni dei quali specialmente insidiosi, *hostes vagos et ex occasionibus assilientes, per quos neutrum licet, nec tamquam in bello paratum esse nec tamquam in pace securum*. È il motivo per cui, come disteso sul lettino psicanalitico, Sereno si racconta all’amico filosofo, per ricevere in tutto il resto del dialogo il suo pronto soccorso. Proprio dal non saper individuare con nettezza il *discrimen* tra le due antagonistiche categorie etiche discende l’ondivaga *infirmitas* del suo animo, *nec ad recta fortiter nec ad prava vergentis*: quando già sembra aver fatto sua la scelta d’una esistenza semplice e ritirata eccolo subire il fascino di ben più ambiziosi e superbi stili di vita; quando sembra pervaso in sommo grado dall’*amor parsimoniae* ecco che abbaglia lui *ex longo frugalitatis situ venientem multo splendore luxuria*. Esattamente ciò che abbiamo visto accadere, in un frangente particolarmente delicato, v. 328-331, alle *eblanditae vir-*

<sup>33</sup> Per lo sfondo tradizionale dei valori e anti-valori romani in lizza basti il rimando ai molteplici contributi adunati, tra storia e letteratura, in Linke - Stemmler 2000; Braun - Haltenhoff - Mutschler 2000, Haltenhoff - Heil - Mutschler 2003.

<sup>34</sup> Gnilka 1963, in partic. 74.

<sup>35</sup> *Ibi*, 39.

<sup>36</sup> Shanzer 1989; Smolak 2001.

<sup>37</sup> Cf. Franchi 2012, 348.



*tutes* di Prudenzio: perché anche a me sembra innegabile che vi sia nella *Psychomachia*, come ha rilevato la Malamud<sup>38</sup>, «un *middle ground of ambiguity* in cui Vizi e Virtù s'incontrano e sono difficili da distinguere». La studiosa che ha più lavorato in questo plesso problematico, pur pervenendo (come del resto anche la Malamud) a forzature poco apprezzate dalla critica, è stata la Nugent<sup>39</sup>, di cui merita d'essere ripresa almeno una considerazione<sup>40</sup>. Rappresentare l'universo morale del poemetto in bianco *vs* nero, come marcato da una polare opposizione tra «invincibile rettitudine e irrevocabile male» non ci dà un quadro attendibile dell'opera. «Perché», osserva la Nugent, «in cruciali momenti tradimento, inganno o semplicemente debolezza cospirano in quel testo a scuotere le fondamenta d'una simile struttura morale. Gli esemplari morali (sia della Virtù sia del Vizio) tendono a deviare dalle linee che li conducono così nettamente a correre in collisione: in modo quasi inesplicabile possono improvvisamente infiltrarsi, travestirsi o meramente soccombere al nemico, al quale dovrebbero inalterabilmente opporsi. Ciò introduce spiazzanti ambiguità nel testo e altera la simmetria, chiarezza e semplicità che una tradizionale lettura dualistica del poema esigerebbe».

È facile in effetti constatare come più volte le incarnazioni dei *vitia* si presentino con tratti o atti incongrui rispetto al loro statuto: *Superbia* che vanta la *virtus bellica* (v. 208) e si attribuisce una *virtus conscia* (v. 240: ricordiamola già in Claudiano *Virtutum* [...] *ingrata comes*, *Stil. cos.* II 160-162), *Avaritia* che gioca, addirittura, la carta della stupefacente metamorfosi in *Fruigi*: valori in entrambi i casi che hanno dalla loro la tradizione del *mos maiorum*; *Fraus* che al suo primo ingresso in campo affossa non una virtù ma un vizio, ancora *Superbia*. Quanto poi alla tenuta delle Virtù, più volte il testo manda segnali di fragilità: a v. 176s. si rileva la loro intrinseca debolezza, ove manchi il soccorso dell'invulnerabile *Patientia*. Poco dopo *Mens humilis*, che è descritta *egens alieni / auxilii* (v. 199s.), deve appunto profittare dell'inopinato favore di *Fraus*. Quando poi *Spes*, la sua indispensabile alleata, s'invola in cielo, c'è una anonima truppa di *Virtutes* che vorrebbero andar con lei, tutt'altro che vogliose di continuare a combattere (v. 306-309). S'è poi già detto del cedimento di massa alle lusinghe di *Luxuria*, a lungo aspramente redarguito da *Sobrietas*, e del devastante dilagare di *Avaritia*, arginato da *Ratio* ma non senza che alcuni *sacerdotes Domini* continuino a subirne qualche, sia pur *tenue, vulnus* (v. 506-508): tocco indubbio d'ironia, ancor maggiore a proposito della smagliatura di *Concordia*, che la espone al colpo a tradimento di *Discordia/Haeresis*, a sua volta infiltratasi, senza dar a vedere, nelle file dell'ondivago esercito vincitore... Ma le notazioni negative riguardano non solo le pedine di questa virtuosa scacchiera ma le stesse Dame, fatte oggetto, sia pur per bocca della solita *Superbia*, d'una rappresentazione *ex parte*

<sup>38</sup> Malamud 1989, 67.

<sup>39</sup> Nugent 1985, in partic. 71-93.

<sup>40</sup> *Ibi*, 34.



*mali* non priva perfino di qualche tratto umoristico (v. 243-248). Tra loro *Pudicitia*, che ha già fatto la sua parte ma viene qui accreditata d'un *gelidum iecur*; e, prima ancora di scendere in campo, la stessa *Sobrietas*, dichiarata *arida*: un parere peraltro già, almeno in parte – val la pena di ricordare – del Seneca *de tranquillitate animi*, nell'ultimo dei consigli dati a Sereno (17,9), *tristis [...] sobrietas removenda paulisper*.

Punto terzo del mio bilancio. Compie sicuramente passi falsi chi<sup>41</sup> intenda procedere oltre e trarre da questa rete pur marcata di tratti chiaroscurali l'implicazione d'un relativismo etico della *Psychomachia* che approderebbe perfino<sup>42</sup> alla decostruzione del suo allegorismo<sup>43</sup>. Prudenzio si schiera chiaro e forte dalla parte del Bene, ma intende mostrare altrettanto nettamente, fin dalla *praefatio* giambica al poemetto, che la battaglia contro la *saeva barbaries* (v. 752s.) del Male è aspra; e da combattere perciò con particolare accanimento soprattutto sui margini di confine e gli ambigui crocevia delle due antagonistiche categorie, dove più deboli e permeabili sono i loro tratti oppositivi e dunque maggiore è il pericolo d'una inversione del segno morale<sup>44</sup>.

Ciò giustifica anche a mio avviso quello che è forse l'oggetto di più ricorrenti contestazioni al poeta<sup>45</sup>: il fatto che a perpetrare con tanta drasticità le più crudeli procedure di tradizione epica siano delle Virtù e per giunta, ossimoricamente, Virtù portatrici, nessuna esclusa, di valori etici decisamente poco militareschi e niente affatto epici: Pudicizia, Pazienza, Umiltà, Sobrietà, Ragione, Amorevolezza... L'ossimoro ha sempre un effetto straniante, che induce a riflettere sul messaggio, nella fattispecie sugli intendimenti 'mortificanti' dell'operazione poetica<sup>46</sup>; e, se vogliamo, il massimo ossimoro in questa stessa luce è costituito nella *Psychomachia* proprio dalla cifra letteraria più universalmente ascrittale, l'intertesto dell'*Eneide* che l'attraversa da parte a parte fin dal 'motto' del v. 1<sup>47</sup>. Prudenzio se ne appropria non certo per un mero omaggio al venerato modello, piuttosto come un'arma, ma nemmeno, altrettanto certamente, rivolta contro quel modello, secondo la tesi dell'«assalto a Virgilio» propugnata da Macklin Smith<sup>48</sup>; più plausibilmente come l'arma che costringe, chiunque sappia di volta in volta leggere

<sup>41</sup> Come Nugent 1985, 87-93; cf. anche Grebe 2009.

<sup>42</sup> Fraintendendo in particolare o quanto meno sovrainterpretando la figura di *Fraus*.

<sup>43</sup> Bene in proposito Franchi 2013, in partic. 251-254.

<sup>44</sup> Nella denuncia di queste ambiguità, esperita mettendo a fronte le personificazioni della virtù e del vizio, Prudenzio trova un precursore nel Seneca delle *epist.* 66 e 115 (in partic. 115, 6s.): cf. Berno 2016.

<sup>45</sup> Cf. Gnilka 2001, 69.

<sup>46</sup> Raccolgo lo stimolo critico di Fontaine 1981, 208: «il s'agit bien de représenter, de façon subjective, ce que nous appelons encore la *mortification* des vices par les vertus».

<sup>47</sup> Basti il rinvio a Gnilka 2001, 32-82: sul 'motto' 58-61; Lühken 2002, in partic. 44-70: sul 'motto', 45s.

<sup>48</sup> Smith 1976, 234-300: *contra*, Lühken 2002, 68-70.

in filigrana, a misurare la ragione del riuso e la portata della risemantizzazione: esempio principe il discorso antitroiano del rutulo Numano (*Aen.* IX 598-620) attualizzato nella allocuzione di *Superbia* (v. 206-252), a convincente giudizio di Smolak<sup>49</sup>, in modo tale da riesprimere – ed esporre come già nel *contra Symm.* agli strali del poeta – l'ideologia degli «'stolzen' heidnischen Römer» del tempo.

L'epopea mitologica virgiliana si riconverte così, secondo la formula dello stesso Smolak, in «historisches Epos», senza peraltro ch'esso perda la primaria funzione, sulla quale ha particolarmente insistito, dopo Fontaine, Gnilka<sup>50</sup>, di «moralisches Lehrgedicht», dunque – pensando ora a Lucrezio piuttosto che a Virgilio – di «didaktisches Epos». Ma nelle 'corde' della versificazione esametrica s'è ormai da secoli acclimatata a Roma una ulteriore potenzialità eidografica, di cui anche vediamo Prudenzio avvalersi. Ciò che nell'estremistica interpretazione di Smith resta a mio avviso stimolante è il risalto dato alla funzione contrastiva d'uno sfruttamento di Virgilio tanto intenso da lasciarsi in certa misura accostare alla tecnica centonistica «al fine di costruire un discorso totalmente diverso dall'originale nel contenuto e nel significato»<sup>51</sup>. Alle sembianze<sup>52</sup> 'monologiche' e magniloquenti della campionatura epica utilizzata, si sovrappone dunque ricorsivamente una 'seconda voce', che è – Bachtin *docet* – la voce della satira: una voce peraltro già largamente circolante attraverso il *contra Symm.* sulle orme di Giovenale «nicht nur dem Worte, sondern dem Geiste nach», come ancora Gnilka ha ben mostrato<sup>53</sup>. Potente vettore se ne fa nella *Psychomachia* la stessa allegoresi, che dalle giustapposizioni o commissioni tra Virtù nuove e Vizi antichi, Virtù imbelli e Virtù fortissime, Vizi 'infettivi' e Virtù simulate o misconosciute trae pungenti effetti ironici e acuti scarti di senso. Mi sembra il caso di ricordare che *luxuria* e il *morbus* dell'*avarus*, che saranno al centro della battaglia prudenziana, sono già assieme (c'è anche *ambitio*, parente stretta di *superbia*) nello stesso contesto della *sat.* II 3 di Orazio (v. 77-82)<sup>54</sup> e soprattutto poi si fanno, come già sappiamo, allegoriche *personae* nella *sat.* V di Persio, v. 132-156, ancora con *Ambitio* (v. 176s.): già qui mostrandosi, con le loro allocuzioni, avversarie principali in una *psychomachia per saturam* da combattere *pro libertate tuenda*, proprio come indicato nel proemio prudenziano: una libertà che non è ora più l'orgogliosa *αὐτάρχεια* del saggio stoico ma chiede a Cristo l'aiuto per opporsi *furiis inter praecordia mixtis* (v. 9-11).

*Fervent bella horrida, fervent / ossibus inclusa, fremit et discordibus armis / non simplex natura hominis*: così una volta di più il finale dell'opera (v. 902-904) ribadisce l'asprezza

<sup>49</sup> Smolak 2001, 140.

<sup>50</sup> Fontaine 1981, 195-198; Gnilka 2001, 74-82.

<sup>51</sup> Così, in sede di recensione, Beatrice 1981, 454.

<sup>52</sup> Parlo, beninteso, di mere sembianze, in conformità alla tradizionale assunzione del poema epico nel quadro retorico ed eidografico antico.

<sup>53</sup> Gnilka 2001, 230-262: 252.

<sup>54</sup> Cf. Fischer 1983.

za della lotta, il molto sangue allegorico da versare per la conquista della *pax* spirituale, aliena da qualunque ambigua mediazione coi portati della *veterum Cultura deorum*. In Prudenzio trova massima espressione poetica la situazione storico-culturale dell'età teodosiana che è ancora, per usare parole di Fontaine<sup>55</sup>, «quella d'una resistenza in atto».

A cento anni di distanza, tra V e VI secolo, si percepisce la *mutatio temporum*. La rileva ancora Fontaine<sup>56</sup>, considerando «l'importanza che mantiene in questi secoli una poesia profana, mitologica, tradizionale. Questa è divenuta tanto meno sospetta ai cristiani in quanto il paganesimo non ha più esistenza legale: ha sempre meno vitalità reale, anche e soprattutto negli ambienti letterari». Lo studioso porta a esempio Sidonio Apollinare; ma c'è un altro poeta, Draconzio, cui la riflessione si attaglia particolarmente<sup>57</sup> e, ciò che a noi qui più interessa, palesemente a fronte della *Psychomachia*.

In Draconzio non potremmo certo più cercare lo spirito militante di Prudenzio. *Inter iura poeta* (*Rom.* VII 123)<sup>58</sup>, è portato dalla sua stessa pratica forense alla ricerca di transazioni, e perfino nel frangente più drammatico della sua esistenza perorando il perdono e la scarcerazione da parte del vandalo Guntamondo (*satisf.* 257-262): come ci sono i *tempora cruoris* ci devono essere anche – chiara l'eco di *Eccles.* 3,8 – i *tempora pacis... Nubila tempus habent et tempora certa serenum*; e lo ribadisce *de laudibus dei* III 149: i cristiani sono *pacis amantes*. Tanto più che, nella visione del poeta (*laud.* I 360-370), la *pax animi*, anziché risultare dal sanguinoso trionfo delle virtù sui vizi, ha una genesi, mi si passi il *calembour*, del tutto pacifica, e gratuita in quanto dono di Dio stesso, elargito all'alba dei tempi istituendo i *consortia blanda* dell'uomo con la donna appena creata.

Per questa via possiamo comprendere come la tematica coniugale, nell'*eidos* poetico deputatole, cioè l'epitalmio, possa farsi per Draconzio (prendendo nettamente le distanze dal rigorismo matrimoniale d'un Paolino di Nola) *locus* elettivo per celebrare, se posso così dire, le 'giuste' nozze fra la morale cristiana e la tradizione pagana, col suo ben collaudato e, tutto sommato, ormai inoffensivo apparato mitologico e rituale. Tra i *Romulea*, come si suol designare con etichetta estensiva la raccolta dei suoi cosiddetti *carmina profana*, sono formalmente epitalami i componimenti VI e VII, da ultimo editi e commentati, pressoché a tempo, da Luceri e Galli<sup>59</sup>; ma scene riconducibili al genere non mancano in altri componimenti<sup>60</sup>. Se *Rom.* VII, scritto in carcere, trae dall'occasione nuziale soprattutto modo di dare sfogo all'amarezza e alla frustrazione del prigioniero, è al VI che dobbiamo soprattutto guardare, opera invece d'un Draconzio ormai

<sup>55</sup> Fontaine 1981, 266.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Cf. Moussy 1985, 77s.; Simons 2005.

<sup>58</sup> Cf. Santini 2006

<sup>59</sup> Luceri 2007; Galli 2008.

<sup>60</sup> Cf. Galli 2008, 34.

libero<sup>61</sup>, dopo la morte di Guntamondo e l'avvento del nuovo re Trasamondo, e felice di testimoniare la sua gratitudine al probabile artefice del proprio riscatto, Vittore, festeggiando le nozze dei suoi due figli. È qui che il poeta può più gioiosamente esperire la conciliazione di valori morali cristiani col paradigma eidografico, mitologico ed assiologico pagano: una convivenza pacifica che in Prudenziario sarebbe stata impensabile e che tuttavia si produce utilizzando specialmente, con scelta apparentemente paradossale, proprio il Prudenziario della *Psychomachia*.

I due ricordati commentatori non mancano di prestare attenzione all'ipotesto prudenziano, e soprattutto la Galli<sup>62</sup> ben sottolinea il lavoro di smitizzazione e riconversione in luce cristiana cui nel carne viene sottoposto il tradizionale apparato del genere, con particolare riferimento alle figure allegoriche che accompagnano, ai vv. 57-66, l'immancabile pronubo dio *Amor*<sup>63</sup>. A buon diritto la studiosa può definire singolare il corteo<sup>64</sup>, perché vi riucontriamo in ormai irenica e per nulla ironica coabitazione alcuni dei più rappresentativi vincitori e vinti della *Psychomachia*. Se spostiamo lo sguardo ad altre scene nuziali draconziane, simili icone allegoriche si ripresentano ancora, ma sostanzialmente separate, in rapporto alla diversità delle loro ragioni poetiche<sup>65</sup>. Nel *Rom. X*, tutto immerso nel mito pagano di Medea, non sorprende trovare al seguito di Amore<sup>66</sup> unicamente icone classificabili – su severa lavagna cristiana – dalla parte dei *vitia*, come (v. 263 s.) la *mollis Lascivia* che *saltat* e la *blanda Libido* che *coit*, fors' anche *obsceno sensu*<sup>67</sup>. Viceversa nella ben altra temperie del *Rom. VII* troviamo solo edificanti virtù, dalla casta *Pudicitia* (v. 43) alla *cana Fides Pietasque* (v. 59) in compagnia della peraltro *casta Voluptas* coniugale. Nel nostro corteo vediamo invece tornare festosamente in auge alcune delle viziose *personae* a loro tempo vittime delle fiere, per non dire efferate, *Virtutes* prudenziane. Ecco di nuovo (v. 61-63) *Libido* che *coit*; e di nuovo importanti esponenti proprio di quella *nugatrix acies* travolta in Prudenziario dallo sfracello di *Luxuria*: *Amor* stesso e *Voluptas*, ovviamente, e con loro anche *Risus*, parente stretto del *Iocus* prudenziano, nonché *Petulantia*. Il caso di *Petulantia* è anzi particolarmente significativo perché a invertire di segno l'antico, già plautino, *vitium amoris* aveva da poco provveduto, sgombrando la strada a Draconzio, Marziano Capella e, si noti, per bocca appunto di *Voluptas*, nell'allegorico contesto del suo *de nuptiis* (VII 725, 17): *quam melius thalamo*

<sup>61</sup> Wolff 1995, 25: «le poème 6 de l'époque qui a suivi sa libération à laquelle les vers 37-40 font allusion»; *ibid.*, n. 87: «le texte de Dracontius est très clair à ce sujet»; cf. anche Luceri 2007, 33 s.; Galli 2008, 23; Stoehr - Monjou 2015, 268-272

<sup>62</sup> Galli 2008, 36-51; cf. anche Luceri 2007, 47, 148-150.

<sup>63</sup> Cf. anche Wolff 1996, 92 n. 47.

<sup>64</sup> Cf. Galli 2008, 41.

<sup>65</sup> Cf. *ibi*, 188s.

<sup>66</sup> Cf. Gasti 2016, 128-130.

<sup>67</sup> Cf. Galli 2008, 192.

*dulcis Petulantia fervit!* E qui non posso non ricordare il fine contribuito di Romeo Schievenin<sup>68</sup> inteso a restituire senso al prosieguo erotico dell'episodio, sul preminente sfondo ipotestuale di Reposiano e di Apuleio: ancora la *bella fabella*, che abbiamo già evocata per l'episodio prudenziano di *Luxuria*. Ma l'innovazione più appariscente dell'operazione poetica di Draconzio sta nel fatto che nel medesimo corteo e in stretta sinergia con quei *vitia* vengono a infilarsi tre delle loro più accanite avversarie prudenziane: *alma Fides* (v. 63), riproposta dunque con lo stesso sintagma già enniano della *Psychomachia* (v. 365), *casta Pudicitia* (v. 64), la nemica diretta di *Libido*, e, tratto ancor più paradossale, *Sobrietas*, la virtù appunto che aveva provveduto in Prudenzio a sbaragliare la *nugatrix acies* di *Luxuria*, e che ancora si mostra (v. 65) *per cuncta vigil*, in piena forma.

Come venire a capo di questa apparente aporia? Lo strumento<sup>69</sup> cui anche Draconzio ricorre è l'ossimoro, del quale già per Prudenzio abbiamo rilevato la funzione atta a far riflettere sulla portata ideologica del messaggio. Ma qui nella direzione opposta rispetto alla *Psychomachia*, quella della riconciliazione generale in campo etico e, alla fine dei conti, anche religioso. Nel momento per eccellenza pacifico del *coniugium*, le sempre nobili ma non più severe *virtutes* cristiane non ricusano il braccio di alcuni *affectus* di antica militanza pagana; ma non senza che questi abbiano preventivamente fatto, se così posso esprimermi, un bagno purificatore nei valori morali della nuova *Fides*: ed ecco che *Libido* – tacciata dalla *Pudicitia* di *psych.* 88 di *perfringere* i suoi *iura* – qui le si accompagna *iusta*, come *iusti* sono (v. 66) gli *amores* che suscita. A sua volta *Voluptas* – sfrenata in Prudenzio (*psych.* 444-446; *perist.* X 515) – ora procede *moderata*, e addirittura *Petulantia* – in *psych.* 433-435 armata, a mo' di sguaiata baccante, di cembalo e sistro – si presenta *simplex*, una ragazzona impulsiva sì ma schietta: si ricordi a fronte l'aspro rilievo del finale prudenziano (*psych.* 904) sulla *non simplex natura hominis*.

Passato il tempo delle nuvole, su Draconzio splende ora il sereno e, per ben altra via che in Prudenzio, ha trovato pace la battaglia dell'anima nel corpo, inverando (sulle orme di Iuv. X 356) la preghiera per una *mens sana in corpore sano* che troviamo nel sugello del *de laudibus dei* (III 745; 749 s.): *noxia mens non sit, non sit rea, non sit iniqua, / sit requies animae quae mox purgata quiescat*.

<sup>68</sup> Schievenin 2001 [= 2009].

<sup>69</sup> Segnalato da Galli 2008, 188.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Beatrice 1981

P.Beatrice, rec. a Smith 1976, in «Gnomon» LIII (1981), 452-456.

Bellandi 1997

F.Bellandi, s. v. *Patientia*, in «Enciclopedia Oraziana», II, Roma 1997, 459.

Berno 2016

F.R.Berno, *Seneca al bivio. Il paradigma di Eracle nelle lettere 66 e 115*, in «Prometheus» XLII (2016), 115-122.

Braun – Haltenhoff – Mutschler 2000

M.Braun – A.Haltenhoff – F.-H.Mutschler (ed.), *Moribus antiquis res stat Romana: römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.*, München 2000.

Cermatori 2014

L.Cermatori, *La cohortatio filosofica: Seneca e la retorica militare*, in «SIFC», n. s., XII (2014), 158-189.

Evenepoel 1981

W.Evenepoel, *Prudentius, ratio and fides*, in «AC» L (1981), 318-327.

Fischer 1983

S.Fischer, *Avaritia, luxuria und ambitio in der Satire II 3 des Horaz*, in «Philologus» CXXVII (1983), 72-79.

Fontaine 1981

J.Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1981.

Franchi 2012

P.Franchi, *Comminus portenta notare. Pretesa di realtà e crogiolo d'immaginari: il laboratorio allegorico della Psychomachia*, in G.Moretti – A.Bonandini (ed.), *Persona ficta. La personificazione allegorica nella cultura antica fra letteratura, retorica e iconografia*, Trento 2012, 341-353.

Franchi 2013

P.Franchi, *La battaglia interiore. Prova di commento alla Psychomachia di Prudentio*, Diss. Wien 2013 [[http://eprints-phd.biblio.unitn.it/1058/1/Paola\\_Franchi\\_Diss.pdf](http://eprints-phd.biblio.unitn.it/1058/1/Paola_Franchi_Diss.pdf)].

Galli 2008

L.Galli Milić, *Blossi Aemilii Dracontii Romulea VI-VII*, Firenze 2008.

Gasti 2016

F.Gasti (ed.), *Blossio Emilio Draconzio, Medea*, Milano 2016.

Gnilka 1963

Chr.Gnilka, *Studien zur Psychomachie des Prudentius*, Wiesbaden 1963.

Gnilka 2001

Chr.Gnilka, *Prudentiana II. Exegetica*, München-Leipzig 2001.

Gosserez 2001

L.Gosserez, *Poésie de lumière. Une lecture de Prudence*, Louvain-Paris-Sterling.Va 2001.

Grebe 2009

S.Grebe, *The end justifies the means: the role of deceit in Prudentius' «Psychomachia»*, in Ch.Flüeler (ed.), *Laster im Mittelalter*, Berlin 2009, 11-43.

Grilli 2010

Marco Tullio Cicerone, *Ortensio*, testo critico, introduzione, versione e commento a cura di A.Grilli, Bologna 2010.

Haltenhoff – Heil – Mutschler 2003

A.Haltenhoff – A.Heil – F.-H.Mutschler (ed.), *O tempora, o mores ! : römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrzehnten der Republik*, München 2003.

James 1999

P.James, *Prudentius' «Psychomachia»: the Christian arena and the politics of display*, in R.Miles (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, London 1999, 70-94.

Lavarenne 1948

Prudence, III, *Psychomachie, Contre Symmaque*, texte établi et traduit par M.Lavarenne, Paris 1948.

Linke – Stemmler 2000

B.Linke – M. Stemmler (ed.), *Mos maiorum: Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, Stuttgart 2000.

Luceri 2007

A.Luceri (ed.), *Gli epitalami di Blossio Emilio Draconzio (Rom. 6 e 7)*, Roma 2007.

Lühken 2002

M.Lühken, *Christianorum Maro et Flaccus. Zu Vergil- und Horazrezeption des Prudentius*, Göttingen 2002.

Malamud 1989

M.A.Malamud, *A Poetics of Transformation. Prudentius and Classical Mythology*, Ithaca-London 1989.

Mazzoli 2008

G.Mazzoli, *I vitia dell'amore e i suoi sodales nel Mercator plautino*, in R.Raffaelli – A.Tontini (ed.), *Lecturae Plautinae Sarsinates, XI, Mercator (Sarsina, 29 settembre 2007)*, Urbino 2008, 43-58.

Moussy 1985

Dracontius, *Oeuvres, Louanges de Dieu*, I, Texte établi et traduit par C.Moussy et C.Camus, Paris 1985.

Nugent 1985

S.Georgia Nugent, *Allegory and Poetics. The Structure and Imagery of Prudentius*



- “*Psychomachia*”, Frankfurt am Mein-Bern-New York-Nancy 1985.
- Petrone 2012  
G.Petrone, *Personificazioni e insiemi allegorici nelle commedie di Plauto*, in G.Moretti – A.Bonandini (ed.), *Persona ficta. La personificazione allegorica nella cultura antica fra letteratura, retorica e iconografia*, Trento 2012, 123-138.
- Pierini 2016  
R.Degl’Innocenti Pierini, *La virtù come compagna e la ‘compagnia’ delle virtù in Seneca e nella tradizione filosofica*, in «Prometheus» XLII (2016), 123-143.
- Santini 2006  
G.Santini, «*Inter iura poeta*»: *ricerche sul lessico giuridico in Draconzio*, Roma 2006.
- Schievenin 2001  
R.Schievenin, *Venere alle nozze di Filologia e Mercurio. Una proposta indecente?*, in «Lexis» XIX (2001), 301-316 [=Id., *Nugis ignosce lectitans. Studi su Marziano Capella*, Trieste 2009, 105-119].
- Shanzer 1989  
D.Shanzer, *Allegory and Reality: Spes, Victoria and the date of Prudentius’ Psychomachia*, in «ICS» XIV (1989), 347-363.
- Simons 2005  
R.Simons, *Dracontius und der Mythos : christliche Weltansicht und pagane Kultur in der ausgehenden Spätantike*, München 2005.
- Smith 1976  
M.Smith, *Prudentius’ Psychomachia. A Reexamination*, Princeton 1976.
- Smolak 2001  
K.Smolak, *Die Psychomachie des Prudentius als historisches Epos*, in M.Salvadore (ed.), *La poesia tardoantica e medievale*, «Atti del I Convegno Internazionale di Studi (Macerata, 4-5 maggio 1998)», Alessandria 2001, 125-148.
- Stoehr-Monjou 2015  
A.Stoehr-Monjou, *Le rôle du poète dans la Carthage vandale d’après les épithalames de Dracontius (Romulea 7-6)*, in É.Wolff (éd.), *Littérature, politique et religion en Afrique vandale*, Paris 2015, 259-274.
- Wolff 1995  
Dracontius, *Oeuvres*, III, *La tragédie d’Oreste, Poèmes profanes VI-IX*, Texte établi et traduit par É.Wolff, Paris 1995
- Wolff 1996  
Dracontius, *Oeuvres*, IV, *Poèmes profanes VI-IX, Fragments*, Texte établi et traduit par É.Wolff, Paris 1996,