

## LUCIANA FURBETTA

*Ferventia funera mundi*

Note di commento ad Alc. Av. *carm.* 4,488-509  
(con qualche riflessione sulla presenza di Marziale)

In questo contributo prendiamo in considerazione la breve parentesi a carattere esegetico inserita da Alcimo Avito nei v. 488-509 del *de diluvio mundi*, tentando di proporre una lettura che tenga conto della pluralità di modelli e intertesti utilizzati dal poeta. I versi, poco considerati dalla critica<sup>1</sup>, permettono infatti di sondare il grado di elaborazione stilistica in una pericope nella quale l'autore si distacca dall'ipotesto biblico inserendo una digressione con un riferimento alla condizione della chiesa in generale. Le nostre note di commento si concentreranno sulla prima parte della digressione privilegiando l'analisi dei v. 488-501, più densi di allusioni letterarie e implicazioni esegetiche; in sede conclusiva ci si soffermerà inoltre sulla presenza di un'eco marzialiana che si rintraccia al v. 499.

1. *Note introduttive (i v. 488-509 e la struttura del carm. 4)*

Nel *carm.* 4 del *de spiritalis historiae gestis* Alcimo Avito narra, sulla base di *Gen.* 6-9, la storia di Noè e della rigenerazione del mondo dopo il diluvio universale. Il *libellus*<sup>2</sup> nell'economia complessiva dell'*historia* (declinata in cinque carmi<sup>3</sup>) riprende la narrazione interrotta nella seconda parte di *carm.* 3, il quale si conclude con una preghiera

<sup>1</sup> Arweiler 1999 dedica al passo le p. 104-106 soffermandosi solo sui v. 488-492, mentre il contenuto dei restanti versi è riassunto in una decina di righe. Hecquet-Noti 2005 invece alle p. 94-95 inserisce cinque note utili a comprendere a grandi linee il senso dell'operazione di Avito, mentre in sede di spiegazione della struttura del carme ingloba l'intera digressione nell'illustrazione del contenuto del *tableau* centrale, senza alcun rilievo particolare (cf. p. 29); brevissimo spazio dedica infine Shea 1997 (cf. p. 43).

<sup>2</sup> Così l'autore definisce i singoli carmi parlando della sua opera nella lettera 51 Peiper (= 48 Malaspina - Reydellet), indirizzata intorno al 507 ad Apollinare, il figlio di Sidonio e anche nelle due lettere prologo (rispettivamente quella premessa al *de spiritalis historiae gestis* e quella relativa al *carm.* 6) indirizzate al fratello Apollinare.

<sup>3</sup> Rispettivamente: creazione del mondo (*carm.* 1 *de mundi initio*), peccato originale e caduta di Adamo ed Eva (*carm.* 2 *de originali peccato*), cacciata dall'Eden (*carm.* 3 *de sententia Dei*), diluvio universale (*carm.* 4 *de diluvio mundi*), passaggio del Mar Rosso (*carm.* 5, *de transitu maris rubri*).

rivolta a Dio, affinché l'uomo (corrotto dal peccato dei progenitori) possa essere perdonato. Le immagini finali di *carm.* 3 sono infatti incentrate sulla speranza nell'intervento salvifico di Dio che si avvererà nella venuta di Cristo e Avito richiama così, in *opponendo*, la scena conclusiva del *carm.* 2, dove privati di qualsiasi possibilità di riscatto Adamo ed Eva erano rimasti soli nelle tenebre, persi dall'inganno del serpente. La concretizzazione della speranza, palesata sotto forma di inno nella chiusa del terzo libro, si dispiega nella narrazione del *carm.* 4 dove la salvezza per l'uomo si realizza nell'intervento di Dio che risparmia Noè, nuovo protagonista. La ripresa del racconto è enfatizzata dal poeta in sede proemiale ai v. 1-3: *infectum quondam vitiis concordibus orbem / legitimumque nefas laxata morte piatum / diluvio repetam* che costituiscono anche l'attacco iniziale della piccola sezione<sup>4</sup> di raccordo che riecheggia l'*incipit* dell'intera opera (cf. *carm.* 1,1-4)<sup>5</sup>, connettendo la materia oggetto del *carne* con quella dei *libelli* precedenti. All'esordio segue il riferimento piuttosto esteso (v. 11-85) alla corruzione della vita degli uomini; a questo primo *tableau* Avito collega (sullo spunto di *Gen.* 6,1-2) un inserto mitologico relativo alla gigantomachia e introduce la materia oggetto del canto al v. 133 presentando il monologo di Dio, che decide di ripulire le colpe del mondo con il diluvio. Inizia quindi la narrazione vera e propria suddivisa in *tableaux* inframezzati da inserti a carattere esegetico e didascalico, riassumibili come segue:

- 167-189: presentazione del protagonista Noè e della sua genealogia
- 190-285: l'arcangelo Gabriele<sup>6</sup> visita Noè e riferisce gli ordini di Dio
- 286-354: costruzione dell'arca
  - 318-336 riflessione sulla reazione diversa di ogni essere rispetto al pericolo imminente e contrapposizione tra la permanenza ostinata nel peccato e la forza di chi, come Noè, si adopera nella fede in Dio<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Ai tre versi fa seguito l'opposizione topica tra la *fabula mendax* dei poeti profani e la *veritas* della quale è portavoce il poeta cristiano *veri compos* (cf. v. 8; sul tema si veda Deproost 1998). In concreto Avito contrappone la falsità del mito della nascita del genere umano dalla pietre di Deucalione e Pirra (v. 3-7) alla veridicità della nuova creazione del mondo tramite il diluvio (v. 8-10). Complessivamente i v. 1-10 rappresentano il collegamento tematico con i *carm.* 1-3 (riassunto ai v. 1-3, cf. *supra*), una *recusatio* della poesia profana (v. 3-7) e l'esposizione della materia del canto (cf. v. 8-10 *sed veri compos fluctus nunc prosequar illos, / per quos immissus rebus vix paene creatis / lactantem velox praevenit terminus orbem*).

<sup>5</sup> *Quidquid agit varios humana in gente labores, / unde brevem carpunt mortalia tempora vitam, / vel quod polluti vitiantur origine mores, / quos aliena premunt priscorum facta parentum.*

<sup>6</sup> Variazione rispetto al racconto biblico dove è Dio che si rivolge direttamente a Noè (cf. Hecquet-Noti 2005, 24-25).

<sup>7</sup> Hecquet-Noti 2005, 72-73 pur attribuendo una certa autonomia all'inserto a carattere

- 355-390: breve parentesi sulla storia di Giona inghiottito dalla balena
- 391-428: ripresa della narrazione: Noè entra nell'arca con la famiglia e le diverse specie di animali
- 429-526: descrizione dell'inizio della tempesta e del diluvio universale  
488-501 note di commento tipologico-morale: l'arca è simbolo della Chiesa minacciata dai nemici della fede;  
502-513 digressione a carattere didascalico per esortare alla costanza: l'arca resiste alla tempesta sopportando di essere in balia delle onde come il saggio affronta le avversità
- 527-584: fine del diluvio
- 585-620: riconciliazione tra Dio e Noè (cioè il genere umano)

Lo schema qui riprodotto segue la suddivisione della materia proposta dall'ultima editrice dell'opera, Nicole Hecquet-Noti, con la sola differenza dei v. 318-336 (per i quali cf. n. 7) e dei v. 488-513, questi ultimi inglobati dalla studiosa nei v. 429-526, in quella che viene definita *ekphrasis* sul diluvio. Il rilievo semantico dei v. 488-513 ci induce a considerarli un *tableau* a parte inserito nel più esteso *tableau* che con l'amplificazione della tempesta e del diluvio occupa la parte centrale del libro<sup>8</sup>. I versi – collocati nella parte conclusiva dell'*ekphrasis* all'interno dell'immagine dell'infuriare degli elementi – oltre ad anticipare il significato allegorico e figurale dell'arca, che viene esplicitato dal poeta solo alla fine del carne<sup>9</sup>, introducono un richiamo all'attualità della chiesa. La digressione è inserita al v. 488:

---

omiletico, non considera i versi come a sé stanti e li inserisce all'interno del quadro narrativo relativo alla costruzione dell'arca (si veda anche *ibid.* p. 25-26). L'intrusione di una riflessione più generale di carattere moraleggiante e il carattere didascalico della breve parentesi ci induce a conferire ai versi uno spazio distinto. La pericope rappresenta infatti un tassello significativo nell'economia del discorso che il poeta intreccia e sovrappone alla successione degli eventi e contiene indizi lessicali (come *vitale lignum* di v. 325) e immagini (cf. v. 324-325) che introducono il significato tipologico dell'arca come prefigurazione del battesimo e della salvezza, sul quale il poeta ritorna nella seconda parte del carne.

<sup>8</sup> Per un bilancio critico e una proporzione all'interno dei cinque *libelli* dell'alternanza di amplificazioni estensive, aggiunte di dettagli, introduzione di brani didattici e uno studio complessivo della tecnica adottata da Avito nella riscrittura poetica della materia biblica si rimanda a Roncoroni 1972.

<sup>9</sup> La spiegazione del valore tipologico dell'arca, grazie alla quale il genere umano e le specie animali si salvano, è infatti rimandata alla fine del libro e articolata in due momenti distinti: ai v. 619-620 (dove il poeta si sofferma anche sul valore figurale del diluvio) e ai v. 639-658 con i quali l'arca, simbolo del battesimo, diventa prefigurazione di Cristo; su questa nota si conclude il carne anticipando il *sensus spiritualis* della narrazione del libro conclusivo relativo alla traversata del Mar Rosso.

Haec inter miseri ferventia funera mundi  
 praegravis insanis pulsatur motibus arca  
 compagesque tremunt, stridens iunctura laborat. 490  
 Non tamen obstructam penetrat vis improba, quamquam  
 verberet et solidam fluctu feriente fatiget.  
 Non aliter crebras Ecclesia vera procellas  
 sustinet et saevis sic nunc vexatur ab undis.  
 Hinc gentilis agit tumidos sine more furores, 495  
 hinc Iudaea fremit rabidoque illiditur ore,  
 provocat inde furens heresum vesana Charybdis:  
 turgida Graiorum sapientia philosophorum  
 inter se tumidos gaudet committere fluctus.  
 Obloquii vanos sufflant mendacia ventos, 500  
 sed clausam vacuo pulsant impune latratu.

## 2. Ferventia funera mundi (v. 488)

Con *haec funera mundi* il poeta si riferisce all'immagine dei v. 485-487 nei quali il *fragor* del diluvio travolge indistintamente uomini e animali accumulati, *permixta voce*, da eguale fine: *it fragor in caelum sonitu collectus ab omni / quadrupedumque greges humana in morte cadentum / augeat confusos permixta voce tumultus*. Delineato così l'apice della catastrofe Avito si sofferma sull'arca che, salda, resiste ai flutti (v. 489-492). Il v. 488 presenta in posizione centrale le connotazioni: *miseri* e *ferventia* con le quali il poeta descrive il mondo e la morte del mondo per l'effetto del diluvio. La *iunctura ferventia funera* non ha precedenti e ricorre anche in *carm.* 5,251: *inter labentis ferventia funera mundi* in un contesto però differente dove *ferveo* ha valore di 'ardere / bruciare'<sup>10</sup>. L'utilizzo del participio conferisce icasticità e nello stesso tempo ambiguità semantica; *ferventia* in prima istanza indica infatti il 'ribollire' o 'gorgogliare' dei flutti<sup>11</sup> e *funus* allude a quanto espresso ai v. 444ss. dove dopo la tempesta le acque iniziano a travolgere il mondo seminando morte ovunque; cf. e.g. v. 444-447 *undarum tali quatitur certamine tellus, / atque locum fecit compressus fluctibus aer. / Nec tamen hic lymphas tantum fudere superna / terrestres etiam consurgit mundus in iras; 451-453 inde cadens caelis, hinc terris undique surgens / occurrit mox unda sibi iunctoque furore / coniurant elementa neci; 476-478 sic differre necem. Multos, dum scandere temptant, / crescens unda trahit, quosdam montana petentes / consequitur letoque fugam deprendit inanem; 479-482 ast alii longo iactantes membra natatu / defessi expirant animas, aut pondere nimbi / obruta flumineas commixta per aquora lymphas / in*

<sup>10</sup> In un contesto differente, relativo alla decima piaga che colpisce l'Egitto, in una digressione esegetica sul valore figurale dell'agnello.

<sup>11</sup> Così intendono Hecquet-Noti 2005, 95: «parmi les dépouilles bouillonnantes du monde pitoyable»; Shea 1997, 111 «As this universal death seethed up over the sad earth».

*quocumque bibunt morientia corpora monte.* Il nesso *ferventia funera* per metonimia rinvia così alla più consueta immagine dei *ferventes fluctus* (o similari) variandola ed enfatizzando l'incolumità di Noè e degli animali protetti dall'arca rispetto alla 'morte' del mondo che infuria all'esterno. Nello stesso tempo però *haec* connette il v. 488 a quanto narrato nel v. 487 dove sono presenti i *confusi tumultus* con le grida di morte dei *quadrupedum greges* e degli umani (cf. v. 486) che accrescono (*augent*) i *tumultus, permixta voce*. Non è da escludere che *ferveo* possa essere letto in diretta continuità con i versi immediatamente precedenti e ampli quindi l'immagine del *fragor* e dei *tumultus* per indicare le 'crescenti / dilaganti' rovine del mondo, mentre la menzione delle onde e dei flutti interessa i versi successivi, dove l'attenzione converge nuovamente sull'arca. Attraverso il nesso *ferventia funera* il poeta sembra così insinuare una sorta di sdoppiamento nella lettura dell'immagine e uno slittamento dalla furia delle acque a un tipo di crescente sensazione di morte che si impossessa del mondo. Sensazione quest'ultima enfatizzata dall'attributo *miserus*<sup>12</sup> e dalla clausola *funera mundi* modellata su Lucan. VII 617 (*impendisse pudet lacrimas in funere mundi*), ma ripresa dagli unici precedenti<sup>13</sup>: Orient. *comm.* II 185 (*cur tamen enumerem labentis funera mundi*) e Sidon. *carm.* 7,537 (*has nobis inter clades ac funera mundi*).

Il riuso dei versi di Orienzo e Sidonio non è casuale, né limitato all'applicazione della clausola. Il *commonitorium* del vescovo di Auch<sup>14</sup> è infatti uno dei testi poetici a carattere catechetico nel quale ai v. 181-192 del secondo libro si riflette la tormentata situazione storico-politica della Gallia del V sec. d.C. e la pressione delle invasioni barbariche condensate nella lapidaria iperbole: *uno fumavit Gallia tota rogo* al v. 184, all'interno di una *climax* nella quale Orienzo passa in rassegna le cause della morte ed esorta a considerare la *brevitas* della vita, aprendo uno squarcio di drammatica attualità politica:

Per vicos villas, per rura et compita et omnes  
 per pagos, totis inde vel inde viis,  
 mors dolor excidium <clades> incendia luctus.  
 Uno fumavit Gallia tota rogo.  
 Cur tamen enumerem labentis funera mundi,           185  
 quae per consuetum semper aguntur iter?

<sup>12</sup> Arweiler 1999, 104 interpreta l'attributo in ottica cristiana con il valore di *miserabilis*. *Miserus* si trova riferito a *mundus* in Lucan. V 469; 751 e prima di Avito in Prud. *ham.* 844 *liquerunt miseri properanda pericula mundi* (in riferimento alla fuga di Lot da Gomorra e alle insidie morali, ma anche materiali provocate dall'incendio che devasta la città).

<sup>13</sup> Oltre ad Avito la clausola è presente in Drac. *Rom.* 10,437 e in Ennod. *carm.* II 95,9. L'occorrenza in Orienzo non è segnalata nell'apparato di *loci similes* dell'edizione Hecquet-Noti (nel quale è assente anche il verso sidoniano), né da Arweiler 1999.

<sup>14</sup> Il testo di Orienzo è citato secondo Rapisarda 1970 (edizione rivista rispetto a quella del 1958 e corredata da traduzione italiana). Sulle peculiarità dell'opera e del suo valore precettistico si rimanda a Bianco 1987; sulla cultura classica e cristiana di Orienzo si veda Gasti 2007-2008.

Cur repetam quanti toto moriantur in orbe,  
 ipse tuam videas cum properare diem?  
 Praetereo gladii quantum, quantumque ruinis  
 igni grandinibus fluminibus liceat; 190  
 quantos bella famas perimant morbique furentes  
 et quae per varias mors ruit una vias.

Il v. 185 – non lontano dai toni delle *epist.* 123 e 127 con le quali Girolamo rievocava l’invasione della Gallia<sup>15</sup> e piangeva la fine del mondo e di Roma ferita dal sacco di Alarico<sup>16</sup> – è riutilizzato da Sidonio Apollinare nel v. 537 del panegirico dell’imperatore Eparchio Avito (*car. 7*)<sup>17</sup>. Il verso in questione è inserito all’interno del discorso di uno dei rappresentanti della provincia di Gallia<sup>18</sup> che si fa portavoce della patria e prega il futuro *princeps* di accettare la nomina per riscattare la Gallia e Roma dalle sofferenze che le opprimono, cf. v. 532-543:

Quam nos per varios dudum fortuna labores

<sup>15</sup> Cf. *epist.* 123,15. Immagini simili ai versi di Avito in riferimento allo sconvolgimento del mondo dopo l’esperienza drammatica delle invasioni barbariche si rilevano anche in Ps.Prosop. *car. de prov.* 7-34.

<sup>16</sup> Per la lettera 127 si veda in particolare § 11 dove ricorre l’immagine del *naufragium*: *De Occidentis partibus ad Orientem turbo transgressus, minitabatur plurimis magna naufragia*, cui segue poco più avanti quella della tempesta e l’inserimento della prospettiva escatologica grazie all’intervento di Dio preannunciato dalle Scritture: *sed ecce universa tempestas, Domino flante, deleta est, expletuque vaticinium prophetae: ‘Auferes spiritum eorum et deficient, et in pulverem suum revertentur’. ‘In illa die periebunt omnes cogitationes eorum’. Et illum evangelicum: ‘Stulte, hac nocte auferetur anima tua abs te; quae autem praeparasti, cuius erunt?’* Al § 12 invece Girolamo si sofferma sulla distruzione di Roma: *terribilis de Occidente rumor adfertur obsideri Romam et auro salutem civium redimi spoliatosque rursus circumdari, ut post substantiam vitam quoque amitterent. Haeret vox et singultus intercepti verba dictantis. Capitur urbs, quae totum cepit orbem, immo fame perit ante quam gladio et vix pauci, qui caperentur, inventi sunt. Ad nefandos cibos erupit esurientium rabies et sua invicem membra laniant, dum mater non parcit lactanti infantiae et recipit utero, quem paulo ante effuderat*. La descrizione si conclude con la citazione di Verg. *Aen.* II 361-365; 369 (*Quis cladem illius noctis, quis funera fando / explicet aut possit lacrimis aequare dolorem? / Urbs antiqua ruit multos dominata per annos; / plurima perque vias sparguntur inertia passim / corpora perque domos et plurima mortis imago*) che suggerisce il dolore per la morte di Roma e del mondo.

<sup>17</sup> La presenza di Orienzo si sovrappone nel panegirico sidoniano a una più allusiva memoria della *Pharsalia* di Lucano che si combina con la visione storica di Lucano del mondo e delle sorti di Roma e che viene ripresa da Sidonio in parte grazie all’intermediazione dei panegirici claudiane (sulla presenza del modello lucaneo nel *car. 7* ci si permette di rimandare a Furbetta 2016).

<sup>18</sup> Cf. Sidon. *car. 7*, 530-531 *procerum tum maximus unus, / dignus qui patriae personam sumeret* (verosimilmente il prefetto di Gallia, Tonanzio Ferreolo, cf. Loyen 1960, 186 n. 91).

principe sub puero laceris terat aspera rebus,  
 fors longum, dux magne, queri, cum quippe dolentum  
 maxima pars fueris, patriae dum vulnera lugens 535  
 sollicitudinibus vehementibus exagitaris.  
*Has nobis inter clades ac funera mundi*  
*mors vixisse fuit.* Sed dum per verba parentum  
 ignavas colimus leges sanctumque putamus  
 rem veterem per damna sequi, portavimus umbram 540  
 imperii, generis contenti ferre vetusti  
 et vitia ac solitam vestiri murice gentem  
 more magis quam iure pati.

La drammaticità del contesto politico (dominato nella visione di Sidonio da insulse e corrotte figure di potere) e la pressione dei barbari (nello specifico i Vandali di Genserico e il sacco di Roma del 455) prendono così corpo nell'immagine dei *funera mundi* che rievocava l'inizio della fine (cioè le invasioni del 405-406) icasticamente deplorata nel testo di Orienzo come monito per considerare che: *omnis paulatim leto nos applicat hora: / hoc quoque quo loquimur tempore, praemorimur. / Et per fallentes tacito molimine cursus / urget supremos ultima vita dies* (cf. *comm.* II 195-198) e soprattutto come esortazione alla prudenza<sup>19</sup> e al *timor* che, solo, può spingere al corretto uso della libertà e ad allontanare il peccato per conquistare la beatitudine<sup>20</sup>. Il riferimento ai *funera mundi* del presente si inserisce così all'interno di una sezione fortemente didascalica che termina con l'immagine del giusto che attende serenamente il giudizio universale e la sorte dei beati (cf. II 255-262; 319-346) e l'esplicitazione del significato e dell'*utilitas* del prorettico di Orienzo, i cui ammonimenti conducono all'esercizio della virtù e indicano la strada per essere accolti in cielo<sup>21</sup>. Il messaggio del passo di Orienzo è del tutto coerente con quanto Avito espone e dimostra tramite la storia di Noè e benché egli possa aver presente entrambi i modelli, il contesto e l'occorrenza in *car.* 5,251 (*inter labentis funera mundi*) lascia supporre che la memoria del poeta ricorra anche in questo verso piuttosto al passo di Orienzo<sup>22</sup>, il cui significato è rivitalizzato in chiave storico-politica

<sup>19</sup> Cf. II 249-254 *nemo tamen cautus credit quod cernit, et illum / quod non vult, cernit se quoque posse pati. / Hoc tamen inde venit, factis quia semper iniquis / mortem perpetuum ducimus esse malum, / et quas criminibus poenas lex sancta minatur, / eeriis excipere credimus esse lucrum.*

<sup>20</sup> Cf. II 255-262 *Felix qui licitum finem putat esse laborum, / quod, post ne timeat, caverit ante timens. / Felix qui magnum magnaue indage movendum / urbibus et populis nobile iudicium / constanti sperare animo vultuque sereno / securus vitae de probitate potest, / quem faciat certis bene mens sibi conscia causis / sub tanta intrepidum mole tenere caput.*

<sup>21</sup> Finalità espressa in sede programmatica nella prefazione del *commonitorium* dove l'accento, come nell'*incipit* del carme di Avito, è posto sui *vitia* che imbrigliano l'uomo.

<sup>22</sup> Le modalità di riuso e inclusione dello stesso verso appaiono però differenti; in *car.* 5,251

da Sidonio e poteva essere ben compreso dai lettori colti della cerchia del poeta. Tramite l'intertesto e la raffinata, quanto ambigua, combinazione degli elementi lessicali il v. 488 imposta così la digressione in un'ottica attualizzante, non scevra da implicazioni filosofiche e morali, che i versi successivi chiariscono essere legata alla situazione e missione della chiesa e non solamente indotta dal riferimento ai disordini politici e alla guerra tra franchi e burgundi che Avito vive in prima persona<sup>23</sup>.

### 3. Praegravis arca, insani motus (v. 489-492)

Al v. 489 (*praegravis insanis pulsatur motibus arca*) il poeta ritorna all'immagine dell'arca in balia delle acque soffermandosi sul contrasto tra la stabilità di quest'ultima e la forza dei *motus* che la assalgono. Per questo verso, come per il precedente, Avito colloca in posizione enfatica (in questo caso in posizione iniziale) i due attributi *praegravis* e *insanus*, mentre i rispettivi sostantivi (*motus* e *arca*) sono posti in richiamo polare alla fine del verso con ordine invertito. La topicalizzazione permette di enfatizzare la contrapposizione tra

---

il ricorso a Orienzo è molto più esplicito e l'intero verso emula il modello senza implicazioni contestuali, al contrario di quanto avviene in *carm.* 4,488 dove l'eco di Orienzo non è limitata all'intrusione nel tessuto del testo di una scheggia o di una semplice ripresa lessicale, ma nell'insieme risente, come si è visto, di una suggestione più ampia. Tuttavia il *commonitorium* non sembra essere un modello di riferimento privilegiato di Avito per il quale l'edizione Hecquet-Noti (che omette però i due passi di *carm.* 4 e 5) indica come *loci similes*: Alc. Av. *carm.* 5,1-2 (*Hactenus in terris undas patuisse canenti / terram inter fluctus aperit nunc carminis ordo*) ~ Orient. *comm.* I 15-18 (*Ergo, age, da pronas aures sensumque vacantem: / vita docenda mihi est, vita petenda tibi. / Sed, quo sit melior nostri doctrina libelli, / et teneat rectas carminis ordo vias*) e Alc. Av. *carm.* 6,197 (*in quos pertrahitur dilectae gloria carnis?*) ~ Orient. *comm.* I 416 (*quippe ut flos faeni gloria carnis erit*). Entrambi i riscontri non sono univoci (nemmeno per quanto riguarda la ripresa in *carm.* 6,197 del nesso *gloria carnis*, di per sé comune nella letteratura cristiana) e benché il riferimento alla dichiarazione programmatica di veridicità del poeta cristiano in Orient. *comm.* I 15-18 possa aver lasciato traccia nell'*incipit* del *de transitu maris rubri*, essa si perde nel richiamo a Mar. Vict. II 1-4 (*hactenus arcanam seriem, primordia mundi, / ut sincera fides patuit, sine fraude cucurri, / dum dignis leto vitiis terrena carerent. / Nunc hominum mores et iam mortalia versu*), uno dei modelli più importanti di Avito presente in filigrana anche nelle dichiarazioni programmatiche nell'epistola prologo del *de spiritalis historiae gestis* (in merito si veda Roberts 1980; Cutino 2009, 217-222).

<sup>23</sup> Per quanto Avito sia implicato nella politica dei re burgundi in qualità di confidente e guida spirituale, ma anche politica (come testimoniano ad esempio le lettere scritte dal vescovo in nome o per conto del re Sigismondo), la priorità è quella dell'impegno antieretico, a difesa dell'ortodossia e dei nemici della fede e questi versi anticipano il nucleo dell'immagine contenuto ai v. 491ss., cf. *passim* (sulla figura di Avito in quanto vescovo *engagé* si rimanda a Reydellet 1981; Pietri 2009).



l'arca carica del peso degli animali e di Noè (peso che le conferisce stabilità) e la furia dei flutti. La *iunctura praegravis arca* è costruita a partire dall'esempio in Mar. Vict. II 455<sup>24</sup> (cf. v. 454-455 *ergo omni semine vitae / praegravidam ut primum claudi Deus imperat arcam*) che costituisce l'unico precedente per l'immagine<sup>25</sup>. La scelta dell'attributo nel verso di Vittorio è coerente con il riferimento ai *semina* dei quali l'arca è custode e feconda portatrice (cf. v. 454) e grazie ai quali rinascerà la vita dopo il diluvio. Avito varia l'immagine sostituendo *praegravidus* con *praegravis* (ugualmente mai utilizzato in contesto affine) e concentra l'attenzione sul *pondus* che dà stabilità all'arca nel fluttuare attraverso i marosi. Egli accentua questo aspetto che nei versi di Vittorio è invece relegato alla fine della pericope, quasi in secondo piano (cf. *aleth.* II 490-491 *Quas poterat fugiens raptim subvertere, terris / seu clausis voluit, sensim quos unda relabens / tutius in sedem stabilem subducta locaret*) rispetto all'immagine principale dell'arca portatrice di vita (cui rinvia il sostantivo *semina*) che, *vitalis carcer* (cf. *aleth.* II 441)<sup>26</sup> al suo interno custodisce le specie animali e il genere umano preservato da Dio<sup>27</sup>. Rispetto al testo di Vittorio il poeta si dilunga inoltre sullo sconvolgimento degli elementi naturali e sul diluvio combinando e variando modelli epici (Ovidio e soprattutto Lucano)<sup>28</sup>, e si sofferma sulle caratteristiche fisiche e strutturali dell'arca della quale ai v. 286-354 aveva delineato dettagli e fasi della costruzione<sup>29</sup>. Ai v. 490-492 Avito imposta la descrizione dell'arca in balia dei flutti sul duplice significato letterale e allegorico, cui concorre un'accurata scelta lessicale e il dettaglio delle compagini (*compages*), che sono scosse dall'impatto delle onde, e delle giunture (indicate al singolare

<sup>24</sup> Cf. Arweiler 1999, *ad l.*

<sup>25</sup> Si noti come *praegravidus* sia ancor più raro di *pregravis* in poesia, come in prosa, e mai attribuito a mezzi di trasporto o similari come invece avviene nell'occorrenza di Mario Vittorio.

<sup>26</sup> Il nesso *vitalis carcer* presente esclusivamente in *aleth.* II 441 (*carcere vitali secumque animantia cuncta*) è ripreso da Avito al v. 401.

<sup>27</sup> L'immagine dei *semina* custoditi dall'arca, allegoria di una nuova creazione dopo il diluvio è dislocato da Avito alla fine dell'intero *tableau* relativo al diluvio, cf. v. 588-589: *pandit (scil. pater) et inclusis desuetum reddere solem / incipit, effeto redeant ut semina mundo*.

<sup>28</sup> Per la presenza di Lucano in *carm.* 4 si veda: Arweiler 1999, 323-327; Hecquet-Noti 2016.

<sup>29</sup> Elementi questi ultimi presenti anche nei v. 456-481 dell'*Alethia* che, come già messo in luce da Codoñer 1977 riprendono i tratti salienti dei passi III 27-30 delle *Naturales Quaestiones* di Seneca (cf. anche Kuhn - Treichel 2016, 215-223, il quale per *aleth.* II 476-481 ricorda complessivamente Sen. *nat.* III 27,10). Lo stesso ipotesto viene indicato come possibile referente per i v. 429-487 e 514-526 del carne di Avito (in merito si veda Arweiler 1999, 239-245), mentre per il passo preso qui in considerazione Hecquet-Noti 2005, 94 indica in apparato come riscontro (per il solo v. 491) Sen. *nat.* IV 4,3 (rinvio da interpretare come *nat.* IVb, 4,3): *praeterea aquilone flante aut suum caelum habente minutae pluviae sunt; austro imber improbrior est et guttae pleniores*, che la studiosa chiama in causa per l'utilizzo dell'attributo *improbis* in riferimento all'impetuoso *Auster* e che può aver condizionato la scelta del nesso *vis improba* per connotare la violenza dei flutti sollevati dalla tempesta.

poetico *iunctura*), che stridono sul punto di rompersi rinvia metaforicamente alla situazione della chiesa messa a repentaglio dalle fondamenta nella sua unità e struttura dai nemici della fede. La *comparatio* è esplicitata al v. 493 e qui accuratamente preparata attraverso l'umanizzazione dell'arca che simboleggia nello stesso tempo la chiesa<sup>30</sup> e il corpo della chiesa e la scelta lessicale concorre a orientare questa lettura allegorica e tipologica. I verbi utilizzati enfatizzano la sensazione di instabilità e di sofferenza e l'immagine delle singole parti dell'arca che soffre nel suo corpo (cioè nella compagine e nelle giunture) è suggerita dalla selezione dei vocaboli: *iunctura* e *compages*. Quest'ultimo indica il fasciame e la compagine della nave (cf. e.g. Verg. *Aen.* I 122; Lucan. III 597; Sil. XVII 277; Paul. Nol. *carm.* 24,39), ma anche le giunture del corpo e con questo significato è utilizzato ad esempio dagli autori cristiani nella descrizione della creazione, come in Aug. *Gen. ad litt.* IX 15 (*aliter ergo quaeritur, quemadmodum sit soporatus Adam costaque eius sine ullo doloris sensu a corporis conpage detracta sit*) o nello stesso Avito in *carm.* 1,98 (*incipit et vastos compagibus addere nervos*); 5,288 (*iure potestatis lutea conpage creatum*). Entrambi i sostantivi inoltre ricorrono per indicare sia il corpo della chiesa<sup>31</sup>, sia con significato allegorico l'unità dei cristiani e si trovano combinati in contesti del tutto affini ai versi di Avito<sup>32</sup>. Un esempio che può forse essere maggiormente incisivo è Paul. Nol. *epist.* 23,29 nel quale ricorre *compages* con valore allegorico per indicare l'unità della chiesa:

<sup>30</sup> Cf. e.g. Tert. *bapt.* 8.

<sup>31</sup> Cf. e.g. Hier. *epist.* 121,10 *caput viri Christus est, caput autem atque principium totius corporis eorumque, qui credunt, et omnis intellegentiae spiritalis. Ex quo capite corpus ecclesiae per suas compages atque iuncturas vitalem doctrinae caelestis accipit sucum.*

<sup>32</sup> Cf. e.g. Rufin. *Orig. in Gen.* II 1 (*quadrata vero ligna fuisse referuntur, quo et facilius alterum alteri possit aptari et inundante diluvio totus aquarum prohiberetur incursus, cum intrinsecus et extrinsecus oblita bitumine iunctura muniretur*), e con specifico riferimento all'arca di Noè e alla prefigurazione della Chiesa ad esempio: Aug. *epist.* 27,2 *ibi cedri Libani ad terram depositae et in arcae fabricam compagine caritatis erectae mundi huius fluctus inputribiliter secant; ibi gloria, ut adquiratur, contemnitur et mundus, ut obtineatur, relinquitur; ibi parvuli sive etiam grandiusculi filii Babylonis eliduntur ad petram, uitia scilicet confusionis superbiaeque saecularis; Enarr.* 103,3,2 *sed tamen evidentissima duo maxime occurrunt documenta, quod in arca Noe, qua nemo nostrum dubitat ecclesiam esse praefiguratam, non includerentur omnia genera animalium, nisi in illa unitate compaginis omnes gentes significarentur; nisi forte putamus, si omnia talia penitus diluvio delerentur, defuturam fuisse Deo potestatem iubendi ut terra ea produceret, sicut primo verbo eius produxerat; sermo* 361 *Christus Deus propter nos homo aedificat ecclesiam; illi arcae fundamentum se ipsum posuit: quotidie ligna inputribilia, fideles homines renuntiantes huic saeculo, intrant in arcae compagine; et adhuc dicitur, manducemus et bibamus; cras enim morimur? Compages è in aggiunta sostantivo chiave per indicare l'unità e la stabilità nella creazione sia in Iuven. *praef.* 2,1 (*immortale nihil mundi conpage tenetur*), che nella *precatio* con la quale inizia l'*Alethia* (cf. v. 43-44 *et per te stabili rerum compage manentis / non tibi currit opus promptumque in munere nostro est*).*

et sicut illae aptae navibus contexendis, ita illi principes populi de monte legis ut a Libano excisi arcam Domini sive navem hoc est ecclesiam per huius mundi diluvia navigaturam edolatis verbo Dei gentibus texuerunt et in conpagem caritatis fide stringente coniunctam fluctus mundi istius inputribiliter secare docuerunt.

e poco oltre al § 30 l'immagine dei *fluctus mundi* con un riferimento di carattere morale alla guida del *verbum Dei* 'garantito' dalla presenza e stabilità della Chiesa stessa (senza riferimento però all'arca di Noè, ma alle anime istruite nella fede):

sic et naves, quae fluctibus mundi supernant, et fide veri atque opere iusti a dextris, ut scriptum est, et sinistris velut remis armantur, qui verbo Dei quasi gubernaculo diriguntur et ad auram Spiritus sancti sensuum suorum sinus pandunt et cordis sui velum vinculis caritatis ut funibus ad antemnam crucis stringunt

e infine nello stesso passo si ha il riferimento ai *venti inimicorum* (immagine presente in maniera amplificata e in altri termini ai v. 495-502 di Avito, cf. *passim*):

cui coemendae si facultas nostra suffecerit, non deprimentem sarcinam sed levantem nos per hoc mare magnum et spatiosum vehemus et dormientem in nobis pro nostra segnitia Dominum, si vel dormientem vectare mereamur, excitare audebimus, ut increpans ventos spirituum inimicorum vel etiam nostrorum sensuum salvos nos faciat a pusillo animo et tempestate tendentibus que nobis ad tranquillitatem suam maria consternat, ut quasi naves suarum onerarias opum deducat in portum salutis, victricibus fluctuum puppibus virides laetus inponat coronas.

In Avito il processo di umanizzazione – finalizzato ad anticipare la *comparatio* con l'*Ecclesia* presente ai versi successivi – riguarda anche l'elemento naturale. *Insanus* (v. 489) riferito al moto ondoso e *improbus* (v. 491) che connota la forza dei flutti trovano infatti nella tradizione cristiana utilizzo metaforico in contesti nei quali ci si riferisce alla pressione delle passioni, alla difficoltà di controllo della mente sul corpo, all'aggressione del peccato e allo sconvolgimento che ne consegue<sup>33</sup>. Il riferimento alla *vis improba* anticipa

<sup>33</sup> Per l'utilizzo di *insanus* in questo senso e all'interno di testi omiletici cf. e.g. Rufin. *Basil. hom.* 5,15 *Sicut enim impossibile est mare in eodem tranquillitatis statu diutius permanere, sed quod nunc quietum videbatur et placidum paulo post immanibus videas fluctibus excitari, et rursum quos 'nunc cernis insanos undarum tumores ipsa paene nubila verberantes paulo post stagnantia videas et in modum marmoris placida aequalitate constrata, ita etiam vitae humanae negotia faciles et subitas vicissitudines permutationesque recipiunt'; propterea ergo gubernatione indiget vita nostra, ut et in tranquillitate positi, id est cum omnia nobis ex sententia ac voluntate procedunt, permutationes prospiciamus futuras nec quasi immortalibus rebus his praesentibus vel prosperis incubemus et rursum in tristibus et adversis nequaquam nosmet ipsos despiciamus, ne qui forte ampliore tristitia*

inoltre la metafora delle *procellae* che colpiscono la Chiesa (cf. v. 493-494) grazie alla polisemia di *improbatus* che connota la *vis* 'smisurata' delle acque<sup>34</sup> e nello stesso tempo rinvia allusivamente alla malvagità, in parallelo con l'immagine delle *saevae undae* di v. 494.

#### 4. Vera Ecclesia tra flutti e tumidi furores (v. 493-497)

All'incalzare della furia del diluvio (cui contribuisce l'allitterazione *fluctu feriente fatiget*) fa da contrappunto la solidità dell'arca *obstructa* e *solida* che protegge gli esseri resistendo all'impeto delle acque che la travolgono. Su queste note ai v. 493-501 Avito sfruttando una delle possibili interpretazioni tipologiche dell'arca e del racconto di Noè delinea i *labores* dell'*Ecclesia* vessata e indebolita *non aliter*<sup>35</sup> da continui attacchi:

Non aliter crebras ecclesia vera procellas  
sustinet et saevis sic nunc vexatur ab undis.  
Hinc gentilis agit tumidos sine more furores,                         495  
hinc Iudaea fremit rabidoque illiditur ore,  
provocat inde furens heresum vesana Charybdis

L'immagine della tempesta è resa con il nesso *crebra procella* che si rifà a Sidon. *carm.* 23,419 (*crebras inrequieta* (sc. *Ossa*) *per procellas*), unico precedente poetico. La scelta

---

*absorbeatur et in profundum turbati maris, id est lascivioris vitae erroribus, demergatur [...]* 'Scio ego praeterea et alios fluctus, novi et alias undas adversum animam insurgentes, quae contra eam ex carnis vitiis concitantur. Ira enim et timor, libidines et tristitiae, avaritia et rapinae ac diversa luxuriae genera velut procellae quaedam ac turbines violenti ex prudentia carnis adversus animam concitantur, qui, si eam absque disciplina et vigilantia gubernationis offenderint, continuo elisam eam atque submersam foedis miserandisque naufragiis immergent. Oportet igitur mentem nostram ac sensum velut gubernatorem quendam totius navis in edito residere et, excelsiorem vitiis ac passionibus factum, gubernaculorum clavos, id est cogitationum motus, arte peritissima moderari, et omne corpus nostrum velut navis cursum certis lineis dirigentem, constanter quidem fluctibus obviare et insurgentes undarum tumores impetu sulcantis carinae compescere; ipsum vero in excelso et edito positum nequaquam prorsus amaritudine vitiorum tamquam inquieti maris elatione respersi, sed elevantem oculos semper ad caelum orare Deum et dicere: libera me de profundo aquarum, et: Ne me demergat procella aquae neque absorbeat me profundum. Per il ricorso all'attributo per connotare gli eretici cf. *ThLL* VII 1, 1835, 18-30.

<sup>34</sup>Hecquet-Noti 2005, *ad l.* (apparato) richiama Sil. XII 186 con il quale però non si riscontra alcuna affinità di contesto. La studiosa richiama poi la situazione opposta dell'imbarcazione di Enea che viene travolta (cf. *Aen.* I 102-103) e distrutta dai marosi, mentre l'arca salda resta incolume.

<sup>35</sup>*Non aliter* (v. 493) corrisponde in modo parallelo a *non tamen* di v. 491 con anafora della negazione e allo stesso modo *crebras* e *obstructam* sono in simmetria con i rispettivi soggetti; l'immagine delle *saevae undae* fa invece da *pendant* a *improba vis* e a *insani motus* dei versi precedenti.

della connotazione *vera* enfatizza invece l'unicità della chiesa che racchiude e protegge i viventi (come l'arca) preservando il mondo salda nella fede, ma nello stesso tempo orienta polemicamente<sup>36</sup> tutta la digressione e nei versi 495-499 si configura una sorta di composta invettiva contro i disordini che coinvolgono la chiesa. Il poeta riconduce così il discorso all'attualità e sull'assimilazione all'*arca* innesta al v. 494 (con *sic nunc*) un secondo richiamo alla situazione presente completando l'immagine dei *funera mundi*. All'immagine del diluvio Avito accosta quella delle tempeste che tribolano la chiesa ma passando dalla metafora all'indicazione esplicita e menzionando le tre categorie dei nemici che ne minacciano la stabilità: i pagani (v. 495), i Giudei (v. 496) e gli eretici (v. 497) e poi aggiunge un riferimento alla filosofia dei Greci che riassume in sé e si confronta con questi (v. 498-499).

Procedendo con ordine si può osservare innanzitutto lo studiato parallelo tra i v. 495-496 che iniziano entrambi con *hinc*, cui segue l'indicazione del nemico tramite l'aggettivo sostantivato al singolare collettivo (*gentilis – Iudea*<sup>37</sup>), il verbo (*agit-fremit*) e poi l'iperbato dell'attributo (*tumidos-rabido*) con il sostantivo di riferimento (*furor-ore*) posto alla fine di ogni esametro. Il parallelismo si interrompe al verso successivo nel quale il ritmo è rallentato e l'indicazione degli eretici è enfatizzata attraverso la più articolata immagine della *vesana Charybdis*, suggerendo una più decisa condanna del poeta di questi ultimi: di gran lunga la bestia (Cariddi appunto) peggiore di tutti. I nemici della fede sono accomunati dall'*insania* e dal *furor* che si esplicano nella superbia e nel conseguente uso della violenza verbale; all'orgoglio dei pagani corrisponde la *perfidia* del *furor Iudaicus*<sup>38</sup> simboleggiato dal *rabidum os* (di virgiliana memoria) che suggerisce

<sup>36</sup>Non è forse inutile sottolineare che il nesso *vera Ecclesia* in poesia prima di Avito ricorre in un testo poetico apologetico e antieretico: Ps.Tert. *adv. Marc.* II 194 con esplicito riferimento alla Chiesa come madre: *haec populi vera et viventis ecclesia mater* (e poi in Prosp. *epigr.* 15,9 che non presenta però affinità di contesto).

<sup>37</sup>L'attributo è interpretato in maniera discordante dall'editrice francese che in un contributo del 2002 ritiene che *Iudaeus* sia qui «adjectif utilisé métaphoriquement pour qualifier la tempête assaillant l'Église, dans une digression exégétique qui explique le symbole de l'arche ballottée par les flots hostiles du déluge: 'tantôt, la tempête juive gronde et s'emporte avec sa bouche enragée'» (cf. Hecquet-Noti 2002, 311 e n. 72), mentre nell'edizione del 2005 traduce senza ulteriori spiegazioni: «tantôt la Judée gronde et s'emporte avec sa bouche enragée» (si veda similmente Shea 1997, 111 «on the other Judaea rages and raises against it its raving voice»). Interpretazione quest'ultima che adottiamo e che è confermata non solo dal parallelismo con il v. 495 dove *gentilis* indica il 'pagano', ma anche dal riferimento alla personificazione dell'eretico come *vesana Charybdis* al v. 497, cui sembra fare da *pendant* l'ebreo' al quale Avito rinvia genericamente con l'indicazione della *Iudea*.

<sup>38</sup>Avito amplia il riferimento negativo agli ebrei più avanti ai v. 569-573 dove egli assimila il corvo lasciato uscire da Noè alla fine del diluvio e che si attarda a rientrare perché allettato dal pasto di cadaveri, alla figura del perfido e traditore ebreo, inscrivendosi con decisione nella linea

la bestialità morale e tocca il culmine nell'identificazione degli eretici (o meglio delle idee degli eretici come suggerisce la perifrasi), con Cariddi. Avito attinge alla topica profana largamente risemantizzata dagli autori cristiani e la combinazione delle immagini si iscrive nel solco della tradizione esegetica e apologetica, in particolare di Agostino nel quale, solo per fare un esempio, Avito trova immagini molto simili e inserite in contesti omiletici; cf. e.g. *sermo* 229G (ed. MiAg. 1 CPL Morin) dove a proposito della *catholica fides* Agostino dice (riferendosi alle eresie trinitarie) che la fede cattolica naviga tra Scilla e Cariddi, suggerendo così l'idea di saldare all'immagine principale del mare e dell'arca attaccata dai flutti l'associazione degli eretici con la Cariddi del mito<sup>39</sup>. Quest'ultima associazione è comune a diversi autori e presente anche in Commod. *instr.* I 30,10<sup>40</sup>, mentre il *furor* degli eretici è assimilato all'immagine dei *canes rabidi* - che assembla in sé il richiamo sprezzante ai filosofi pagani, l'idea dell'attacco verbale e del nemico - anche in documenti ufficiali, cf. e.g. synod. Hil. coll. antiar. p. 127,1 *canes heretici rabido furore exciti insani oblatrarent*. Al v. 495 si sovrappone inoltre un ricordo di Mar. Vict. I 406-407 (versi nei quali il poeta introduce il riferimento ai *miseri gentiles* e di seguito un'allusione agli eretici che riconoscono altri dèi il cui nome fu creato da Satana<sup>41</sup>) e il possibile influsso di testi molto più vicini al poeta per contesto come Hil. Pict. *de trinitate* 5,38, ll. 9ss. nel quale si riscontra ad esempio una concentrazione di immagini e lessico molto vicina a quella di Avito per definire gli eretici in uno scritto di carattere apologetico antiariano: *inserat se in hanc et naturae et nominis inseparabilem professionem hereticae impietatis desperatus furor, et haec, si potest, dictis ac rebus unita rabido vaesaniae suae ore concerpat*.

La ricorrenza topica delle immagini presentate da Avito, in testi anche distanti tra loro, conferma l'isolamento e l'occorrenza di sequenze più o meno compatte, ben connotate da un punto di vista semantico, dove il corredo lessicale si specializza per indicare

---

antigiudaica comune nella tradizione letteraria cristiana antecedente; in merito si veda Hecquet-Noti 2002.

<sup>39</sup> Cf. e.g. Aug. *sermo* 229G (476-477 Morin) *ecce catholica fides, tamquam inter Scyllam et Charybdim navigans, sicut navigatur in illo freto inter Siciliam et Italiam: ex una parte saxa navifraga, ex alia parte vorago navivora. Si in saxa incurrerit, frangitur; si in voraginem incurrerit, absorbetur. Sic et Sabellius: unus est, dixit, non sunt duo, pater et filius. Observa naufragium. Item Arrianus: duo sunt, unus maior, alter minor, non aequali substantia. Observa voraginem. Inter utrumque naviga, et rectum iter tene. Non enim sine causa catholici orthodoxi nominati sunt: orthodoxon graece, latine rectum est. Si ergo tenueris rectam lineam, nec in Scyllam nec in Charybdim incurris*.

<sup>40</sup> Per questo riscontro cf. Hecquet-Noti 2005, 95 n. 3.

<sup>41</sup> Cf. v. 406-411 *A nimum miseri gentiles, quos furor egit / in varios ritus! patet, in qua morte profani / unditus occiderint. Nomen plurale deorum / Serpentis primum sonuit vox impia diri / qui mortis tunc causa fuit*.

contesti che vengono trasposti in poesia riutilizzando tessere maggiormente incisive e più facilmente riconducibili alla 'lettura' polemica dell'immagine degli avversari della chiesa. In quest'ottica i referenti più immediati sono autori vicini alla sensibilità e al *background* 'locale' dell'autore, come ad esempio Mario Vittorio e Paolino di Nola<sup>42</sup>, ma anche testi come i *Chronica* di Sulpicio Severo che costituivano un modello di agile sintesi, non priva di eleganza stilistica, di dettato biblico e intento didascalico<sup>43</sup>. Ad esempio nella seconda parte dell'opera di Sulpicio ricorre un'insistita attualizzazione che si innesta nel tessuto del racconto e la condanna degli ariani e di Prisciliano rappresenta la narrazione della storia del mondo e della realtà della Gallia del IV secolo. Sul piano diegetico tutto ciò si concretizza nella ripetizione di passi finalizzati alla dimostrazione della perfidia degli eretici, che minano la stabilità della chiesa, e nel riuso di elementi presenti nella tradizione esegetica connotati polemicamente in funzione antieretica. Alcuni dettagli presenti nei *Chronica* di Sulpicio non sono forse assenti dalla memoria di Avito; in particolare il resoconto della storia di Noé, cf. Sulp. Sev. *chron.* I 3,1-2:

[1] Quibus rebus offensus Deus maximeque malitia hominum, quae ultra modum processerat, delere penitus humanum genus decreverat. Sed Noe, virum iustum, vita innocens destinatae exemit sententiae.

[2] Idem admonitus a Deo diluvium terris imminere, arcam immensae magnitudinis ex lignis contexit ac bitumine illitam impenetrabilem aquis reddidit, qua ille cum uxore ac filiis tribus et totidem nuribus clausus; volucrum etiam paria itidemque diversi generis bestiarum eodem claustro recepta. Reliqua omnia diluvio absumpta.

Oltre alla connotazione topica nella letteratura giudeo-cristiana di Noè *vir iustus* sulla quale Avito insiste in tutto il carme (e nello specifico al v. 391), si può notare anche l'accento sugli elementi che danno stabilità all'arca *impenetrabilis*. L'attributo in questo contesto ricorre solo in Sulpicio (cf. *ThLL* VII 1, 550 10) e forse ha influito sul nesso *mens impenetrabilis* presente al v. 509 all'interno dell'assimilazione della *mens* all'arca stessa (nesso altrettanto raro, cf. *ThLL* VII 1, 550 28-29). Inoltre l'utilizzo del sostantivo *claustrum* per indicare l'arca si trova nel solo Sulpicio (cf. *ThLL* III 1321, 6-7) e con questa accezione ai v. 266; 342; 398; 403; 550; 587 del carme di Avito e in particolare in questo passo ai v. 510-511: *navigat interea claustro commissus eunti / fons vitae ser-*

<sup>42</sup> Un esempio si trova in *carm.* 8,3-7 dove l'attributo *vesanus* è utilizzato per esprimere concetto simile in una pericope dove compare il binomio *ira - verbum* in relazione ai *vesana* degli eretici: *adversum Dominum et Christum vesana frementes: / vincula rumpamus, iuga discutiamus eorum. / Qui manet aeterno totis moderamine caelis, / irridebit eos iustaque loquetur in ira / terribilique minax verbo turbabit iniquos*).

<sup>43</sup> Per un quadro introduttivo dei *Chronica* si veda Senneville-Grave (de) 1999, 7-58; Longobardo 2008, 17-39. Il testo è citato secondo l'edizione di Parroni 2017.

*vatque*<sup>44</sup>. Nel testo dei *Chronica*, come nel *de diluvio mundi*, si trova poi l'associazione degli *exempla* delle città di Sodoma e Gomorra in relazione al *timor mortis* e al pentimento di Ninive a seguito di quanto accaduto a Giona, cf. Sulp. Sev. *chron.* I 48:

[1] Celebris circa haec tempora Ninivitarum fides traditur. Id oppidum olim ab Assure, Sem filio, conditum caput regni Assyriorum fuit, frequens tum incolentium multitudine, alens virorum milia C et XX atque, ut in magno populo, abundans vitiis.

[2] Quis Deus motus Ionam prophetam ex Iudaea ire praecepit ac denuntiare urbi excidium, sicut olim Sodoma et Gomorra divinis ignibus conflagrasset

[...]

[5] Igitur non dissimulanter, ut olim Sodomis, audita est vox prophetae, ac statim, iussu regis exemploque, populus universus, quin et recens nati, cibo potuque abstinenter

L'accostamento degli *exempla*, assente nel passo biblico, è inserito con lo stesso intento paideutico che presenta il carme di Avito (cf. *carm.* 4,352-361; 372-390), ma è meno articolato e la morale concentrata alla fine del capitoletto: *Ionae apud Deum conquerenti, quod fides dictis non afuisset, responsum, paenitentibus veniam negari non posse*. Più in generale il senso di fine dell'età presente schiacciata, corrotta dal vizio e infettata dall'eresia percorre tutto il testo di Sulpicio che a partire da II 35 sottolinea a più riprese la drammaticità della situazione attuale e il tormento della chiesa procurato dalla furia degli eretici, cf. e.g. II 46, 1 *sequuntur tempora aetatis nostrae gravia et periculosa, quibus non usitato malo pollutae ecclesiae et perturbata omnia*. Alla storia narrata della Bibbia si salda così (come avviene anche in Avito) l'attualità del presente con un intento educativo e paradigmatico<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Al v. 575 Avito utilizza lo stesso vocabolo (*iam potuisse satis corvum se reddere claustris*), ma rifacendosi verosimilmente a Mar. Vict. II 519 (*iussa Noen monuit sacris excedere claustris* unica occorrenza nell'*Alethia*), per indicare forse le porte dell'arca.

<sup>45</sup> Cf. *chron.praef.* [1] *Res a mundi exordio sacris litteris editas breviter constringere et cum distinctione temporum usque ad nostram memoriam carptim dicere aggressus sum, multis id a me et studiose efflagitantibus, qui divina compendiosa lectione cognoscere properabant; quorum ego voluntatem secutus non peperi labori meo* [2] *quin ea, quae permultis voluminibus perscripta continebantur, duobus libellis concluderem, ita brevitati studens ut paene nihil gestis subdlexerim [...]* [3] *Excidium Hierosolymae vexationesque populi Christiani et mox pacis tempora, ac rursus ecclesiarum intestinis periculis turbata omnia locuturus*. Il passo può aver forse influito sulla lettera prefatoria del *de spiritalis historiae gestis* indirizzata al fratello Apollinare. Avito definisce i suoi carmi *libelli* e fa riferimento all'operazione di *perstringere* a seconda della materia (*aliquos sane libellos apud quendam familiarem meum postea repperi: qui licet nominibus propriis titulusque respondeant, et alias tamen causas inventa materiae opportunitate perstringunt*) e all'abitudine dei poeti e scrittori del 'secolo' di intessere vero



### 5. *La voce del poeta e quella del vescovo: poesia ed esegesi*

In merito alla scelta di Avito di introdurre un *tableau* che non nasce da una variazione o amplificazione del testo biblico, occorre rilevare che la selezione dei significati allegorici dell'arca e la scelta dei motivi e delle immagini elaborate appare condotta sulla base delle 'letture' esegetiche che costituivano verosimilmente la base della formazione catechico-dottrinale e il materiale di elezione da utilizzare per la composizione di testi strettamente correlati all'ufficio pastorale<sup>46</sup>. La 'traduzione' poetica del *sensus historicus* e del *sensus spiritualis* della materia biblica, condotta tramite il raffinato intreccio di intertesti poetici 'classici' come Virgilio, Ovidio e Lucano, passa attraverso l'interiorizzazione e l'inclusione di modelli cristiani nei quali teologia ed esegesi sostanziano la lettura degli episodi adottata e veicolata di volta in volta dal poeta. La costruzione di un secondo livello di interpretazione, più profondo e impegnato, che va oltre la *facies* epicizzante e il preziosismo della *dictio* poetica, si basa sulla selezione di modelli precisi (siano questi in poesia o in prosa) che Avito segue per ogni nodo tematico attorno al quale organizza la materia e i singoli quadri narrativi. Riconsiderando i tratti salienti della breve parentesi e il valore didascalico della pericope i versi appaiono modellati su un testo che, più di altri, sembra fornire l'ossatura per l'esegesi del racconto biblico e la lettura morale e antropologica della figura di Noè, sulla quale si innesta la costruzione poetica dell'insieme; si tratta, a nostro avviso, del *de Noe* composto da Ambrogio.

---

e falso (*Quamquam quilibet acer ille doctusque sit, si religionis propositae stilum non minus fidei quam metri lege servaverit, vix aptus esse poemati queat; quippe cum licentia mentiendi, quae pictoribus ac poetis aequae conceditur, satis procul a causarum serietate pellenda sit. In saeculari namque versuum opere condendo tanto quis peritior appellatur, quanto elegantius, immo, ut vere dicamus, ineptius falsa texuerit*). Quest'ultimo punto (presente anche nell'*incipit* di *carm.* 4 con il riferimento alla *fabula mendax* rispetto al poeta *compos veri*) si trova ben espresso, *mutatis mutandis*, in Sulp. Sev. *chron.* II 14,7 *ceterum illud nemini mirum esse oportebit, quod scriptores saecularium litterarum nihil ex his quae sacris voluminibus scripta sunt attigerunt: Dei spiritu praevalente ut, intaminata ab ore corrupto vel falsis vera miscente, intra sua tantum mysteria contineretur historia, quae, separata a mundi negotiis et sacris tantum vocibus proferenda, permisceri cum aliis velut aequali sorte non debuit*. Oltre all'affinità nella selezione, nell'accostamento della materia e nella medesima chiave di lettura e attualizzazione Avito sembrerebbe così richiamarsi alle modalità stesse di riuso del testo biblico che Sulpicio dichiara in contesti programmatici. Se così fosse Avito suggerirebbe ai suoi lettori, in maniera del tutto implicita, che l'operazione di riscrittura del testo biblico si iscrive non solo nell'esempio poetico di Mario Vittorino (cf. Roberts 1980), ma anche del celebre autore della *vita Martini*, letterato, asceta e uomo di chiesa in continuo dialogo in tema di fede con il discepolo Paolino di Nola, autore quest'ultimo ben presente nella formazione poetica e culturale di Avito e del suo *milieu* (Sulpicio del resto nel quinto e sesto secolo è autore in voga soprattutto per la *Vita Martini* della quale Paolino di Périgueux e più tardi Venanzio Fortunato operano una riscrittura poetica).

<sup>46</sup> Per uno studio d'insieme sulle *Homeliae* di Avito: Wood 2013.

Ripercorrendo schematicamente il trattato si scopre che nei versi di Avito la combinazione delle immagini e del loro significato tipologico in funzione non solo catechico-dottrinale, ma soprattutto apologetica e morale corrisponde con puntualità all'argomentazione di Ambrogio nella spiegazione dell'episodio relativo a Noè. Il contenuto del testo la cui natura e destinazione forse non è immediatamente quella di testo scritto, ma di omelia, è in sintesi tutta imperniata sull'assimilazione dell'arca di Noè a quella dell'alleanza e al corpo umano nel quale Dio ha stabilito che ogni parte abbia funzione e ornamento. L'uomo deve espellere da sé lascivia, corruzione e l'intemperanza che genera un diluvio che porta alla rovina tutto il corpo e per la quale Ambrogio enumera i rimedi e oppone la figura di Noè contraddistinta dalla giustizia, virtù precipua che spinge l'uomo alla ricerca del bene e della salvezza non solo per sé, ma per gli altri. All'interpretazione dell'arca si combinano i molteplici significati allegorici del diluvio; l'arca chiusa dall'esterno rappresenta in sostanza il corpo umano protetto dalla pelle e agitato dal mare della carne, fonte di passioni che causano la morte dell'anima. Il cielo rappresenta la mente umana, la terra il corpo con i sensi; cielo e terra si mescolano e confondono nel diluvio delle passioni e l'uomo è sommerso dal naufragio. *L'incipit* e il primo capitolo forniscono la chiave di lettura di tutta l'esposizione di Ambrogio e nello stesso tempo indicano con chiarezza il monito e l'insegnamento che l'uomo deve trarre dall'*exemplum*. Nelle parole di Ambrogio il poeta trova condensate (in particolare nel cap. 1) l'immagine della chiesa stravolta dalle tempeste e dai flutti, la necessità della fermezza e della resistenza dell'*animus fortis* che quotidianamente deve sostenere le *diversae exagitationes* imposte dalla *sollicitudo mundi*, l'insufficienza della *philosophia* che da sola non può supplire alla conoscenza, l'azione della *iustitia* divina che si manifesta all'uomo *iustus* (rappresentato da Noè), la prefigurazione del battesimo e la convergenza del messaggio escatologico sotteso al Vecchio e Nuovo Testamento, cf. e.g.:

Noe sancti adorimur vitam mores gesta, altitudinem quoque mentis explanare, 'si possumus nam cum ipsa philosophia dixerit nihil difficilius quam hominis interiora comprehendere, quanto magis difficile iusti viri mentem cognoscere?' Etenim quem Dominus Deus ad renovandum semen hominum reservavit, ut esset iustitiae seminarium, 'dignum est ut nos quoque eum describamus ad imitationem omnium et requiescamus in eo ab omni istius mundi sollicitudine, quam cottidie diversis exagitationibus sustinemus'. Pudet filiis supervivere, taedet, cum tot adversa audiamus carissimorum, lucem hanc carpere: 'ipsarum ecclesiarum diversos fluctus tempestatesque vel praesentes subire vel recipere animo quis tam fortis ut patienter ferat? Et ideo nobis quoque adfectanda haec requies fuit, ut dum Noe sanctum maiore intentione consideramus, reficiamur et nos, sicut omne genus in illo requievit ab operibus suis atque maestitia. Unde et Noe dicitur, quod latine dicitur iustus vel requies'. Denique et parentes eius dixerunt quia hic nos faciet requiescere ab operibus et a tristitia et a terra, cui maledixit Dominus Deus.

Quod utique si ad ea quae facta sunt referendum putes, cum diluvium sub eo factum sit, non requies hominibus, sed interitus videatur inlatus nec remissio malorum, sed cumulus miseriarum. Verum si iusti viri mentem consideres, advertes iustitiam solam esse, quae aliis potius nata quam sibi non quod sibi utile est quaeratur, sed quod omnibus.

[5,11] Non enim, ut vulgo aiunt, fatale decretum allegatur, sed tamen specialiter hic dictum puto, 'quia in evangelio suo Dominus redempturus hominum genus passione sui corporis et emundaturus sanguine suo sacramentoque baptismatis ait: pater, venit hora, clarifica filium tuum, ut et filius clarificet te. Ergo quia in diluvio per arcam Noe servatae sunt reliquiae generis humani ad seminarium reparationis et renovationis futurae, ideo praemisit hic: tempus omnis hominis venit, quia repleta est terra iniquitatibus suis.'

Il *de Noe* presenta inoltre l'assimilazione dell'*arca* al corpo umano e l'interpretazione 'scientifica' degli elementi presenti nel passo biblico, unitamente alla spiegazione allegorica delle dimensioni dell'*arca*<sup>47</sup> e al costante rinvio alle tempeste delle passioni che traviano l'anima e la tirano nel gorgo della perdizione. Quest'ultima immagine in Ambrogio si combina ripetutamente al richiamo al controllo delle passioni e al corretto uso del discernimento, cf. e.g.:

[5,12] Qui si intellexisset quod munus accepisset a Deo, non utique passus esset ut caro obstaret animae virtutibus. Itaque caro causa fuit corrumpendae etiam animae, quae velut regio quaedam et locus est voluptatis, 'ex qua velut a fonte prorumpunt concupiscentiarum malarumque passionum flumina lateque exundant. Quibus demergitur animae quoddam excusso gubernatore remigium, cum ipsa mens velut quibusdam tempestatibus et procellis victa loco suo cedit'.

[7,16] Haec autem arca utpote in diluvio huc atque illuc motu inellebatur incerto, eo quod peccatorum status mobilis sit et vita eorum quodam redundantium passionum diluvio corruptioni obnoxia errore inconstanti vegetur.

Inoltre il passaggio dal racconto biblico e dal significato tipologico dell'*arca* al piano umano e all'attualizzazione deriva ad Avito con buona probabilità dall'interpretazione di Ambrogio dell'*arca imitatrix imago mundi intellegibilis* (cf. 6,15), così come il dettaglio della solidità messa a repentaglio dai flutti, ma mai venuta meno, attinge alle immagini utilizzate da Ambrogio nel quale Avito trova anche continui riferimenti alla

---

<sup>47</sup> Cf. e.g. 6,13; a partire dal cap. 24,86 Ambrogio fa riferimento alla creazione dell'uomo a immagine di Dio richiamando la creazione di Adamo ed Eva e prendendo spunto dall'ordine che Dio dopo la fine del diluvio dà a Noè: *crescite et multiplicamini et replete terram et dominamini eius*.

narrazione dell'esodo e al perdono del peccato, così come è presente il riferimento ai nemici della chiesa, gentili, eretici e giudei (cf. 8,25-26<sup>48</sup>). La spiegazione del significato allegorico dell'*arca* e dell'insegnamento che l'uomo deve trarre dall'*exemplum* di Noè culmina nel riferimento al vizio e alla degenerazione dell'uomo, al quale Dio ha concesso il tempo necessario per il ravvedimento e il pentimento (quindi per la salvezza)<sup>49</sup>.

Nel componimento di Avito questa illustrazione teorica che si trova in Ambrogio è articolata nei *tableaux* relativi alla costruzione dell'arca nei giorni che precedono il diluvio quando il timore della fine e la fede spingono Noè (*iustus*) ad ascoltare il monito divino mentre tutti gli altri lo scherniscono e permangono nella condizione di peccatori; parimenti avviene per gli abitanti di Sodoma e Gomorra, mentre Ninive si salva ascoltando Giona e convertendosi (cf. v. 374-387). Il poeta inasella così *exempla* coerenti con l'esegesi ambrosiana del passo biblico e inoltre ai v. 502-509 inserisce un'esortazione a rendere la mente impenetrabile al peccato:

Iam medium crescens arcae contexerat unda  
 commovitque cavam suspendens undique molem  
 et melius tutam facili portante natatu  
 quoque vocant undae, sequitur iam mobile pondus.           505  
 Cedamus mundo, dum ducimur: omne resistens,  
 si flecti nescit, metuat vel pondere frangi.  
 Sed sic cedamus, fluxum ne sentiat intus  
 peccatumve trahat mens impenetrabilis ullum

I versi costituiscono il cuore della parte della digressione a carattere più marcatamente morale e antropologico, dove l'immagine dell'arca che si lascia trasportare senza imporre una rotta, resistendo solida ai flutti che la sommergono (v. 502-505) è accostata all'uomo coinvolto e tirato nel gorgo del mondo. Sulla base di questa assimilazione, desunta dalla topica letteraria e verosimilmente influenzata dalla riflessione presente nei passi ricordati del *de Noe* (cf. *ibid.* 5,12; 7,16), il poeta innesta un messaggio più profondo introdotto per gradi e, in primo luogo, da una parentesi che prende corpo in una sorta di *sententia* di carattere generale (ai v. 506-507). Il significato universale è concentrato

<sup>48</sup> *Nonne etiam apostolorum ipsorum plurimis uberiolem et honestiorem consecutus est gloriam, qui ante et inhonestus et ingloriosus erat, cum persequeretur ecclesiam Dei? Pauper iste, debilis in ecclesia ipse te redemit suis votis. Et ut maiora aperiamus mysteria, quid tam ignobile quam gentilis populus? Pauper, utpote qui nulla haberet eloquia Dei, debilis et utroque pede claudus, qui nec in legem nec in evangelium credidisset, vocatus tamen credidit et baptizatus accepit gratiam; 8,26 remansit Iudaeorum populus, licet uno pede claudus, quamquam et in ipsa lege claudicet. Itaque ille, qui gloriosissimus habebatur, amisit omnia, mirabilem consiliarium et prudentem architectum et sapientem auditorem, iste, qui ignobilis erat, adeptus omnia fidei titulo, tropaeo martyrum, angelorum gloriatur consortio.*

<sup>49</sup> Cf. e.g.: 9,30; 13,42.

alla fine di v. 506 nella formulazione *omne resistens* e completato in *enjambement* con il richiamo a elementi (*flecti, pondus, frangi*<sup>50</sup>) che riprendono coerentemente l'immagine dell'arca e del suo *mobile pondus* che segue il moto delle onde sopportando e assecondando la violenza delle acque. L'esortazione a non opporsi al mondo, mentre si è coinvolti e condotti dalla vita stessa è glossata dalla constatazione a carattere universale che ogni cosa resiste immobile se non è in grado di volgersi, piegarsi e assecondare (come l'arca) i flutti o teme di essere schiacciata dal peso<sup>51</sup>. Quella che potrebbe sembrare un'esortazione a una forma di distacco passivo e di sopportazione degli eventi è in realtà approfondita nella seconda parte dell'immagine, dove ai v. 508-509 Avito spiega quale sia la forma e il senso del *cedere mundo*. Il distacco dal mondo e dalla corruzione che ne deriva è infatti finalizzato alla protezione della *mens* dal tormento (per metafora il *fluxus*) e a renderla immune dal peccato e non si traduce in una rassegnata passività, ma in una diversa forma di attività. Il cristiano è nel mondo e vive nel mondo e il sopportare e resistere non si concretizza nel cedere agli eventi soccombendo o in una semplice forma di rassegnazione, bensì in una fortificazione interiore che si realizza grazie a un distacco dagli aspetti morbosi della natura umana e quindi dal vizio e dal peccato<sup>52</sup>, verso cui la

<sup>50</sup> Combinazione che secondo Hecquet-Noti 2005, 96 n. 2 ricorda Sen. *Thy.* 200 (*indocile: flecti non potest - frangi potest*).

<sup>51</sup> Questo sembra essere il senso dei versi, forse un po' appannato dalla traduzione dell'editrice francese: «L'onde grossissante avait déjà recouvert la moitié de l'arche: elle agitait et lassait baloter de toutes parts cette masse creuse très sûre qui flotte aisément au gré des vagues; là où l'onde l'appelle, cette pesante demeure, désormais mobile, se dirige. Tout ce qui résiste, s'il ne peut être fléchi, doit redouter d'être brisé même par son propre poids. Mais cédon de façon telle que notre âme impénétrable ne ressent pas elle le torrent des flots et ne contracte aucun péché» (p. 97), che non si discosta da Shea 1997, 111: «But now the rising waves had covered the middle of the ark and, supporting it on every side, moved the hull, which was safer because of the natural buoyancy that lifted it. Wherever the waves called, the weighty mass, now mobile, followed. We too should yield to the world in this way as long as we are subject to it. For whatever resists utterly and knows not how to bend, must be afraid of snapping under pressure. Rather, let us yield as the ark did, lest our impervious minds experience an inward weakening and draw in some sin» e che omettono la traduzione di *vel*, cambiando in parte il senso complessivo della frase.

<sup>52</sup> La riflessione cristiana cui Avito dà voce approda infatti a un rimanere nel mondo, all'esercizio di un controllo e di una disciplina interiore, che non si concretizza nel distacco e nell'autarchia del *sapiens*, ma in un processo interiore (ascetico) di controllo e in una accettazione dei *labores* in un'ottica di arricchimento interiore e ricompensa futura (non distante da quanto poi si cristallizza nell'*exemplum* della vita del martire o del santo). L'atteggiamento del cristiano è differente in quanto egli è in grado di volgersi (*flecti*) e di adattarsi, rendendosi impermeabile alla corruzione stando però in seno alla società e nel mondo con una sorta di passività attiva che, supportata dalla fede, prende corpo in un continuo esercizio interiore di abbandono delle forme di stravolgimento e del peso della propria natura corrotta. Il significato della pericope sembra perciò andare ben oltre

*mens* può rendersi salda, *impenetrabilis*<sup>53</sup>, temprata dal controllo e perciò equivalente al *mobile pondus* dell'arca che asseconda i flutti e pur sommersa non viene distrutta dalla forza delle acque, continuando a navigare.

In sostanza con l'assimilazione dell'arca alla Chiesa che resiste agli attacchi dei nemici della fede, salda tra i flutti (v. 493-501) e all'uomo che domina l'imperversare del vizio rendendo la *mens impenetrabilis* (v. 502-509), Avito sembra mettere in versi l'*altior sensus* disvelato nelle argomentazioni del testo di Ambrogio, dal quale gli deriva anche lo slittamento dal piano esegetico a quello antropologico<sup>54</sup>, che fornisce lo spunto per l'attualizzazione del messaggio e la lettura dell'episodio biblico. In questa sintetica, quanto elaborata, messa in versi dell'esegesi del testo la voce del poeta e quella del vescovo si sovrappongono rivelando una tendenza presente in filigrana già nei versi di Prudenzio, ma soprattutto di Paolino di Nola, alla comunicazione di contenuti dottrinari e teologici.

#### 6. Turgida sapientia e vacui latratus (v. 498-501)

Tornando alla prima parte della digressione si può notare come tra il riferimento ai

---

il *topos* filosofico della *constantia sapientis* ricordato da Hecquet-Noti 2005, 96 n. 2 sulla base di Deproost 1991, 91 che accostava il v. 506: *cedamus mundo: dum ducimur* a Sen. *epist.* 107, 11 *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* e riprendeva (come del resto fa l'editrice francese) l'ipotesi di Gamber 1899, 157 secondo il quale l'esortazione di Avito sarebbe volta all'accettazione della situazione politica presente profondamente mutata per la presenza dei regni barbari.

<sup>53</sup> Il nesso *mens impenetrabilis* ha come unico precedente poetico Sil. VII 561 (*ni consulta viro mensque impenetrabilis irae* cf. Hecquet-Noti 2005, 97 n. 2) e l'attributo rimanda sia al valore di *invictus* (cf. per il passo *ThLL* VII 1, 550, 28-29) per indicare l'invicibilità, sia a quello di 'impenetrabile' nel senso di protetta e impermeabile alle passioni, come l'arca ai flutti. In merito si può rilevare che *impenetrabilis* riferito proprio all'arca di Noè si trova (con valore letterale) in Sulp. Sev. *chron.* I 3,2 (cf. *supra*).

<sup>54</sup> In Ambrogio l'allegoria assume i contorni di un'antropologia moralizzante in funzione catechetica e pastorale ed è combinata a elementi che hanno chiara impronta attualizzante e nello specifico antieretica; cf. e.g. 14,49 *Et erupti sunt omnes fontes abyssi et cataractae caeli apertae sunt. Vim diluvii scriptura convenienter expressit dicens caelum et terram pariter esse commota, ex quibus elementis constat istius mundi omne principium. Undique ergo influentibus aquarum molibus conclusum genus hominum perurgetur. Haec secundum litteram. Quod autem ad altiorem pertinet sensum, caeli symbolo mens humana significatur, terrae autem appellatione corpus et sensus. Magna igitur naufragia, quando mentis pariter et corporis sensuumque omnium turbo et procella miscentur. Diligenter dicta pensemus. Plerumque fraus mentis et dolus suum exercent venenum, sed tamen sobrietas corporis et continentia obumbrant mentis improbitatem. Frequenter incerto fidei atque opinionis suae mens lubrica est, sed tamen caro deliciis et luxuria vacat, ut frugalitas errorem mentis excuset, sicut multi sunt haereticorum, qui praetendere volunt corporis continentiam, ut adsertioni suae fidem testimonio sobriae carnis adquirant.*

nemici della fede e l'immagine conclusiva (v. 500-501) con i *vani venti* e i *vacui latratus*, cui si oppone *l'Ecclesia-arca clausa*, Avito ponga l'accento sulla *Graiorum sapientia*, cui dedica i v. 498-499:

Turgida Graiorum sapientia philosophorum  
inter se tumidos gaudet committere fluctus.  
Obloquiis vanos sufflant mendacia ventos, 500  
sed clausam vacuo pulsant impune latratu

I due versi sono strettamente posti in relazione con l'insieme grazie a un accorto gioco lessicale che instaura complicate simmetrie interne. *Tumidus* è infatti utilizzato al v. 495 in riferimento ai *furores* dei pagani e ricorre al v. 499 per connotare più genericamente i *fluctus*<sup>55</sup> nei quali si immette, unendosi, la *sapientia* dei filosofi. Il poeta enfatizza così il ruolo attivo della *sapientia philosophorum* nel divulgare e accrescere le menzogne di pagani, giudei ed eretici ai quali essa si unisce<sup>56</sup> e mescola (*gaudet se committere*). Il tono polemico e di condanna è potenziato dalla scelta del verbo *gaudeo* che rende il compiacimento e il deliberato ricorso a una colpevole e degenera forma di sapere contro la fede e la chiesa. Il collegamento tra le due parti dell'immagine è condensato inoltre nell'attributo *turgidus* e nel sintagma *inter tumidos fluctus*, che riflettono quanto presentato ai versi precedenti dove *fremo* e *ravidum os* (v. 496) connotano la minaccia dei giudei e *furens* con la *vesana Charibdys* (v. 497) la furia delle eresie, proseguendo la metafora sulla quale si regge tutta la pericope. I *tumidi fluctus* alludono così alle idee dei nemici della chiesa, ma nello stesso tempo si rifanno alla topica cristiana dell'eloquenza vana, inutilmente rigonfia di falsità. Ancora una volta l'immagine si sdoppia e Avito giocando sull'ambiguità e la polisemia delle tessere lessicali combinate, introduce una duplice condanna della filosofia pagana che è foriera di per sé di falsità e in aggiunta, unendosi a giudei ed eretici, si accresce della pericolosità delle loro idee facendosene partecipe supporto. Tutte le scelte lessicali concorrono a mantenere questa duplice lettura;

<sup>55</sup> Al contrario della *iunctura*: *tumidi furores* che in poesia non presenta attestazioni antecedenti, l'attributo ricorre per connotare i *fluctus* ad esempio in Ovidio e Lucano e in contesto affine si trova in Cypr. Gall. *gen.* 264 (*fluctibus in tumidis cumbam...*) inserito all'interno del quadro narrativo nel quale il poeta riporta il discorso di Dio diretto a Noé con l'ordine di radunare nell'arca le coppie di razze e specie viventi. Il discorso è incorniciato proprio dalla ripetizione dell'aggettivo che compare nel v. 281 conclusivo del discorso di Dio per connotare le *undae*; il nesso si trova anche in Mar. Vict. I 85 (in relazione però alla creazione).

<sup>56</sup> Tale il significato di *committo* che nella sola occorrenza di Avito assume questa particolare sfumatura semantica del congiungersi per accrescersi, cf. *ThLL* III 1903, 24-26 che dà anche una delle possibili letture (quella più immediata): *Graiorum sapientia philosophorum inter se tumidos gaudet committere* (i. *coniungere iungere*, sc. *ut crescant*) *fluctus* (sc. *eloquentiae vanae*).

in particolare *turgidus* indica sia il ribollire e rigonfiare delle acque (riallacciandosi alla metafora del diluvio e delle onde che minacciano l'arca), sia in senso figurato l'accezione negativa dell'essere colmo di superbia e rancore<sup>57</sup>, rinviando all'aggressività e (in ottica cristiana) vacuità delle teorie filosofiche pagane. *Turgidus* riferito a *sapientia* non ricorre altrove, ma si trova utilizzato per potenziare il riferimento alla superbia ad esempio in: Ammian. XX 9,9 nella formulazione: *homo superbae mentis et turgidae* all'interno della più comune *iunctura*: *turgida mens*<sup>58</sup> che si trova in Prud. *perist.* 2,208 *mens insolescat turgida*; occorrenza quest'ultima che lascia traccia in Avito in *carm.* 5,228 (*iunctum monstrat mens turgida letum*)<sup>59</sup>. I v. 500-501 completano ed esplicitano il significato con il riferimento agli *obloquia*, strumento attraverso il quale il veleno e i *mendacia* dei nemici soffiano rigonfi di superbia (significato cui allude *sufflant* posto in enfasi al centro del verso) diffondendo parole vuote. La *iunctura vani venti*<sup>60</sup> corrobora la continuità con l'allegoria del mare e della tempesta, e tramite il senso figurato del sostantivo *ventus*, marca in modo netto la contrapposizione tra il *verbum Dei* (protetto dalla Chiesa che resiste *clausa* come l'*arca*) e la falsità e vacuità dei *flatus vocis* dei nemici della fede, che sono *vani* in quanto allo stesso tempo inconsistenti (rispetto alla verità salvaguardata dalla Chiesa) e impunemente fraudolenti. Vacuità e aggressiva menzogna sono enfatizzate anche al v. 501 dove *vacuus latratus* richiama in *pendant* i *fureros* dei pagani (v. 495), il *rabidum os* (riferito ai giudei al v. 496) e la Cariddi (cioè gli eretici di v. 497). Avito conclude dunque la prima parte della parentesi esegetica riportando l'attenzione sulla Chiesa colpita dagli attacchi dei nemici riannodando le fila e il senso di tutta la pericope e rielaborando immagini e motivi ben presenti nella tradizione cristiana e in particolare espressi in termini simili da Ambrogio e Agostino<sup>61</sup>. Nell'insieme il v. 498 introduce

<sup>57</sup> Elementi questi ultimi suggeriti anche dalla presenza del verbo *provocare* e da *illido* del quale Avito sembra essere il solo a utilizzare la forma passiva in senso traslato con l'accezione di *iacitari* / *superbire*, cf. *ThLL* VII 1, 378, 24-25.

<sup>58</sup> La *iunctura* ha verosimilmente influito nella scelta di Avito di riferire l'attributo a *sapientia* sulla base dell'utilizzo del vocabolo *mens* per indicare non solo la facoltà di ragionare, ma anche la *prudentia* o la *sapientia* stessa, cf. *ThLL* VIII 717 45-72; e.g. Sen. *epist.* 117,12 (*sapientia est mens perfecta*).

<sup>59</sup> Shea 1997, 43 sottolinea come i versi connotino i *labores* che deve sopportare la Chiesa da un punto di vista strettamente intellettuale e ricorda (cf. n. 33) un passo della *Psychomachia* di Prudenzio nel quale l'Eresia si identifica con la *Discordia*, cf. v. 708-710 *Illa / exsanguis turbante metu: Discordia dicor, / cognomento Heresis; Deus est mihi discolor*.

<sup>60</sup> L'unico precedente poetico per il nesso sembra essere Catull. 64,111 che però non mostra relazione di contesto.

<sup>61</sup> Cf. e.g. Ambr. *de patriarchis* 5,27 *Hic ergo Zabulon iuxta mare inquit habitabit, ut videat aliorum naufragia ipse immunis periculi et spectet alios fluctuantes in freto istius mundi, qui circumferantur omni vento doctrinae, ipse fidei radice immobilis perseverans, sicut est sacrosancta ecclesia radicata atque fundata in fide spectans haereticorum procillas et naufragia Iudaeorum, quoniam gu-*



però una sorta di anticipazione del contenuto della seconda parte della digressione (v. 502-509), tutta incentrata sull'esortazione alla *constantia* e al perfezionamento interiore e aggiunge al quadro un tassello polemico. Il riferimento alla *Graiorum sapientia philosophorum* sottintende infatti una precisa condanna della sapienza dei filosofi 'Greci', riallacciandosi all'immagine del v. 495 ed esplicitando quale siano i *furones* dei pagani; il terzo nemico che a una prima lettura sembra implicito nel riferimento alla sapienza e in ombra rispetto a giudei e soprattutto eretici. In realtà la scelta della forma *Graii* costituisce un richiamo al v. 109 del *de diluvio mundi*<sup>62</sup>, verso inserito nel *tableau* relativo alla gigantomachia che anticipa la narrazione del diluvio. L'inserimento della gigantomachia è motivato dallo spunto fornito da *Gen.* 6,1-4 (dove la corruzione del mondo è amplificata dall'unione mostruosa di angeli e mortali), ma alla rievocazione del mito dei giganti il poeta oppone la verità del racconto biblico della torre di Babele e ai v. 108-109: *Haec sunt priscorum quae de terrore gigantum / carmine mentito Grai cecinere poetae* enfatizza la *fabula mendax* dei profani tramite un'inequivocabile ripresa dell'inter testo lucreziano, sfuggita alla critica. La clausola ricorre infatti nel *de rerum natura* in II 600 (*Hanc veteres Graium docti cecinere poetae*); V 327 (*Non alias alii quoque res cecinere poetae*); 405 e VI 754 (*Pervigili causa, Graium ut cecinere poetae*), tutti *loci* nei quali Lucrezio si riferisce agli antichi poeti o nello specifico ai greci e il contesto non presenta particolari accezioni filosofiche, ma una velata polemica contro l'invenzione dei miti rispetto alla quale Lucrezio si pone come portavoce della verità delle leggi naturali (cf. in particolare V, 405-406 *Scilicet ut veteres Graium cecinere poetae. / Quod procul a vera nimis est ratione repulsum*). La ripresa della clausola da parte di Avito è perciò nel caso del v. 109 svincolata da qualsiasi polemica e anzi i contesti lucreziani coincidono senza forzature, né implicazioni ideologiche<sup>63</sup>. La scelta di *Graius* in funzione di attributo al v. 498 oltre a rinviare genericamente ai filosofi 'Greci' – con una possibile allusione ai falsi profeti e alle dottrine orientali che supportano i movimenti ereticali<sup>64</sup> – allude a

---

*bernatorem quem habuerant abnegaverunt; Expositio Evangelii X, 144 est et alius Goliae gladius, aliud diaboli telum, sermo scilicet haereticorum, quem vir psallere sciens adripit, ut adversarium vincat, audiens hic bella, non patiens nec alicuius vento doctrinae mobilis inquietus, nesciens famem verbi et scripturae caelestis ubertate satiatus, qui vanis haereticum vocibus personantem lacessere non reformidet; Aug. enarr. 9,29 laborans ergo ecclesia illis temporibus, tamquam navis in magnis fluctibus et procellis, quasi dormientem excitat dominum, ut imperet ventis, et tranquillitas redeat.*

<sup>62</sup> *Graius* ricorre inoltre al v. 625 ma come aggettivo per indicare il *Graius sermo*, stessa accezione ha l'unica altra occorrenza in Alc. Av. *car.* 6,95. Il v. 498 si richiama perciò senza dubbio al v. 109.

<sup>63</sup> Fa eccezione Alc. Av. *car.* 6,409 dove Avito inserisce la clausola lucreziana in contesto esattamente opposto per indicare i poeti cristiani che hanno volto in versi i libri di Mosè e quindi la veridicità della materia (cf. v. 408-410 *Exposuere suis mysteria digna libellis: / haec tu cuncta tenens animo sitiante bibisti. / Nec, si quid sacrum nostri cecinere poetae / te latet...*).

<sup>64</sup> Non è da escludere forse una più profonda polemica diretta genericamente alla *pars Orien-*

Lucrezio e il riferimento ai filosofi greci è invece da leggere in questo contesto come una precisa condanna della teoria atomistica ed epicurea. L'aggettivo ricorre infatti in Lucrezio anche per indicare per antonomasia il filosofo; l'*homo Graius* Epicuro, colui che ha liberato l'uomo dalla schiavitù della superstizione e del timore, indicando la via per la conoscenza: cf. I 62-67 *Humana ante oculos foede cum vita iaceret / in terris oppressa gravi sub religione / quae caput a caeli regionibus ostendebat / horribili super aspectu mortalibus instans, / primum Graius homo mortalis tollere contra / est oculos ausus primusque obsistere contra*<sup>65</sup>. L'allusione a Lucrezio in chiave polemica<sup>66</sup> sembra costituire una sorta di spiegazione e completamento dei *tumidi furores* dei gentili menzionati al v. 495 come primi tra i nemici della fede; una scelta nella quale non è escluso riecheggi l'esempio di Mario Vittorio che in particolare nel primo libro ai v. 15-25 non aveva esitato a condannare la cosmogonia lucreziana e la teoria atomistica, tacciandola (cf. v. 22-24) di sacrilego furor: *Nam nec sacrilegi sensit quod lingua furoris, / casus mentis inops, dum nescia semina volvit, / tam prudens contorsit opus*.

Nell'intersezione di reminiscenze si distingue inoltre il richiamo all'epitalamio per le nozze di Polemio (filosofo neoplatonico) e Araneola composto da Sidonio Apollinare (*carm.* 15). La clausola pentasillabica *philosophorum* ricorre infatti esclusivamente nel verso di Avito, in *Anth. Lat.* 785,1 e nel v. 43 del carme sidoniano: *Innumerabilium primordia philosophorum*, con il quale il poeta introduce l'enumerazione dei sette sapienti, ognuno connotato brevemente e con il riferimento alla massima che nella tradizione lo distingue. Nel passo sidoniano il verso fa da cerniera tra l'introduzione del *tableau* e la presentazione dei sette sapienti e nella pericope si distingue un richiamo d'insieme a motivi lucreziani (cf. e.g. *Lucr.* V 1204-1206 *Nam cum suspicimus magni caelestia mundi / templa super stellisque micantibus aethera fixum, / et venit in mentem solis lunaeque viarum*), tramite i quali Sidonio introduce la sapienza del filosofo Polemio e i *duo templa* di Minerva (la *Sapientia*), che rappresentano rispettivamente il tempio della filosofia, cui è

---

*tis* della cristianità, divisa dallo scisma acaciano che minacciava la stabilità della Chiesa e che assume notevole centralità nella corrispondenza di Avito diretta al Papa e all'imperatore Anastasio I (in nome e per conto dei re burgundi), in difesa del cattolicesimo e della dogma della Trinità.

<sup>65</sup> Si veda anche *Lucr.* III 1-4 *E tenebris tantis tam clarum extollere lumen / qui primus potuisti illustrans commoda vitae, / Te sequor, o Graiae gentis decus, inque tuis nunc / ficta pedum pono pressis vestigia signi*.

<sup>66</sup> La presenza di Lucrezio nei carmi di Avito non è stata oggetto di interesse specifico da parte della critica, ma dalla verifica dei *loci* presentati nell'edizione Hecquet-Noti si può notare come questo sia l'unico caso in cui il poeta allude a Lucrezio in un contesto di chiara impronta polemica. Al contrario Mario Vittorio richiama il *de rerum natura* a fini polemici, opponendo sistematicamente la visione cristiana (in merito si veda Cutino 2009, 147-155; Weber 2013; Kuhn-Treichel 2016, 248-253; 265-275; 278-284 e per il primo libro D'Auria 2014).

dedito Polemio, e il *textrinum* della dea<sup>67</sup>, cf. v. 36-43:

Hic duo templa micant; quorum supereminet unus  
 ut meritis sic sede locus, qui continet alta  
 scrutantes ratione viros quid machina caeli,  
 quid tellus, quid fossa maris, quid turbidus aer,  
 quid noctis lucisque vices, quid menstrua lunae                   40  
 incrementa parent, totidem cur damna sequantur.  
 Illicet hic summi resident septem sapientes,  
 innumerabilium primordia philosophorum

Anche nella pericope sidoniana richiamata da Avito tramite la clausola di v. 498 si ritrova dunque condensato nel distacco di coloro che indagano i fenomeni naturali un ricordo del testo lucreziano e poco più avanti una chiara presa di posizione (seppur scherzosa per il contesto del corteo nunziale) contro Epicuro e i suoi seguaci, banditi dalla Virtù, a differenza dei neoplatonici rappresentati magnificamente dallo sposo Polemio (cf. v. 124-125 *exclusi prope iam Cynici, sed limine restant; / ast Epicureos eliminat undique Virtus*).

L'allusione a Lucrezio e alla *sapientia* e *philosophia* di Epicuro porta con sé inevitabilmente (nel testo di Avito e in forma diversa anche in quello sidoniano) il richiamo al messaggio trasmesso dall'insegnamento del *de rerum natura* e il ricordo degli *edita doctrina sapientum templa serena* che campeggia nella sezione iniziale del secondo libro lucreziano. Lucr. II 1-19 amplifica infatti la funzione salvifica della retta conoscenza e la prefigurazione di una forma di pace e stabilità lontano dal pericolo e dagli affanni tramite un distacco dalle cose terrene e la sicurezza che la sola conoscenza della natura e delle sue leggi può portare<sup>68</sup>:

Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,  
 e terra magnum alterius spectare laborem;  
 non quia vexari quemquamst iucunda voluptas,  
 sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.  
 Suave etiam belli certamina magna tueri   5  
 per campos instructa tua sine parte pericli.

<sup>67</sup> Per un inquadramento d'insieme sul carne, la prefazione in prosa e in versi con le problematiche connesse si veda Condorelli 2008, 132-145; per il commento Ravenna 1990. Nei versi citati si combinano una serie di intertesti e riferimenti, tra cui Manil. I 20 individuato da Speyer 1964 e Privitera 1993, sui quali non ci soffermiamo limitandoci a rilevare qui e più avanti solo gli elementi che sono utili ai fini della memoria del carne sidoniano nei versi di Avito.

<sup>68</sup> Cf. v. 59-61 *Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessesst / non radii solis neque lucida tela diei / discutiant, sed naturae species ratioque*.

Sed nil dulcius est, bene quam munita tenere  
 edita doctrina sapientum templa serena,  
 despiciere unde queas alios passimque videre  
 errare atque viam palantis quaerere vitae, 10  
 certare ingenio, contendere nobilitate,  
 noctes atque dies niti praestante labore  
 ad summas emergere opes rerumque potiri.  
 O miseras hominum mentes, o pectora caeca!  
 Qualibus in tenebris vitae quantisque periclis 15  
 degitur hoc aevi quodcumquest! Nonne videre  
 nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui  
 corpore seiunctus dolor absit, mente fruatur  
 iucundo sensu cura semota metuque?

Asse portante di tutta l'elaborazione lucreziana la *sapientia* è l'unico porto sicuro in grado di preservare i mortali dai *fluctus* e dalle *tenebrae*, cf. e.g. V 9-12:

Qui princeps vitae rationem invenit eam quae  
 nunc appellatur sapientia, quique per artem 10  
 fluctibus e tantis vitam tantisque tenebris  
 in tam tranquillo et tam clara luce locavit.

Così tramite l'allusione all'intertesto lucreziano nei v. 498-499 Avito non solo accentua la condanna della *sapientia philosophorum* che si mescola e barcamena tra i *tumidi fluctus* e i *vacui venti* di pagani ed eretici (degradando la filosofia a strumento vacuo e foriero di falsità), ma introduce anche, del tutto implicitamente, il secondo elemento chiave della parentesi esegetica che culmina ai v. 506-509 nell'immagine della *mens impenetrabilis* e nell'esortazione al *cedere mundo* e al distacco dal peccato e dalle passioni, totalmente riletto però in ottica cristiana.

### 7. Avito lettore di Marziale?

In questa rete di richiami allusivi il v. 499 entra come una meteora a incrinare la coerenza dell'intarsio intertestuale presentando una stringente, quanto inattesa, analogia con un verso di Marziale, segnalata da Karl Weyman in una nota pubblicata nel 1887, che riportiamo per esteso:

Wie trefflich es die christlichen Dichter verstanden haben, die böartigsten Hexameter ihrer heidnischen Vorgänger der heiligen Sache dienstbar zu machen, zeigt an einem lustigen, literar-historisch nicht unwichtigen Beispiele der Bischof von Vienne, Alcimius Avitus. Denn seinem Verse:

‘Inter se tumidos gaudet committere fluctus’  
(scil. sapientia Graiorum philosophorum. *car.* IV 499, p. 250 Peip.)

liegt entschieden zu Grunde der lascive Vers Martials:

‘Inter se geminos audes committere cunnos’ (I 90,7).

Il ricordo e il riuso di un verso di Marziale in un contesto tutto incentrato su materia cristiana di per sé non stupisce<sup>69</sup>, quella che appare un po’ strana è la scelta di una ripresa così puntuale di un verso dal contenuto inequivocabilmente osceno e, per di più, parte di un epigramma per così dire particolarmente osceno perchè incentrato sull’omosessualità femminile<sup>70</sup>:

Quod numquam maribus iunctam te, Bassa, videbam  
quodque tibi moechum fabula nulla dabat,  
omne sed officium circa te semper obibat  
turba tui sexus, non adeunte viro,  
esse videbaris, fateor, Lucretia nobis: 5  
at tu, pro facinus, Bassa, fututor eras.  
*Inter se geminos audes committere cunnos*  
mentiturque virum prodigiosa Venus.  
Commenta es dignum Thebano aenigmate monstrum,  
hic ubi vir non est, ut sit adulterium. 10

La scelta del vescovo poeta Avito appare così più che mai sconveniente<sup>71</sup>, tanto più

<sup>69</sup>La presenza di Marziale è ad esempio rilevabile anche nell’*Alethia* di Mario Vittorio, poema nel quale Hovingh 1960 segnala riscontri univoci, o al contrario in sovrapposizione con altri ipotesti sia a livello di consonanze, che di vere e proprie riprese di natura metrico-verbale. Se ci si rapporta poi a composizioni a carattere e soggetto differente il riuso di Marziale è certo più capillare in Ausonio e Sidonio Apollinare (in merito cf. Wolff 2014; 2015).

<sup>70</sup>Citroni 1975, 281-285 sottolinea come testimonianze di amore lesbico siano abbastanza rare e in ogni caso ad esse sia sottesa quasi sempre una valutazione negativa, in quanto la relazione viene intesa come *monstrum* non per una questione di moralismo, ma fisica, in relazione alla realizzazione del rapporto.

<sup>71</sup>Poco cambierebbe ipotizzare che Avito leggesse un testo di Marziale in qualche misura già castigato e rapportabile ai manoscritti della prima famiglia che, come si evince dall’apparato dell’edizione Lindsay 1903, recano le seguenti varianti: v. 6 *adulter* A<sup>A</sup> (pro *fututor*), v. 7 *se om.* T, *turpes* A<sup>A</sup> (pro *cunnos*). Il contenuto dell’epigramma e la *pointe* finale non lasciano infatti dubbi sul fatto che il senso del testo fosse correttamente compreso anche senza i due vocaboli sconvenienti (*fututor* e *cunnus*). Del resto quale Marziale potesse leggere Avito è indimostrabile data la scarsa rilevanza e significatività di riprese e poco aiuta in merito il confronto con Ausonio e Sidonio dal momento che non si possono isolare *loci communes* sui quali operare confronti.

in una digressione a carattere esegetico riferita alla Chiesa e all'ortodossia; è forse sulla base dell'inverosimile presenza del verso di Marziale in un contesto così ideologicamente connotato che la nota del Weyman è rimasta senza seguito e il riscontro non viene preso in considerazione dalla critica, né si trova registrato nell'edizione Hecquet-Noti. La sola eccezione è costituita da Wolff 2015, il quale presentando un contributo sulla presenza e memoria di Marziale negli autori tardoantichi fa breve riferimento ad Avito, ritenendo le scarse occorrenze segnalate da Hecquet-Noti come inconsistenti o infondate e in merito al v. 499 ammettendo che esso ha «incontestablement pour source» il verso di Marziale conclude che: «Il faut supposer qu'Avit avait lu Martial dans sa jeunesse et qu'il gardait en tête la structure de certains de ses vers» (cf. p. 86). La citazione *ad verbum* quasi dell'intero verso, sembra presupporre però una conoscenza molto ravvicinata del testo di Marziale e l'assenza di un esplicito richiamo contestuale la relegherebbe tra le riprese involontarie, meccaniche, senza carattere strettamente imitativo o allusivo. Tuttavia Marziale non è un autore cui Avito ricorre con frequenza tale da permetterci di considerare del tutto normale e, per così dire spontanea, l'intrusione della citazione come una sorta di interferenza mnemonica o intertestualità naturale, né l'accorta costruzione delle simmetrie interne della digressione e l'accurata selezione lessicale autorizza a liquidare *tout court* come casuale il ricorso a Marziale. Qualche indizio per tentare di individuare quale sia - soprattutto se effettivamente esista - un punto di contatto tra i due testi o un'associazione che inneschi la citazione e il ricorso a Marziale, deriva dall'osservazione degli altri *loci similes* che sono riportati nell'edizione Hecquet-Noti e che prendiamo in considerazione (senza pretesa di esaustività) aprendo una breve parentesi<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> In assenza di uno screening completo del testo di Avito (che andrebbe ben oltre i limiti di questo contributo), ci basiamo sui dati a disposizione facendo riferimento all'apparato di *loci* presenti nell'edizione francese e prendendo in considerazione anche le brevi obiezioni mosse da Wolff 2015. Consideriamo però solo i riscontri puntuali indicati dall'editrice, la quale a p. 34 dell'introduzione generale dell'edizione a proposito della lettera 51 (che Avito indirizza ad Apollinare il figlio di Sidonio definendo l'argomento dei suoi cinque *libelli*), sostiene che *ludere carmina* utilizzato dal poeta per riferirsi al *de spiritalis historiae gestis* (e quindi per definire un'epopea) ricorra precedentemente solo in Marziale. L'editrice non fornisce esempi e rinvia genericamente a *ThLL* VII 2, 1781,84; in realtà non sembra particolarmente significativo l'accostamento Marziale - Avito (non esplicito, né supportabile da confronti puntuali) perché l'allargamento alla definizione e inclusione di *ludicra* e di poesia *levis* a composizioni che sono riconducibili all'*epos* e in origine estranee al genere epigramma (un esempio su tutti i panegirici in versi) è un tratto comune a Claudiano e Sidonio, indipendentemente dalla dipendenza o meno dal modello Marziale, e che rientra nella differente percezione e accezione di poesia epigrammatica, comune anche ad Avito (in merito si rinvia a Mondin 2008, in particolare cf. p. 483-487).

- a) Alc. Av. *carm.* 5,282 *ditibus ut parcat, nullo corrumpitur auro*  
 ~ Mart. V 69,5 *impius infando miles corrumpitur auro*

Il parallelo indicato da Nicole Hecquet-Noti consiste nel riuso della clausola *corrumpitur auro*, la quale compare solo nel verso di Marziale, in Prud. *c.Symm.* II 180 e nel verso di Avito. Il fatto che essa non sia esclusiva di Marziale e si trovi nel testo prudenziano escluderebbe secondo Wolff 2015, 81 il ricorso a Marziale stesso da parte di Avito e il poeta riprenderebbe Prudenzio (uno dei suoi modelli d'elezione). Il v. 282 fa parte di un *tableau* nel quale Avito si riferisce alla seconda piaga d'Egitto (v. 265-332) e nel quale inserisce un ammonimento alla retta condotta di vita, al deporre vanità, tentazione e a perseguire virtù e umiltà. Il *topos* della morte che sottrae tutti indistintamente; poveri e ricchi, potenti e non, è perciò funzionale a supportare il contenuto morale e moraleggiante della breve pericope, espresso in forma gnomica ai v. 279-284:

Non quemquam mors aequa timet, non excipit ullos,  
 in vivis tantum qui discernuntur, honores. 280  
 Pauperis ad fletum nulla pietate movetur;  
 ditibus ut parcat, nullo corrumpitur auro.  
 Aegrotum sanus, longaezum iunior ante  
 migrat: huic soli debet confidere nemo.

Il contesto prudenziano nel quale si trova la medesima clausola è genericamente coerente con i toni dell'ammonimento e il riferimento alla morte, alla necessità di correggere i propri costumi e a evitare le colpe, ma l'insieme è più articolato e nello specifico il v. 180 si riferisce alla corruzione della giustizia e si trova inserito nella contrapposizione tra legge / giustizia umana e divina, cf. 178-184:

Nec formido malum. Falluntur publica iura,  
 Lex armata sedet sed nescit crimen opertum,  
 Aut, si res pateat, iudex corrumpitur auro, 180  
 Rara reos iusta percellit poena securi.  
 Sed quid ego haec meditor? Revocat Deus ecce severa  
 maiestate minax, negat interitura meorum  
 per mortem momenta operum....

Il secondo emistichio prudenziano (*iudex corrumpitur auro*), rispetto al verso di Avito riprende fedelmente la struttura sintattica del modello, ma l'epigramma di Marziale non presenta alcuna relazione di contesto specifica né con il verso di Prudenzio, né con

quello di Avito<sup>73</sup>. La ripresa della clausola, al di là del significato intrinseco, appare perciò svincolata da qualsiasi implicazione tematica anche recondita e niente permette di ipotizzare un riecheggiamento da parte di Avito del testo di Prudenzio (non segnalato dalla Hecquet-Noti) piuttosto che da Marziale, o viceversa.

b) Alc. Av. *carm.* 5,695 *candentes ducens nigro rectore iugales*  
 ~ Mart. XII 24,6 *non rector Libyci niger caballi*

*Niger rector* ricorre unicamente in Mart. XII 24,6 e - a meno che nel verso di Avito non si tratti di una combinazione casuale (che non si può, in linea teorica, escludere), - si deve ipotizzare una ripresa diretta dall'epigramma di Marziale. La *iunctura* è utilizzata in entrambi i casi in contesti completamente differenti e non riconducibili tra loro; nel testo di Avito infatti il *rector niger* (attributo che sottintende una connotazione morale) è quello del Faraone che, nella sua superbia, osa inseguire il popolo eletto attraversando il mar Rosso e i versi suggellano la fine dell'inseguimento e la morte del Faraone stesso:

Quin et conspicuus princeps Memphitidis aulae,  
 candentes ducens nigro rectore iugales, 695  
 inspector cladis propriae gentisque superstes  
 ultimus ingressis per currum naufragat undis

Niente di tutto ciò trova possibile riscontro nell'epigramma di Marziale dove il *niger rector* è semplicemente un anonimo conduttore di cavalli da trasporto [XII 24]:

O iucunda, covinne, solitudo,  
 carruca magis essedoque gratum  
 facundi mihi munus Aeliani!  
 Hic mecum licet, hic, Iuvate, quidquid  
 in buccam tibi venerit loquaris: 5  
 Non rector Libyci niger caballi  
 succinctus neque cursor antecedit;  
 nusquam est mulio: mannuli tacebunt.  
 O si conscius esset hic Avitus,  
 aurem non ego tertiam timerem. 10  
 Totus quam bene sic dies abiret!

<sup>73</sup> *Antoni Phario nihil obiecture Pothino / et levius tabula quam Cicerone nocens: / quid gladium demens Romana stringis in ora? / Hoc admisisset nec Catilina nefas. / Impius infando miles corrumpitur auro, / et tantis opibus vox tacet una tibi. / Quid prosunt sacrae pretiosa silentia linguae? / Incipient omnes pro Cicerone loqui.*



La poca incisività semantica della *iunctura* che non è in clausola e il differente *ordo verborum* rendono il confronto con il testo di Marziale assai labile, in ogni caso poco riconoscibile, e stando al giudizio di Wolff 2015, la proposta della Hecquet-Noti risulta sostanzialmente infondata<sup>74</sup>. Tuttavia proprio per questo caso (debole, nonostante il riscontro lessicale), l'editrice fornisce una spiegazione nelle pagine introduttive in sede di riassunto dei singoli *tableaux* e suggerisce che la ripresa del verso di Marziale possa essere indotta dal fatto che nello stesso epigramma si trova, inserito nella *pointe*, il nome Avitus (cf. v. 9, cioè l'amico di Marziale, il poeta *Avitus*) e sottolinea come: «on peut donc parfaitement supposer une reprise volontaire de ce passage par notre poète, une sorte de clin d'oeil à un prédécesseur connu du même nom» (cf. Hecquet-Noti 2005, 142). L'osservazione dell'editrice a nostro avviso coglie nel segno; la ripresa e il riuso del nesso *rector niger* che non ricorre altrove, in questo caso sono verosimilmente indotti dal ricordo della presenza nell'ipotesto di un omonimo illustre, legato a Marziale e menzionato negli epigrammi dell'autore. Non si tratterebbe quindi di semplice casualità o di riuso mnemonico riaffiorato senza alcun ancoraggio al testo, bensì di raffinato, quanto sottile riecheggiamento del modello.

c) Alc. Av. *car. 6,56 mox stola sincero velat te candida cultu*  
 ~ Mart. VIII 65,5 *hic lauru redimita comas et candida cultu*

La clausola non presenta altre attestazioni e anche in questo caso si riscontra una ripresa sicura del testo di Marziale, sulla quale si combina il riuso della *iunctura: stola candida* che si trova in Hil. Pict. *evang.* 78 (*involuitque umeros stola candida, mitis amictus*) e poi nel solo Ven. Fort. *car. VIII 21,13*. Si tratta qui della sezione nella quale Avito elogia la sorella Fuscina che ha scelto il ritiro a vita monastica<sup>75</sup>, in occasione del quale il poeta compone il carme destinato ad accompagnare, seguire, alleviare la sorella durante il difficile percorso di meditazione e perfezionamento interiore. I versi di Avito non hanno nulla in comune con l'epigramma<sup>76</sup> e la ripresa metrico-verbale non sembra essere attivata da nessun elemento specifico.

<sup>74</sup> Cf. p. 81: «la reprise de l'expression *niger rector*, mais elle n'est ni au même cas ni dans le même ordre chez Martial, et donc le rapprochement est infondé».

<sup>75</sup> Cf. v. 55-58 *Sed tibi cum geminum tetigerunt tempora lustrum, / mox stola sincero velat te candida cultu, / virginis os habitumque decens, et concipit omnem / floribus in primis iam mens matura pudorem.*

<sup>76</sup> *Hic ubi Fortunae Reducis fulgentia late / templa nitent, felix area nuper erat: / hic stetit Arctoi formosus pulvere belli / purpureum fundens Caesar ab ore iubar; / hic lauru redimita comas et candida cultu / Roma salutavit voce manuque ducem. / Grande loci meritum testantur et altera dona: / stat sacer et domitis gentibus arcus ovata; / hic gemini currus numerant elephanta frequentem, / sufficit immensis aureus ipse iugis. / Haec est digna tuis, Germanice, porta triumphis; / hos aditus urbem Martis habere decet.*

Da questa breve disamina appare chiaro come l'esiguità dei *loci* individuati non permetta di delineare una modalità definita di riuso dei versi di Marziale che vada oltre una ripresa metrico-verbale<sup>77</sup>; solo l'esempio (b) rivela un criterio di selezione/recupero e di innesto delle singole tessere lessicali non direttamente basato su relazioni contestuali o elementi strettamente legati al tema esposto, ma piuttosto su suggestioni che attivano, per associazione, la memoria del testo stesso. Se si ammette, come sembra plausibile, che Avito utilizzi lo stesso sistema di inclusione anche nel caso – ben più consistente a livello di riuso lessicale – del v. 499 dal quale siamo partiti, occorre tentare di rilevare almeno dei punti tematici comuni ai due testi. L'epigramma I, 90 di Marziale presenta una struttura bipartita e fino al v. 5 la tribade Bassa è colta nella sua pubblica morigeratezza e virtù; mai in compagnia maschile si sarebbe detta una Lucrezia, *exemplum historiae* di probità di matrona romana. La seconda parte dell'epigramma disvela il mistero e con violenta immediatezza coglie la depravazione del personaggio spiegando (attraverso il dettaglio sul rapporto fisico) in che senso il *fututor* sia proprio la donna. Citroni 1975 ha messo in rilievo come il dettaglio dell'unione fisica sia connotato come una mostruosità in linea con la concezione profondamente negativa dell'amore lesbico che si rivela in tutta la sua violenza in VII, 67 e con toni più pacati in VII, 70 (entrambi relativi a Filene). Dietro alla messa in mostra della perversione della tribade e della sua anomala, quanto deplorabile attività sessuale fisicamente e naturalmente inspiegabile – e accostata per questo a un *monstrum*<sup>78</sup>, ricondotto nella *pointe* finale a un indovinello da Sfinge tebana –, Citroni coglie «un fondo di serietà moralistica, che è raro in Marziale» (cf. p. 281) e che sfocia nell'invettiva molto più violenta in VII, 67. La scelta di Avito cade dunque sulla porzione di testo più esplicita in merito all'unione e nella quale si avverte una vena di polemica e condanna morale. Tre sono perciò gli aspetti dell'epigramma di Marziale che possono essere considerati come elemento che attiva la citazione e il riuso nel verso da parte di Avito: presenza di due elementi femminili, unione mostruosa e deplorabile, condanna morale da parte del poeta. Considerando questi tre dati e l'ossatura del testo, lo schema è applicabile anche ai versi di Avito dove le due figure femminili in questione sono l'eresia e la sapienza dei filosofi (cioè la filosofia stessa), il cui connubio assume i tratti della mostruosità ricondotta da Avito tutta sul piano intellettuale. I *tumidi fluctus* che, come si è visto, alludono ai nemici della fede e soprattutto alle loro idee e dottrine cui si congiunge nella sua vuota presunzione la *turgida sapientia Graiorum philosophorum*, danno corpo e voce nella loro violenta ferinità a *vacui venti* contro i quali vittoriosamente si oppone la solidità della Chiesa. La condanna esplicita e implicita di Avito si dipana nella

<sup>77</sup> Non teniamo in considerazione l'esempio (a), il *carm.* 5,282, nel quale la ripresa della clausola non è univoca.

<sup>78</sup> Per ulteriori riscontri si rinvia a Citroni 1975, il quale rileva la rielaborazione da parte di Marziale dell'episodio di Iphis narrato in *Ov. met.* IX.

duplicità dell'immagine con impronta polemica, non scevra da pungente ironia nell'acostamento del mostro del mito (Cariddi) o ai *vacui latratus*. La presenza dell'intertesto lucreziano mette in luce inoltre una condanna che si estende alla filosofia *tout court*, aggravata dalla commistione con le eresie. Alla contrapposizione topica *fabula mendax* dei profani e verità della materia cantata dal poeta cristiano che Avito introduce nell'*incipit* di *carm.* 4, fa da *pendant* la condanna della filosofia pagana pericolosa *meretrix* che affascina e seduce con le sue *artes*, massima espressione della superbia e presunzione della mente umana, considerata in particolare dalla cerchia lerinese *diaboli pernicioza inlusio* (cf. Cassian. *conl.* II 24,2). La suggestione dell'immagine del connubio e dell'unione fisica della filosofia pagana come una sposa può derivare ad Avito da Sidon. *epist.* IX 9. La lettera è indirizzata a Fausto di Riez, convinto assertore della necessità di bandire i *philosophica studia* (cf. Faust.Rei. *epist.* 5), guida spirituale, amico di Sidonio e fermo oppositore di Claudiano Mamerto<sup>79</sup>. Ai § 12-13 Sidonio dopo aver elogiato uno scritto di Fausto<sup>80</sup> magnifica la sua sapienza e dottrina, celebrando il mistico connubio tra Fausto e la filosofia pagana:

[12] Igitur his animi litterarumque dotibus praeditus mulierem pulchram sed illam Deuteronomio astipulante nubentem, domine papa, tibi iugasti; quam tu adhuc iuvenis inter hostiles conspicatus catervas, atque illic in acie contrariae partis adamatam, nil per obstantes repulsus proeliatore, desiderii brachio vincente rapuisti, philosophiam scilicet, quae violenter e numero sacrilegarum artium exempta raso capillo superfluae religionis ac *supercilio scientiae saecularis amputatisque pervetustarum vestium rugis*, id est tristes dialecticae flexibus falsa morum et illicita velantibus, mystico amplexu iam defaecata tecum membra coniunxit.

[13] [...] Haec monasterii, tecum mundanas abdicat, tecum supernas praedicat disciplinas. Huic copulatum te matrimonio qui lacesiverit, sentiet ecclesiae Christi Platonis academiam militare teque nobilius philosophari.

L'elogio è tutto incentrato sulla capacità di Fausto di depurare e piegare la filosofia da ogni errore e pericoloso inganno; egli ha ricondotto il pensiero platonico nell'alveo della Chiesa rendendo la filosofia strumento utile per il cristiano per contrastare i nemici

<sup>79</sup> Questi al contrario, nel *de statu animae*, inneggia alla filosofia e alla solidità della filosofia neoplatonica, sostenendo l'incorporeità dell'anima in violenta polemica con la visione di Fausto. Sidonio, amico ed estimatore di entrambi è dedicatario dell'opera di Claudiano Mamerto, del quale fa un elogio esclusivamente incentrato sulla forma e lo stile dell'amico (cf. *epist.* IV 3 e 11). In merito si rimanda a Di Marco 1995 e in particolare a Pricoco 1965. Sui rapporti tra Fausto di Riez e Sidonio che dedica al vescovo un *eucharistichon* (*carm.* 16) si veda Santelia 2012, introd.

<sup>80</sup> L'identificazione di quest'ultimo è problematica e differentemente risolta dalla critica, sulla questione si veda Pricoco 1965 e più recentemente Neri 2011.

della fede cattolica<sup>81</sup>; cf. § 15:

Quin potius experietur, quisque conflixerit, Stoicos Cynicos Peripateticos haeresiarchas propriis armis, propriis quoque concuti machinamentis. Nam sectatores eorum, Christiano dogmati ac sensui si repugnaverint, mox te magistro ligati vernaculis implicaturis in retia sua praecipites implagabuntur, syllogismis tuae propositionis uncatis volubilem tergiversantum linguam inhamantibus, dum spiris categoricis lubricas quaestiones tu potius innodas acrium more medicorum, qui remedium contra venena, cum ratio compellit, et de serpente conficiunt.

La descrizione del connubio con la filosofia avviene sulla base dell'interpretazione allegorica di *Deut.* XXI 11-13 dove la *mulier pulchra* delle fila avversarie colpisce il desiderio del vincitore, che la prende in sposa e in quanto *capta* depone la veste, si rade capelli e si taglia le unghie. La lettura allegorica del passo prima di Sidonio, come rilevato da Pricoco 1965, ricorre solo in Hier. *epist.* 21, che nel § 13 mostra evidenti punti contatto con il passo sidoniano, ma anche l'idea della *pompa verborum*, dell'*inanis sermo* della *sapientia* che sono presenti nei versi di Avito:

Daemonum cibus est carmina poetarum, saecularis sapientia rhetoricorum pompa verborum. Haec sua omnes suavitate delectant et, dum aures versibus dulci modulatione currentibus capiunt, animam quoque penetrant et pectoris interna devinciunt. Verum ubi cum summo studio fuerint ac labore perfecta, nihil aliud nisi inanem sonum et sermonum strepitum suis lectoribus tribuunt: nulla ibi saturitas veritatis, nulla iustitiae refectio repperitur. Studiosi earum in fame veri, in virtutum penuria perseverant. *Huius sapientiae typus et in Deuteronomio sub mulieris captivae figura describitur, de qua divina vox praecipit, ut, si Israhelites eam habere voluerit uxorem, calvitium ei faciat, unguis praeseceat, pilos auferat et, cum munda fuerit effecta, tunc transeat in victoris amplexus.* Haec si secundum litteram intellegimus, nonne ridicula sunt? Atqui et nos hoc facere solemus, quando philosophos legimus, quando in manus nostras libri veniunt sapientia saecularis: si quid in eis utile repperimus, ad nostrum dogma convertimus, si quid vero superfluum, de idolis, de amore, de cura saecularium rerum, haec radimus, his calvitium indicimus, haec in unguium morem ferro acutissimo desecamus.

---

<sup>81</sup> Pricoco 1965, 121-122 ha riscontrato con puntualità tutti gli elementi formali comuni alle lettere IX 9 e IV 11 che costituiscono una sorta di dittico nel quale l'elogio di Fausto e quello di Claudiano Mamerto coincidono in ragione della comune capacità filosofica, fede cattolica e della posizione neutra che assume Sidonio nei confronti della diatriba che vede coinvolti i due amici. Dalle due lettere emerge in ogni caso una posizione coerente di Sidonio nei confronti dell'atteggiamento che il cristiano deve mantenere, della legittimità della conoscenza e della compatibilità della filosofia in ottica esclusivamente cristiana e cattolica; una posizione di compromesso rispetto alla condanna degli scrittori legati all'ascetismo lerinese.

E ricorre ancora in Hier. *epist.* 70,54:

Legerat in Deuteronomio Domini voce praeceptum, mulieris captivae radendum caput, supercilia, omnes pilos et unguis corporis amputandos et sic eam habendam in coniugio. Quid ergo mirum, si et ego sapientiam saecularem propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem de ancilla atque captiva Israelitina facere cupio, si, quidquid in ea mortuum est idolatriae, voluptatis, erroris, libidinum, vel praecido vel rado et mixtus purissimo corpori vernaculos ex ea genero domino Sabaoth?

Il riferimento al *supercilium scientiae saecularis* che Sidonio amplia rispetto alla formulazione di Girolamo, indipendentemente dal modello, sottintende un'eco di Mart. XI 2,1-2 *triste supercilium durique severa Catonis / frons et aratoris filia Fabricii* che il poeta riutilizza in particolare in *carm.* 15,190 in riferimento all'atteggiamento severo e accigliato degli stoici (cf. *passim*). L'apparente inconsistenza del richiamo a Marziale prende maggior corpo se si considera che sullo spunto dei passi di Girolamo e l'interpretazione allegorica del racconto biblico nell'epistola di Sidonio si salda l'enumerazione dei setti sapienti, nella quale si inseriscono i dettagli topici della descrizione del filosofo che Fausto non ostenta e l'enumerazione dei *sapientes* più illustri, ognuno brevemente connotato. Il testo è costruito a partire dall'esempio di *carm.* 15 e la ripetizione delle immagini, tra le quali anche il riferimento al cinico *Diogenes barba comante*, si rifanno all'elaborazione presente ai v. 42-50 e in particolare ai v. 181-191 dell'epitalamio. Questi ultimi presentano in toni ironici la storia, ormai proverbiale di Diogene e Laide<sup>82</sup>, dove si richiamano i tratti topici del filosofo cinico sedotto e piegato dai piaceri illeciti per amore di Laide ed elementi descrittivi (come recidere la barba e l'immagine delle rughe, cf. v. 181-184) che si trovano adattati e applicati con variazioni in *epist.* IX 9,12 (cf. *supra*) in riferimento alla *nupta* filosofia:

Commutat commota manus ac pollice docto  
pingere philosophi victricem Laida coepit,  
quae Cynici per menta feri rugosaque colla  
rupit odoratam redolenti forpice barbam.

Inoltre Sidonio introduce, in toni decisamente epigrammatici, l'esortazione da parte di Pallade in persona affinché lo stoico Polemio abbandoni il rigore del filosofo per imitare il cinico innamorato e donarle nell'unione con la sposa un nuovo piccolo Platone:

<sup>82</sup> Sulla storia esemplare di Diogene e la meretrice Laide in Sidonio e Lussorio si rimanda a Uggeri 1966 il quale richiama anche il riuso dell'episodio in chiave di condanna morale da parte di Tert. *Apol.* 13,9 e 46,10.

Subrisit Pallas castoque haec addidit ore:	185
«Non nostra ulterius ridebis dogmata, virgo philosopho nuptura meo; mage flammea sumens hoc mater sine texat opus. Consurge, sophorum egregium Polemi decus, ac nunc Stoica tandem	190
pone supercilia et Cynicos imitatus amantes incipies iterum parvum mihi ferre Platona».	

I versi oltre alla *vis* epigrammatica mostrano riprese da Marziale<sup>83</sup> rilevate da Geisler 1887: il v. 188 richiama Mart. VII 32,4 (*te secreta quies, te sophos omnis amat*) e il *pone supercilia* di v. 191 è modellato su Mart. I 4,2<sup>84</sup>.

Pur nella diversa impostazione del rapporto con la filosofia sia che si tratti (come nell'epitalamio) di matrimonio del filosofo e di garbato e raffinato, quanto ironico, elogio della *sapientia* del protagonista, sia che Sidonio si riferisca al complesso problema del rapporto e uso della filosofia pagana e cristiana nell'immagine del connubio della filosofia con Fausto, l'inclusione del modello Marziale si mantiene costante con ammiccamenti dotti in forme più o meno marcate ed evidenti e implicazioni contestuali differenti. In Sidonio la rappresentazione del connubio della filosofia (nel caso dell'epitalamio rappresentata da Polemio *sophorum decus* e dove la pronuba è Pallade, la *Sapientia* stessa) è così declinato alternativamente con leggerezza e con profondità esegetica ed è difficile escludere che Avito possa ignorarne l'esempio in un contesto dove egli si riferisce al pericoloso *committere* della *sapientia philosophorum*. Se si tiene conto di tutto ciò infatti il ricorso a Marziale nel verso di Avito appare molto più naturale di quanto possa sembrare a prima vista e verosimilmente si colloca intenzionalmente in linea con l'esempio di Sidonio al quale egli si rifa esplicitamente in clausola nel v. 498 e sempre in tema di filosofi e di sapienza filosofica pagana. L'inclusione del verso di Marziale perciò non è da considerare forse del tutto casuale (o come semplice reminiscenza isolata, svincolata dall'insieme) e non ci sembra che si possa escludere che l'attivazione della memoria poetica avvenga sulla base dell'influsso del modello sidoniano, che autorizza letterariamente il richiamo a Marziale in contesti relativi a una forma di connubio / unione della filosofia pagana. Motivo che trovava riscontro nella tradizione esegetica che Sidonio (a partire dall'esempio di Girolamo) rielabora in *epist.* IX 9 combinando immagini, riprese e toni sperimentati nei versi centrali del *carm.* 15.

<sup>83</sup> Poco sopra al v. 167 (*nondum pernetam fato praestante salutem*) Sidonio cita direttamente Mart. I 88,9 (cf. Citroni 1975, 278) riprendendo l'unica occorrenza del verbo *pernere*.

<sup>84</sup> Il sintagma ricorre anche in *Priap.* 1,2 e Auson. *Biss.* 2,2.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Arweiler 1999

A.Arweiler, *Die Imitation antiker und spätantiker Literatur in der Dichtung 'De spiritalis historiae gestis' des Alcimus Avitus. Mit einem Kommentar zu Avit. Carm. 4,429-540 und 5,526-703*, Berlin-New York 1999.

Bianco 1987

M.G.Bianco, *Il commonitorium di Orienzio: un protrettico alla conversione nella Gallia del V secolo*, «AFLM» XX (1987) 33-68.

Citroni 1975

M. Valerii Martialis *Epigrammaton liber primus*. Introduzione, testo, apparato critico e commento a cura di M.Citroni, Firenze 1975.

Codoñer 1977

C.Codoñer, *Un pasaje de «Alethia»*, 2. 456-481, «Helmántica» XXVIII (1977), 87-96.

Condorelli 2008

S.Condorelli, *Il poeta doctus nel V secolo d.C. Aspetti della poetica di Sidonio Apollinare*, Napoli 2008.

Cutino 2009

M.Cutino, *L'«Alethia» di Claudio Mario Vittorio: la parafrasi biblica come forma di espressione teologica*, Roma 2009.

D'Auria 2004

Claudio Mario Vittorio, *Alethia: Precatio e primo libro*, introduzione, testo latino, traduzione e commento a cura di I.D'Auria, Napoli 2014.

Deproost 1991

P.-A.Deproost, *La mise en oeuvre du merveilleux épique dans le poème De diluvio mundi d'Avit de Vienne*, «JbAC» XXXIV (1991), 88-103.

Deproost 1998

P.-A.Deproost, *Ficta et facta. La condamnation du 'mensonge des poètes' dans la poésie latine chrétienne*, «REAug» XLIV (1998), 101-121.

Di Marco 1995

M.Di Marco, *La polemica sull'anima tra < Fausto di Riez > e Claudiano Mamerto*, Roma 1995.

Furbetta 2016

L.Furbetta, *La mémoire de Lucain dans l'oeuvre de Sidoine Apollinaire: l'exemple du carm. VII*, in F.Galtier – R.Poignault (ed.) *Présence de Lucain*, Clermont-Ferrand 2016, 397-428.

Gamber 1899

S.Gamber, *Le Livre de la Genèse dans la poésie latine au 5<sup>ème</sup> siècle*, Paris 1899.

Gasti 2007-2008

F.Gasti, *Le voci di Orienzio*, in L.Cristante – I.Filip (ed.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità* («Atti del III Convegno, Trieste, 17-18 aprile 2008»), «Incontri triestini di filologia classica» (2007-2008), 131-144.

Geisler 1887

E.Geisler, *Loci similes auctorum Sidonio anteriorum*, in Gai Sollii Apollinaris Sidonii *Epistulae et Carmina*, recensuit et emendavit Ch.Luetjohann, Berolini 1887.

Hecquet-Noti 1999

Avit de Vienne. *Histoire spirituelle*, t. I, chants I-III, introduction, texte critique, traduction et notes par N.Hecquet-Noti, Paris 1999.

Hecquet-Noti 2000

N.Hecquet-Noti, *La description du deluge dans Avit, Carm. 4, 429-540: usurpatio et renovatio du poncif épique de la tempête*, «AnTard» VIII (2000), 229-235.

Hecquet-Noti 2002

N.Hecquet-Noti, *Le corbeau nécrophage, figure du juif, dans le De diluvio mundi d'Avit de Vienne : à propos de l'interprétation de Gn 8, 6-7 dans carm. 4,544-584*, «REAug» XLVIII (2002), 297-320.

Hecquet-Noti 2005

Avit de Vienne. *Histoire spirituelle*, t. II, chants IV-V, introduction, texte critique, traduction et notes par N.Hecquet-Noti, Paris 2005.

Hecquet-Noti 2016

N.Hecquet-Noti, *L'interpretatio christiana de Lucain dans l'épopée biblique d'Avit de Vienne*, in F.Galtier – R.Poignault (ed.) *Présence de Lucain*, Clermont-Ferrand 2016, 281-301.

Kuhn-Treichel 2016

Th.Kuhn-Treichel, *Die 'Aethia' des Claudius Marius Victorius. Bibeldichtung zwischen Epos und Lehrgedicht*, Berlin-Boston 2016.

Lindsay 1903

M. Val. Martialis *Epigrammata*, ed. W.M.Lindsay, Oxonii 1903.

Longobardo 2008

*Sulpicio Severo. Cronache*, introduzione, traduzione e note a cura di L.Longobardo, Roma 2008.

Loyen 1960

Sidoine Apollinaire, *Poèmes*, Texte établi et traduit par A.Loyen, I, Paris 1960.

Loyen 1970

Sidoine Apollinaire, *Correspondances. Livres I-V*, Texte établi et traduit par A.Loyen, II, Paris 1970.



Mondin 2008

L.Mondin, *La misura epigrammatica nella tarda latinità*, in A.Morelli (ed.), *Epigramma longum. Da Marziale alla tarda antichità*, t. II, Cassino 2008, 397-494.

Neri 2011

M.Neri, *Sidonio Apollinare (epist. 9,9,10) e la possibile attribuzione del De ratione fidei a Fausto di Riez*, «Bstudlat» XLI (2011) 531-542.

Parroni 2017

Sulpicii Severi *Chronica*, cura et studio Piergiorgio Parroni, Turnhout 2017.

Pietri 2009

L. Pietri, *Les lettres d'Avit de Vienne. La correspondance d'un évêque "politique"*, in R.Delmaire – J.Desmulliez – P.-L.Gatier (ed.), *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'antiquité tardive*, Lyon 2009, 311-331.

Pricoco 1965

S.Pricoco, *Sidonio Apollinare tra Claudiano Mamerto e Fausto di Riez e la datazione del 'De Spiritu sancto'*, «Nuovo Didaskaleion» XV (1965) 115-140.

Privitera 1993

T.Privitera, *Ipotesi sulla «memoria glossografica» di Sidonio Apollinare*, «GIF» XLV (1993), 133-150.

Rapisarda 1970

Orienzio, *Carme esortativo (Commonitorium)*. Testo con introduzione e traduzione di C.A.Rapisarda, Catania 1970.

Ravenna 1990

*Le nozze di Polemio e Araneola. Sidonio Apollinare Carmina XIV-XV*. Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di G.Ravenna, Bologna 1990.

Reydellel 1981

M.Reydellel, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome 1981.

Roberts 1980

M.Roberts, *The Prologue to Avitus, De spiritalis historiae gestis. Christian Poetry and poetic Licence*, «Traditio» XXXVI (1980), 399-407.

Roncoroni 1972

A.Roncoroni, *L'epica biblica di Avito di Vienne*, «VetChr» IX (1972), 303-329.

Santelia 2012

Sidonio Apollinare, *Carme 16 Eucharisticon ad Faustum episcopum*. Introduzione, traduzione e commento di S.Santelia, Bari 2012.

Senneville-Grave (de) 1999

Sulpice Sévère, *Chroniques*, introduction, texte critique, traduction et commentaire par G.de Senneville-Grave, Paris 1999.

Shea 1997

G.W.Shea, *The Poems of Alcimus Avitus*. Translation and Introduction, Arizona, 1997.

Speyer 1964

W.Speyer, *Zu einer Quellenforschung bei Sidonius Apollinaris (carmen 15,36-125)*, «Hermes» XCII (1964), 225-248.

Uggeri 1966

G.Uggeri, *Lussorio, Sidonio Apollinare e un'iconografia di Diogene e Laide*, «SIFC» XXXVIII (1966), 246-255.

Weber 2013

D.Weber, *Die Alethia des Claudius Marius Victorius und ihr Verhältnis zu Lukrez*, in V.Zimmerl-Panagl (hrsg.), *Dulce melos II* («Akten des 5. Internationalen Symposiums: Lateinische und Griechische Dichtung in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit, Wien 25-27 nov. 2010»), Pisa 2013, 183-199.

Weyman 1887

K.Weyman, *Martialis und Alcimus Avitus*, «RhM» XLII (1887) 637.

Wolff 2014

É.Wolff, *Sidoine Apollinaire lecteur de Martial*, in R.Poignault – A.Stoehr-Monjou (ed.), *Présence de Sidoine Apollinaire*, Clermont-Ferrand 2014, 295-303.

Wolff 2015

É.Wolff, *Martial dans l'Antiquité tardive (IVe-VIe siècles)*, in L.Cristante – T.Mazzoli (ed.) *Il calamo della memoria Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, VI («Atti del VI incontro internazionale, Trieste, 25-27 settembre 2015»), Trieste 2015, 81-100.

Wood 2013

I.Wood, *The Homelies of Avitus*, in M.Diesenberger – Y.Hen – M.Pollheimer (ed.) *Sermo Doctorum. Compilers, Preachers, and their Audience in the Early Medieval West*, Turnhout 2013, 81-97.