

GIOVANNI POLARA

Miti pagani e poeti cristiani nell'Italia ostrogotica

Quello che dopo Momigliano siamo abituati a chiamare il conflitto fra paganesimo e cristianesimo¹ è uno dei tanti problemi storici che si sono allargati al punto che nessuno più si illude di poter giungere a una qualsiasi 'verità' in proposito; ci si deve contentare di esprimere una tesi, un'arringa di parte, da valutare per l'abilità con cui sono condotte le argomentazioni e per le capacità retoriche di convincimento; nei casi più raffinati si può tentare un percorso sulle diverse interpretazioni del problema nelle varie epoche successive, e già in quella che vide contrapposti i paganesimi e i cristianesimi – mi si perdoni il plurale di moda, che però in questo caso è indispensabile – nel tentativo di valutare l'influsso delle vicende e delle idee contemporanee sulle interpretazioni ideologiche di un'epoca, dei suoi avvenimenti, delle posizioni intellettuali assunte da coloro che la vivevano.

Nei tre secoli che vanno dalla metà del terzo alla metà del sesto si consumò nell'impero un rovesciamento di categorie dalle dimensioni non inferiori rispetto a quelle dei cambiamenti istituzionali ed economici che investirono gran parte del suo territorio, e gli abitanti della *pars Occidentis* furono chiamati ad una ridefinizione dei concetti di 'noi' e 'loro' di grossa portata, più o meno come quella che accompagnò la nascita delle nazioni in età moderna, o il tentativo di sostituire alle lotte fra i popoli quella fra le classi qualche secolo più tardi. Ci fu chi se ne rese lucidamente e drammaticamente conto, come l'Agostino della *civitas dei*, che si assunse il difficile compito di liquidare l'idea dell'impero in nome di un'altra più giovane, più entusiasmante, più difficile da abbattere se non altro per la sua maggiore capacità di essere comprensiva, anche se la *res publica* di Roma aveva sempre dimostrato, almeno fino a quei tempi, grandi capacità di inclusione di persone, filosofie, arti, divinità. Ci fu – in tutti i settori – chi tentò altre strade, facendo finta di non accorgersi dei cambiamenti in corso nella speranza di esorcizzarli e di conservare così forse i suoi i suoi privilegi, o almeno i suoi sogni di continuità, oppure, al contrario, rivestendo di panni nuovi l'antico, salvandone la sostanza con la totale modificazione degli accidenti, delle famose sovrastrutture, con un atteggiamento non sempre meschinamente gattopardesco e motivato da squallidi interessi personali. Dalla casuale combinazione di tante posizioni diverse e dall'imprevedibile esito di avvenimenti relativi a intere regioni o perfino a singoli individui venne fuori l'abbozzo della nuova Europa su cui Carlo avrebbe impresso il suo segno.

¹Momigliano 1963.

Nel mezzo secolo del regno gotico in Italia si intrecciano da un lato quelli che si potrebbero chiamare paganesimo letterario e paganesimo filosofico: di tradizione prevalentemente poetica il primo, non sempre e non necessariamente connesso con un'effettiva fede religiosa; neoplatonico il secondo, con rispettabili precedenti che risalgono almeno alla traduzione del *Timeo* da parte di Cicerone² e con una prestigiosa tradizione a cui appartiene il meglio delle elaborazioni teologiche del paganesimo imperiale greco e latino. Dall'altro lato ci sono invece il cristianesimo ariano dei Germani e quello cattolico degli Italici, con le non secondarie complicazioni dei ricorrenti conflitti all'interno di quest'ultimo, e delle relazioni con la chiesa di Costantinopoli, legata al trono imperiale anche più di quanto quella romana dovesse fare i conti col debole potere politico di Roma e di Ravenna. Si tratta, è chiaro, di una semplificazione scientificamente più che discutibile, di un tentativo di ricondurre a quattro sole componenti un'articolazione molto più complessa, che in un lavoro più specialistico dovrebbe seguire e descrivere meglio le differenze e le particolarità delle posizioni, il loro connettersi e complicarsi con altri filoni di tradizioni familiari (si pensi ai Simmaci!) o di piuttosto recenti derivazioni da diverse zone dell'impero, come i siriani Cassiodori, che portavano anche nel nome e nella parentela con l'orientale Eliodoro il sicuro residuo di un culto pagano³.

Qui ci si propone di cercare, nei componimenti in versi dell'Italia tra la fine del V e la metà del VI secolo, le tracce più evidenti dei residui di paganesimo anche nelle opere di autori che aderivano, con maggiore o minore convinzione, alla nuova religione, o che evitarono di prendere posizione sull'argomento. Disponiamo, per una cinquantina d'anni o poco più, di quattro interessanti testimoni, significativi perché rappresentanti di posizioni intellettuali, politiche e religiose diverse, anche se tutti appartenenti – e come poteva non essere così – a quell'aristocrazia colta che, col suo ruolo nell'amministrazione della *res publica*, aveva contribuito alla sua sopravvivenza dopo la famigerata crisi del III secolo: Ennodio, Boezio, Massimiano e Aratore erano imparentati, o almeno tutti legati da rapporti di discepolato o di semplice conoscenza attestati da lettere e da citazioni assai complesse da interpretare perché forse venute da ironia sottile ma non per questo meno cattiva, e ci forniscono un campione abbastanza rappresentativo di come un intellettuale formato nelle scuole della tarda antichità, ancora saldamente legate al modello di Donato e di Mario Vittorino, vivesse il cambiamento e se ne facesse interprete.

Sulle presenze del paganesimo in Ennodio si è scritto molto, perché il suo ruolo ecclesiastico di vescovo e la sua santificazione sembravano rendere più 'scandalosi' i residui di paganesimo, ma anche per la sua precisa sconfessione di una produzione giovanile che gli sembrava non più confacente con le scelte successive agli sviluppi della carriera eccle-

² Si vedano Traglia 1971, Puelma 1980, Lambardi 1982.

³ Mommsen 1894, 7 e nt. 2.

siastica: troppo forte era la tentazione di vedere in lui un precursore dell'Umanesimo e del Rinascimento, una sorta di Enea Silvio Piccolomini *ante litteram* che tratta di miti e dogmi pagani con la stessa serenità con cui può usare e insegnare la grammatica e la versificazione degli antichi, senza sentirsi troppo coinvolto negli argomenti di cui parla, che la storia ha già provveduto a privare di ogni possibile pericolosità. Certo è che di paganesimo e cristianesimo in Ennodio si è sempre parlato, magari già quando si doveva decidere se potesse succedere a Lorenzo sulla cattedra milanese di Ambrogio; la sintesi con cui si conclude una lunga storia di ricerche i cui autori partecipano sentitamente all'approfondimento del problema è nella fortunata monografia di Silvestro Pietro Morabito, apparsa subito dopo la seconda guerra mondiale, che merita ancora di essere ricordata nelle bibliografie, e non mancano lavori più recenti che ripropongono secondo percorsi oggi più attuali l'antico problema⁴.

In effetti fa impressione vedere come nei componimenti si affollino non solo i nomi di eroi omerici e virgiliani, i cui legami con le divinità possono essere meno noti e ormai trascurabili, ma anche i grandi numi capitolini e palatini, quelli della Roma repubblicana e della Roma di Augusto, e non solo quando sono giustificati per il loro essere protettori della poesia, e quindi interpretabili come metonimie dell'arte, ma anche quando sono differenti le ragioni che li collegano col contenuto del carme, e quindi provocano il loro inserimento. Non può essere un caso se le presenze nei testi in prosa non sono inferiori per numero rispetto a quelle nei testi poetici, a dimostrazione che non si tratta di residui fossili di antiche versificazioni rivisitate, e anche le modalità della citazione vanno segnalate, perché non sempre (anzi solo raramente) Ennodio prende le distanze dalla divinità dichiarandone la falsità, o almeno l'appartenenza a un passato non più riproponibile.

Apollo-Febo è il sole, o la poesia di cui è protettore, e viene invocato in sede proemiale, anche se – come si vedrà – in qualche componimento più segnato da tematiche cristiane si critica questa consuetudine dei poeti, e il mito di Fetonte è introdotto da un quasi nostalgico *Fama refert, veterum quae nescit perdere gesta, / quae loquitur semper quidquid in orbe fuit [...]*⁵: si tratta insomma di *veterum gesta*, quasi di storia, e la Fama sembra riferire fatti veramente avvenuti, *quidquid in orbe fuit*. Lo stesso vale per le Camene-Pieridi, fra le quali è citata individualmente solo Talia; rappresentano ogni tipo di produzione in versi, vincolata alle rigorose leggi della metrica, ma per dire che è difficile fare poesia quando si è ubriachi si gioca sul fatto che nessuna teogonia testimonia nozze fra Bacco e una delle Muse, *nulla Camenarum iungitur ad Bromium*⁶, e non si teme di invocarle come *pia turba sororum* – almeno quando si deve scrivere un componimento destinato a un *grammaticus* come Deuterio, perché lo invii al *vir inlustris* Eugenete – at-

⁴Morabito 1947, Kennel 1992, Vandone 2001, etc.

⁵Ennod. *carm.* II 8 = 27 V., 1-2.

⁶Ennod. *carm.* II 67 = 188 V., 10.

tribuendo a divinità pagane un aggettivo compromettente come *pius*⁷.

La sorella di Apollo, Diana, che ritorna spesso anche come Delia, Cinzia o Febe, è sempre la luna o al massimo una rappresentazione della dea cacciatrice su un servizio di piatti, insieme con le fiere destinate a essere sue vittime⁸, così come Giove c'è solo perché rappresentato anche lui su dei piatti, ma stavolta con una netta presa di distanze sul piano etico, che peraltro sembra presupporre la veridicità del mito che ne racconta i comportamenti poco esemplari⁹:

Tot Iovis illecebras, tot crimina viva figuris
dum bene depingit, vitiosa est dextera fabri.
Argenti pretium est facinus retinere vetustum,
ne purum superet quod furtis Iuppiter egit.
Nil licet aetati, scelerum monumenta resurgunt,
admonet exemplis, qui culpas format avitas.

La condanna morale delle abitudini di Giove presuppone logicamente la loro verità, quindi l'esistenza del dio, che non si sarà comportato bene, ma c'era se ha veramente compiuto quello che raccontano mitografi e poeti. La conclusione, piuttosto rassegnata, che *nil licet aetati* è anche una previsione di eternità – eternità umana, ovviamente – del padre degli dèi, almeno fin quando parleremo di giovedì e di persone giovali, e il poeta si deve consolare, e recuperare un accettabile contegno, dichiarando che questo così duraturo ricordo, che nemmeno i nuovi tempi riescono a cancellare, non sarà accompagnato da devozione e forse nemmeno da simpatia, bensì da un'irrevocabile condanna etica per comportamenti non più considerati accettabili, nemmeno per un dio. Che poi questa posizione di rigoroso moralismo serva a giustificare e a salvare dalla distruzione raffigurazioni più o meno oscene, ancora utili per la loro finalità educativa, non è, probabilmente, uno di quegli incidenti di percorso in cui Ennodio spesso incorre: insistere sul fatto che il valore dell'argento non è nella materia, ma nel lavoro del cesellatore, è un ulteriore messaggio inviato a chi potrebbe avvertire la tentazione di interventi da integralisti, come sempre non rari nelle epoche di passaggio da un culto all'altro.

Per quanto riguarda gli altri dèi, Marte è la guerra, col contorno di Bellona; Pallade è citata per il suo dono, le olive, e per le sue *artes*; Bacco qualche volta indica semplicemente il vino, ma almeno una volta torna sull'Olimpo ed è sicuramente il dio, quando l'*uxor flasconis* esclama *Est tamen ad superos coniunx mihi nobilis, euoe, / pocula quem numquam possint transire beata*¹⁰: lo dimostrano la collocazione *ad superos* e l'invocazione tipica del

⁷ Ennod. *carm.* I 2 = 213 V., 7.

⁸ Ennod. *carm.* II 21 = 129 V.

⁹ Ennod. *carm.* II 101 = 232 V.

¹⁰ Ennod. *carm.* II 147 = 374 V., 6-7.

culto, evoè, anche se il contesto è chiaramente scherzoso e non dimostra affatto un'adesione alla veridicità di quanto dichiarato. Venere è anch'essa citata per le descrizioni di sculture o come designazione metonimica di situazioni e affetti amorosi, ma si merita uno spazio assai ampio nell'epitalamio, con una prosopopea su cui si dovrà ritornare. Non diverso è l'atteggiamento nei riguardi delle divinità minori: Nereo è il mare; le Parche compaiono quando si parla di morti o più in generale di destino umano, e l'Averno o il Tartaro sono la residenza dei defunti, con una certa preferenza per la seconda denominazione quando si parla dichiaratamente dell'Inferno cristiano. C'è pure la dea Vittoria, che compare anch'essa nella descrizione di un piatto, o meglio di un vassoio da portata, su cui un cavaliere corazzato impugna con la destra una statua alata della divinità; non poteva però mancare, in un poeta di area lombarda, il ricordo della *disputatio* fra Ambrogio e il vecchio Simmaco, Quinto Aurelio, il bisnonno del prestigioso contemporaneo di Ennodio Quinto Aurelio Memmio Simmaco, suocero di Boezio. In un epigramma di un solo distico, che nei manoscritti è preceduto da un titolo ben più lungo del componimento stesso, Ennodio gioca sul fatto che Simmaco faceva il difensore della dea Vittoria, ma questa, invece di dargli una mano, fece la grazia ad Ambrogio: *Dicendi palmam Victoria tollit amico, / transit ad Ambrosium: plus favet ira deae*¹¹. Pur di fare una battuta che gli sembra divertente, di dire qualcosa che gli piace, Ennodio è pronto a sfidare ogni rischio, perfino quello di dire che Ambrogio ha vinto solo perché così ha voluto la divinità pagana.

Per non cadere nella semplicistica conclusione che Ennodio sottovalutasse il peso e l'importanza dei conflitti religiosi basta però ricordare la tenacia, addirittura la durezza con cui seppe difendere le sorti del partito di papa Simmaco contro quello dell'antipapa Lorenzo, ma forse gli scontri interni lo toccavano più da vicino e partecipava ad essi con più entusiasmo, e considerava ormai fuori del tempo ogni impegno conflittuale col paganesimo. Certamente nell'epitalamio per Massimo¹² non ci sono i fescennini, ma la scena in cui Venere si spoglia delle sue vesti e il dialogo fra la dea e il figlio Cupido recuperano aspetti della tradizione letteraria, riportandoli come ancora ammissibili nei nuovi tempi, in una convivenza di passato e presente che aspira ad essere quanto meno conflittuale possibile. Ennodio è «padrone della tradizione», come dice Smolak, e capace di scrivere un epitalamio in chiave di conversione, quella di Massimo dalla precedente vita ascetica a quella coniugale, che – ricorda Vandone – è in primo luogo un modo per rispondere alle necessità demografiche della *pars Occidentis* e soprattutto a quella di non disperdere, per mancanza di eredi, un patrimonio cospicuo come quello di Massimo.

Ennodio ci ha lasciato anche inni e componimenti dichiaratamente cristiani, che però non dedicano spazio alla polemica antipagana, un tema che troviamo solo all'inizio

¹¹ Ennod. *car.* II 142 = 366 V. *Epigramma factum de epistula domni Ambrosii contra Symmachum de ara Victoriae quando petens cultum ipsius victus est Symmachus.*

¹² Ennod. *car.* I 4 = 388 V.

della parte in versi nella *dictio* per Epifanio¹³: qui la poesia antica è tutta condannata per la sua falsità, e dei poeti antichi si dice che con un'arte raffinata sostennero inaccettabili bugie, come l'esistenza di Febo e delle Muse: *Phoebum et ter ternas dixerunt esse sorores*, cioè proprio quella *pia turba sororum* della *dictio* per Eugenete. E non si pensi a un'evoluzione da posizioni più giovanilmente scolastiche, e quindi legate alle tradizioni letterarie, alla consapevolezza delle nuove responsabilità connesse con il ruolo ecclesiastico: la lode di Epifanio risale sicuramente al trentesimo anno del sacerdozio di quest'ultimo, e non si può andare dunque oltre il 497 (Vogel pensa al 495), mentre l'altro componimento è di una decina di anni più recente, sicché le differenze non vanno attribuite tanto a cambiamenti intervenuti col tempo quanto alla diversa circostanza della composizione, a meno che non si voglia pensare ad un'evoluzione in direzione di una sempre maggiore tolleranza e disponibilità verso alcuni aspetti della religiosità e della teologia pagane. I rapporti fra cristianesimo e paganesimo risentivano evidentemente del genere letterario e del destinatario del testo, per un vecchio sacerdote alla fine della sua esistenza bisogna essere più dogmatici e integralisti, per un questore di fresca nomina e di buona famiglia, corrispondente di Ennodio e destinatario di una lettera encomiastica scritta da Cassiodoro e firmata da Teoderico¹⁴, si può andare più sul nostalgico e sul tradizionale, soprattutto se Deuterio, a cui era affidata la lettera, fosse pagano, come pure è stato ipotizzato¹⁵.

In conclusione, l'ondeggiare di Ennodio può ben essere rappresentato dall'*Itinerarium* ennodiano sul Po¹⁶, uno degli ultimi componimenti: all'inizio, dovendo parlare di una piena del fiume, non era possibile prescindere dal riferimento alla fonte Castalia e all'Ippocrene, poi nel corso del componimento ci sono Bacco quando si parla dell'uva autunnale, le Parche e l'Averno per la morte del nipote che aveva indotto il poeta ad intraprendere il viaggio per raggiungere la sorella colpita dalla perdita del figlio, Nereo per la distesa delle acque che è costretto a sfidare, ma il percorso iniziato e proseguito nel nome del mito si conclude felicemente solo perché il nocchiero nel suo dirigere la barca è guidato da Cristo: *et me festivis Christo duce pertulit oris*. Poesia cristiana per un pubblico di aristocratici che non sono disposti a rinunciare alla storia e alle tradizioni di Roma, soprattutto in un momento in cui troppe altre certezze sono messe in dubbio, quella di Ennodio non pretende coerenze da teologo e si contenta di buoni risultati di comunicazione: la vita è fatta di mediazioni e di compromessi, e chi ha conosciuto come lui fortune e disgrazie non può rinunciare ad un'attrezzatura sperimentata ed efficace come quella messa in piedi da una quindicina di secoli di poesia pagana, a condizione che sia chiara l'onesta finalità di tutta l'operazione, conquistare anime al vero Dio.

¹³ Ennod. *carm.* I 9 = 43 V., 1-16.

¹⁴ Cassiod. *var.* I 12.

¹⁵ Marconi 2013, 80-81.

¹⁶ Ennod. *carm.* I 5 = 423 V.

I percorsi di Ennodio possono a volte presentare qualche difficoltà, ma non perché fossero caratterizzati da particolari profondità di pensiero o dalle drammatiche tensioni storiche che pure c'erano o da quelle sue esistenziali, che pure non saranno mancate; tutt'altra è la vicenda di Boezio, imparentato con Ennodio e suo corrispondente, ma tanto più prestigioso e ricco di lui. Anche per Boezio è certa l'appartenenza alla religione cristiana, ma rimane irrisolto il problema dei suoi possibili ripensamenti nel periodo della carcerazione; la questione è nota: nella *Consolatio*, il prosimetro che contiene i componimenti poetici di Boezio, ultimo frutto, anche nella raffinata polimetria, della scuola dei *novelli*, non compare mai il nome di Cristo, né alcun riferimento al Nuovo Testamento (e anche l'unico all'Antico non è particolarmente sicuro), e la sola speranza e consolazione è quella che può offrire la filosofia, colorata di neoplatonismo e di paganesimo, lungo il filone che dal Timeo portava a Calcidio e all'inno di Tiberiano, al punto che qualcuno è stato perfino tentato di ipotizzare per lui un percorso analogo a quello compiuto in carcere da Giuliano, e quindi un'apostasia dal cristianesimo alla filosofia negli ultimi periodi della sua esistenza.

Nella *Consolatio* Cristo non c'è, ma non ci sono nemmeno Giunone, Minerva, Marte, Venere e nemmeno Giove, perché l'unica ricorrenza del Tonante, *Si vis celsi iura Tonantis / pura sollers cernere mente [...]*¹⁷ molto più che per lui o per il Dio cristiano funziona per quello degli ultimi neoplatonici, così come tutti gli altri riferimenti alla divinità suprema; ci sono invece Diana per la luna e Apollo-Febo per il sole, secondo la tradizione di studi che metteva l'astronomia e la musica fra le grandi scienze della matematica; Apollo, al contrario, non compare mai come protettore della poesia, perché Boezio non indulge alle usuali tirate di poetica con annesse dichiarazioni di modestia e inadeguatezza che tanto piacevano a Ennodio e alla maggior parte dei poeti tardoantichi: il suo interesse è tutto scientifico, in direzione di una scienza che nasce dalla filosofia e su essa ritorna, perché punta ad una conoscenza del cosmo che è anche conoscenza dell'uomo, un sapere pieno che per acquistare in ampiezza può anche trascurare i dettagli, o almeno darli per impliciti, per scontati. Bastano le Camene, ad apertura del primo metro del primo libro, a pagare il minimo sindacale e a spiegare che si sta scrivendo in versi; le dee sono strettamente legate alla situazione presente, alle disgrazie dello scrittore, e non in maniera tradizionale, perché lo hanno seguito in carcere, nel momento delle avversità, a differenza di tanti amici che nella fortuna gli stavano accanto e sono scomparsi ora che la situazione si è fatta difficile. Servono a preparare l'apparizione della Filosofia, che verrà anche lei a visitare il prigioniero, per fornirgli quella consolazione che evidentemente le dee della poesia sono riuscite a dargli, e le scaccerà con durezza chiamandole *scenicae meretriculae* e rinfacciando loro il fallimento nella ricerca di un rimedio per le sofferenze di Boezio; anche per questo non potrà poi comparire Apollo

¹⁷ Boeth. *cons.* IV *carm.* 6,1.

come dio della poesia, perché questa è stata mandata via dall'opera, e rimane solo come strumento materiale dell'esposizione, non come fine ultimo della scrittura.

Qualche presenza si può registrare per gli dei che hanno doni dell'agricoltura da offrire agli uomini, Cerere e Bacco. La prima però, già nella prima volta che viene evocata, è presentata in cattiva luce, perché l'agricoltore che ha affidato alla terra molti chicchi di grano, rinunciando a mangiarli in cambio della speranza di un futuro raccolto, sarà tradito dalla divinità, *elusus Cereris fide*¹⁸, e dovrà rassegnarsi a raccogliere al più presto le ghiande per avere comunque qualcosa da mangiare nei prossimi mesi. Lo stesso percorso alimentare ritorna più avanti per la metamorfosi degli uomini di Ulisse trasformati in porci, e convertiti così dal grano alle ghiande, a conferma della tesi, stoica e pagana più che cristiana, che gli uomini incapaci di dedicarsi alla ricerca della virtù sono solo delle bestie, la cui unica speranza è di avere presto dal Dio una pesante punizione, che li liberi dalla loro condizione animalesca¹⁹. Più generoso e credibile di Cerere, Bacco è puntuale nell'offrire i suoi doni ogni autunno²⁰, ma non va al di là della stretta connessione con l'uva e con il vino – che nella felice età dell'oro non era ancora mescolato col miele per produrre bevande dolci²¹ –, e non merita apparizioni olimpiche come quella che si è trovata in Ennodio.

In qualche altro caso il dio compare, in una citazione resa accettabile dal prestigio della fonte; così è per Mercurio, *numen Arcadis alitis*, che nell'*Odissea* fa in modo che Ulisse non sia trasformato anche lui in porco dalle magie di Circe²². Un dio in piena regola, insomma, fornito di poteri superiori, che svolge esattamente il suo compito aiutando un uomo particolarmente meritevole, ma questa immagine pagana è inserita, per così dire, in un discorso indiretto, a cui manca solo l'attacco "Omero dice che". È però un discorso presentato come pienamente credibile, capace di sintetizzare adeguatamente la precedente teorizzazione contenuta nel discorso della Filosofia, e comporta la disponibilità a non revocare in dubbio la parola di Omero, testimone attendibile quando i suoi versi contengono idee e immagini utilizzabili per condurre gli uomini sulla via della virtù, anche se questi effetti benefici presuppongono l'accettazione dell'esistenza di un dio pagano e di un suo intervento nelle vicende umane. È lo stesso atteggiamento che ricorre anche quando ci sono altri riferimenti omerici o virgiliani, e più in generale desunti da prestigiose fonti letterarie; nel quarto libro la Filosofia ha detto che l'uomo deve combattere sempre la sua battaglia con le difficoltà della sorte, per affermare la sua superiorità e guadagnarsi così il diritto al cielo, e di qui parte il carne con cui si conclude il libro: *l'Iliade c'è nel precetto di imitare Agamennone, che non ebbe paura di uccidere Ifigenia per compiere la sua gloriosa impresa, l'Odissea in quello di fare come Ulisse, che*

¹⁸ Boeth. *cons.* I *carm.* 6,5.

¹⁹ Boeth. *cons.* IV *carm.* 3,23-24.

²⁰ Boeth. *cons.* I *carm.* 6,14-15.

²¹ Boeth. *cons.* II *carm.* 5,6-7.

²² Boeth. *cons.* IV *carm.* 3,18; su Ulisse e l'erba moli si veda Rahner 1971, 205-245.

pianse per la morte dei compagni, ma non si fece annientare dal dolore e seppe trovare l'inganno che gli consentì di accecare Polifemo e di farlo soffrire anche più di quanto era toccato a lui, e la *climax* si conclude con un Ercole non molto cristiano e con le sue fatiche, tra cui è particolarmente elogiata quella della cattura delle cavalle del re degli antropofagi Bistoni, che si chiamava Diomede ed era quindi omonimo del Tidide che unisce il ciclo tebano a quello iliadico; l'approvazione di Boezio si estende anche alla decisione di Ercole che volle dare in pasto alle cavalle il loro precedente padrone. La più importante e simbolica fatica dell'eroe fu l'ultima, che gli diede l'accesso al cielo, quella di reggere sulle sue spalle il mondo²³:

Ultimus caelum labor inreflexo
sustulit collo pretiumque rursus
ultimi caelum meruit laboris.
Ite nunc, fortes, ubi celsa magni
ducit exempli via. Cur inertes
terga nudatis? Superata tellus
sidera donat.

La santificazione, o addirittura la divinizzazione dell'uomo si conquista con gesti eroici che possono perfino violare le leggi della natura o le più diffuse sensibilità etiche (ma non dimentichiamo che Ifigenia ha un possibile corrispondente nell'Antico Testamento). Ercole, con la sua scelta al bivio, con la sopportazione e la resistenza a ogni fatica, è un modello titanico che affascina l'aristocrazia neoplatonica, ma potrebbe costituire un modello anche agli occhi di qualche pelagiano, semipelagiano, oltranzista di quelle linee di integralismo che almeno da Tertulliano percorrono la storia del cristianesimo; l'immagine del superamento del mondo conseguito attraverso il farsi carico di tutto il suo peso, in termini di sapere e di fare, è senz'altro potente e affascinante, e c'è da sperare che almeno essa abbia potuto dare qualche momento di serenità al suo autore.

Questo superamento della terra e questa ascesa al cielo sono divenuti possibili perché la Filosofia è stata capace di liberare Boezio dal rischio opposto, quello della caduta agli inferi, e anche qui situazioni e divinità pagane accompagnano il mito chiamato a testimoniare la sconfitta: così come Ercole è il protagonista della vittoria, un altro protagonista della letteratura greca e latina è il simbolo della dannazione, Orfeo, causa della rovina propria e di quella della donna amata, e con lui tutto il corteo delle divinità ctonie – Plutone e Proserpina chiamati *umbrarum domini* o *arbitri*, Cerbero e le Furie – nonché i grandi dannati. Per rappresentare efficacemente la perdizione il mito deve essere presentato nella sua versione più pessimistica, senza il *happy end* della seconda fuoruscita dall'Averno; alla fine del racconto, aperto con quattro versi carichi di preziose reminiscenze,

²³ Boeth. *cons. IV carm.* 7,29-35.

Felix qui potuit boni
fontem visere lucidum,
felix, qui potuit gravis
terrae solvere vincula²⁴,

scatta il momento della perdizione di Euridice e di Orfeo per un sguardo da quest'ultimo rivolto verso il basso anziché in direzione di quelle stelle a cui Dante riuscì a rivolgersi fino all'ultima parola del suo catartico percorso dall'inferno alla terra, passando per il purgatorio e il paradiso, fatalmente concluso alla vigilia della sua morte temporale.

Heu, noctis prope terminos
Orpheus Eurydicen suam
vidit, perdidit, occidit.
Vos haec fabula respicit,
quicumque in superum diem
mentem ducere quaeritis;
nam qui Tartareum in specus
victus lumina flexerit,
quicquid praecipuum trahit,
perdit, dum videt inferos.²⁵

C'è una parola, in questo testo, che dà la chiave migliore per capire il significato che Boezio dà al paganesimo, ed è il *fabula* del verso 52, che è il corrispettivo latino del greco *mýthos*, ma è inserito, con quel *vos respicit*, in un contesto che rimanda all'oraziano *de te fabula narratur* e a tante formule degli epimizi di Esopo e di Fedro, quelli che in greco hanno inizio appunto con *ho mýthos deloî*²⁶. Non è un'offesa, beninteso, o una *deminutio*, non si dice che si tratti di chiacchiere senza senso e senza verità, ma le storie degli antichi dei sono messe sul piano della saggezza che si può ricavare da un aneddoto o da una favola; sono insomma un patrimonio acquisito per sempre all'umanità, come la storia di Tucidide, qualcosa che ci si porta dentro anche senza saperlo e magari senza volerlo, anche se si pratica una diversa religione o nessuna religione. Boezio in pochi versi sintetizza un *Perché non possiamo non essere [anche] pagani*, una saggezza che alla

²⁴ Boeth. *cons.* III *carm.* 12,1-4, che dalle *Georgiche*, II 490, *felix qui potuit rerum cognoscere causas*, e dal proemio del terzo libro di Lucrezio consentono di risalire attraverso Epicuro ed Euripide fino ad Empedocle.

²⁵ Boeth. *cons.* III *carm.* 12,49-58.

²⁶ Hor. *sat.* I 1,69-70, che troneggia nella parte iniziale della premessa alla prima edizione del Capitale; per Fedro, si pensi al lupo e l'agnello, alla volpe e la maschera, al calzolaio diventato medico, alla donnola e l'uomo, al galletto e la perla, alla risposta di Fedro al *lector Cato*, al monte che partorisce il topolino, ai viandanti e il ladrone, al toro e il vitello.

fine ebbe ragione di ogni tentativo di rottura irrimediabile con il passato, e fece nascere la cultura europea, la letteratura moderna, la civiltà e il mondo di oggi.

Boezio compare come personaggio nelle elegie di Massimiano, e questo *terminus post quem* è una delle poche cose su cui non ci possono essere dubbi, a meno che non si operi un pesante intervento emendatorio, come quello di Pomponio Gaurico il quale, per far credere che i distici fossero opera di Cornelio Gallo, l'indiscusso modello degli elegiaci d'età augustea, e risalissero quindi al I secolo a.C., al posto del *Boethi* di 3,48 scrisse *Bobeti*, inventandosi un improbabile intellettuale di nome Bobezio, vissuto fra repubblica e principato, e si fece forte della presenza nelle elegie di una Licoride per sostenere la loro retrodatazione di circa 600 anni. D'altro canto, visto che non manca chi ha proposto di collocarlo alla metà del IX secolo e perfino più tardi, a Massimiano spetta forse un primato di oscillazione fra le possibili datazioni, che si sono mosse sull'arco di un intero millennio. In questi ultimi decenni sembra che ci si sia saggiamente attestati intorno alla metà del sesto secolo, ma rimangono ancora tante questioni irrisolte, sia su una determinazione più puntuale degli anni in cui le sue poesie furono composte – questione peraltro non irrilevante, visto che altro è collocarle prima, durante o dopo la guerra gotica –, sia sulla struttura dell'opera, una raccolta di sei elegie molto diverse l'una dall'altra per contenuti e per ampiezza, o un unico componimento in cui le sezioni, ben più di sei, non sempre sono perfettamente connesse; e ancora sulla sua attendibilità per i dati autobiografici che sembra contenere, ma che potrebbero essere invenzioni del poeta per conseguire meglio i risultati estetici che si proponeva; e infine sulle finalità stesse dell'autore, etiche, come voleva il medioevo, oppure esclusivamente estetiche, autobiografiche o chi sa che.

Più che mai si discute sul suo cristianesimo o paganesimo, e siccome i punti di partenza degli studiosi sono irrimediabilmente viziati dalla loro personale concezione del cristianesimo non si riuscirà mai ad arrivare a conclusioni che vadano bene per tutti. Con grande saggezza la Consolino ricorda che una persona che volesse occupare un posto di rilievo nella società nel VI secolo, come quello che verisimilmente ebbe Massimiano, doveva per forza essere cristiano, o meglio doveva riuscire a convincere gli altri di essere cristiano, qualunque cosa questo significasse.

Qui ci si limita a esaminare rapidamente le presenze delle divinità pagane nelle elegie, rilevando innanzi tutto che esse sono tutte concentrate in quelle dispari, e mancano completamente nella II, nella IV e nella VI. C'è Giove, nella V, elegiacamente sottomesso all'onnipotenza dell'amore, proprio come Marte, nonostante il suo trionfo su nemici potenti come i Giganti²⁷; Minerva compare con Venere e Amore nelle ultime parole di Boezio, che si compiace con Massimiano perché, da giovane, era riuscito a sconfiggere la sua passione grazie all'astuzia dello stesso Boezio, che era riuscito a guarirlo omeo-

²⁷ Maxim. *eleg.* 5,46; 142-144.

ecclesiastiche, e nostalgie per le tradizioni pagane nel campo della letteratura e della retorica o in quello della filosofia.

Allievo di Ennodio a Milano; amico del nipote di lui, Partenio; vicino a Cassiodoro e ai re goti, Aratore appartiene, come Massimiano, alla seconda generazione dei poeti di età gotica, ma per lui abbiamo coordinate assai più sicure. Alla primavera del 544 risale la lettura, in San Pietro in Vincoli, dell'*Historia Apostolica*, più nota come *De actibus apostolorum*, anche se in realtà non si tratta solo di una parafrasi poetica degli *Atti*, in quanto c'è il preciso tentativo di usare l'opera neotestamentaria per trasformarla in due libri di esametri, uno dedicato alle imprese di Pietro, l'altro a quelle di Paolo, in cui al centro dell'attenzione siano proprio le figure dei due santi protettori di Roma.

Aratore aveva allora passato i cinquant'anni, e forse anche i sessanta, e dopo una giovinezza e una maturità trascorse negli studi tradizionali, sui testi pagani, e una carriera nell'amministrazione statale, da Teoderico ad Atalarico agli anni della guerra, accompagnata da una produzione poetica non ispirata al cristianesimo, era riuscito a sopravvivere alla presa di Ravenna del 540 anche per l'aiuto di papa Vigilio; di qui la conversione, il passaggio alla vita ecclesiastica, la carica di suddiacono a Roma e la produzione poetica impegnata nel nome di Cristo e dei suoi apostoli. Di Ennodio abbiamo i carmi che precedono le principali cariche religiose, di Aratore no; Ennodio da vescovo non scrisse più componimenti poetici, di Aratore suddiacono abbiamo l'epos biblico e le tre lettere metriche che lo accompagnano: di qui una diversità fra i due probabilmente molto maggiore di quella che si registrerebbe se il secondo Ennodio avesse deciso di dare un seguito più maturo ai carmi di carattere religioso come l'*In natale Epiphani* e la dozzina di Inni su santi e su momenti della giornata e dell'anno e se avessimo anche il primo Aratore, quello a cui lui stesso fa riferimento nella lettera a Partenio³⁴:

Cura mihi dudum fuerat puerilibus annis versibus assiduum concelebrare melos,	50
scribere quas etiam simulavit fabula partes, et per inane fretum sub levitate rapi.	
Quae cum nostra tibi fragilis cecinisset arundo, et mihi, care, tuus saepe faveret amor,	
«O utinam malles», dixisti, «rectius huius ad Domini laudes flectere vocis iter,	55
et, quia nomen habes, quo te vocitamus, Arator, non abstrusa tibi sit, sed aperta seges!».	
Constitui, fateor, si quando forte mererer ingenii fructus ad meliora sequi,	60

³⁴ Arator *ad Parth.* 49-64.

ad delicta venit; culpas huic posse remitti, 10
 exemplum iam Paulus erat. Quam splendida laudum
 materia est adiecta viro! Primordia casta
 in luxus regione serit, fructusque pudicos
 multiplicat lascivus ager. [...]

Sempre nel libro per Paolo, ma stavolta con un preciso riferimento negli *Atti*, c'è poco più avanti l'altro contrasto di cui l'apostolo è protagonista, quello a Efeso con Demetrio, fabbricante di tempie e statue di Artemide in argento, il quale capì subito il danno economico che la nuova religione avrebbe causato al fiorente commercio di oggetti di culto, e avviò una campagna a difesa delle tradizioni culturali e del benessere che veniva alla città dal turismo religioso indotto dal santuario. La vicenda, che si conclude con un nulla di fatto giudiziario e con la prudente partenza di Paolo da Efeso dopo una mezza rivolta di popolo, occupa negli atti la seconda metà del capitolo diciannovesimo; Aratore la tronca prima del decisivo intervento del *grammateus* che riporta l'ordine dichiarando che nessuno metterà mai in dubbio l'esistenza di Artemide e l'origine celeste della sua statua, e che contro Paolo e i cristiani, se si vuole, si può presentare una motivata denuncia, evitando di passare dalla parte del torto con quel tumulto, ma nonostante questo la espande fino a 65 versi, perché il contenuto da narrare e la tecnica epica gli impongono di introdurre un discorso di Demetrio per sobillare la folla, dagli ovvi contenuti pagani, come

Non pudet, o socii, nostram cecidisse Dianam,
 quam mundi suspexit honor? Mortalibus ultra 695
 quae speranda salus, si non per saecula possunt
 fine carere Dei? Quae nunc simulacra sacellis,
 quae poterunt dare thura focus? Quos advena Paulus
 territat, et, quidquid gerimus pro numine divum,
 muta metalla vocat, quorum discedit ab orbe
 relligio, pulsique fugam petiere Penates. 700
 Et mihi iam video subitis lapsura ruinis
 condita fana diu, templi quoque nobilis aedem
 in cinerem stragemque dari! Quam prendimus arcem,
 quamve tenemus opem, quibus interclusa facultas
 est operum, crimenque foret fecisse Dianam?³⁸ 705

Per ristabilire gli equilibri è perciò necessario inserire una serie di considerazioni a smentita, in cui, premesso che è giusto usare oro e argento per adornare i luoghi di culto, si ricorda che i credenti non hanno bisogno di portare doni in metalli preziosi, perché il vero oro gradito a Dio è la fede e l'argento è la voce delle preghiere.

³⁸ Arator *act.* II 693-705.

Il punto in cui la sovrapposizione e la contrapposizione fra paganesimo e cristianesimo sono più forti è però quello in cui una profetessa pagana dichiara che Paolo è sacerdote del vero Dio³⁹:

In Macetum terris cum moenia nota Philippi
 doctoris celebraret iter, bacchata puella
 sub stimulo Pythonis ait: «Paulum esse ministrum 385
 aeterni scitote dei». Professio vera
 mendaci de teste sonat, vocemque fidelem
 perfidus auctor habet, sed non defertur honori,
 quod cogit formido loqui, nec mente cohaeret
 nudus amore timor. Paulus, miseratus ab atro 390
 daemone corda premi, nolensque licere profano
 divinas aperire vias, «Fuge,» dixit «et ista
 ulterius tentare cave!» Nil iussa moratus,
 hostis abest, vacuumque domum possessor iniquus
 deserit, ac profugo mulier sanata periculo 395
 conticuit de laude viri quae coepta peregit,
 plusque tacens hoc esse docet. De munere vulgi
 haec quaestum faciebat heris, quos turbidus implet,
 quo caret illa, furor, populique procacis in aure
 seditione fremunt, Romanis obvia sacris 400
 sacra dari, ritusque novos exire per orbem,
 et veteres cecidisse deos.

L'ambiguità della situazione è nella figura del Pitone, che per il paganesimo è legato alle capacità profetiche della Pizia, nel santuario di Delfi, dove Apollo uccise il mostro e stabilì il proprio culto, e per i cristiani invece è il demone che si impadronisce di sfortunati esseri umani per questo motivo condannati a morte per lapidazione dal Levitico⁴⁰; Aratore per indicare il delirio mistico della divinatrice sceglie di usare il verbo *bacchari*, ciceroniano, che contiene il nome di un'altra divinità pagana connessa con l'invasamento e la possessione, con una traduzione culturale che contribuisce a spostare il ruolo demoniaco sugli dei della religione classica. Paolo salva la donna dal suo male ma anche in questo caso crea problemi economici ai suoi padroni, che si facevano pagare da chi voleva chiederle delle profezie che dopo l'esorcismo lei non è più in grado di fare. Come per le statuette di Demetrio, lo scontro fra paganesimo e cristianesimo, in Aratore e già negli Atti, si scatena soprattutto quando alle motivazioni ideali che stimolavano le prime dispute tra i cristiani e i pagani, e poi tra gli ultimi filosofi neoplatonici e gli ultimi padri della chiesa, si aggiungono modesti, modestissimi interessi personali.

³⁹ Arator *act.* II 383-402.

⁴⁰ *Le* 20,27; cf. *De* 18,11 etc. Saul, però, consulta una donna posseduta dal Pitone (*ISam* 28,7).

Sono solo piccoli squarci sulle ricadute quotidiane della sostituzione della nuova religione a quella antica e delle conseguenze per i ceti medi e bassi, un cambiamento che per noi è invece testimoniato soprattutto dalle posizioni degli esponenti dei ceti più alti della società, prima strettamente legati al vecchio culto per attaccamento alla tradizione e ai vantaggi che questa sembrava poter meglio tutelare, poi sempre più sensibili all'innovazione, per motivi che cambiavano secondo le circostanze e da famiglia a famiglia. La vitalità del paganesimo si concluse con l'occupazione delle cariche ecclesiastiche cristiane da parte di esponenti dell'aristocrazia senatoria, che le seppe gestire per lo più con correttezza e lungimiranza di cui le testimonianze pervenute ci danno ragionevole attestazione; molto però di quanto di buono era stato prodotto dal mondo antico riuscì a salvarsi grazie alle elaborazioni che accompagnarono quattro secoli di dispute e scontri, anche violenti, e fu proprio il cristianesimo a farsi carico di questa sopravvivenza di fronte ai cambiamenti comportati dalle grandi migrazioni.

BIBLIOGRAFIA MINIMA

ENNODIO

R.Bartlett, *The Dating of Ennodius' Writings*, in *Atti della seconda Giornata Ennodiana*, E.D'Angelo (ed.), Napoli 2003, 53-74.

G.A.Cecconi, *Contenuti religiosi delle discipline scolastiche e prassi d'insegnamento come terreno di conflitto politico-culturale*, in P.Brown – R.Lizzi Testa (ed.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: the Breaking of a Dialogue, IVth-VIth Century A.D.*, Münster 2011, 225-243.

F.Ela Consolino, *Prosa e poesia in Ennodio: la dictio per Epifanio*, in F.Gasti (ed.), *Atti della terza Giornata Ennodiana*, Pisa 2006, 93-122.

D.Di Rienzo, *Gli Epigrammi di Magno Felice Ennodio*, Napoli 2005.

G.Marconi, *Ennodio e la nobiltà gallo-romana nell'Italia ostrogota*, Spoleto 2013.

E.Perini, *Considerazioni sulla poesia "odeporica" di Ennodio*, in S.Condorelli – D.Di Rienzo (ed.), *Atti della quarta Giornata Ennodiana*, Cesena 2011, 99-145.

K.Smolak, *Considerazioni sull'Epitalamio di Ennodio (Carm. 1, 4)*, in F.Gasti (ed.), *Atti della terza Giornata Ennodiana*, Pisa 2006, 155-168.

G.Vandone, *Status ecclesiastico e attività letteraria in Ennodio: tra tensione e conciliazione*, in F.Gasti (ed.), *Atti della prima Giornata Ennodiana*, Pisa 2001, 89-99.

G.Vandone, *Appunti su una poetica tardoantica: Ennodio, carm. 1, 7-8 = 26-27 V*, Pisa 2004.

BOEZIO

J.Gruber, *Kommentar zu Boethius, 'De consolatione Philosophiae'*, Berlin-New York 2006².

J.Keith Atkinson – A.M.Babbi (ed.), *L'“Orphée” de Boèce au Moyen Âge*, Verona 2009.

J.Marenbon, *Boethius*, New York-Oxford 2003.

J.Marenbon (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge-New York 2009.

C.Micaelli, *Dio nel pensiero di Boezio*, Napoli 1995.

C.Mohrmann, *Introduzione*, in A.M.Severino Boezio, *La consolazione della filosofia*, Milano 1977, 11-31.

C.Moreschini, *Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino*, in L.Obertello (ed.), *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Roma 1981, 297-310.

U.Pizzani, *Boezio*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato, 1983-1988, I, 547-551.

H.Scheible, *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Heidelberg 1972.

K.Trego, *La liberté dans la Consolatio Philosophiae de Boèce. Inspiration chrétienne et sources antiques*, «Archives de philosophie» LXIX (2006), 187-202.

MASSIMIANO

S.J.B.Barnish, *Maximianus, Cassiodorus, Boethius, Theodahad: Literature, Philosophy and Politics in Ostrogothic Italy*, «Nottingham Medieval Studies» XXXIV (1990), 16-32.

F.Bertini, *Boezio e Massimiano*, in *Atti del congresso internazionale di studi boeziani*, Roma 1981, 273-283.

F.Ela Consolino, *Massimiano e le sorti dell'elegia latina*, in M.L.Silvestre e M.Squillante (ed.), *Mutatio rerum: letteratura filosofia scienza tra tardo antico e alto medioevo*, Napoli 1997, 363-400.

F.Ela Consolino, *L'elegia secondo Massimiano*, in R.Cardini – D.Coppini (ed.), *Il Rinascimento umanistico della poesia: l'epigramma e l'elegia*, Firenze 2009, 183-224.

A.Fo, *Significato, tecniche e valore della raccolta elegiaca di Massimiano*, «Hermes» CXV (1987), 348-371.

A.Fo, *Una lettura del corpus di Massimiano*, «Atti e Memorie dell'Arcadia» s. III 8 (1986-1987), 91-128.

P.Mastandrea, *Per la cronologia di Massimiano elegiaco: elementi interni ed esterni al testo* in M.C.Diaz Y Diaz – J.M.Diaz De Bustamante (ed.), *Poesía latina medieval (siglos V-XV)*, Firenze 2005, 151-179.

P.Pinotti, *Massimiano elegiaco*, in *Atti del convegno internazionale "Tredici secoli di elegia latina"*, Assisi 1989, 183-203.

W.Schetter, *Studien zur Überlieferung und Kritik des Elegikers Maximians*, Wiesbaden 1970.

W.C.Schneider, *Die elegischen Verse von Maximian: eine letzte Widerrede gegen die neue christliche Zeit, mit den Gedichten der Appendix und der Imitatio Maximiani*, Stuttgart 2003.

F.Spaltenstein, *Commentaire des élégies de Maximien*, Rome 1983.

ARATORE

P.Angelucci, *I modelli classici di Aratore. Per una tipologia dei rapporti poeta-fonte*, «Bollettino di studi latini» XV (1985), 40-50.

B.Bureau, *Lettre et sens mystique dans l' Historia apostolica d'Arator. Exégèse et épopée*, Paris 1997.

B.Bureau, *Parthenius, et la question de l'authenticité de la Lettre à Parthenius d'Arator*, in *Moussyllanea*, Louvain 1998, 387-97.

F.Stella (ed.), *La Scrittura infinita: Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, Firenze 2001.

F.Stella, *Imitazione interculturale e poetiche dell'alterità nell'epica biblica latina*, in «Incontri triestini di filologia classica» V (2005-2006), 9-24.

P.Mastandrea, *Aratore, Partenio, Vigilio coetanei (e amici?) di Massimiano Elegiaco*, «Incontri triestini di filologia classica» III (2003-2004), 327-347.

J.Moles, *Jesus and Dionysus in The Acts of the Apostles and early Christianity*, «Hermathena» CLXXX (2006), 65-104.

A.V.Nazzaro, *Il poema parafrastico di Aratore, Prudenzio e l'apostolo Paolo*, in L.Padovese (ed.), *Paolo di Tarso. Archeologia – Storia – Ricezione*, III, Torino 2009, 673-720.

A.V.Nazzaro, *La figura di Paolo nella Historia Apostolica di Aratore*, in L.Padovese (ed.), *Atti del VII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 2002, 227-251.

C.Pietri, *Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric*, in *Christiana respublica*, Rome 1997, 1007-1057.

J.H.Rodrigues Manso, *A epopeia bíblica de Arátor: entre a imitatio e a inuentio*, in «Ubi-letras» III (2012), 89-106.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Kennel 1992

S.Kennel, *Ennodius and the Pagan Gods*, «Athenaeum» LXXX (1992), 236-252;

Lambardi 1982

N.Lambardi, *Il Timaeus ciceroniano: arte e tecnica del vertere*, Firenze 1982.

Marconi 2013

G.Marconi, *Ennodio e la nobiltà gallo-romana nell'Italia ostrogota*, Spoleto 2013.

Momigliano 1963

A.Momigliano (ed.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963.

Mommsen 1894

Cassiodori Senatoris *Variae*, ed. Th.Mommsen, Berolini 1894.

Morabito 1947

S.P.Morabito, *Paganesimo e cristianesimo nella poesia di Ennodio*, Catania 1947.

Puelma 1980

M.Puelma, *Cicero als Platon-Uebersetzer*, «Musaeum Helveticum» XXXVII (1980), 137-178.

Rahner 1971

H.Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1971 [= *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich 1945¹; Freiburg 1984⁴].

Traglia 1971

A.Traglia, *Note su Cicerone traduttore di Platone e di Epicuro*, in *Studi in onore di Vittorio De Falco*, Napoli 1971, 307-340.

Vandone 2001

G.Vandone, *Status ecclesiastico e attività letteraria in Ennodio: tra tensione e conciliazione*, in F.Gasti (ed.), *Atti della prima Giornata Ennodiana*, Pisa 2001, 89-99.