Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale

in

Filologia e
Letteratura italiana
ordinamento ex D.M.
270/2004

Tesi di Laurea

Laudes Domini

Per l'analisi e la storia
del testo

Relatore
Ch. Prof. Paolo Mastandrea

Correlatore
Ch.ma Prof.ssa Martina Venuti
Ch. Prof. Antonio Pistellato

Laureando
Eleonora Garon
Matricola 846594

Anno Accademico
2017 / 2018

Indice.

Contenuto e stile delle *Laudes Domini* …….. pag. 3

Le ipotesi sulla paternità del testo ……..... pag. 9

La datazione dell'opera …… pag. 16

La tradizione manoscritta e le edizioni delle *Laudes Domini* ..... pag. 20

Testo e traduzione ……..... pag. 24

Commento ……..……..…… pag. 33

Conclusioni …….. pag. 138

Bibliografia ……...… pag. 141

Contenuto e stile delle *Laudes Domini*.

I primi decenni del IV secolo rappresentano uno spartiacque nella storia del Cristianesimo. Dopo la vittoria di Costantino su Massenzio nella Battaglia del Ponte Milvio (312)[1] e dopo l'emanazione dell'Editto di Milano (313)[2], lo status giuridico e il mecenatismo imperiale concessi alla Chiesa cattolica da Costantino conferirono privilegi al Cristianesimo nei primi vent'anni del secolo[3]. Nei decenni a seguire, per consolidare ed estendere la portata e il fascino della religione e per trasformare il suo profilo e la sua posizione nella società romana con effetto immediato vi era, tra le altre strategie, quella di sfruttare l'ormai affrancata fede nelle forme architettoniche, visive e testuali a disposizione. Parte di questa trasformazione furono i tentativi di appropriarsi e personalizzare per tali scopi l'eredità letteraria e retorica del passato romano[4]. Una letteratura che per abbellire la fede, per completare i suoi testi sacri, per rassicurare i suoi aderenti e per conquistare un nuovo pubblico era destinata a incorporare diverse tematiche; anche all'interno del singolo campo dei versi esametrici, le dinamiche e l'estetica della produzione letteraria cristiana potevano variare, come attestano i lavori di Giovenco, Proba e Prudenzio, per esempio[5].

---

[1] Le principali fonti antiche sono LACT. *mort. pers*. 44; EUSEB. *Hist. Eccles*. 9, 9 e *Vit. Const*. 1, 28-31 (per la visione della croce e la scritta greca "ἐν τούτῳ νίκα", resa in greco con "*In hoc signo vinces"*) e 1, 38 (per la descrizione della battaglia); ZOS. 2, 15-16. Per quanto riguarda la storiografia moderna, cfr. Y. Le Bohec, *Armi e guerrieri di Roma antica. Da Diocleziano alla caduta dell'impero*, Roma 2008.

[2] A. Alföldi, *Costantino tra paganesimo e cristianesimo*, Bari 1976; A. Marcone, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari, 2002; L. De Giovanni, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003; E. Percivaldi, *Fu vero Editto? Costantino e il Cristianesimo tra storia e leggenda*, Milano, 2012.

[3] A questo proposito, si legge in Hagendahl 1988, p.97: "la nuova era iniziata con Costantino è l'epoca di una generale ristrutturazione e consolidamento della Chiesa, dal punto di vista organizzativo, dogmatico e, non da ultimo, culturale. Non abbiamo più a che fare con l'antico isolamento culturale. Nella stessa misura in cui la Chiesa tendeva all'universalità e si incrementava in tutti gli strati sociali, si delineava un nuovo orientamento nel suo rapporto con l'antica tradizione culturale. Questo processo, che costituisce un fattore fondamentale nella storia della cultura europea, dà la sua impronta alla letteratura cristiana".

[4] Ottimi spunti di riflessione possono essere condotti attraverso l'analisi di opere quali L. Alfonsi, *Cultura classica e cristianesimo* in *Le parole e le idee*, Palermo 1966; G. Polara, *Letteratura latina tardoantica e altomedievale*, Roma 1987; H. Hagendahl, *Cristianesimo latino e cultura classica*, Perugia 1988; R. Palla, *Aspetti e momenti della poesia cristiana latina nel IV secolo*, in AA. VV., *La poesia. Origine e sviluppo delle forme poetiche nella letteratura occidentale I*, ETS, Pisa 1991; J. Elsner e J. H. Lobato, *The poetics of Latin Literature*, Oxford 2017.

[5] Cfr. Rees 2010, p.71.

In questo contesto, il primo poema esametrico della letteratura latina cristiana a sopravvivere all'antichità, le *Laudes Domini*[6], offre una suggestiva e significativa opportunità non solo di ragionare su una gerarchia che vede l'Imperatore subordinato al potere di Cristo, secondo l'affermazione paolina *non est potestas nisi a Deo*[7], ma anche di considerare l'interfaccia tra la retorica e la poetica in uno specifico panorama storico e culturale.
Conservata nel codice *Parisinus Latinus* 7558[8], un manoscritto[9] di 168 fogli in minuscola carolina con diversi soggetti[10], l'opera (in 148 versi) narra di un miracolo avvenuto nella terra degli Edui. Dopo le iniziali domande relative alle promesse e alle decisioni del Signore che troveranno ricompensa presso i fedeli (vv.1-6), viene descritta la vicenda per cui una tomba occupata dal corpo di una donna viene riaperta per ospitare la salma del marito e la defunta, avvolta ancora dalle bende mortuarie, saluta l'amato con la mano sinistra (vv.7-31). Da questo episodio (nel quale l'autore vede una prefigurazione del Giudizio Universale[11]) è tratto lo spunto per tessere un panegirico al Signore (vv.32-142) e, nella parte finale del poema, per celebrare l'imperatore Costantino,

---

[6] Vi sono due commenti moderni: P. Van Der Weijden, *Laudes Domini. Tekst, vertaling en commentaar*, Amsterdam 1967 e A. Salzano, *Laudes Domini. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Napoli 2001.
[7] Con questa frase contenuta nel capitolo 13 della Lettera ai Romani, San Paolo afferma che l'autorità di un sovrano deriva direttamente da un'unica fonte, quella divina.
[8] Il manoscritto, risalente al IX secolo, è precedentemente conosciuto sotto i nomi *Colbertinus* 4133 prima e *Regius* 6411 poi.
[9] Un'ampia descrizione del *Parisinus Latinus* 7558 è rintracciabile in Chatelain 1880, pp.36-39: dopo una sommaria esposizione dei titoli contenuti nei fogli del manoscritto, l'autore specifica l'attendibile o probabile paternità di ciascuna opera, soffermandosi nel nostro caso su un importante dettaglio: "la pièce, également anonyme, est connue sous le nom de *Laudes Domini*".
[10] Nel codice si ritrovano le seguenti opere: *anonymi grammatica, in qua de verborum coniugatione*; f.15 v. *Bedae de arte metrica liber ad Gutbertum*; f.36, *de schematibus*; f.38 v. *de tropis*; f.44 v. *Incipit prefatio vel precatio ad dominum Marii Victoris oratoris Massiliensis*; f.46 v. *Aletias liber primus*; f.59 *lib. II*; f.70 v. *lib. III*; f.87 v. *Sancti Paulini epigramma*; f.90 *Inc. oratio sancti Paulini*; f.90 v. *Inc. oratio sancti Ausoni*; f.92 v. *Inc. i ad Paulinum*; f.94 *Item Ausoni ad Paulinum*; f.95 *Ausonio Paulinus*; f.96 *Ausonio Paulinus*; f.101 v. Ad Paulinum Ausonius; f.102 Ausonio Paulinus; f.102 v. Ausonio Paulinus; f.104 v. *Incipit laus sancti Iohanni*; f.111 v. *Incipiunt Laudes Domini cum miraculo quo accidit in Aeduico*; f.114 v. *Incipit heroo ad quem supra*; f.118 *Incipit Bebiani diverso modo et metro dictis*; f.121 *Incipit versus Drepani de cereo paschali*; f.122 *Hymnum in sollemnitate sancti archangeli Michaelis*; f.123 *Ad Moduinum Augustodunensem episcopum exhoratio voluminum divinorum*; f.124 v. *Servii Honorati de ultimarum syllabarum natura ad Aquilinum*; f.128 *anonymi grammatica*; f.139 *De pronomine ego quae pars orationis est*; f.150 *De coniunctione*; f.162 v. *Epigrammata psalmi XXmi IIdi*; f.163 *Epigrammata psalmi XXmi VIti*; f.163 v. *Epigrammata psalmi XXmi VIImi*; f.164 *Cuilibet gratiarum actio pro susceptis eulogiis ab illo. amen*; f.165 *Epigrammata ymni Ananiae, Azariae et Misahelis sanctorum trium puerorum*; f.166 *Vulfino grammatico Aurelianensi cohortatio ut rescribat*; f. 166 v. *Cantemus socii Domino cantemus honorem* (un inno di Sedulio così come è stato annotato sul margine). Si veda Van der Weijden 1967, pp.9-10.
[11] Frisone 1969, p.674.

omaggiato sempre attraverso il canale dell'esaltazione di Cristo (vv.143-148)[12]. Con la sua ampia varietà di discorsi retorici[13] (interrogatorio, narrativa, petizione) e argomenti (descrizione del miracolo, parafrasi biblica), il poema resiste alla comoda classificazione generica: esso rappresenta "la prima espressione poetica dell'Occidente cristiano nell'età della tolleranza[14]", nonché "uno dei primi tentativi, nella storia della poesia cristiana, di cantare le lodi di Cristo in un linguaggio che, pur ripercorrendo nel complesso le orme virgiliane e lucreziane, non risulta privo di una sua originalità[15]". Il carme è infatti ricco di riprese, reminiscenze e prestiti tratti dalle opere del Mantovano, specialmente l'*Eneide* (L.D. 17 *aeternaque foedera iungens* = VERG. *Aen*. 11, 356 *aeterno foedere iungas*; L.D. 28-29 *postquam morte viri reserata est ianua leti / horrendumque larem iam lux ingrata retexit* = VERG. *Aen*. 8, 243-246 *non secus ac si qua penitus vi terra dehiscens / infernas reseret sedes et regna recludat / pallida, dis invisa, superque immane barathrum / cernatur, trepident immisso lumine manes*; L.D. 86-88 *non ego, ferrato tegerer si viscera muro / ferrea vox linguaeque forent mihi mille canenti / munera cuncta queam vestrae pietatis obire* = VERG. *Aen*. 6, 625-627 *non, mihi si linguae centum sint oraque centum / ferrea vox, omnis scelerum comprendere formas / omnia poenarum percurrere nomina possim*) e dai *Georgica* (L.D. 44 *committunt semina sulcis* = VERG. *georg*. 1, 223 *sulcis committas semina*; L.D. 118 *superas consurgere in auras* = VERG. *georg*. 3, 109 *adsurgere in auras*)[16]; nondimeno non mancano riferimenti al poema lucreziano *De rerum natura* (L.D. 49, *genus omne animantum* = LUCR. 1, 4 *genus omne animantum*; L.D. 51 *de semine*

---

[12] Rees 2010, p.72.

[13] È utile il sussidio di H. Lausberg, *Elementi di retorica*, Bologna 1969.

[14] Palla 1993, p.241.

[15] Salzano 2001, p.7. Si veda anche Mastandrea 2015, p.52.

[16] Bardy 1934, p.49 a tal proposito nota: "ces emprunts son constants. Il y a peu de vers du morceau que nous étudions qui ne présente pas d'expressions virgiliennes: qu'il s'agisse de chanter la vigne et les abeilles ou de parler de la grandeur de Dieu qui brandit la foudre et fait tomber la pluie, le poète trouve sans peine dans son modèle des formules toutes faites". In generale, sul rapporto tra Virgilio e la letteratura cristiana, si veda Comparetti 1937, specialmente le pp.1-90 e 118-146 del vol.I. Scrive l'autore a p.130-131: "l'autorità somma di cui godeva Virgilio come scrittore di un sapere straordinario, come primo fra gli antichi poeti ed anche come il migliore sotto il rapporto del buon costume, fece impressione su molti teologi cristiani, i quali trattarono a fidanza con lui meglio che con altri poeti pagani, e non isdegnarono citar la sua parola, sia in appoggio di taluni grandi principi del cristianesimo, sia a dimostrare che egli era fra i pagani colui che meglio a queste verità si era avvicinato. I numerosi centoni virgiliani di soggetto cristiano non mostrano soltanto come fra i cristiani Virgilio serbasse, nello studio letterario, quello stesso posto che teneva fra i pagani e soggiacesse quindi a quell'uso messo già in voga da questi, ma mostrano altresì un vivo desiderio di assimilare questa principale pastura della mente ai sentimenti che infiammavano il cuore, di accomodare la ammirata ed autorevole parola del poeta alle idee imposte dalla fede novella, di emendarla moralmente e purificarla dal solo errore che i cristiani trovassero in essa, lo spirito pagano".

nasci = LUCR. 2, 733 *de semine nata*)[17]. Va tuttavia sottolineato che il componimento non risulta essere una ripresa pedissequa delle opere pagane, ma il giusto connubio tra innovazione e dipendenza letteraria: come giustamente osserva Salzano, "la cosiddetta debolezza dell'ispirazione e dello stile è un rimprovero molto ingiusto, perché la sua poesia trae forza e vigore dalla novità della materia trattata e da una felice fusione di classicismo e cristianesimo, di antico e nuovo. […] Egli (l'autore) poi si dimostra bravo nell'assicurare una certa unità al poemetto e la giusta proporzione tra le singole parti, che danno luogo ad un carme originale, anche se non sempre saldamente costruito, nel quale i brani parafrastici della Bibbia si mescolano a motivi retorici e classici[18]".

Dal punto di vista stilistico, il carme presenta una struttura formale abbastanza semplice, che si confà all'intento dell'autore, quello cioè di disegnare un inno di lode rivolto al Creatore da un uomo umile e devoto, rispettoso della superiorità del divino. Soprattutto per questo motivo, sotto il profilo strettamente lessicale, la ripetizione di alcuni termini e concetti[19] non risulta pesante o inappropriata[20], e non si deve attribuire a povertà espressiva del poeta: essa rientra perfettamente nella volontà di sottolineare la grandezza del Signore e della natura che egli ha creato attraverso la subordinazione dell'uomo, poca cosa rispetto alla divinità.

L'anonimo si distingue anche per la sapiente capacità di variare da un tema all'altro e per l'abile utilizzo delle tecniche stilistiche e retoriche[21], attestato dalla presenza di figure quali allitterazione[22], anafora[23], antitesi[24], *traductio*[25], apostrofe[26]: sono appunto questi espedienti retorici che confermano l'idea di

---

[17] Gli esempi qui riportati (tratti principalmente dalla consultazione del sito *Musisque deoque* e dalle edizoni del Van der Weijden 1967 e del Salzano 2001) ovviamente non sono esaustivi; per una più accurata analisi, si veda la sezione relativa al commento delle *Laudes Domini*.

[18] Salzano 2001, p.23.

[19] Troviamo la ripetizione di alcuni concetti ai vv.46 e 70 (immagini del vigneto e delle viti), ai vv.54 e 61 (metafore delle navi e delle acque), ai vv.39 e 66 (la guida fornita dal Signore) e ai vv.47 e 83 (la vita degli uomini). A tal proposito Brandes 1887, p.16 fa notare che spesso le idee tornano più volte senza una giustificazione valida, e ritiene alcuni versi (per esempio i vv.42-55) frutto di un'interpolazione. A ciò si contrappone R. Peiper, *Bemerkungen zu dem frühchristlichen Gedichte "Laudes Domini"*, in *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien* LXI (1890), pp.106-109.

[20] Brandes 1887, p.16 parla invece di *geringen Originalitat des Dichters*, e cioè di "scarsa originalità del poeta", a causa della sua stretta associazione con la versificazione di Virgilio.

[21] Van Der Weijden 1967, pp.27-28.

[22] Si veda per esempio il v.62: *assiduumque alacer numeraret navita portum*.

[23] Ad esempio i vv.1-3 ospitano una triplice anafora: *quis-quis-quis*.

[24] Si vedano per esempio il v.41, *planaque montanos includunt litora fluctus*, e il v.42, *qui vario stabilem dotasti munere terram*.

[25] Si veda per esempio il v.136: *Sancte Deus summique dei venerabile pignus*.

[26] Si veda per esempio il v.84: *sponte salutares de caespite surgitis herbae*.

Salzano secondo la quale l'autore non risulta essere sgrammaticato e privo di istruzione, ma manifesta invece una certa abilità "nell'imitare Virgilio e i poeti classici che ha senz'altro ben studiato ed assimilato nelle scuole di retorica dell'epoca, dove la lettura dei classici, la frequentazione delle scuole, l'utilizzo dei libri, al di là della fede religiosa, davano una formazione ed una preparazione culturale comuni ed identiche nelle diverse parti dell'impero[27]". Inoltre, per dimostrare la sua *eloquentia* e la sua *doctrina*, l'anonimo poeta impreziosisce la sua opera ricorrendo sapientemente all'uso di termini desueti (come *contagio*[28] al v.108) o di neologismi (come *fluitatio*[29] al v.25)[30], che attestano il suo alto grado di innovazione e la sua ricerca di un virtuosismo linguistico che punti al recupero del passato.
Nel complesso, il carme si presenta come figlio del tempo in cui è stato composto, in perfetta armonia con le tendenze culturali dell'epoca, dove il rinnovato gusto per il classicismo spingeva gli autori a misurarsi con i modelli del passato. L'autore delle *Laudes Domini* ha così lo stesso progetto di tutti i poeti della sua epoca: fare dell'espressione poetica un mezzo fondamentale per la trasmissione e la comunicazione della fede. Per questo motivo non sorprende il reimpiego di formule e vocaboli tipicamente pagani in un contesto cristiano: concetti precedentemente attribuiti a Giove e a tutto il *pantheon* di divinità tradizionali (*Genitor*[31], *Incorrupta dei suboles*[32], *Tu casti rectique tenax*[33])

---

[27] Salzano 2001, p.24. Sul rapporto tra Virgilio e le scuole di grammatica e di retorica, si vedano Hagendahl 1988, pp.175-189 e Comparetti 1937, pp.38-45. In particolare, quest'ultimo ricorda a pp.39-40 che "principalissimo regnò nelle scuole Virgilio, ed insieme con esso Terenzio ed Orazio. […] Ma sopra tutti ed inevitabilmente (vi era) Virgilio, col quale e con Omero (finché gli studi greci seguitavano a fiorire) soleva aprirsi il corso". Cfr QUINT. *inst*. 1, 8, 5 *ideoque optime institutum est ut ab Homero atque Vergilio lectio inciperet*.
Sulle scuole di retorica, si veda T. J. Haardof, *Schools of Gaul, a study of pagan and Christian education in the Last Century of the Western Empire*, Johannesburg 1958. Per una più dettagliata bibliografia sull'argomento, si veda Polara 1987, p.255.
[28] ThlL vol.IV, p.625 lin.12-60. Il termine è attestato fino all'epoca cesariana, per poi ricomparire solo in epoca cristiana.
[29] ThlL vol.VI 1, p.954 lin.29-33.
[30] Salzano 2001, p.25 sottolinea però "che nei poeti di epoca cristiana si ricorre spesso al suffisso -*tio* per coniare nuove parole, così come ai diminutivi di vocaboli già in uso nell'età classica". Sul valore espressivo che può assumere un diminutivo, si veda E. Löfstedt, *Philologischer Kommentar zur "Peregrinatio Aetheriae"*, Uppsala 1936, specialmente p.312. Infine, dal punto di vista della prosodia, Brandes 1887, p.23 segnala il fenomeno dell'estensione dell'uso dell'abbreviazione della -*o* finale in parole come appunto *contagio* o *fluitatio*.
[31] Numerose attestazioni vi sono soprattutto in Ennio, Virgilio, Ovidio, Seneca, Valerio Flacco, Stazio, Giovenco. Bardy 1934, p.49 scrive: "il est normal que Dieu le Père soit appelé Genitor; c'est le terme poétique".
[32] L'espressione richiama la formula utilizzata da Virgilio nella quarta ecloga per annunciare la nascita di un *puer* nella rinnovata età dell'oro: *cara deum suboles, magnum Iouis incrementum* (VERG. *ecl*. 4, 49).
[33] Cfr. VERG. *Aen*. 4, 188 *tam ficti pravique tenax quam nuntia veri*.

vengono in quest'opera risemantizzati e associati all'immagine di Cristo[34], in un'atmosfera intimamente religiosa che pervade tutto il carme.
In questo panorama programmaticamente religioso, le Sacre Scritture non possono che stagliarsi come fonte principale delle *Laudes Domini*: i primi versi si ispirano alle parole di San Pietro, il quale nella sua seconda lettera ricorda come le promesse di Cristo non tradiscano mai le speranze dei fedeli, e se alcuni lamentano la lentezza dei suoi miracoli egli continua ad essere magnanimo con tutti[35]; allo stesso modo, la riconosciuta potenza di Dio a cui l'anonimo fa riferimento ancora all'inizio del carme allude alla seconda lettera ai Romani, in cui Pietro sostiene che il Signore renderà a ciascun uomo secondo le azioni e le opere commesse in vita[36]. Ancora, l'imminente venuta del Signore[37] viene celebrata non solo da San Pietro nella seconda lettera ai Tessalonicesi (*et vobis, qui tribulamini, requiem nobiscum in revelatione Domini Iesu de caelo cum angelis virtutis eius*[38]), ma anche dai profeti Isaia (*ecce Dominus Deus in virtute venit*[39]) e Daniele (*et ecce cum nubibus caeli quasi Filius hominis veniebat*[40]). Infine, l'immagine dei fedeli che adorano il Figlio del Padre si ritrova anche nel Vangelo di Giovanni, nell'episodio in cui Gesù guarisce l'infermo permettendogli di camminare[41].
I versi delle *Laudes Domini* sono caratterizzati da una sofisticata originalità soprattutto perché non vengono macchiati dalla mera parafrasi di versi o emistichi di autori antichi; per dirla con le parole di Bardy, "les *Laudes Domini* restent une ouvre d'inspiration personnelle, encore qu'elles aient pour auteur un homme qui savait par coeur les poèmes de Virgile et qui ne pouvait pas s'en dégager[42]".

---

[34] Cfr. Bardy 1934, p.50: "de telles expressions sont de style...Les païens les employaient volontiers et les chrétiens s'efforçaient de leur prouver qu'eux seuls avaient le droit de les utiliser: l'apologétique d'Arnobe et de Lactance est fondée sur cette demonstration".
[35] L.D. 2-4 e 2 *Petr*. 3, 9.
[36] L.D. 5 e *Rom*. 2, 6.
[37] L.D. 36.
[38] 2 *Thess*. 1, 7.
[39] *Is*. 40, 10.
[40] *Dan*.7, 13.
[41] L.D. 92 e *Ioh*. 5, 23.
[42] Bardy 1934, p.49.

Le ipotesi sulla paternità del testo.

Non è possibile fornire con sicurezza molte informazioni a proposito dell'autore delle *Laudes Domini*. Le poche notizie certe che si hanno si possono estrapolare direttamente dal carme, ma si tratta di nozioni troppo vaghe per poter ricostruire, almeno nelle sue linee essenziali, la biografia di colui che scrisse l'opera. Come afferma Salzano, "la personalità stessa del poeta sfugge alle nostre ricerche, né le espressioni stilistiche presenti nel testo ci illuminano molto sul suo pensiero[43]".

Nella *Praefatio* alla sua opera *De Christo Jesu, Beneficiis et Laudibus Eius, Aliquot Christianae reliquiae veterum poetarum ecclesiasticorum* (Lipsiae 1652), il Rivinus accetta l'anonimato dell'autore[44], e, si limita a confutare le osservazioni di Caspar von Barth[45], il quale nei suoi *Adversariorum Commentariorum Libri LX* (Francofurti 1648) aveva collegato le *Laudes Domini* ai nomi di Elpidio Rustico e Paolino da Nola nonostante la differenza cronologica intercorsa tra i due personaggi e la composizione del poema[46].

Che l'autore appartenesse alla terra degli Edui, una regione della Gallia dove si possono riscontrare, fin dall'inizio del IV secolo, dei timidi accenni di poesia cristiana[47], sembrerebbe evidente dall'elogio fatto al popolo locale nel verso 9: *qua fraterna Remo progignitur Aedua pubes*, dove vengono sottolineati gli ottimi rapporti di fraterna alleanza tra gli Edui e i Romani[48]; inoltre le parole *coniugium memini* del verso successivo farebbero pensare ad un uomo che

---

[43] Salzano 2001, p.17.

[44] Nella prefazione della sua opera, egli scrive: "auctor…manebit omnino incertus, donec alius firmiora subiecerit argumenta".

[45] Si vedano a questo proposito Brandes 1887, p.5; Van Der Weijden 1967, p.20; Salzano 2001, p.17.

[46] La composizione delle *Laudes Domini* avviene tra il 317 e il 323 (si veda a questo proposito il paragrafo "la datazione dell'opera"); Paolino da Nola fu un vescovo italiano nato a Bordeaux nel 355 e morto a Nola nel 431; Elpidio Rustico fu un medico e diacono di Lione vissuto nel VI secolo.

[47] Salzano 2001, p.17.

[48] Sul rapporto di alleanza tra gli Edui e i Romani, si veda Brandes 1887, p.22 e seguenti. In particolare si legge, a p.23: "beweist aber dieser Ausdruck eben nur die persönliche Bekanntschaft des Verfassers mit Land und Leuten, so lässt v.9 geradezu auf einen geborenen Aeduer schliessen. Das Bruderschaftsverhältnis dieser Nation zu den Römern hat mit dem Gegenstande nichts zu thun, ja die Einfügung eines solchen Zuges nationaler Eitelkeit in ein Gedicht zum Preise Christi findet nur in einem ganz besonderen Interesse des Verfassers seine Erklärung und Entschuldigung". Si veda anche Rees 2010, p.73. In particolare, dopo aver sottolineato come i rapporti di fratellanza tra gli Edui e i Romani fossero avvertiti già nei testi latini e greci del periodo tardo repubblicano, sottolinea che "Autun itself was founded as Augustodunum to replace Bibracte, and was a local point of Roman culture in imperial Gaul".

A tal proposito si vedano anche le parole di CAES. *Gall.* 1, 33 *in primis quod Aeduos fratres consaguineosque saepenumero a senatu appellatos*.

conobbe personalmente la coppia miracolata[49], che fu in qualche misura testimone dell'avvenimento, in un territorio di cui egli andava orgoglioso soprattutto a causa del proprio senso di appartenenza[50]. Questi due versi hanno portato i Benedettini di San Mauro[51] a formulare l'ipotesi secondo cui "le poème intitulé, de *Laudibus Domini*, apartient à un écrivain Gaulois. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à en lire le commencement[52]". È infatti necessario soffermarsi anche sui versi 7 e 8 del carme (*Nam qua stagnanti praelabitur agmine ripas / tardus Arar pigrumque diu vix explicat amnem*), che inducono i Benedettini a pensare che "ce poete étoit d'Autun ou du voisinage[53]". Tuttavia, secondo Van Der Weijden[54], una delle argomentazioni su cui si basa la loro conclusione risulta essere debole. Se può apparire convincente l'ipotesi del riferimento al verso 10 ("inderdaad maakt het gebruik van memini het waarschijnlijk, dat de dichter het Gallische echtpaar persoonlijk gekend heeft[55]"), lo studioso sostiene che non si possa definire con assoluta certezza la provenienza dell'autore in base ai dati geografici proposti dal testo. Una delle loro più forti motivazioni si basa infatti sul riferimento al *tardus Arar*; tuttavia questo fiume è così noto grazie alle parole di Virgilio[56] e Cesare[57] che anche autori non italici come Seneca[58], Lucano[59] o Silio[60] lo menzionano nelle loro opere. Dunque, come giustamente fa notare Van Der Weijden[61], anche un autore non gallico come Giovenco avrebbe potuto scrivere questi versi[62].

---

[49] Frisone 1969, p.674.

[50] Nell'*Histoire literaire de la France, Tome I, partie II*, p.95 i Benedettini di San Mauro affermano che "en raportant l'histoire…il en parle comme le sachant ou par lui-meme ou de témoins oculaires".

[51] Per dettagliati cenni sulla storia e sull'evoluzione della congregazione, si veda R. Prosper Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint Maur, ordre de Saint Benoît*, Paris: Humblot, 1770.

[52] *Histoire literaire de la France, Tome I, partie II*, p.95.

[53] *Histoire literaire ibid*.

[54] Van Der Weijden 1967, p.20.

[55] Van Der Weijden 1967, p.21.

[56] VERG. *ecl*. 1, 62 *aut Ararim Parthus bibet aut Germania Tigrim*.

[57] CAES. *Gall*. 1, 12 *flumen est Arar, quod per fines Aeduorum et Sequanorum in Rhodanum influit incredibili lenitate, ita ut oculis in utram partem fluat iudicari non possit*.

[58] SEN. *apocol*. 7, 11-12 *ubi Rhodanus ingens amne praerapido fluit | Ararque*.

[59] LUCAN. 6, 475-476 *Maeander direxit aquas, Rhodanumque morantem | Praecipitavit Arar*.

[60] SIL. 3, 452 *mixtus Arar, quem gurgitibus complexus anhelis*.

[61] Van Der Weijden 1967, p.20: "deze had vers 7 en 8 ook zonder autopsie kunnen creeren".

[62] A queste conclusioni giunge anche Salzano 2001, pp.17-18: "la loro conclusione (dei Benedettini), che si basa soprattutto sul riferimento al *tardus Arar*, ci sembra in verità debole, dal momento che il fiume Arar, con la sua incredibile lentezza, pare sia diventato nel corso degli anni più che un luogo geografico specifico, un luogo comune, un'espressione per indicare un'intera regione".

A proposito di Giovenco[63], l'ipotesi secondo cui la paternità dell'opera è attribuibile a lui[64] può essere scartata con sicurezza. L'autore aveva infatti pubblicato, attorno al 329, gli *Evangeliorum libri IV*[65], una parafrasi versificata dei Vangeli in appunto quattro libri, poco originale in quanto tentativo di emulazione dei grandi poeti dell'epoca pagana, specialmente Lucrezio, Virgilio e Stazio, tuttavia di rilevante importanza perché canone di un genere destinato a protrarsi oltre il Medioevo[66]. Nella parte finale della sua opera il poeta, giunto al termine della propria esperienza letteraria, rivolge un elogio all'imperatore Costantino, tessendone le lodi con parole di ammirazione e gratitudine. Al sovrano era infatti attribuito il merito della rinata attività culturale e letteraria di quegli anni, possibile grazie al nuovo clima di pace e concordia da lui stabilito. I motivi encomiastici qui contenuti rispondono dunque alle esigenze dell'epoca e combaciano con l'intento dell'autore nella parte finale delle *Laudes Domini*:

Haec mihi pax Christi tribuit, pax haec mihi saecli,
Quam fovet indulgens terrae regnator apertae
Constantinus, adest cui gratia digna merenti,
Qui solus regnum sacri sibi nominis horret
Inponi pondus, quo iustis dignior actis 810
Aeternam capiat diuina in saecula uitam
Per dominum lucis Christum, qui in saecula regnat[67].

Tuttavia il messaggio contenuto in questi versi è assente nelle *Laudes Domini*: il passo sembra racchiudere semmai un inno di speranza molto simile a quello

[63] L'autore, un prete spagnolo proveniente da una ricca famiglia, è conosciuto attraverso le notizie di San Girolamo: *De vir. Illustr*. 84, 88; *Epist*. 70, 5*; In Matth. comment*. 2, 11; *Chronicon ad ann*. 329.
[64] A Giovenco pensava infatti l'Arevalo, che, nei *Prolegomena* n.18, dice: "collocabo inter opera dubia Juvenci carmen auctoris incerti De laudibus Domini, quod inter poetas christianos edidit Fabricius p.765. Auctor enim scribebat etiam sub Constatino, atque Juvenci stylum accedit; simili etiam modo ac Juvencus, in fine poematis Constantini laudes celebrat. Quae rationes si idoneae non sunt, ut dubitare possimus, an auctor sit Juvencus, saltem id efficiunt, ut non meliori loco, quam post Juvencum, pauci illi versus poetae incerti et Juvenci aequalis, collocentur". Cfr. Van Der Weijden 1967, p.21; Frisone 1969, p.673.
[65] Sull'opera e sull'autore, si vedano F. Lagana, *Giovenco*, Catania 1947; Roger P. H. Green, *Latin Epics of the New Testament: Juvencus, Sedulius, Arator*, Oxford 2006; L. Canali, *Il poema dei Vangeli*, Milano 2011.
[66] Scrive Palla 1993, p.101: "l'opera è importante non solo perché inaugura un genere letterario-quello delle parafrasi bibliche-destinato ad avere un lunghissimo successo, ma anche per come lo inaugura, vale a dire per come è impostato e risolto il problema delle relazioni tra la poesia cristiana e quella classica". Sulla fortuna del genere letterario, si vedano anche C. Moreschini-E. Norelli, *Storia della Letteratura Cristiana antica* I*, da Paolo all'età costantiniana*, Brescia 1995, pp.581 e seguenti; M. V. Albrecht, *Storia della letteratura latina*, Torino 1996, p.1373.
[67] IUVENC. 4, 806-812.

che Virgilio[68], da bravo interprete della politica imperiale di Augusto, aveva profetizzato e auspicato grazie alla nascita di un'epoca nuova, in cui prospettive espansionistiche e messaggi propagandistici si fondevano insieme. In aggiunta a ciò, come sottolinea Salzano, "Giovenco, diversamente dall'anonimo poeta, che auspica che il Signore possa rendere Costantino *victor laetusque*, intona le lodi dell'imperatore cristiano che ha ormai definitivamente assicurato la pace[69]". È questo un ulteriore indizio che le *Laudes Domini* siano anteriori rispetto agli *Evangeliorum libri IV*[70], motivo che porta Van Der Weijden a pensare che Giovenco conoscesse il carme e ne traesse spunto per la composizione del suo lavoro[71]. Infine, va anche sottolineato che l'opera di Giovenco, celebrativa e didascalica, vuole avere una portata maggiore di quella del carme[72].

È comunque comprensibile l'erronea ipotesi di ricondurre le due opere ad un medesimo autore se ne consideriamo le numerose analogie e le simili espressioni nel testo di Giovenco e in quello dell'anonimo. Van der Weijden ne ricorda alcune[73]: L.D. 5 *meritis qui praemia reddat* = IUVENC. 4, 303 *meritis sua praemia reddet*; L.D. 21 *magnaque…tribuit miracula* = IUVENC. 2, 182 *tribuet miracula* e IUVENC. 2, 639 *et potiora dehinc tribuet miracula*; L.D. 24 *complentur munera vitae* = IUVENC. 2, 229 *veniant ut munera vitae*; L.D. 36 *quem venturum sancti cecinere prophetae* = IUVENC. 2, 104 *quem voces veterum et sancti cecinere prophetae*; L.D. 37 *incorrupta dei suboles* = IUVENC. 4, 672 *suboles veneranda tonantis*; L.D. 60 *aulam domini…ditis* =

---

[68] Citiamo in questa sede solo uno dei tanti riferimenti virgiliani alla celebrazione di Augusto: VERG. *Aen*. 1, 286-287 *nascetur pulchra Troianus origine Caesar / imperium Oceano, famam qui terminet astris*.

[69] Salzano 2001, p.20.

[70] L'invocazione all'imperatore Costantino, posta in chiusura degli *Evangeliorum libri IV* (vv.806-812), colloca la redazione dell'opera negli anni ricchi di fermento del suo regno. Il passo è stato oggetto di numerosi studi per tentare una più accurata datazione attraverso la ricerca di dati e dettagli che rimandino a precisi eventi storici, e alcune ipotesi dimostrano ampiamente come l'opera di Giovenco sia posteriore alle *Laudes Domini*. A. Benoit-M. Simon, *Paganisme, Judaisme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, Paris 1978, ritiene ad esempio che la che la definizione di Costantino al v.807 rinvii all'episodio della sconfitta dei Goti, a seguito della quale il potere imperiale fu notevolmente ampliato e rafforzato, e che quindi il poema si potrebbe collocare non prima del 332. Anche J. Fontaine, *«Dominus lucis»: un titre singulier du Christ dans le dernier vers de Juvencus*, in *Mémorial André-Jean Festugière*, Genève 1984 si esprime sulla questione, ipotizzando che il titolo sacro che Costantino sceglie di rifiutare sia quello del «Seguace del Sole», appellativo correlato al culto del sole e che l'imperatore smette quasi definitivamente di utilizzare a partire dal 324.

[71] Scrive infatti Van Der Weijden 1967, p.24: "wij menen echter dat Iuvencus Laudes Domini belist gekend en gebruikt heft".

[72] HIER. *epist*.70, 5 *Iuvencus presbyter sub Constantino historiam Domini salvatoris versibus explicavit, nec pertimuit evangelii maiestatem sub metri leges mittere*.

[73] Van Der Weijden 1967, pp.24-25.

IUVENC. 3, 437 *domini praedivitis aulae*; L.D. 93 *vitamque perennem* = IUVENC. 2, 226 *vitae iunctura perenni* e IUVENC. 3, 309 *vitaeque perennis* e IUVENC. 3, 547 *vitamque perennem*. Tali corrispondenze si spiegano soprattutto in base alla considerazione che i due modelli hanno del loro termine di paragone, Virgilio, a cui essi si rifanno tanto nello stile quanto nei contenuti, cercando di saldare assieme la tradizione biblico-evangelica e quella classica. Nonostante reputi che le connessioni tra le due opere siano scarse, anche Brandes sembra giungere alle stesse conclusioni: egli infatti parla di "nur wenige und geringfügige Analogien, die teils zufällig sind, teils auf die biblische Grundlage oder das sprachliche Vorbild Vergil oder, wie die auffallendste Stelle Juv. IV, 303 meritis sua praemia reddet = L.D. 5, auf beides zurückgehen[74]". L'imitazione di Virgilio, di Orazio, Lucrezio, Ovidio era un fatto molto ricorrente all'epoca: "pretese e velleità letterarie, ambizione e ricercatezza nello stile, amore e gusto della reminiscenza del classico sono stati sempre il comune denominatore dei poeti dell'epoca[75]". Questo processo conobbe un'estensione temporale assai prolungata: basti leggere infatti gli scritti degli Apologisti o dei poeti per riscontrare, non solo nel IV secolo ma anche nel V e fino a Cassiodoro, il substrato culturale, religioso e dottrinario e l'emulazione stilistica del mondo pagano e classico. Poeti come l'anonimo di Autun ebbero in questo contesto una rilevanza significativa: furono il tramite tra due culture e fusero nella dottrina cristiana le conoscenze acquisite nelle scuole di grammatica e di retorica.

Un'altra importante osservazione per tentare di definire l'identità dell'autore delle *Laudes Domini* riguarda l'ipotesi per cui l'anonimo possa essere un retore o aver frequentato una scuola di retorica. Il Brandes, partendo da questa analisi, giunge alla conclusione per cui questo è "das Werk eines Rhetors oder Rhetorenzöglings der durch Constantins Haus neu begrundeten Schule von Flavia Aeduorum[76]". Secondo Van der Weijden però lo studioso va troppo oltre nelle sue supposizioni[77]: dal suo lavoro si può dedurre che il poeta sia stato allievo di una scuola di retorica, molto probabilmente la Maeniana[78], ma è azzardato presupporre che egli sia stato anche un insegnante di retorica. Secondo lo studioso, dunque, il massimo che si può ammettere può essere "das

[74] Brandes 1887, p.23.
[75] Salzano 2001, p.21.
[76] Brandes 1887, p.25.
[77] Van Der Weijden 1967, p.24: "Brandes gaat o.i. echter iets te ver wanneer hij het gedicht".
[78] Come riporta Rees 2010, p.74, la scuola è stata fiorente almeno sino al 297, quando Eumenio fu nominato professore. Essa fu una prestigiosa *nursery of Latin rhetoric*.

Werk eines Rhetorenzöglings der durch Constantins Haus neu begrundeten Schule von Flavia Aeduorum[79]".
Secondo Salzano, invece, la personalità complessiva del poeta è da ricercarsi interamente attraverso la lettura e l'interpretazione complessiva del carme[80]. Per esempio, la sua identità potrebbe delinearsi grazie alla vasta presenza nell'opera di molti termini giuridici[81] applicati in modo singolare all'ideologia cristiana[82]. Si tratta di nozioni, di concetti o di parole che, assumendo un significato pregnante, denotano una formazione giuridica del poeta, acquisita in una scuola di retorica o anche tramite un lavoro di alto funzionario presso la corte imperiale, ipotesi che sembrerebbe suggerire la parte finale dell'opera di celebrazione nei confronti di Costantino. Le sue idee ben si accostano a quelle di Fontaine, anzi sembrerebbero completarle, dal momento che dalle sue parole emerge la figura di un buon conoscitore ed amante della natura e della campagna, convertitosi al Cristianesimo ma ancora orgogliosamente ancorato agli ideali di stretto rapporto tra Roma e la sua terra d'origine: "moissons, vendanges et miel composent un trio géorgique. Puis, des bois par les eaux à la mer et au ciel, s'opère un élargissement où vient se mêler une note lucrétienne. Retour aux vignes ensuite, à la chasse, aux saisons: cette vision du monde correspond assez bien aux centres d'intérêt d'un grand latifondaire lettré[83]".
Per concludere, si può anche pensare ad un uomo che, entrato in contatto con la fede cristiana, ne assorba i suoi maggiori capisaldi e riconsideri così la realtà delle cose terrene alla luce di questa nuova dottrina: se si prendono in analisi i versi 56-85 delle *Laudes Domini* emerge una riflessione in cui palesemente vengono incorporati i principi di alcuni testi sacri, specialmente il libro della *Genesi* (il primo capitolo) e il libro di Giobbe (in particolare il salmo CIII): in questi versi si trovano racchiusi i concetti di Onnipotenza e Bontà di Dio, artefice di una creazione infinita, benevolo nei confronti di qualsiasi essere terreno.

---

[79] Van Der Weijden 1967, p.24. Di seguito l'intera teoria dello studioso: "uit zijn werk mag men wel opmaken, dat de dichter leerling op een retorenschool, i.c. waarschijnlijk de Maeniana, is geweest, maar dat hij zelf ook leraar in de retorica was kan slechts een hypothese zijn. Het maximum toelaatbare lijkt ons dan ook "das Werk eines Rhetorenzöglings der durch Constantins Haus neu begrundeten Schule von Flavia Aeduorum".
[80] Salzano 2001, pp.18-19.
[81] Viene qui proposta una carrellata di termini che non vuole essere esaustiva: *metitur* e *iudicis* al v.3; *decreti* al v.14; *pactum* al v.66; *lege pari* al v.67; *legem* al v.120; *nova iura*, al v.130.
[82] Si veda per esempio la parte iniziale dell'opera, quando il Signore viene definito *iudex perpetuus* (v.3). Anche l'uso di certi verbi a lui accostati rimarca questo principio: si veda il v.46, dove *iubeo* è associato al Signore.
[83] J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie chrétienne du III au VI siècle,* Paris 1981, pp.101-102.

Da questo punto di vista, dunque, si può percepire il ruolo fondamentale nel carme della Sacra Bibbia, centrale nella formazione del poeta e nei motivi ispiratori che essa suggerisce.

La datazione dell'opera.

Per fissare la data in cui l'autore ha composto le *Laudes Domini*, è necessario concentrarsi sugli ultimi sei versi del poema, quelli in cui si inneggia all'imperatore Costantino:

At nunc tu dominum meritis, pietate parentem,
Imperio facilem, uiuendi lege magistrum
Edictisque parem, quae lex tibi condita sanxit, 145
Victorem laetumque pares mihi Constantinum!
Hoc melius fetu terris nil ante dedisti
Nec dabis: exaequent utinam sua pignora patrem![84]

Dall'encomio, che celebra il sovrano come modello di pietà cristiana (εὐσέβεια) e come colui che, attraverso i suoi editti, non solo ha fatto rinascere la sua patria[85], ma ha anche osservato con dedizione la legge divina, si deduce un atteggiamento nuovo nei confronti della cultura classica, preparatorio all'ideologia dell'impero romano-cristiano del IV-V secolo. L'anonimo poeta nutre una sincera ammirazione verso l'imperatore: per un così potente personaggio, di cui la terra non conobbe e non conoscerà mai l'uguale, non si può che chiedere a Dio benevolenza e protezione. A lui va il merito di aver concesso libertà ai Cristiani e, dopo lunghi travagli e lotte intestine[86], la pace sociale, politica e religiosa.
È generalmente accettato[87] che, con l'enfatico *Costantinum* del verso 146, il poeta indichi Costantino il Grande, e non, come riteneva il Rivinus[88], suo figlio Costantino II: quest'ultimo infatti era privo di eredi, mentre il verso 148 fa riferimento alla prole del sovrano e segna il *terminus post quem* della stesura del carme. Costantino il Grande aveva almeno due figli, Crispo nato nel 307 dal primo matrimonio con Minervina, e Costantino II che, come ricorda il Brandes[89], era nato da un secondo matrimonio contratto con una donna residente ad Arles nel febbraio del 317. Ad un terzo figlio fa riferimento Van Der Weijden[90], Flavio Giulio Costantino, nato il 7 agosto 317 dall'unione con

[84] L.D. 143-148.
[85] Van Der Weijden 1967, p.23; Salzano 2001, p.14.
[86] Per un quadro più completo sulle lotte tra Cristiani e Pagani, si vedano A. Momigliano, *Conflitto tra Pagani e Cristiani*, Torino 1969 e E.R. Dodds, *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze 1970.
[87] Si vedano le introduzioni delle opere di Brandes 1887, Bardy 1934, Van der Weijden 1967.
[88] Egli infatti sostiene che l'ultimo passo delle Laudes Domini faccia riferimento a *Constantinus Minor, Constantinii Magni filius*.
[89]Brandes 1887, p.19. Si veda anche Pauly-Wissowa, *Real-Encycl. IV*, p.1026 sgg.
[90] Van Der Weijden 1967, p.17.

Flavia Massima Fausta. Il plurale *pignora* al verso 148 denota che, nel momento in cui l'opera è stata composta, Costantino aveva già più di un figlio, per cui la datazione è da collocarsi posteriormente al 317.
Nel tentativo di individuare la presumibile data di composizione del nostro carme è interessante prendere in considerazione anche il *De gloria beatorum Confessorum* di Gregorio di Tours che, come ricorda Salzano, "sulle tradizioni della Chiesa di Autun dimostra di essere ben informato[91]". Il vescovo ricorda[92] come una donna, ormai defunta, si muova nel momento in cui il suo sepolcro viene riaperto per ospitare la salma del marito. Il protagonista del miracolo è Reticio, vescovo di Autun e personaggio di spicco della chiesa della regione, che i Benedettini di San Mauro identificano con il personaggio del racconto straordinario con cui si aprono le *Laudes Domini* (vv.7-31)[93]. Reticio per i Benedettini sarebbe morto intorno al 314, data che dunque diventerebbe il *terminus post quem* della poesia. Tuttavia, ad un esame più accurato delle due vicende, si trovano notevoli differenze per cui, secondo Van Der Weijden[94], i miracoli quasi certamente si riferiscono a storie diverse. E soprattutto, come ricorda Salzano[95], l'anonimo autore non menziona mai nel suo carme Reticio[96], cosa che avrebbe potuto elevare la sua poesia e farla godere di notevole fama, dal momento che egli era una nota personalità della storia ecclesiastica galloromana.
Per determinare il *terminus ante quem*, è invece necessario soffermarsi sulle parole di Brandes: "Der die Thronfolger betreffende Wunsch im Schlussverse konnte ohne Verletzung des Taktes, die unter Umständen sogar gefährlich war, doch wohl nur ausgesprochen weden, solange der Vater in voller Lebenskraft

---

[91] Salzano 2001, p.15.
[92] *De gloria beatorum Confessorum*, 75.
[93] Cfr. *Histoire literaire de la France, Tome I, partie II*, Paris 1733, pp.95 sgg. I Benedettini, quando pensano al possibile autore del carme facendo riferimento ad uno scrittore gallico, hanno in mente anche Gregorio di Tours, affermando che il miracolo nelle *Laudes Domini* è identico a quello trattato nell'opera *De gloria beatorum Confessorum*; il marito dunque sarebbe lo stesso in entrambi i casi, vale a dire Reticio. Tuttavia, questa identificazione è stata rifiutata da Van Der Weijden 1967, pp.20-21 e dunque questo argomento è per lui invalidato.
[94] Van Der Weijden 1967, pp.17-18. Innanzitutto, se nelle *Laudes Domini* viene specificato il fatto che i due coniugi si fecero più promesse di fedeltà amorosa (L.D. 12-13), nell'opera di Gregorio di Tours la donna morente promette una sola volta al marito che sarà seppellito nella sua stessa tomba; inoltre, Gregorio ci dice che la tomba tremò e che le ossa della donna si prepararono a fare spazio al defunto, mentre il nostro poeta dice semplicemente che la donna stese la sua mano sinistra per accogliere i resti mortali del marito (L.D. 30-31).
[95] Salzano 2001, pp.15-16.
[96] Sulla figura e rinomanza di Reticio, che esercitava in tutta la Gallia una notevole influenza, si veda Bardy 1934, pp.36-37 e San Girolamo il quale, nella sua opera *De viris illustribus*, 82 scrive: *Rheticius Aeduorum, id est, Augustodunensis Episcopus, sub Constantino celeberrimae famae habitus est in Galliis. Leguntur ejus Commentarii in Cantica canticorum, et aliud grande volumen adversus Novatianum, nec praeter haec quidquam ejus operum reperi*.

stand und die Söhne noch keine politischen Persönlichkeiten waren. Weiter aber spricht einmal die generelle Bezeichnung der Kinder, sodann die Schrankenlosigkeit der Anerkennung in sittlicher Hinsicht, die man im Munde eines so ehrlich glaubigen Mannes sicherlich ernst nehmen darf, dafür, dass das Gedicht vor den Gräueltaten geschrieben ist, mit denen Constantin im Jahre 326 gegen die eigene Familie wüthete[97]". Ci si riferisce al duplice omicidio di cui Costantino si macchiò nel 326: in quell'anno infatti vennero giustiziati, a distanza di pochi mesi l'uno dall'altra, Crispo[98], il figlio primogenito, e la moglie Faustina, che sembra fosse la causa della morte del figliastro[99]. Dunque l'espressione *pietate parentem* induce a collocare la datazione delle *Laudes Domini* anteriormente al 326, quando l'anonimo poeta non poteva in nessun caso sentirsi frenato dal comporre un elogio a Costantino, cosa che invece avrebbe potuto percepire dopo questo spiacevole evento. Bardy, a tal proposito, sostiene che "à vrai dire, la conclusion ne semble pas très nécessaire et nous ne voudrions pas lui attribuer une importance décisive: un sujet fidèle ne peut manquer d'approuver tout ce que fait l'empereur et de lui appliquer, même après les crimes les plus énormes, des épithètes d'admiration et de louange. Il y a là cependant une indication à signaler[100]".

Un'ultima osservazione per poter restringere ancora la forchetta cronologica sulla composizione dell'opera viene avanzata da Salzano[101], il quale, basandosi sulle ipotesi di Bardy[102], ritiene che il carme sia anteriore al 324, anno della disfatta di Licinio nella battaglia di Adrianopoli. Il poeta formula auguri e speranze per la vittoria dell'imperatore, il che suggerisce che per Costantino non è ancora finito il periodo di guerra che deve ancora combattere contro i suoi nemici per assicurarsi il trionfo finale. Conclude Bardy: "il n'est pas sur que la campagne contre Licinius ait déjà commencé au moment où écrit le poète: mais avant le déclanchement des hostilités, on pouvait prévoir que

---

[97] Brandes 1887, pp.20-21.

[98]Noi conosciamo per certo la data dell'esecuzione di Crispo dall'opera *Consularia Constantinopolitana* di Idazio (IX 232, *sub anno 326*), mentre il luogo in cui avvenne la tragedia, Pola, in Istria, grazie ad Ammiano Marcellino (XIV,11,20: *…et inopinum carpento privato impositum ad Histriam duxit prope oppidum Polam, ubi quondam peremptum Constantini filium accepimus Crispum,* "…e contro ogni sua aspettativa, collocatolo in un carro privato, lo condusse in Istria nelle vicinanze della città di Pola, dove sappiamo che una volta fu giustiziato Crispo, figlio di Costantino").

[99] Tuttavia le circostanze e le motivazioni del duplice delitto non sono chiare. Zosimo (2,29,1-2) e Zonara (13, 2,38-41) riportano che Crispo e Faustina fossero coinvolti in una relazione illecita, ma non vi è certezza su questa ipotesi.

[100] Bardy 1934, pp.47-48.

[101] Salzano 2001, p.16.

[102] Bardy 1934, p.47.

l'harmonie ne régnerait pas toujours entre les Augustes: naturellement les voeux des chrétiens étaient en faveur de Constantin[103]".
Concludendo, gli ultimi versi ci permettono di fissare la composizione delle *Laudes Domini* tra il 317 e il 323[104].

[103] Bardy 1934, p.47.
[104] A questa conclusione era giunto anche Brandes 1887, pp.18-21.

La tradizione manoscritta e le edizioni delle *Laudes Domini*.

Come si anticipava, le *Laudes Domini* sono conservate dal codice *Parisinus Latinus* 7558 della Biblioteca Nazionale di Parigi. Mentre il resto del manoscritto ha subito notevoli alterazioni[105], nel carme si trova traccia solo di interventi operati da due mani correttrici: la più lontana, di importantissimo valore, risale ad un copista vissuto nello stesso secolo in cui fu redatto il manoscritto o addirittura dallo stesso monaco amanuense[106] (aspetto comunque non facile da accertare), mentre la più recente è quella dell'editore Guillaume Morel, del XVI secolo.
L'*editio princeps* dell'anonimo poeta è appunto quella del Morel[107], pubblicata a Parigi nel 1560 e dedicata all'arcivescovo di Tours Simon de Maillé[108]. Nonostante la sua straordinaria importanza, questa edizione è stata per lungo tempo poco conosciuta e studiata, motivo per cui era considerata *editio princeps* quella di Georg Fabricius, *Poetarum veterum ecclesiasticorum opera christiana et operum reliquiae atque fragmenta*, *Thesaurus catholicae et orthodoxae ecclesiae et antiquitatis religiosae*, *ad utilitatem iuventutis scholasticae*, *collectus*, *emendatus*, *digestus*, *et commentario quoque expositus*,

---

[105] Sulle correzioni apportate al codice hanno condotto degli studi: E. Dümmler, *Die handschriftliche Ueberlieferung der lateinischen Dichtungen aus der Zeit der Karolinger*, in *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschchtskunde zur Beförderung einer Gesammtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichten des Mittelalters*, Frankfurt 1879, p.301 ss.; K. Schenkl, *Cl. Marii Victoris oratoris Massiliensis Aletheia, C.S.E.L. XVI, Poetae Christiani Minores I*, Wien 1888, pp.340 ss.; P. F. Hoving, *A propos de l'édition de l'Aletheia de Claudius Marius Victorius, parue dans le Corpus Christianorum*, in *Sacris Erudiri* XI, Rotterdam 1960, pp.196 ss.
[106] A queste deduzioni giungono Schenkl 1888, pp.340-341 e Hovingh 1960, pp.196 ss.
[107] Guillaume Morel nel 1560 pubblicò a Parigi la prima edizione di una miscellanea di scritti latini il cui titolo è *Cl. Marii Victoris oratoris Massiliensis ΑΛΗΘΕΙΑΣ, seu commentationum in Genesin Lib. III. Epigrammata Varia vetusti cuiusdam auctoris, inter quae sunt et aliquot psalmi versibus redditi. Hilarii Pictaviensis episc. Genesis. Cypriani, Genesis et Sodoma. Dracontii, De opere sex dierum. Omnia versibus, nunc primum e vetustis codicibus expressa*, Parisiis 1560.
[108] Nella prefazione dell'opera del Morel si legge la seguente spiegazione: "Auspicio favoreque tuo, humaniss. Antistes, cum superioribus hisce diebus evolverem ditionis tuae aliquot Bibliothecas, in quibus pervetustorum librorum reliquiae non mediocres superessent, de iis mihi licuerit volumina aliquot commodato habere, concessum est, ut siquando dignum quicquam apparet, quod in studiosorum gratiam edendum videretur, id typis mandarem…E bibliotheca itaque S. Iuliani Turonensis, et tibi erutos Marii Victoris in Genesin libros tres, auctoris ut erudissimi, ita et piissimi, nec minus antiquissimi…Cuius autem vel potius quorum (diversorum enim videntur) ea quae sunt anonyma sequuntur, liber antiquus non indicat: nisi ea quoque ad Victorem referamus. Quamquam non dubitem Pontem Paulinii quaedam esse et Drepanii unum epigramma dicatur, virorum magno Ausonio notissimorum et laudissimorum. Quae Hilarii, Cypriani et Draconti subsequuntur, ea nobis S. Victoris Parisiensis libraria suppediavit…Exemplar quo usi sumus unico, multis sui partibus perturbatum atque confusum erat, ut haud mirum videri queat, si qui loci labe non careant: quo carerent autem, omnem quam potui diligentiam adhibui; malui tamen locos integros et quales liber habebat, aliis diiudicandos, quam mea emendatione ulla contaminatos exhibere".

Basileae 1564: egli infatti non fa menzione nel suo lavoro dell'edizione del Morel, pur conoscendola[109]. Dunque, come sottolinea Salzano, "l'edizione del Fabricius, sebbene non sempre condivisibile, soprattutto per alcune correzioni inutili ed anche incomprensibili, di cui non dà motivazioni[110], è stata utilizzata come *editio prineps*[111]".

La successiva edizione delle *Laudes* è quella ad opera di Andreas Rivinus, *De Christo Jesu, beneficiis et laudibus eius, aliquot Christianae reliquiae veterum poetarum ecclesiasticorum*, Lipsiae 1652; segue il testo ripubblicato nella *Maxima Bibliotheca veterum Patrum, et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum* XXVII, Lugduni 1677, pp.527-528. Quest'ultimo, a detta del Van Der Weijden[112], mostra in un solo caso un netto miglioramento del testo del Fabricius[113] (v.41 *planta* per *plana*) e in otto casi regressi dovuti a mende tipografiche (v.44 *vale* per *vade*; v.70 *insisti* per *iussisti*; v.73 *proceris* <*tu*> *saltibus*; v.76 *mortali harmoniae* per *mortali harmonia*; v.80 *neu brevis iniustum* per *neve…iustum*; v.90 *ne* per *nec*; v.100 *trepidi* per *trepidis*).

Risale al 1792 l'edizione di Faustino Arevalo, che stampa le *Laudes Domini* come seconda appendice a *C. Vettii Aquilini Iuvenci presbyteri hispani Historiae Evangelicae libri IV. Eiusdem carmina dubia, aut suppositicia*, Romae, pp.448-455. Con un'unica eccezione[114], l'Arevalo riproduce interamente il testo del Fabricius, ma al contrario del modello esprime i suoi dubbi in relazione a certe parole e versi di difficile interpretazione in un commento critico riportato sotto il testo.

Bisogna poi attendere la metà dell'800 per una triplice ristampa dell'opera di Arevalo nel Migne, *Patrologiae cursus completus, series prima, Patres Latini*, Parisiis, VI (1844), coll. 45-50; XIX (1846), coll. 379-386; LXI (1847), coll. 1091-1094.

La scelta di collocare il poema nel quarto volume, dopo *Rheticii, Episcopi Aeduensis, Dictum de Baptismo*, è spiegata in una nota riferita al v.10, in particolare a *coniugium memini*: *celebrat auctor coniugium S. Rheticii, qui deinceps ad episcopatum Augustodunensem fuit evectus*. Il testo delle *Laudes* qui riportato, molto simile a quello dell'edizione contenuta nella *Collectio*

---

[109] Si veda Schenkl 1888, p.345. Il commento che attenta la conoscenza da parte del Fabricius dell'edizione del Morel è il seguente: *deinde editus est Parisiis e bibliotheca Turonensi, sed ita inter se dissentiunt exemplaria, ut vix unius esse auctoris deprehendas*. "In seguito fu pubblicato a Parigi dalla biblioteca Turonense, anche se le copie discordano da esso, che a stento sono da considerare di un solo autore". Cfr. Van Der Weijden 1967, p.14.

[110] Si veda per esempio la correzione apportata al v.36: *prophetae* per *poetae*.

[111] Salzano 2001, p.11.

[112] Van Der Weijden 1967, pp.14-15.

[113] Salzano 2001, p.11: "le edizioni successive delle *Laudes Domini* (successive a quella del 1652) riproducono infatti il testo del Fabricius, ma con alcune correzioni più o meno felici ed opportune".

[114] Al v. 28, giustamente, la lettura di *laeti* ad opera del Fabricius fu cambiata in *lethi*.

Pisaurensis, vol.4, Pisauri 1766, pp.249-250, apporta diversi miglioramenti al testo del Fabricius[115].
Nel tomo 19, *Quarti Saeculi Poetarum Christianorum…opera omnia*, il poema viene stampato come *Appendix ad opera Juvenci*, in quanto in passato si attribuiva la paternità delle *Laudes Domini* al poeta cristiano[116]. Anche qui si trova dunque la ristampa del testo e il commento dell'Arevalo[117].
Non è chiaro invece il motivo per cui l'opera viene inserita nel tomo 61, ove peraltro sono racchiusi solo scritti di poeti del V secolo. Questo testo è certamente il peggiore delle tre edizioni di Migne: tutte le lezioni del Fabricius vengono riportate, con l'eccezione del v.19, dove troviamo il *praecepta* di Morel invece di *percepta*[118]; inoltre, vi sono otto casi di lezioni sospette e di errori conclamati[119].
Col suo *Über das frühchristliche Gedicht "Laudes Domini". Nebst einem Excurse: die Zerstörung von Autun unter Claudius II*, Braunschweig 1887, Wilhelm Brandes ha purificato il testo di molti errori, e lo ha dotato di un apparato critico scientificamente valido. Questa risulta essere l'edizione più affidabile, di indispensabile consultazione per chiunque voglia svolgere un approfondito studio critico e filologico delle *Laudes Domini*.
Pieter Van Der Weijden, pubblicò nel 1967 un'opera che è insieme una traduzione ed un minuzioso commento in olandese con un riassunto in francese. Lo studioso, sulla scia del Brandes, ha condotto uno studio complessivo e riassuntivo di quelli precedenti, ma con un'attenta acribia, attraverso una *Quellenforschung* ampia e documentata [120], grazie alla quale l'autore si sforza di investigare le relazioni tra il testo del carme e la poesia classica secondo la più funzionale pratica intertestuale[121].

---

[115] Van Der Weijden 1967, pp.14-15 riporta questi esempi: v.8, *diu vix*; v.19, *praecepta*; v.28, *leti*; v.127, *succedere*. Salzano 2001, p.12 riporta anche correzioni peggiorative: v.17, *suscipies…iunges*; v.46, *secundo*; v.73, *proceris <tu> saltibus*; v.75, *tum mille*; v.80, *neu brevis invisum*.
[116] Si veda la nota 64.
[117] Van Der Weijden 1967, p.16 e Salzano 2001, p.12 trovano però alcune differenze tra il testo presente nel volume e quello dell'Arevalo: v.15, *sollicitus* invece di *solicitus*; v.41, *littora* invece di *litora*; vv.22, 101, 103, 141, *cum* invece di *quum*; v.106, *concipieris* invece di *conciperis*. Quest'ultima è la sola vera differenza da rimarcare, che Salzano giustifica come un semplice errore di stampa.
[118] Van Der Weijden 1967, p.16.
[119] Troviamo al v.17, *iungis*; v.44, *vale*; v.62, *muneraret* invece di *numeraret*; v.73, *proceris <tu> saltibus*; v.75, *tum mille*; v.80, *neu brevis invisum*; v.102, *praesertim* invece di *praesentemque*; v.129, *miserantis* invece di *miserandis*.
[120] Salzano 2001, p.13.
[121] Sul concetto di intertestualità, si veda M. Arrivé, *Les langages der Jarry. Essai de sémiotique littéraire*, Paris 1972, p.28. lo studioso intende l'intertesto come *l'ensemble de textes qui entrent en relations dans un texte donné*, usato per la prima volta da J. Kristeva (in *Critique* 23, 1967, pp.438-465), si veda G. D'Ippolito, *L'approccio intertestuale alla poesia. Sondaggi da Vergilio e dalla poesia cristiana greca di Gregorio e di Sinesio*, Palermo 1985.

L'ultima edizione, in ordine di tempo, è quella di Aniello Salzano, *Laudes Domini. Introduzione, testo, traduzione e commento*, pubblicato a Napoli nel 2001. Dopo una sommaria presentazione delle principali caratteristiche e problematiche che colpiscono il poemetto, l'autore analizza nel commento il rapporto tra l'autore delle *Laudes Domini* e i poeti pagani (specialmente Lucrezio e Virgilio), evidenziando come l'influsso dei classici resti nei limiti dell'*aemulatio* e come il poeta cristiano non sia un passivo ripetitore. In tal senso, Salzano non manca però di mettere in luce il ruolo fondamentale della Bibbia nell'educazione del poeta, soprattutto per quanto riguarda l'ispirazione delle tematiche principali che essa gli ha proposto.

Testo e traduzione.

Quis queritur sera virtutes dote iuvari,
Quis promissa Dei lento procedere passu?
Quis fine humano metitur iudicis urnam
Perpetui tardumque putat, quod saecula debent?
Accelerare diem, meritis qui praemia reddat, 5
Nobilis ingenti testatur gloria facto.
Nam qua stagnanti praelabitur agmine ripas
Tardus Arar pigrumque diu vix explicat amnem,
Qua fraterna Remo progignitur Aedua pubes,
Coniugium memini summa pietate fideque; 10
Lex divina tamen meritum cumulabat amoris.
Et votum ambobus socium praecedere morte
Maerorique pio curam mandare sepulcri.
Sed prior uxorem decreti pagina legit.
Tum desolatus largo iubet ore cavari 15
Post mortem fiunt quae membris hospita saxa;
Susciper<e> et veniens aeternaque foedera iungens,
Ut, quos viventes tenuisset lectulus idem,
Post praecepta Dei bustum commune levaret,
Sensit vota sui coniunx praesaga mariti 20
Magnaque temporibus tribuit miracula castis.
Nam cum defunctis iungantur brachia membris
Et repetita manus constringant vincula trunco,
Ne, quibus humanae complentur munera uitae,
Accidat informis fluitatio dissociatis, 25
Immensum dictu: quo tempore vita peracta est
Iungendus sociae <et> prospecta sede maritus,
Postquam morte viri reserata est ianua leti
Horrendumque larem iam lux ingrata retexit,
Deprensa est laevam protendens femina palmam, 30
Invitans socium gestu viventis amoris.
Quis dedit affectum tumulo? quis vincula solvit?
Unde sepulta videt venturam coniugis umbram?
Tu facis haec, tu Christe Deus, tua signa moventur
Paulatimque doces sopita resurgere membra. 35
Tu, quem venturum sancti cecinere prophetae,
Incorrupta Dei suboles, rectorque regentis,

Quo sine nil magnum genitor deliberat ingens,
Cuius ad imperium certis mare constitit oris
(Nec licet immenso terris excurrere ponto!) 40
Planaque montanos includunt littora fluctus;
Qui vario stabilem dotasti munere terram
In nostros usus, largus pietate paterna.
Te vade mortales committunt semina sulcis
Et novus arenti procedit caespite partus; 45
Tu manare iubes fecundo nectare vites,
Tu gratos epulis hominum medicosque saluti
Arboribus succos, tu nobis dulcia mella;
Tu servire iubes homini genus omne animantum,
Insuper et gravibus lucos curvescere pomis 50
Atque novos reditus nullo de semine nasci;
Tu varios amnes nostro prodesse labori
Et renovare sacris benedictum fontibus aevum;
Te duce velivolis patuerunt aequora rostris
Divisosque fretis lustravit navita portus. 55
Tu, postquam certis sunt acta elementa figuris,
Ne torpere rudi caelestis machina vultu
Inciperet, vario signasti lumine mundum
Et quicquid caelo radiat, tua dextera finxit;
His aulam Domini placuit contexere ditis. 60
Iam freta ne nullis agerentur inhospita terris
Assiduumque alacer numeraret navita portum,
Crebra satis tumido defigitur insula ponto,
(Nec tamen insano metuit circumdata fluctu)
Exiguoque fretis innitens orbe resistit, 65
Te duce confidens, cuius venerabile pactum
Nexum lege pari summumque imumque peraequat,
Nec sinit impositos quoquam transcendere fines.
Ac ne plana nimis tellus vel nuda iaceret,
Vitibus aptandos iussisti assurgere colles 70
Grandibus, et largos umbracula texere lucos;
Tum ne vastus agat silvis torpentibus horror
Innumeros fetus proceris saltibus addis,
Incola vel nemori neu desit praeda petenti;
Tum volucres multas et mille examina vocum, 75
Mortali harmonia lucis resonare canoris;
Sic annum placuit variis intexere formis

Et vice iucunda mortalibus addere fructum,
Neu semper prolixa dies nimis ureret orbem
Neve brevis iustum raperet nascentibus ignem; 80
Ac ne perpetuo quateret labor omnia nisu,
Dat requiem fessis hominum nox roscida curis;
Utque humana salus securum duceret aevum,
Sponte salutares de caespite surgitis herbae:
Has pater ipse serit nutu, non vomere dives. 85
Non ego, ferrato tegerer si viscera muro,
Ferrea vox linguaeque forent mihi mille canenti,
Munera cuncta queam vestrae pietatis obire.
Sed pater ille tuus, secreta in sede locatus,
Nec cuiquam visu facilis cunctisque tremendus, 90
Te misit Dominum terris vitaeque magistrum,
Et quisquis natum iusto veneratur honore
Ambobus sua vota dicat vitamque perennem
Tu casti rectique tenax, et flectere leges
Post crimen facilis, si quem vecordia praeceps 95
Depulit a vobis praescripto limite vitae.
Te genitor nostra, paterentur ut ora tueri,
Induit humana facie membrisque caducis;
Quis temptaret enim fragiles attollere visus,
Si talis trepidis voluisses sistere terris, 100
Qualis es, ingenti cum torques fulmina dextra
Praesentemque iubes directa pavescere poenam
Vel cum placatus campis sitientibus imbres
Dividis, et dubias sulcis producis aristas?
Ne tamen insignem res nulla ostenderet ortum, 105
Virgine conciperis (non sufficit esse pudicam
Nec quae nupta queat domino coniungere fratrem)
Ut procul ex utero contagio turpis abesset.
Mox ubi processu felix maturuit aetas
Indociles animos monitis servare paternis 110
Aggrederis rectamque viam labentibus offers;
Atque ut missa Deo penitus praecepta paterent,
Imperium <tu> morti adimis morboque solutos
Desperata iubes apprendere munia vitae
Restituisque diem caecis et, ne quid inausum 115
Restaret penitus, quo perfidus error obiret,
Indicis sensum tumulis et condita pridem

Membra iubes iterum superas consurgere in auras
Agnoscuntque suum dilecta cadavera nomen.
At postquam legem sectator idoneus hausit, 120
Ut se mortali caelestis spiritus aula
Exueret, legis intentum, quo cuncta doceret
Pro summo toleranda Deo recteque perennem
Contemptu mortis sibi quemque assumere vitam.
Sic completa ferens genitoris iussa redisti 125
Ad summi secreta poli, qua lucidus aether
Pigra vetat proprio succedere nubila caelo.
Atque ut certa foret pereuntis copia turbae
Quae praecepta Dei miserandis auribus arcet,
Nec nova defunctos iam pridem iura tenerent, 130
Carceris inferni feralia libera solvis
Innumeramque iubes tenebris emergere plebem
His tantum clausis, quos impia vita notarit.
Et loca poenarum venturis dividis umbris,
Quae tibi non credant vel quae se credere fingant, 135
Sancte deus summique Dei venerabile pignus,
Ad cuius nomen violenta morte fugatae
Pectoribus propriis alienaque pectora nanctae
Exclamant pallentque animae iussaeque recedunt
(Sicut multa prius de te miracula produnt) 140
Cum terram caelumque inter suspensa tenentur,
Obstricto per te quia nil permittitur hosti.
At nunc tu dominum meritis, pietate parentem,
Imperio facilem, vivendi lege magistrum
Edictisque parem, quae lex tibi condita sanxit, 145
Victorem laetumque pares mihi Constantinum!
Hoc melius fetu terris nil ante dedisti
Nec dabis: exaequent utinam sua pignora patrem!

Chi si lamenta che atti di valore favoriscano doni tardivi?
Chi che le promesse di Dio procedono a passo lento?
Chi determina con misura umana l'urna del destino
eterno e giudica tardo ciò per cui i secoli sono destinati?
La nobile gloria di Dio testimonia, con un evento straordinario,
5
l'avvicinarsi del giorno che restituisca a coloro che sono degni i premi.
Infatti dove il lento Arar scorre con un corso d'acqua stagnante lungo le rive
e a malapena spiega l'immobile corso d'acqua,
dove nacque il popolo degli Edui, fratelli di Remo,
ricordo un matrimonio con somma devozione e fiducia:
10
tuttavia la legge divina aumentava il beneficio dell'amore.
E tutti e due avevano fatto voto di precedere il compagno nella morte
e di affidare la cura del sepolcro alla devota afflizione dell'altro.
Ma la decisione divina sceglie la moglie per prima.
Allora, lasciato solo, ordina di scavare con ampia apertura le pietre
15
che diventano, dopo la morte, sassi ospitali per le membra:
giunge laggiù per stringere l'eterna alleanza,
affinché, dopo gli insegnamenti di Dio, una tomba comune confortasse
chi da vivo aveva condiviso quel medesimo lettuccio.
La sposa, profetica, comprende le promesse di suo marito,
20
e concede un grande miracolo in quei tempi integri:
infatti mentre ai morti le braccia vengono legate intorno al corpo
e con più giri le funi stringono le mani al busto,
affinché a coloro che hanno compiuto i doveri della vita mortale
non capiti un informe ondeggiare[122] per le parti disunite
25
avvenne un evento straordinario a dirsi, nel momento in cui la sua vita è finita
e il marito deve ricongiungersi alla compagna nella dimora prefissata,
dopo che la porta della morte fu riaperta a causa del decesso dell'uomo
e già la luce ingrata rivelò la dimora spiacevole,
la donna fu sorpresa nell'atto di levare la mano sinistra
30
invitando il compagno con un atto di vivo amore.

[122] Per quanto riguarda la traduzione del neologismo *fluitatio*, ho accolto la scelta di termini proposti da Salzano 2001, p.35.

Chi ha dato amore nella tomba? Chi sciolse le funi?
Come la sepolta vede l'ombra del compagno che sta per arrivare?
Tu fai questo, Cristo Dio, i tuoi segni prendono forma,
e gradatamente insegni ai corpi addormentati a risorgere.
35
Tu, di cui i santi profeti predissero l'avvento imminente,
incorrotta prole di Dio, guida di colui che regna,
senza il quale il grande Genitore non decide nulla di importante,
al comando del quale il mare si fermò su aperture fissate
(e non è permesso alle terre estendersi nell'immenso mare)
40
e le piane rive circondano le acque che nascono dalle montagne;
tu che munisti la terra ferma con più e più doni
per le nostre necessità, munifico nell'amore paterno.
Con la tua avanzata, i mortali consegnano i semi ai solchi
e nuovi frutti nascono dal terreno arido;
45
tu comandi che le viti grondino abbondante nettare
che dagli alberi i graditi succhi per i banchetti degli uomini
e curativi per la salute, che per noi fai produrre i dolci mieli;
tu comandi che ogni essere vivente serva agli uomini,
e inoltre che i boschi carichi di alberi da frutto si incurvino
50
e che non possano nascere nuovi proventi da nessun seme;
tu comandi che diversi corsi d'acqua giovino alla nostra occupazione
e che rinnovino il tempo benedetto con le sacre fonti;
con te come guida le acque si sono aperte alle prue dotate di vele,
e il marinaio percorse i porti separati dalle distese di acqua.
55
tu, dopo che gli elementi sono stati ricondotti a determinate strutture,
affinché la macchina divina non cominciasse a rimanere intorpidita
in un informe aspetto, hai tracciato il mondo con molte luci
e, qualsiasi ente risplenda nel cielo, lo hai plasmato con la tua destra;
a lui piacque ricoprire la ricca dimora del Signore.
60
Quand'anche le distese d'acqua inospitali vengono sospinte per mancanza di terre
e l'alacre marinaio conta su un costante porto,
un'isola abbastanza fitta è fissata nel mare ribollente

(e tuttavia non ha paura nonostante sia circondata da una furiosa corrente d'acqua)
e resiste al flusso d'acqua pur poggiando su una stretta striscia di terra,
65
confidando nella tua guida, il cui venerabile patto
eguaglia con una giusta legge l'impegno massimo ed estremo,
e non permette di passare i limiti imposti in qualche luogo.
E perché la terra non si estenda troppo piatta o nuda,
hai comandato che i colli si alzassero per adattarsi ai vigneti
70
grandissimi e che vasti boschi tessessero ripari ombrosi;
allora perché un enorme terrore non serpeggi tra le selve irrigidite
tu aggiungi alle ampie foreste innumerevoli germogli
cosicché non manchi un abitante al bosco o una preda all'assalitore;
allora fai in modo che molte creature alate e o una moltitudine o sciami di voci,
75
con effimera armonia, risuonino con il canto nel giorno;
e così ti piacque ornare le stagioni con varie forme
e dare, con gradito compito, frutti ai mortali
e non sempre il prolungato giorno inaridisce troppo la terra
né il breve giorno porta via la giusta luce alle creature nascenti;
80
e perché la fatica non turbasse tutte le creature per il continuo sforzo,
la notte rugiadosa concede riposo alle inquietudini stanche degli uomini;
e perché il benessere degli uomini trascorresse per l'eternità,
voi, erbe favorevoli, spontaneamente spuntate dalle zolle erbose:
lo stesso padre le semina con un ordine, senza un vomere.
85
Io, se fossi ricoperto da una parete di ferro fin nelle viscere,
e se, quando canto, avessi una voce forte e mille lingue,
non passerei in rassegna tutti i doni della vostra misericordia.
Ma questo Padre tuo, collocato nella sua segreta sede,
non agevole alla vista di chiunque ma spaventoso per tutti,
90
mandò te come signore della terra e come maestro di vita.
E chiunque, con giusto tributo di lode, abbia venerato il figlio,
ad entrambi dedica le sue promesse e la sua vita eterna.
Tu che tieni saldamente a ciò che è puro e giusto, propenso
a piegare le leggi, dopo la colpa, se una funesta follia
95

trascinò qualcuno via dal sentiero della vita da voi prescritto.
Il Genitore, affinché gli occhi fossero disposti a contemplare,
ti rivestì della forma umana e di membra fragili;
chi infatti avrebbe tentato di sollevare mutabili sguardi,
se tu avessi voluto trattenerti sulla terra affannata
100
tale e quale sei quando muovi i fulmini con la potente mano destra
e ordini che le colpe paventino l'imminente castigo
oppure quando, placato, distribuisci le piogge sui campi
da abbeverare, e fai produrre le spighe ondeggianti dai solchi?
Tuttavia, affinché nulla dimostri una nascita straordinaria,
105
sei nato da una vergine, e non è sufficiente che sia pudica
né che la sposa cerchi di riunire il fratello al Signore,
cosicché un ignobile rapporto si allontani dal grembo.
In seguito, quando con il suo progredire, l'età si sviluppò felice,
cominci a salvare gli animi ribelli grazie ai dettami paterni
110
indicando la retta via agli incerti,
e affinché i precetti inviati da Dio si rendano palesi,
tu sottrai alla morte il suo potere e ordini a coloro che sono liberi
dalla malattia di recuperare i compiti della vita giudicati senza speranza
e restituisci la luce ai ciechi, e perché nulla rimanga del tutto
115
intentato, in cui si insinua la colpa pericolosa,
dai un senso alle tombe e comandi ai corpi
da tempo seppelliti di risorgere per la seconda volta ai cieli supremi
e i corpi morti amati riconoscono il proprio nome.
Ma dopo che l'adatto seguace raccolse la legge,
120
cosicché lo spirito celeste abbandonasse la dimora mortale,
affinché insegnasse l'intento della legge,
per il quale tutto va sopportato per rispetto del sommo Dio,
e che chiunque si appropri della vita eterna col disprezzo della morte:
così portando a completamento gli ordini del Genitore, facesti ritorno
125
alle dimore segrete dei sommi cieli, dove l'etere luminoso
impedisce alle pigre nuvole di avanzare nel tuo cielo.
E affinché fosse palesato un determinato numero della rovinosa turba,
che tiene lontani dalle orecchie sventurate gli insegnamenti di Dio,

né nuove leggi limitino coloro che già da tempo sono morti,
130
apri le ferali porte della prigione infernale
e comandi che una folla innumerevole esca dalle tenebre,
tenendo chiusi solo coloro che un'empia vita marchiò.
E distribuisci luoghi di pena alle ombre che verranno,
quelle che non credono in te o che fingono di crederti,
135
santo Dio e pegno venerabile del grande Dio,
al cui nome le anime respinte per morte violenta
dai propri corpi e imbattutesi in corpi altrui
gridano ed impallidiscono e ordinate si allontanano
(così come riferiscono molti miracoli da te compiuti)
140
e allora sono esseri tenuti in sospensione tra il cielo e la terra,
poiché nulla è permesso al nemico a te vincolato.
Ma ora tu, il signore per i suoi meriti, genitore in ossequio alla *pietas*,
indulgente nella sua autorità, maestro nella regola di vita
e equo per i suoi editti, che la legge da te istituita sancisce,
145
mostrami Costantino vincitore e lieto!
A nessuna creatura della terra migliore di lui hai concesso precedentemente i tuoi favori,
né li concederai in futuro: voglia il cielo che i suoi figli uguaglino il padre!

Commento.

1 quis…iuvari: il verso, che prende le distanze dai falsi profeti e da coloro che non hanno fede in Dio, ricorda le parole di *2 Petr*. 3, 4 *hoc primum scientes, quod venient in novissimis diebus in deceptione illusores, iuxta proprias concupiscientias ambulantes, dicentes: ubi est promissio aut adventus eius?*
Ricalca la Seconda Lettera di Pietro anche all'altezza di 1, 16 *non enim captiosas fabulas secuti notam fecimus vobis Domini nostri Iesu Christi virtutem et adventum, sed speculatores facti illius magnitudinis* e 2, 1 *fuerunt vero et pseudo prophetae in populo, sicut et in vobis erunt magistri mendaces, qui introducent sectas perditionis et eum, qui emit eos, Dominatorem negantes superducent sibi celerem perditionem*.
In generale, il poeta affronta il problema della parusia di Cristo (il cui ritardo aveva provocato una generale sfiducia nell'attesa del Salvatore), ribadendo la totale fede nel giorno della venuta del Signore (Salzano 2001, p.47).
quis: la struttura di triplice anafora del pronome (vv.1-3: *quis…quis…quis*) imita la struttura delle preghiere popolari, dove sovente i versi iniziavano allo stesso modo, per agevolarne la memorizzazione. Lo stesso stupore vi è nel settimo capitolo dell'*Ephemeris* di Ausonio, dove il poeta si meraviglia della rapidità con cui scrive il suo stenografo (7, 22-24 *Quis / quaeso, quis me prodidit? / Quis ista iam dixit tibi, quae cogitabam dicere?*).
quis queritur: l'anonimo esordisce riprendendo un attacco morale di HOR. *epist*. 1, 17, 63 *qui queritur salebras et acerbum frigus et imbris*: il rapporto è fonico.
virtutes: qui il termine è sinonimo di *merita*, dunque senza il significato specificamente cristiano di *miracula*, che risale al greco ἀρεταί e il cui passaggio semantico era stato agevolato dal fatto che *virtus* nel latino popolare significava "concreto atto di valore"; il sostantivo, nel latino ecclesiastico, assume la sfumatura di "azioni che attestano la potenza divina, miracoli".
dote: il sostantivo qui presenta il significato di *donum*, impartito da Dio.
L'accostamento di *virtus* e *dos* in penultima posizione è ben documentato nelle opere successive alle *Laudes Domini*: cfr. CLAUD. *carm. min*. 30, 180 *accipit et regni dotes virtute paravit*; MAR. VICTOR *aleth*. 1, 306 *regna, tot et tanta virtutum dote refertae*; CYPR. GALL. *iud*. 148 *spiritus hunc domini virtutis dote cluentem*.
2 promissa Dei: lo stesso concetto è in *2 Petr*. 3, 4 *ubi est promissio aut adentus eius?* e in 3, 9 *non tardat Dominus promissionem suam, sicut quidam tarditatem existimant*. Il contenuto delle promesse riguarda il ritorno di Cristo nel mondo, grazie al quale vi saranno nuovi cieli e una nuova terra in cui

regnerà la giustizia. A questo proposito, si vedano *2 Petr*. 3, 13 *novos vero caelos et novam terram secundum promissa ipsius expectamus, in quibus iustitia habitat* e *Is*. 65, 17 *ecce enim ego creo caelos novos et terram novam*.
Precedentemente all'anonimo, anche altri poeti cristiani reimpiegano il nesso *promissa Dei*: cfr. TERT. *adv. Marc*. 3, 260 *qui promissa dei dubia spe corde locarunt*; COMM. *apol*. 990 *qui Dei promissa capiant sine fine laetantes*.
procedere passu: qui ci troviamo di fronte ad una clausola epica (peraltro in allitterazione con *promissa*): oltre all'esistenza del nesso preciso in VAL. FL. 5,351 *prima viros tacito vidit procedere passu*, vi sono somiglianze con PANEG. *in Mess*. 93 *inque vicem modo derecto contendere passu* e OV. *met*. 10, 654 *posse putes illos sicco freta radere passu*. Inoltre, presenta un'analogia semantica e morfologica il verso di AVIAN. *fab*. 3, 3 *hunc genitrix facili cupiens procedere gressu*.
lento…passu: si veda OV. *met*. 2, 572-573 *lentis/passibus*.
3 fine: se tra gli autori profani il termine non tradisce la sua origine spaziale, e viene dunque utilizzato con il significato di "fine, confine, limite" (si vedano per esempio LUCR. 6, 25 *et finem statuit cuppedinis atque timoris* e CIC. *Tusc*. 5, 20 *neque enim umquam finem inveniet libido*), l'accezione qui tocca una valenza giuridica, che si può tradurre con "misura, proporzione, adeguatezza". Cfr. ThlL vol.VI 1, p.786 lin.61.
humano: il termine rappresenta la limitatezza della condizione umana, e quindi costituisce un contrasto con l'eternità divina.
Humanus ed *humanitas* sono dunque usati da molti autori cristiani per indicare limiti umani opposti al divino: un esempio è offerto da LACT. *ira* 1 *mens hominis tenebroso corporis domicilio circumsepta, longe a veri perspectione summota est; et hoc differt ab humanitate divinitas, quod humanitatis et ignoratio, divinitatis scientia; […] si ergo nulla est sapientia humana, ut Socrates docuit, ut Plato tradidit, apparet esse divinam*.
metitur: alcuni studiosi, come Van Der Weijden o Brandes, sembrano aver dimenticato la sfumatura giuridica del verbo: non Salzano 2001 p.49, il quale ricorda questa particolare "nuance in un contesto in cui appare evidente ed intenzionale l'insistenza sui termini mutuati dal linguaggio del diritto". Per altri termini che riconducono alla sfera giuridica, si veda la nota 81.
iudicis…perpetui: Cristo è considerato il giudice del mondo, che porta la sua grandezza nel flusso dei secoli; attraverso la collocazione di *perpetui* all'inizio del quarto verso, la continuità della potenza di Dio assume una grande enfasi. Si vedano a questo proposito *Hebr*. 12, 23 *…et iudicem omnium Deum* e *2 Tim.* 4, 8 *iustus iudex*.
iudicis urnam: l'urna in età classica era considerata l'urna del Fato, attribuita a Giove e alle Parche, come si può osservare in VERG. *Aen*. 6, 22 *stat ductis*

sortibus urna. Nelle *Laudes Domini* invece l'anonimo poeta si serve del termine traslato, in piena attinenza con il versante giuridico: "decreto", "decisione". Cfr. OLD, s.v. *urna*, 2b.
Il nesso in posizione finale di verso, al caso nominativo, ricorre in due passi della *Thebais* di Stazio, 8, 102 *sic merui de luce rapi: scit iudicis urna* e 11, 571 *si modo Agenorei stat Cnosia iudicis urna*, mentre analogie morfologiche e stilistiche vengono utilizzate in opere pressoché contemporanee (COMM. *instr*. 1, 31, 13 *in fragilitate tanta non respicis umquam*; 1, 32, 4 *in fragilitate tanta non respicis umquam*) e successive alle *Laudes Domini* (PS. PROSP. *carm. de prov*. 748 *ultricem culpas descendere iudicis iram*; PAUL. PETRIC. *Mart*. 3, 434 *nec laesus felle intumuit nec iudicis umquam*). La clausola è anche in Claudiano, in 2, 459 *circumstant nigrique trahunt ad iudicis urnam*.
3-4 quis…debent?: i versi, così come i due precedenti, insistono sull'estrema fiducia nutrita nei confronti del Signore: egli ricompenserà coloro che credono e sperano in lui, come attestano: *Hebr*. 11, 6 *sine fide autem impossibile placere; credere enim oportet accedentem ad Deum quia est et inquirentibus se remunerator fit*; *Matth*. 19, 29 *et omnis, qui reliquit domos vel fratres aut sorores aut patrem aut matrem aut filios aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit*; *eccles*. 35, 13 *quoniam Dominus retribuens est et septies tantum reddet tibi*; *prov*. 13, 21 *peccatores persequitur malum, et iustis retribuentur bona*.
4 tardum: la giustizia divina, come ricorda Luca nel suo Vangelo (18,7), non si farà attendere: *Deus autem non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte, et patientiam habebit in illis?*
Anche Pietro dichiara che le sue promesse, nonostante l'attesa, non tarderanno ad arrivare. A questo proposito, si veda *2 Petr*. 3, 8-10 *unum vero hoc non lateat vos, carissimi, quia unus dies apud Dominum sicut mille anni, et mille anni sicut dies unus. Non tardat Dominus promissionem, sicut quidam tarditatem existimant, sed patienter agit in vos nolens aliquos perire, sed omnes ad paenitentiam reverti. Adveniet autem dies Domini ut fur, in qua caeli magno impetu transient, elementa vero calore solventur, et terra et opera, quae in ea invenientur*.
saecula debent: VERG. *Aen*. 2, 537-538 *praemia reddant/debita*.
Scuccessivamente il nesso formato dal dattilo e dallo spondeo in posizione finale trova reimpiego in CLAUD. *carm. min*. 30, 55 *principibus fecunda piis: tibi saecula debent*.
5 accelerare…reddat: come sottolineano Brandes 1887, p.5 e Van Der Weijden 1967, p.54, il verso richiama stilisticamente VERG. *Aen*. 7, 145 *advenisse diem, quo debita moenia condant*.

accelerare diem: ancora una volta il testo fondamentale a cui far riferimento è la Seconda Lettera di San Pietro, i due termini ricalcano 3, 10 *adveniet autem dies Domini*.
Se come sopra detto il verso richiama l'*Aeneis* virgiliana, il significato dei termini assume nuova valenza: nel latino classico *dies* aveva una sfumatura diversa a seconda del genere che assumeva, come ricorda Servio nel commento al secondo libro dell'*Eneide*, al verso 324 (*dies autem si feminino genere ponatur, tempus significat […], si masculino, ipsum diem*); il *dies* cristiano invece viene risemantizzato, indicando il giorno del Signore (*Is*. 13, 6 *ululate, quia prope est dies Domini*; *Ioel* 2, 1 *canite tuba in Sion, ululate in monte sancto meo; conturbentur omnes habitatores terrae, quia venit dies Domini, quia prope est*; *Luc*. 10, 12 *in die illa quia appropinquavit regnum Dei*. Salzano 2001, p.51 spiega che "nel linguaggio poetico dell'anonimo si riscontra una tendenza metaforica che scaturisce dalla cultura classica di cui la sua formazione è imbevuta, ma che risente dell'ascendente della Sacra Scrittura da cui il poeta mutua i termini e le immagini per esprimere concetti spirituali e realtà ultrasensibili".
L'accostamento del verbo ad un sostantivo in accusativo in posizone incipitaria di verso si piega anche all'uso di MAR. VICTOR *aleth*. 3, 556 *accelerare patrem cupit Abram, casta sed uxor*; *diem* è invece associato a forme verbali che preannunciano la venuta del Signore, specialmente in un autore cristiano appartenente ad un'importante famiglia gallo-romana, Alcimo Ecdicio Avito: cfr. *carm*. 4, 338 *adventare diem*; 4, 421 *expectare diem, rursus descendere caelo*; 6, 444 *expectare diem, quo iudex imminet orbi*.
meritis qui praemia reddat: VERG. *Aen*. 2, 537-538 *persolvant grates dignas et praemia reddant / debita*. Il sostantivo *praemia* è utilizzato da Virgilio sempre alla forma plurale, e spesso nelle diverse sue attestazioni nell'*Aeneis* il termine ha lo stesso significato di quello delle *Laudes Domini*, "ricompensa": VERG. *Aen*. 1, 603-605: *Di tibi… / praemia digna ferant*.
Cfr. anche ARATOR *act*. 1, 873 *et ferat exemplum meritis qui praebuit undis!*
Per quanto riguarda le fonti bibliche ed evangeliche, riecheggiano *Matth*. 16, 27 *Filius enim hominis venturus est in gloria Patris sui cum angelis suis, et tunc reddet unicuique secundum opus eius* e *psalm*. 61, 13 *et tibi, Domine, misericordia; quia tu reddes unicuique iuxta opera sua*. Ancora una volta l'espressione *promissa ipsius expectamus* (*2 Petr*. 3, 13) viene richiamata in questi primissimi versi.
Si veda infine IUVENC. 2, 537-538 *praemia reddant/debita* e 4, 303 *meritis sua praemia reddet*.
6 testatur: il verbo occupa la posizione centrale nella struttura del verso, separando così gli aggettivi *nobilis* ed *ingenti* dai sostantivi *gloria* e *facto*. La

sua collocazione non è casuale, ma sottolinea la solennità della testimonianza divina e in generale la grandezza delle azioni del Signore.
In metrica, la giuntura composta da un verbo in terza persona con diatesi passiva e dal sostantivo *gloria* è tradizionale, e si ritrova a partire da OV. *trist*. 5, 1, 75 *denique nulla mihi captatur gloria…*; in seguito, viene utilizzata anche in SIL. 5, 169 *nam cur haec alia pariatur gloria dextra?* e in MART. 8, 15, 1 *dum nova Pannonici numeratur gloria belli*. Successive alle *Laudes Domini* sono altre dieci occorrenze, attestate soprattutto in Giovenco (2, 470 *sed finem fidei comitatur gloria vitae*; 2, 685 *alternae in vobis captatur gloria famae*) e in Paolino di Nola (*carm*. 18, 439 *turba locum et muto celebratur gloria Christi*; 25, 55 *namque ubi corporeae curatur gloria pompae*).
gloria facto: l'espressione a fine verso si ritrova anche in VAL. FL. 2, 564 *serus ades, quam parva tuis iam gloria factis!* e IUVENC. 2, 242 *splendeat ut claris virtutis gloria factis*. Cfr. anche STAT. *Theb*. 10, 614 *viperei, datur hoc tantum victoria pacto*. Segnalo anche una successiva assonanza con DRAC. *laud. dei* 1, 361 *et miseratus ait: demus adiutoria facto*, verso ripreso parimenti da EUG. TOLET. *hex*. 245 *et miseratus ait: demus adiutoria facto*.
Secondo il parere di Salzano, il sostantivo *gloria* corrisponde al greco biblico δὸξα, che a sua volta si rifà al termine ebraico kâbod, utilizzato per indicare la "ricchezza, bellezza, potenza di Dio" (per un ulteriore approfondimento, si consulti W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* I, Leipzig 1933, p.43). La sua manifestazione si può riscontrare in episodi molto rilevanti nei Vangeli, come per esempio il momento della trasfigurazione di Gesù. A questo proposito si veda *Luc*. 9, 32 *Petrus vero et qui cum illo gravati erant somno; et evigilantes viderunt gloriam eius et duos viros, qui stabant cum illo*.
7 nam…ripas: i modelli del verso sembrano essere VERG. *Aen*. 2, 781-782 *et terram Hesperiam venies, ubi Lydius arva / inter opima virum leni fluit agmine Thybris*; LUCR. 5, 271 *convenit, inde super terras fluit agmine dulci* e 6, 637 *confluit, inde super terras redit agmine dulci*; IUVENC. 3, 460-461: *Iudaeamque petit qua pinguia rura silenter / agmine Iordanes viridis perrumpit amoeno*.
agmine ripas: l'espressione, a fine verso, è attestata per la prima volta in poesia in Virgilio quando, durante l'episodio dell'incontro tra Enea ed Anchise, il padre mostra al figlio le anime destinate ad un destino glorioso nella storia di Roma: *Aen*. 6, 712 *quive viri tanto complerint agmine ripas*. Successivamente, oltre alle *Laudes Domini*, l'espressione è presente solo in Cipriano Gallo, in un passo in cui viene descritto il passaggio di Giosué nel Giordano e le sue conquiste future, fino all'Eufrate: *iud*. 9 *usque tuas, prono qui laberis agmine, ripas*.

8 tardus…amnem: i primi otto versi delle *Laudes Domini* sono caratterizzati da uno sviluppo lento dell'azione, reso dal poeta attraverso una selezionata gamma di termini ed espressioni: *sera dote* (v.1), *lento passu* (v.2), *iudicis perpetui* (vv.3-4), *tardum, saecula* (v.4), *stagnanti agmine praelabitur* (v.7). Al verso 8 si trovano addirittura quattro termini, riferiti al fiume Arar, che abbracciano la stessa sfera semantica relativa al concetto di lentezza: *tardus, pigrum, diu, vix*.

tardus Arar: l'Arar, nonostante rivesta il ruolo di confine simbolico, viene etichettato come un classico esempio di inerzia, in quanto molti scrittori antichi lo citano nelle loro opere per la sua bassa portata: oltre al già citato passo del *De bello Gallico* di Cesare (per il quale si rimanda alla nota 54), anche nei *Punica* di Silio Italico (15, 501 *serpit Arar per rura pigerrimus undae*) e nella *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio (3, 4, 33 *segnem Ararem*) viene citato il fiume. Per questa descrizione, l'autore prende ispirazione anche da VERG. *Aen*. 2, 782 e LUCR. 5, 271 (per il testo, si veda la nota **7 nam…ripas**). Le caratteristiche del fiume vengono ricordate anche da Claudiano, che ne ricorda la lentezza in un verso del *Panegirico per il consolato di Manlio Teodoro*, sempre all'interno del primo emistichio: 53 *lentus Arar Rhodanusque ferox et diues Hiberus*.

9 qua fraterna…Aedua pubes: il verso è di rilevante importanza non solo a livello tematico (in cui è evidente il forte richiamo al classicismo), ma anche per quanto riguarda il patriottismo connaturato nel poeta.

Remo: *Remus* nella letteratura classica viene utilizzato per designare l'antenato e il rappresentante del popolo romano insieme a suo fratello Romolo: cfr. VERG. *Aen*. 1, 292-293…*Remo cum fratre Quirinus / iura dabunt*; HOR. *epist*. 7, 17-20…*acerba fata Romanos agunt / scelusque fraternae necis / ut inmerentis fluxit in terram Remi / sacer nepotibus cruor*; PROP. 4, 19 *domus ista Remi*; MART. 12, 2 (3), 6 *domus alta Remi*.

Per quanto riguarda questo termine, concordo con la tesi di Brandes (1887, p.11), Wan der Weijden (1967. pp.59-60) e Salzano (2001, p.54), secondo la quale la prima mano nel codice offre la lettura proposta, che è corretta, mentre la *manus tertia* (dunque Morel) ha corretto *Remo* in *Rheno* (mutilazione molto probabilmente avvenuta per ragioni di incomprensione della parola *Remo*). Van der Weijden e Salzano ben sintetizzano i motivi per cui il nome del fiume non è una buona scelta: in primis il Reno scorre lontano dalla regione degli Edui, passando attraverso la zona a sud del confine tra la Germania e la Francia e scorrendo verso ovest dopo Magonza (cfr. TAC. *Germ*. 1, 1); in secundis, la stragrande maggioranza dei poeti che vengono ripresi nelle *Laudes Domini* fa riferimento a Remo come il capostipite, assieme al fratello, di Roma, quindi è molto probabile che l'autore qui voglia citare un personaggio che attesti ancora

una volta la sua formazione culturale classica. Per rafforzare la correttezza della lettura di fraterna Remo, in cui *Remus* agisce appunto come rappresentante del popolo romano, si veda CAES. *Gall*. 1, 33 *in primis quod Aeduos fratres consaguineosque saepenumero a senatu appellatos* (nota 48). Tra i sostenitori invece dell'ipotesi *Rheno* troviamo il Fabricius (il quale, a causa della quantità della *e* lunga di *Rheno* ha cambiato *fraterna* in *fratrum* per motivi metrici), il Rivinus e l'Arevalo.

progignitur: il verbo si riscontra solo dieci volte nella poesia latina, di cui quasi la metà delle sue attestazioni si ritrovano in Lucrezio (LUCR. 2, 8; 2, 545; 2, 566; 4, 670).

fraterna…Aedua: scrive Jullian 1908, p.28: "Le sénat romain...attacha à ses intérêts, par des contrats ou par un traitement flatteur, les peuples qui pouvaient lui être le plus utiles, ou qui déstaient le plus la nation de Bituit. Les Eduens reçurent le titre de "frères et consanguins du peuple romain": un cérémonie publique ou des décrets solennels, à Rome ou à Bibracte, affirmèrent cette alliance devant les dieux, et la présentèrent aux hommes sous la forme d'une éternelle et mystériouse fraternité".

Vengono qui presentati i rapporti di grande amicizia e fratellanza che i Romani avevano intrecciato con la popolazione degli Edui. Sia autori greci che latini trattano questo argomento. Plutarco li chiama "fratelli" in *Caes*. 26 (ἀδελφοί), mentre Strabone e Diodoro Siculo si soffermano anche sul concetto di συγγένεια, termine con il quale si indicavano appunto le più strette relazioni di parentela tra i vari popoli: STRAB. 4, 3, 2 οἱ δὲ Αἴδουοι καὶ συγγενεῖς Ῥωμαίων ὠνομάζοντο καὶ πρῶτοι τῶν ταύτῃ προσῆλθον πρὸς τὴν φιλίαν καὶ συμμαχίαν; DIOD. 5, 25, 1 τὰ δ' ἐλάχιστα πέντε μυριάδας, ὧν ἕν ἐστι πρὸς Ῥωμαίους ἔχον συγγένειαν παλαιὰν καὶ φιλίαν τὴν μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων διαμένουσαν.

Cicerone li chiama per tre volte "fratelli": in *fam*. 7, 10, 4 (*fratres*), nel frammento 45c dell'orazione *pro Scauro* (*fratres populi Romani*) e nell'epistola *Ad Att*. 1, 19, 2 (*fratres nostri*), mentre, oltre al già citato passo di Cesare (*Gall*. 1, 33, 2: per il testo, si veda la nota 48), Tacito ne fa menzione in *Ann*. 11, 25, 1 *quia (Haedui) soli Gallorum fraternitatis nomen cum populo Romano usurpant*.

Infine, come ricorda Salzano 2001, p.55, "*fraterna* è uno di quegli aggettivi (come *caelestis*, *divinus*, *propheticus*, *dominicus*, etc.) che costellano le opere degli scrittori cristiani che utilizzano *fraternus* soprattutto in senso religioso"; a questo proposito, si veda anche J. Marouzeau, *Quelques aspects de la formation du latin littèraire*, Paris 1949, p.220.

Dal punto di vista metrico, *Aedua* in penultima posizione ha solo un'altra occorrenza poetica, in AUSON. *praef*. 1, 5 *vasates patria est patri, gens Aedua matri*.

pubes: se Van Der Weijden 1967, p.62 pensa che il sostantivo abbia il significato di *homines, populus, plebs* ("we moeten pubes hier nemen in de verruimde betekenis *homines, populus, plebs*"), Salzano 2001, p.55 ritiene che il termine sia sinonimo di *iuventus, iuvenes* e che l'anonimo poeta abbia qui richiamato i numerosi accostamenti del termine con aggettivi etnici presenti in VERG. *Aen*. 2, 477 *Scyria pubes*; 5, 119 e 7, 219 *Dardana pubes*; 5, 599 e 7, 521 *Troia pubes*; 6, 580 *Titania pubes*; 7, 105 *Laomedontia pubes* (ma anche in TRAG. *inc*. 33 *Attica pubes*). L'autore infatti crede che l'*Aedua pubes*, come la gioventù troiana, sia il simbolo del coraggio, del valore, della virilità e che il futuro politico e sociale dipenda da essa: "il poeta, rimandando in particolare a queste doti, in un contesto permeato di suggestione religiosa e di arcaica solennità che connota il valore etnico degli Edui, intende sottolineare che le nuove leve della società, combattive e gagliarde, getteranno le basi per la costruzione di un solido e luminoso futuro sociale e politico degli Edui e di Roma, cui sono appunto legati da un vincolo di fraterna alleanza". A suo parere, le traduzioni proposte dal Van Der Weijden sembrano avere una valenza "poco pregnante, scolorita, anonima", dal momento che la connessione tra la gioventù edua e il popolo romano permetterebbe all'anonimo di far fuoriuscire ancora una volta il suo spirito patriottico, esaltando la sua Gallia e rivestendola di uno strato classicista. Il significato proposto da Salzano inoltre ben si adatta all'elegante e fortunatissimo epicismo non solo virgiliano, ma anche presente nella *Pharsalia* (2, 473), nell'*Ilias Latina* (684, 704, 789, 837, 905), negli *Argonautica* (5, 40; 5, 385; 5, 560; 6, 38; 8, 310; 8, 415), nella *Thebais* (1, 619; 6, 663; 7, 271; 7, 621; 8, 363; 9, 9; 12, 722) e nei *Punica* (1, 291; 3, 231; 3, 612; 4, 445; 5, 631; 6, 242; 6, 351; 8, 395; 8, 495; 8, 519; 8, 569; 8, 583; 9, 571; 9, 621; 11, 106; 11, 196; 11, 298; 12, 587; 12, 650; 14, 409; 15, 568; 16, 524), attraverso il quale si celebrano diverse stirpi prestigiose. Tra le varie occorrenze riportate occorre segnalare SIL. 9, 571 *mole fera, et monstris componitur Itala pubes*: il verbo alla terza persona singolare con diatesi passiva, l'aggettivo etnico *Itala* e il sostantivo *pubes* ricalcano strettamente il verso delle *Laudes Domini*.

Nella successiva letteratura latina cristiana il termine continuerà ad essere associato a nomi di popolazioni, come per esempio in AVIEN. *Arat*. 501 *vuificet; rigat hac animas et Thespia pubes*; PAUL. NOL. *carm*. 14,55: *Lucani coeunt populi, coit Apula pubes*; CYPR. GALL. *iud*. 156: *quamque simul Iebusa colit Evaeaque pubes*.

10 coniugium: il sostantivo ha qui il significato generico di "matrimonio", come spesso in Virgilio (cfr. *Aen*. 3, 475; 4, 172), ma ha in più una sottile sfumatura di "unione coniugale".

pietate fideque: cfr. CIC. *nat. deor*. 1, 41, 116 *est enim pietas iustitia adversum deos*; inoltre, sul significato di *pietas* si veda Pétré 1948, p.252: "le mot *pietas* a été adopté par la langue chrétienne avec plusieurs sens différents. Difficile à traduire, il exprimait, dans la langue profane, un idéal de fidélité à tous les devoirs: devoirs envers les dieux, la patrie, la famille, les amis. Il avait donc une signification mal définie mais correspondait, dans tous les cas, à una haute valeur morale". Qui come nel verso, l'espressione viene associata al concetto di *fides*, formando un'endiadi che nella tradizione classica racchiudeva un concetto molto particolare: l'unione tra la responsabilità politico-sociale e l'impegno morale non solo verso la divinità, ma anche nei confronti del prossimo. La formula ricorre spesso nella poesia e nella prosa: a questo proposito, si vedano LIV. 23, 9, 5 *non fides, non religio, non pietas*; SEN. *Thy*. 217 *sanctitas pietas fides*; LUCAN. 4, 498-499 *exhibuit monimenta fides, servataque ferro/militiae pietas*; 5, 297 *sic eat, o superi, quando pietasque fidesque*; 10, 407 *nulla fides pietasque viris*; SIL. 9, 437 *anteibat Latius, melior pietate fideque*.
L'associazione metrica dei due termini in posizione finale di verso è attestata per la prima volta in CIC. *carm. frg*. 6, 68 *rite etiam vestri, quorum pietasque fidesque*, ed è utilizzata spesso nella poesia epica (LUCAN. 5, 297 *sic eat, o superi, quando pietasque fidesque*; SIL. 9, 437 *anteibat Latius, melior pietate fideque*); nella letteratura cristiana il suo impiego è episodico, e più che una vera e propria risemantizzazione il termine sembra aver trovato un reimpiego mantenendo il suo significato classico: cfr. CORIPP. *Ioh.* 8, 139 *sed rerum memores. Movit pietasque fidesque*.
11 lex…amoris: questo verso sottolinea che l'amore coniugale trova la sua più alta destinazione e il suo scopo più profondo nell'amore di Dio e nell'adempimento della sua legge.
lex divina: nel latino cristiano il termine indica le Sacre Scritture, dunque "la legge di Dio": COMM. *apol*. 30, 230, 311, 313, 375, 540, 579, 698, 706, 956. Come ricorda Van Der Weijden 1967, p.64, l'espressione è equivalente a *lex Dei*, nel senso che la legge appartiene a Dio: nella lingua cristiana l'aggettivo *divinus* è utilizzato in sostituzione del genitivo *dei* per far riferimento ad azioni, opere ed attributi di Dio. Esempi di ciò si possono trovare in TERT. *paenit*. 4, 3; 4, 8; 6, 9; *anim*. 3, 3; 21, 6; 33, 2; *bapt*. 2, 1; PRUD. *apoth*. 32; 252; 568; *ham*. 178; 657-658. A questo proposito, si veda anche AUG. *enarr*. 45, 7 *liber tibi sit pagina divina*, e *civ.* 1, 1 *providens divina*.
meritum: anche questo è un termine tecnico appartenente all'ambito dei giureconsulti, traducibile con "merito, beneficio". Cfr. PROSP. *epigr*. 7, 4 *omne operum meritum vincit amore Dei*.

12 et votum…morte: il verso costituisce l'introduzione ad un nuovo quadro, che non può in alcun modo essere associato con il precedente in quanto diametralmente opposto: mentre lo scenario pregresso enfatizza l'amore coniugale e la fiducia della coppia nei confronti del Cristianesimo, la nuova immagine proposta dall'anonimo è incentrata sullo spettro della morte, che drammaticamente si staglia sul panorama anticipando la sventurata sorte per uno dei due sposi. Van Der Weijden 1967, p.65: "der Vers bildet die Einleitung der folgenden Erzählung und lässt sich in keiner Weise mit dem vorhergehenden, der zu der ehelichen Liebe und Treue auch das Christentum des Paares hervorhebt, zusammenschkiessen".
socium: il termine indica il partner in matrimonio, il compagno di vita. In questo senso si trova spesso associato a *tori*, come per esempio in OV. *met*. 14, 678 *Vertumnumque tori socium tibi selige*.
praecedere morte: la clausola è epicheggiante. Essa è utilizzata in contesti differenti, ma che sempre preannunciano scenari infelici: nei *Metamorphoseon* ovidiani, quando Ìnaco scopre con dolore la trasformazione di Io in una bianca giovenca, e spera di spegnere il suo dispiacere con la morte e nella *Pharsalia* di Lucano, quando Cesare è impegnato nella campagna di Spagna e ragiona sul non uccidere i nemici con una morte vile. Cfr. OV. *met*. 1, 224 *nocte gravem somno necopina perdere morte*; LUCAN. 4, 165 *nec liceat pavidis ignava occumbere morte*.
13 maerorique…sepulcri: la linea di pensiero qui proposta è già preannunciata nel verso precedente: entrambi i coniugi desiderano reciprocamente che l'altra persona possa vivere più a lungo.
maerori: è la tristezza provata dal partner sopravvissuto. Scrive Van Der Weijden 1967, p.66: "dit kan zowel op de man als op de vrouw betrekking hebben. Het hangt er maar van af wie het eerst zou sterven".
pio: cfr. il commento al **v.10 pietate fideque**.
mandare sepulcri: un'altra sola attestazione poetica di un nesso simile (pur tuttavia non essendo identico ed isometrico) è presente in STAT. *Ach*. 1, 76 *litus et Iliaci scopulos habitare sepulcri*.
14 sed prior…legit: in questo verso ci troviamo di fronte all'enallage, la figura retorica che consiste nello scambio di una parte del discorso con un'altra per dare maggiore incisività al dettato. In questo caso, *prior* viene grammaticamente riferito a *pagina* e non ad *uxorem*. Esempi di tale genere si possono ritrovare in VERG. *Aen*. 6, 884-885: *animamque nepotis / his saltem accumulem donis* invece di *haec dona accumulem animae nepotis*; LUCR. 5, 1205 *super stellisque micantibus aethera fixum*, dove *fixum* più che al cielo si riferisce alle stelle, fisse appunto nel firmamento.

decreti pagina: scrive Van Der Weijden 1967, p.66: “de gedachtengang is de volgende. Door God is's mensen leven tot in de kleinste bijzonderheden nauwkeurig van te voren bepaald. De dichter stelt zich nu voor, dat de verschillende gebeurtenissen in het leven der mensen chronologisch beschreven zijn in een boek, waarvan telkenseen pagina wordt omgeslagen. Zo ging de bladzijde, waarop de dood van de vrouw vermeld stond, vooraf aan die waarop het sterven van de man geboekstaafd was”.
Qui *decretum* è sinonimo di *fati, dei voluntas, fatum ipsum*, proprio come PLIN. *nat.* 2, 5, 23 *semelque in omnes futuros umquam deo decretum, in reliquum vero otium datum*; AUG. *civ.* 5, 7 *ad caeleste negabunt pertinere decretum*; MACR. *Sat*. 5, 16, 8 *soli decreto, quam μοῖρα vocat, omnia regenda committit*; COMM. *apol*. 814 *decretoque Dei captivat ex parte subactos*.
Il nesso così come appare risulta essere una prima attestazione; in seguito verrà ripresa da Gregorio Magno in *epist*. 9, 139.
Va infine sottolineato che il termine si ritrova spesso nel linguaggio giuridico, basti pensare alle innumerevoli testimonianze epigrafiche relative ai decreti del senato di Roma e dei senati municipali attestate in tutto il mondo romano: cfr. ULP. 33 *ad Sab*. D. 24, 1, 32, 24.
15 desolatus: la resa *desolutus* viene corretta dalla *manus tertia*, il Morel, in *dissolutus*.
Il Fabricius probabilmente non pensava forzare troppo il senso generale del discorso convertendo il *desolutus* in *vir sollicitus* (lezione ripresa poi anche dall’Arevalo), una reminiscenza virgiliana: VERG. *Aen*. 7, 81 *at rex sollicitus*. La lezione proposta nel testo, *desolatus*, è accolta da Brandes 1887, p.11, da Van Der Weijden 1967, p.68 e da Salzano 2001, pp.57-58.
cavari: OV. *ars* 1, 476 *dura tamen molli saxa cavantur aqua*.
16 membris: il termine è sineddoche per *corporis*. *Membra* non ha qui lo specifico significato *cristiano di membra Christi, membra corporis ecclesiae*, perché il poeta lo usa come sinonimo di *corpus*, in quanto sostanza corporea. Cfr. VERG. *Aen*. 4, 5 *nec placidam membris dat cura quietem* e 4, 391-392: *conlapsaque membra / marmoreo referunt thalamo*; HOR. *sat*. 1, 4, 119-120 *simul ac duraverit aetas / membra animumque tuum*; PRUD. *cath*. 10, 127 *hominis tibi membra sequestro*; SEDUL. *carm. pasch*. 5, 291 *membris et sanguine Christi*.
quae fiunt: al contrario della lezione *quae fiunt* proposta da Brandes e da Van Der Weijden, l’ipotesi del Rivinus e di Salzano si orienta verso il congiuntivo *fiant*, perché ritengono che la relativa sia una proposizione finale, “come spesso nella prosa e nella poesia classica (accade)” (Salzano 2001, p.58).

hospita: il termine, che può indicare “straniero” o “ospitale”, in questo caso assume la seconda accezione, come in VERG. *Aen*. 3, 539 *o terra hospita* e in LUCAN. 3, 43 *hospita tellus*.
Cfr. anche OV. *met*. 3, 637 *illa mihi domus est, vobis erit hospita tellus* e VAL. FL. 2, 649-650 *hospita pondi / tecta iubet*.
saxa: Van Der Weijden 1967, p.69 si domanda se il termine stia a significare una tomba scavata nella roccia o un sarcofago. Molto probabilmente l’accezione più corretta è la prima, perché richiamerebbe il luogo di sepoltura dello stesso Gesù, il quale era stato riposto in un sepolcro scavato nella roccia, cfr. *Ioh*. 19,38 e 41-42 *post haec autem rogavit Pilatum Ioseph ab Arimathaea, qui erat discipulus Iesu, occultus autem propter metum Iudaeorum, ut tolleret corpus Iesu; et permisit Pilatus. Venit ergo et tulit corpus eius […]. Erat autem in loco, ubi crucifixus est, hortus, et in horto monumentum novum, in quo nondum quisquam positus erat. Ibi ergo propter Parascevem Iudaeorum, quia iuxta erat monumentum, posuerunt Iesum*; *Matth*. 27, 60 *et posuit illud in monumento suo novo, quod exciderat in petra, et advolvit saxum magnum ad ostium monumenti et abiit*.
17 susciper<e> et: nel codice si legge *susciperet veniens aeternaque foedera iungens*, ma il verso è stato comunque oggetto di importanti discussioni. Morel e Fabricius conservano il testo tramandato, mentre Van Der Weijden sostiene che esse siano inutili, e che si possa preservare il testo tràdito mediante una piccola correzione, da *suscipere* a *suscipere et*: “al deze conjecturen zijn eenwel onnodig. We kunnen met een zeer geringe correctie, *suscipere* et uit *susciperet* (volgens een suggestie van prof. Dr. D. Kuijper Fzn.), de overgeleverde tekst handhaven. Deze conjectuur wijkt veel minder van de overlevering af en verdient reeds daarom de voorkeur boven de meer ingrijpende veranderingen van Brandes en Peiper. Bovendien kunnen wij ook de overgeleverde volgorde bewaren (zie hierboven), hetgeen zeker wel het belangrijkste winstpunt is” (Van Der Weijden 1967, p.72). Come si può leggere, l’autore qui si distacca da Brandes e Peiper: il primo, che addirittura ritiene inutile questo verso (1887, p.18) e che è in sintonia con il pensiero di Barth espresso negli *Adversariorum Commentariorum Libri LX*, (“quae sit medii versus sententia nemo nisi divinus assequetur. Ego omnino furcillis illum eiiciendum aio: sine quo sententia egregie constat sibi”), pensa di invertire la sequenza dei versi 17 e 19 e di modificare *suscipere veniens* con *suscipere uniens*; Peiper 1890, p.107 scrive invece: “ist nicht nach v.19 mit Arevalo zu setzen, sondern nach v.18; die prosodisch falsche und daher bei der sonstigen Reinheit unseres Gedichtes in dieser Hinsicht unzulässige Lesart *uniens* ist nicht die der Handschrift, sondern Conjectur Arevalos, für *veniens*, wie Morel und Fabricius nach der Hs. geben. Das ist natürlich eine Verderbnis, so stark und gewaltsam wie 131 *libera nobis*;

dem *viventes* gegenüber muss *functos* oder ein sinnverwandtes Particip (ich wüsste sonst keines) dagestanden haben: *ut quos viventes tenuisset lectulus, idem / susciperet functos alternaque foedera iungens/post praecepta dei bustum commune levaret*". Qui, il Peiper nota una "corruttela talmente forte" che egli non sa come andare oltre la congettura.

veniens…foedera iungens: nella sua opera *De actibus Apostolorum*, Aratore, forse avendo presemte questo verso, riprende l'accostamento di *venio*, *foedus* e *iungo*, peraltro nella stessa posizione proposta dall'anonimo poeta: *act*. 2, 1016 *Tu saevire venis pollutaque foedera iungis*. La costruzione si avvicina molto a quella delle *Laudes Domini* anche per la somiglianza tra *pollutaque* e *aeternaque*.

Si segnalano anche SEN. *Thy*. 481 *cum morte vita, cum mari ventus fidem / foedusque iungent* e PS. OV. *Aen*. 4, 4 *itur venatum; Veneris clam foedera iungunt*, verso a cui si è ispirato SIL. 2, 83 *fertur equi; nec non Veneris iam foedera passae*.

aeternaque foedera iungens: espressione calcata su VERG. *Aen*. 11, 356 *Des, pater, et pacem hanc aeterno foedere iungas*.

La clausola *foedera iungens* è attestata anche altrove: VERG. *Aen*. 4, 112 *miscerive probet populos aut foedera iungi*; 7, 546 *dic in amicitiam coeant et foedera iungant*; 8, 56 *hos castris adhibe socios et foedera iunge*; 12, 822 *component, cum iam leges et foedera iungent*; VAL. FL. 2, 324 *huc Minyas; Venus ipsa volens dat foedera iungi*; 4, 215 *dentibus aret humus. quis mecum foedera iunget?*; STAT. *Theb*. 5, 138 *ipsa faces alias melioraque foedera iungam*.

Per il significato di *foedus* come "matrimonio", si veda OV. *met*. 7, 403 *thalami quoque foedere iungit*; 10, 353 *concubitu vetito naturae pollue foedus*; 11, 743-744 *nec coniugale solutum / foedus*.

18-19 ut…levaret: la coppia di versi racchiude un tema molto frequente nella poesia classica, quello cioè della presenza di un ambiente comune che unisca una coppia di amanti, sia in vita sia in morte. Secondo Salzano 2001, p.60 i riferimenti possono essere OV. *met*. 4, 152-157 *quique a me morte revelli / Heu! sola poteras, poteris nec morte revelli / hoc tamen amborum verbis estote rogati / o multum miseri, meus illiusque parentes / ut quos certus amor, quos hora novissima iunxit / componi tumulo non inuideatis eodem* e *epist*. 5,101-102: *temerati foedera lecti / clamat*.

18 lectulus: il diminutivo, molto frequente nella poesia comica (PLAUT. *Persa* 759; TER. *Ad*. 285 e 585), lirica ed elegiaca (CATULL. 50, 15 e 64, 88; PROP. 2, 15, 2 e 4, 8, 35; OV. *epist*. 10, 58; *trist*. 1, 11, 38) è raro nella poesia epica e postclassica, mentre invece è ripreso nella letteratura cristiana, specialmente per indicare il luogo terreno in cui il corpo attende la chiamata divina per la

vera vita, quella eterna: cfr. PRUD. *cath*. 1, 4-8 *iam Christus ad vitam vocat / "Auferte" clamat "lectulos / aegros soporos desides / castique recti ac sobrii / vigilate; iam sum proximus"*; EUG. TOLET. *carm*. 77, 1-2 *inclite parentis alme Christe pignus unicum / membra, quae labore fessa nunc repono lectulo*.
19 praecepta dei: l'espressione, rara nella poesia classica (se non in VERG. *georg*. 4, 448 *sed tu desine velle. Deum praecepta secuti* e in OV. *ars* 2, 745 *ecce rogant tenerae sibi dem praecepta puellae*; può essere riscontrata una somiglianza in OV. *met*. 4, 2 *accipienda dei*) trova diffusione nella letteratura cristiana, da Commodiano in poi: cfr. COMM. *instr*. 1, 35, 1 *Adam protoplaustus ut Dei praecepta vitaret*; *apol*. 331 *et sumit et gustat suaviter Dei summi praecepta*; IUVENC. 3, 139 *transgressi praecepta Dei quod proditis omnes*; PAUL. NOL. *carm*. 6, 134 *implentur praecepta dei creditque puella*; 6, 270 *praedicat hic praecepta dei sermone verendo*; SEDUL. *carm. pasch*. 1, 118 *amplexus praecepta Dei, typicique cruoris*; 5, 260 *gens accepta Deo, nunc est odiosa propago*; 5, 397 *lucida sunt praecepta Dei, quibus omnis in illa*; DRAC. *laud. dei* 2, 247 *quod praecepta Dei passim contemnimus omnes*; 2, 342 *et tellus accepta Dei praecepta reservant*; 2, 365 *transgreditur praecepta Dei; scelerata propago*. Essa indica essenzialmente i buoni insegnamenti suggeriti da Dio all'umanità, per vivere secondo i suoi principi e seguire il buon esempio.
Quanto al testo, mentre il Fabricius legge *percepta Dei*, Barth, nella sua opera, ritiene che la corretta resa sia *praecepta Dei*: "hoc est post evocationem, seu ut Hieronymus loqui amat, dormitionem. Sic frequenter in formulis Christianorum testamentorum legimus: cum Dominus de me praeceperit".
bustum: con l'accezione di *sepulcrum*, si veda VERG. *Aen*. 11, 849-851 *fuit ingens monte sub alto / regis Dercenni terreno ex aggere bustum / antiqui Laurentis*.
20 praesaga: l'aggettivo, molto frequente in poesia, si trova nella medesima sede metrica di VERG. *Aen*. 10, 843 *adgnovit longe gemitum praesaga mali mens*.
Successivamente, la clausola *praesaga mariti* in sede finale si ritrova solamente in ANTH. 742, 39 *et tamquam talis fueris praesaga mariti*.
Diversamente da Salzano 2001, p.35 che sostiene l'associazione di *praesaga* al sostantivo *coniunx*, Van Der Weijden 1967, p.39 crede che l'aggettivo possa riferirsi a *vota*: ma questa osservazione sembrerebbe non essere adatta al contesto, in cui è la donna a capire che i voti (ovvero le promesse precedentemente fatte) erano stati rispettati dal marito, e per questo motivo viene definita profetica. Inoltre, la sua interpretazione non è supportata dal riscontro di fonti parallele, mentre tradizionalmente la donna è presaga nella letteratura classica (basti pensare al ruolo delle Sibille nella Grecia e nella

Roma antica, o a quello della sacerdotessa Cassandra nell'*Iliade*), nella tradizione cristiana (con le profetesse Mirjiam, Deborah, Giaele, Culda, Giuditta, Ester ed Abigail: a questo proposito, si veda Dobner 2017, pp.65-120) e nella letteratura medievale (nella quarta giornata del *Decameron* Boccaccio, per bocca di Panfilo, racconta la storia dell'Andreuola, una giovane donna bresciana che, amando segretamente Gabriotto, ne presagisce la morte imminente attraverso un sogno profetico).

21 magna miracula: dopo un'indicazione un po' vaga sul decesso della sposa, il poeta introduce il prodigio da lei compiuto con questa iunctura, in allitterazione al pari di *temporibus tribuit*.

Miracula è un termine particolarmente frequente in Plinio (34 occorrenze sono presenti nella *Naturalis Historia*), dal momento che "è un sentimento insito nell'uomo che si manifesta a contatto con i prodigi della Natura" (Cazzato, Roberto, Bevilacqua 2014, p.84); il sostantivo acquisirà significato propriamente cristiano designando le meraviglie del Signore: cfr. IUVENC. 1, 448 *illum stipantes miracula magna moventem*; 2, 182 *nec quisquam tantis tribuet miracula signis*; 2, 639 *et potiora dehinc tribuet miracula rerum*.

La giuntura di *miracula* al suono -*tis* appare abbastanza insolita nella poesia precedente alle *Laudes Domini* (LUCR. 4, 592 *sola tenere. Ideo iactant miracula dictis* e LUCAN. 9, 923 *fata trahit, tunc sunt magicae miracula gentis*); essa invece ricorre felicemente nella successiva letteratura cristiana e gli svarati seguiti sono controllabili a partire da Ausonio: *miracula cunctis* in AUSON. 24, 38; *miracula fontis* in CLAUD. 508; *miracula multis* in PAUL. PETRIC. *Mar*t. 2, 181; *miracula gestis* in PAUL. PETRIC. *Mart*. 6, 442; *miracula factis* in VEN. FORT. *carm*. 2, 7, 13.

temporibus castis: ricorda Salzano 2001, pp.60-61 che "contrarre un solo matrimonio e non risposarsi dopo l'eventuale morte di un coniuge per gli antichi cristiani equivaleva ad una condotta di vita altamente pura e casta […]. Per questo motivo il poeta, il quale al v.17 ha parlato di *aeterna foedera* che hanno caratterizzato un *coniugium…summa pietate fideque* (v.10), ora desidera esaltare quei tempi che hanno rappresentato un momento alto di purezza e castità, cui appunto bisogna consacrare *magnum miraculum*". A riprova, si veda l'esempio di Tertulliano nella sua lettera *Ad uxorem*, in cui l'autore raccomanda alla moglie di non risposarsi dopo la sua morte, proprio come erano solite fare le vedove cristiane che *malunt enim Deo nubere. Deo spectante, Deo sunt puellae. Cum illo vivunt, cum illo sermocinantur, illum diebus et noctibus tractant, orationes sua velut dotes domino assignant, ab eodem dignationem velut munera maritalia, quotiescumque desiderant, consequuntur* (TERT. *uxor*. 1, 4, 4).

castis: l'aggettivo resiste allo scorrere del tempo e conserva intatto il suo antico significato anche nella letteratura cristiana. Nella stessa accezione lo si ritrova in VERG. *ecl*. 4, 10 *casta fave Lucina* e *Aen*. 8, 412 *castum ut servare cubile*.
22 brachia membris: l'esistenza del nesso preciso si trova nel quinto libro della *Pharsalia* di Lucano, nella scena di lotta tra Ercole e Anteo: LUCAN. 4, 640 *utque iterum fessis iniecit bracchia membris*; inoltre, la clausola metrica ricorda quella presente in PS. VERG. *Aen*. 129 *Heliades, teneris implexae bracchia truncis*, in una scena di richiamo alle Eliadi e al loro fratello Fetonte. La descrizione delle bende che avvolgono il corpo si riscontra anche in IUVENC. 4, 394-396 *nec mora conexis manibus pedibusque repente / procedit tumulo, vultum cui linea texta / et totum gracilis conectit fascia corpus*.
23 costringant vincula trunco: per quanto riguarda il verbo, Arevalo fu il primo studioso ad accettare la lezione *costringant* invece di *costringat*: "longe melius est costringant, quam constringat: videlicet repetita vincula constringant manus trunco". Successivamente così anche Brandes 1887, p.6, benché non sia chiaro se si tratti di un'intuizione.
È interessante l'assonanza del secondo emistichio con altri due versi di autori successivi, VICTORIN. *vita dom*. 104 *facta, ferosque animos astringant vincula ferri* e ALC. AVIT. *carm*. 6, 200 *inpia fallentis non stringant vincula mundi*.
L'usanza di avvolgere e legare le braccia e le gambe di una persona deceduta è già presente nel Vangelo di Giovanni, nel passo in cui Lazzaro resuscita dal mondo dei morti: cfr. *Ioh*. 11, 44 *prodiit, qui fuerat mortuus, ligatus pedes et manus institis; et facies illius sudario erat ligata*. Questo procedimento lo si ritrova anche in IUVENC. 4, 394-395 *conexis manibus pedibusque repente / procedit tumulo*, e la connessione *conexis manibus pedibusque* anche in 3, 769 *conexis manibus pedibusque et corpore toto*.
24 humanae: secondo Van Der Weijden 1967, pp.78-79, il significato del nesso si distacca da quello proposto nel v.3: se infatti precedentemente la limitatezza della condizione umana non consentiva un corretto giudizio nei confronti delle decisioni divine, qui altro non c'è che una semplice menzione della vita umana in quanto tale, senza che i pensieri siano in qualche modo diretti al contrario, alla vita eterna. Diversamente, Salzano 2001, p.61 ipotizza che anche in questo luogo *humana* sottintenda implicitamente il rapporto antitetico con la condizione divina, sostenendo che è cosa frequente presso gli autori cristiani: cfr. COMM. *apol*. 136; 145; 309; 759; *instr*. 2, 39, 7; PAUL. NOL. *carm*. 10, 67-69; *epist*. 38, 6.
munera vitae: è l'insieme di tutte le attività che un uomo compie durante la sua vita sulla terra. Cfr. IUVENC. 2,229 *veniant ut munera vitae*.

La clausola è infrequente nella poesia latina classica (solo due occorrenze, in SIL. 14, 177 *attollit vitaque exaequat munera vitae* e in MART. 3, 6, 5 *magna licet dederit iucundae munera vitae*); nei poeti di età cristiana è a volte svariata in *munia vitae*: cfr. IUVENC. 2, 187; 2, 229; 2, 769; 4, 346; 4, 455; AVIEN. *Arat*. 886; PAUL. NOL. *carm*. 19, 344; 32, 227; MAR. VICTOR *aleth*. 1, 179; 1, 344; CYPR. GALL. *iud*. 959; 1031; 1060; 1388; RUST. HELP. *benef*. 149; PAUL. PETRIC. *Mart*. 1, 349; DRAC. *laud. dei* 2, 579; 3, 467; ENNOD. *carm*. 2, 137, 1; PRISC. *Anast*. 206; MAXIM. *eleg*. 1, 231; ARATOR *act*. 1, 591; 1, 845.

25 informis: il poeta all'aggettivo e al prefisso -*in* affida il compito di sottolineare la fragilità e la precarietà del corpo, che dopo la morte perde la sua consistenza vitale e diviene sgradevole, sfigurato. È un termine particolarmente caro a Virgilio (10 occorrenze) e Stazio (9), e nella stessa accezione lo si ritrova per esempio in VERG. *ecl*. 2, 25 *nec sum adeo informis: nuper me in litore vidi*.

fluitatio: i primi significati del termine sono *fluctuatio, vacillatio* nel ThlL VI 1, (954). L'uso della parola in questa sede è "ad rem exprimendam accommodatissimum" secondo le parole dell'Arevalo, in quanto esprime il movimento dinamico delle membra, "di un corpo che ondeggia sfaldandosi nelle sue parti e aggiunge un tocco di efficacia espressiva al virtuosismo linguistico che impreziosisce il carme" (Salzano 2001, p.61).

dissociatis: la disgregazione del corpo dopo la morte è espressa tramite il prefisso verbale -*dis*, che dimostra l'evidente condizione di ciò che esisteva e ciò che ormai non esiste più.

Specialmente nell'ultima parte del verso si coglie un'atmosfera atomistica (tipicamente epicurea, come si vede nei paragrafi 39-45 della *Lettera ad Erodoto*, e poi ripresa da Lucrezio, per esempio quando nel *De rerum natura* espone la teoria del *clinàmen* in 2, 216-224 e 243-260) che esplicita il concetto di dissociazione degli atomi, mediante la quale viene determinata la morte degli esseri viventi.

26 immensum dictu: il verso comincia con due spondei di grande potenza ed espressività (necessari per introdurre una miracolosa esperienza), che possono essere definiti un *hapax* nella poesia latina.

vita peracta est: mentre Peiper 1890, p.107 vede in *vita peracta* un ablativo assoluto e omette *est* ("Der Ablativ vita erscheint mit gekürztem a, wie später, beim gallischen Dicter Cyprian, unzählig oft; wäre diese Kürzung noch nicht zulässig in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts und müsste man *peracta est* nach der Hs. beibehalten, so müsste man et hinter *sociae* einschieben"); Van Der Weijden 1967, p.82 ritiene che l'ipotesi migliore sia concepire *vita* come un nominativo, *peracta est* come un verbo: "het lijkt ons echter onwaarschijnlijk, dat de ablat. *vita* gebruikt zou zijn door onze dichter, die de

metrische vrijheden van Cyprianus Gallus mist. Het is dan ook beter *vita* op te vatten als *nominativus*, *peracta est* als *verbum finitum* en vers 27 bij het voorafgaande te laten aansluiten door invoeging van et achter *sociae*".
La combinazione tra *vitam* e *peragere* è frequente (OV. *trist*. 4, 8, 41; SIL. 15, 462; PRUD. *c. Symm*. 2, 1059; AVIAN. *fab*. 34, 20), ma solo in un caso il nesso si trova in posizione finale di verso: PAUL. NOL. *carm*. 31, 559 *quod quibus in Christo fuerit modo vita peracta*.
27 sociae: si veda il commento al **v.12 socium**.
prospecta sede: è il luogo predeterminato, dove in precedenza era stata eretta una grande tomba, in modo tale che in essa sia il corpo della donna che quello dell'uomo potevano trovare un ultimo riposo. L'espressione forma un efficace collegamento con i vv.15-16, *largo iubet ore cavari…saxa* e con i vv.17-20, *susciper<e> et veniens aeternaque foedera iungens / ut, quos viventes tenuisset lectulus idem / post praecepta dei bustum commune levaret*.
Sedes, che generalmente indica il posto in cui stare, ottiene qui il significato più strettamente collegato alla morte: è il cimitero, la tomba. Cfr. VERG. *Aen*. 6, 152 *sedibus hunc refer ante suis et conde sepulcro*; 6, 371 *sedibus ut saltem placisis in morte quiescam*; TAC. *ann*. 1, 8, 6 *monuit ne…Augustum in foro potius quam in campo Martis sede destinata cremari vellent* (dove *destinata* ha lo stesso significato di *prospecta*).
28 ianua leti: è una metonimia per *sepulcrum*. Come ricorda Mastandrea 2015, p.61, tale giuntura appare per la prima volta in LUCR. 1,1112 dove viene riferita alla totalità della materia*: haec rebus erit pars ianua leti*. Successivamente l'espressione ricorre in VERG. *Aen*. 2, 661 *patet isti ianua leto*; OV. *met*. 1, 662 *sed nocet esse deum, praeclusaque ianua leti*; VAL. FL. 3, 386 *edocuere necem, patet ollis ianua leti*; 4, 231 *praemia sed manes reclusaque ianua leti*; STAT. *Theb*. 3, 68: *atropos atque olim non haec data ianua leti*, la maggior parte delle volte accompagnata da un verbo che attesta lo schiudersi della porta. Si tratta di una formula epica, come ricorda Murgatroyd 2009, p.131: "*ianua leti* was a Lucretian phrase, subsequently found in epic".
Concettualmente, la clausola si avvicina a VERG. *Aen*. 6, 127 *patet atri ianua Ditis* e STAT. *silv*. 5, 3, 257 *sed nec leti tibi ianua tristis*, anche queste espressioni utilizzate per designare la discesa nei recessi più scuri del regno dei morti.
Per quanto riguarda la letteratura cristiana, si veda anzitutto PRUD. *psych*. 89 *tu princeps ad mortis iter, tu ianua leti*; nella Bibbia, i *loci* in cui si trova l'espressione "porta della morte" riguardano sempre la discesa agli Inferi: *Iob*. 38, 17 *numquid apertae sunt tibi portae mortis, et ostia tenebrosa vidisti?*; *Sap*. 16, 13 *tu enim vitae et mortis habes potestatem, et deducis ad portas mortis et reducis*; *Matth*. 16, 18 *et ego dico tibi: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; et portae inferi non praevalebunt adversum eam*. Nelle Sacre Scritture, essa è contrapposta alla *ianua immortalitatis* o *porta*

Domini (*psalm*. 118, 20), proprio come *ianua leti* è agli antipodi rispetto a *ianua caeli*, la porta che garantisce l'ascesa al cielo (sulla questione, si veda Mastandrea 2015, pp.60-63). La sua prima attestazione ricorre in un epigramma di papa Damaso, dove egli accenna ai poteri e agli incarichi del primo dei suoi predecesori: DAMAS. *carm*. 5, 3-4 *sed praestante Petro, cui tradita ianua caeli est / antistes Christi conposuit Damasus*. Dal modello discendono nuovi versi e litanie, tra cui si segnalano MARC. CASIN. *Bened*. 27 *de qua stelligeri pulsatur ianua caeli* e ANTH. 379, 7 *virtutum genetrix, fons vitae, ianua caeli*.
28-29: i versi richiamano, specialmente per l'uso del verbo *reserari*, VERG. *Aen*. 8, 243-246 *non secus ac si qua penitus ui terra dehiscens / infernas reseret sedes et regna recludat / pallida, dis invisa, superque immane barathrum / cernatur, trepident immisso lumine Manes*. La parola *Manes* acquista all'interno dell'*Aeneis* significati diversi; qui designa gli abitanti dell'Oltretomba, l'insieme delle anime che trema di fronte alla comparsa della luce. Nonostante questo sia l'unico passo del poema ad avere tale significato, il collegamento tra i Mani e le tenebre è abbastanza frequente, in base al *topos* letterario riguardante il connubio vita / luce e morte / oscurità. Alla luce di ciò, l'associazione tra il passo dell'*Aeneis* e il verso delle *Laudes Domini* risulta ancora più evidente se si compara il rifiuto della luce da parte degli esseri dell'Oltretomba e la *lux ingrata* che ha reso visibile la sacra dimora dei due coniugi.
29 horrendumque: il termine, in posizione incipitaria di verso, è presente anche in MANIL. 5, 192 *horrendumque fretis in bella lacessere pontum*; STAT. *Theb*. 9, 842 *horrendumque Dryanta movet, cui sanguinis auctor*; 12, 748 *horrendumque manu telum rotat: ille paventes*.
horrendumque…larem: è importante sottolineare la sensibilità dell'anonimo verso un tratto specificamente pagano: l'espressione è infatti da ricondurre all'orizzonte culturale pagano, in cui la morte era presentata con un'accezione negativa e dove il gelo del sepolcro e il destino ingrato erano visti come tratti che non ne rendevano piacevoli il ricordo. Cfr. SEN. *Herc. O.* 1948 *fractaque non semel est mors horrida?*; SIL. 4, 180 *...geminam dedit horrida mortem*.
lux ingrata: cfr. CARM. *epigr*. CLE 01239, 3 *terra tegit felix, lux autem ingrata reliq(uit)*; MART. 10, 23, 5 *nulla recordanti lux est ingrata gravisque*. In particolare, quest'ultima occorrenza non ha lo stesso significato presente nelle *Laudes Domini*: nell'epigramma su Antonio Primo, Marziale intende infatti *lux* come "giorno".
30 deprensa est laevam protendens femina palmam: mediante la valorizzazione del prodigio compiuto dalla defunta con la mano sinistra, l'anonimo conferma implicitamente il suo spirito patriottico. Il gesto attraverso il quale la donna, grazie all'allentamento delle bende che assicuravano le braccia al corpo, riesce a sporgere la sinistra in avanti è interpretato da Van Der Weijden 1967, p.86 come mera esortazione al marito di avvicinarsi, come segno di accoglienza nel luogo destinato ad ospitarli dopo la morte. In realtà a

fondo della questione c'è la riaffermazione, da parte dell'autore, della sua fiera appartenenza alla cultura e alla tradizione del popolo dei Galli, presso i quali il gesto, effettuato mediante la sinistra, acquisiva una valenza religiosa. Pertanto, come dichiarato da Opelt 1978, p.163, il saluto con la mano sinistra, specifica superstizione gallica, testimonia il patriottismo del Nostro, il quale esalta i riti gallici religiosi senza tuttavia accennare nel suo poema ad ulteriori riferimenti geografici. Egli dunque enfatizza tale miracolo, che esalta la sua terra come luogo al quale è concesso il privilegio di un avvenimento straordinario voluto dallo stesso Cristo: gli Edui, unificati dal prodigio, vengono consacrati come popolo eletto.
Infine, come sottolinea Salzano 2001, p.63: "l'intrecciarsi delle ascendenze cristiane con le consuetudini religiose della Gallia concorre ad avvalorare la presenza nel carme di una profonda dedizione da parte dell'anonimo verso la sua patria, la regione degli Edui, e di un afflato patriottico imbevuto di solidarietà e amicizia verso il popolo di Roma, l'illustre progenie generata da Remo".
laevam: Van Der Weijden 1967, p.86, ricorda l'accezione favorevole dell'aggettivo nella letteratura latina, utilizzato soprattutto nella dottrina augurale romana (CIC. *div*. 2, 82 *ita nobis sinistra videntur, Graiis et barbaris dextra meliora*).
Laevam qui mantiene il significato tradizionale, e non assorbe la valenza negativa tipicamente cristiana: nella Bibbia infatti la sinistra è la direzione verso l'Inferno, antitetica rispetto alla destra, che conduce invece al Paradiso. Cfr. *eccles*. 10, 2 *cor sapientis in dextera eius, et cor stulti in sinistra illius*; *Matth*. 25, 41 *tunc dicet et his, qui a sinistris erunt: "Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui praeparatus est Diabolo et angelis eius"*. Il valore nefasto della sinistra continua durante il Medioevo: a questo proposito, si veda il capitolo 27 della *Commedia* dantesca, vv. 46-48: non fu nostra intenzion ch'a destra mano / d'i nostri successor parte sedesse / parte da l'altra del popol cristiano.
Al contrario, la mano destra nella religione cristiana è in genere associata alla forza, al dinamismo, all'elezione e al potere di Dio: cfr. *exod*. 15, 6 *dextera tua, Domine, magnifice in fortitudine, dextera tua, Domine, percussit inimicum*; *psalm*. 48, 11 *secundum nomen tuum, Deus, sic et laus tua in fines terrae; iustitia plena est dextera tua*; *Matth*. 26, 64 *dicit illi Iesus: "Tu dixisti. Verumtamen dico vobis: amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris Virtutis et venientem in nubibus caeli".*
Infine, nella tradizione biblica e cristiana, la mano di Dio ricorre all'incirca trecento volte e simboleggia la sua potenza e supremazia, oltre ad indicarne l'entusiasmo nei confronti della vita comunicato anche al genere umano. Dio con le mani plasma (*Is*. 66, 1-2 *haec dicit Dominus: "Caelum thronus meus, terra autem scabellum pedum meorum. Quae ista domus, quam aedificabitis mihi, et quis iste locus quietis meae? Omnia haec manus mea fecit, et mea sunt*

universa ista, dicit Dominus. Ad hunc autem respiciam, ad pauperculum et contritum spiritu et trementem sermones meos"; *Iob*. 10, 8 *manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me totum in circuitu; et sic repente praecipitas me?*), veglia (*psalm*. 104, 27-28 *omnia a te exspectant, ut des illis escam in tempore suo. Dante te illis, colligent, aperiente te manum tuam, implebuntur bonis*), salva (*deut*. 5, 150 *memento quod et ipse servieris in Aegypto, et eduxerit te inde Dominus Deus tuus in manu forti et brachio extento: idcirco praecepit tibi, ut observares diem sabbati*; *psalm*. 17, 7 *mirifica misericordias tuas, qui salvos facis ab insurgentibus sperantes in dextera tua*), protegge (*psalm*. 89, 22 *manus enim mea firma erit cum eo, et brachium meum confortabit eum*; *Sap*. 3, 1 *iustorum autem animae in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis*); le sue mani, che sono misericordiose (*2 Sam*. 24, 14 *dixit autem David ad Gad: "Artor nimis; sed melius est, ut incidamus in manu Domini-multae enim misericordiae eius sunt-quam in manu hominum!"*; *1 Sam*. 5, 9 *postquam autem circumduxerunt eam, facta est manus Domini super civitatem, pavor magnus nimis; et percussit viros urbis a parvo usque ad maiorem, et eruperunt eis tumores*; 28, 17 *fecit enim Dominus, sicut locutus est in manu mea, et scidit regnum de manu tua et dedit illud proximo tuo David*), aiutano coloro che sono caduti (*Esdr*. 7, 6 *cumque manus Domini Dei eius esset super eum, dedit ei rex omnem petitionem eius*; *psalm*. 37, 24 *cum ceciderit, non collidetur, quia Dominus sustentat manum eius*).

protendens…palmam: nella forma, il verso sembra riecheggiare VERG. *georg*. 4, 498 *invalidasque tibi tendens, heu non tua, palmas*; inoltre, sempre in Virgilio, si trova come in questo caso la sineddoche *palmas* per *manus*: cfr. *Aen*. 6, 685 *Aenean, alacris palmas utrasque tetendit*.

Cfr. anche CATULL. 25, 13, OV. *hal*. 20; SEN. 50, 7; *Herc. f*. 224, *Phaedr*. 719; SIL. 11, 43, dove si ha la soppressione del fonema *-he* nel verbo *deprehendere*.

31 socium: cfr. *supra* commento al **v.12 socium**.

viventis amoris: il nesso formato da un participio presente e il genitivo *amoris* in posizione finale di verso si trova solo in quattro luoghi: oltre a questo, TERT. *adv. Marc*. 4, 150 *non inimica sibi, quamuis distantis amoris*; PAUL. PELL. *euch*. 222: *obstringens sibi me nexu dominantis amoris*; DRAC. *Orest*. 764 *criminibus nec fructus eat morientis amoris*.

32 quis…solvit?: ora che il poeta ha terminato di raccontare il prodigio, i vv. 32-35 costituiscono la transizione al tema principale del poema, la glorificazione di Cristo. Bardy 1934, p.40 parla di "une transition assez banale", mentre Van Der Weijden 1967, p.87 suggerisce un'ipotesi alternativa: volendo proporre come principale obiettivo della sua opera la celebrazione del Signore, il racconto del miracolo funge da anello introduttivo, ed è dunque necessario correlarlo al resto del componimento attraverso un aggancio funzionale: "op het eerste gezicht zijn we geneigd ons aan te sluiten bij Bardy, doch wanneer wij ons in herinnering roepen de titel van het gedicht, *Laudes*

Domini, en wanneer we zien naar de inhoud van de verzen 32-35, dan wordt de transitie veel minder stotend dan we aanvankelijk meenden. De dichter, die zich als doel gesteld had Christus teb verheerlijken, heeft het wonder alleen willen gebruiken als inleiding tot het hoofdthema van zijn werk en als bewijs van de spoedige wederkomst van Christus tegenover zijn omgeving, die daaraan maar niet wilde geloven. Psychologisch is de overgang ook zeer goed te verklaren, want elk mens vraagt zich na een wonderlijke gebeurtenis af: hoe kan dit? hoe komt dit? Het antwoord op deze vraag vinden we in de verzen 34 en 35".
Il verso presenta somiglianze con quello di PAUL. PETRIC. *Mart*. 4, 408 *quam tristes haec mensa reos, quae vincula solvit*.
affectum: la spiegazione del significato del termine si trova in QUINT. *inst*. 6, 2, 8 *affectuum duae sunt species: alteram Graeci* πάθος *vocant, quam nos vertentes recte et proprie affectum dicimus; alteram* ἦθος*, cuius nomine, ut ego quidem sentio, caret sermo Romanus: mores appellantur*.
È possibile azzardare una somiglianza tra il primo emistichio del verso con quello di VEN. FORT. *carm*. 3, 16, 6 *quae dedit affectus*.
tumulo: ha il significato di *sepulcrum*, VERG. *ecl*. 5, 42 *et tumulum facite et tumulo super addite carmen*.
vincula solvit: il nesso è comune nella lingua poetica; in posizione finale di verso si ritrova in SIL. 16, 228 *et dura in noctem curarum vincula solvunt*; PRUD. *cath*. 5, 35 *iussus nexa pedum vincula solvere*; CYPR. GALL. *iud*. 137 *dicitur, ut propere plantarum vincula solvat*; PS. PROSP. *carm. de prov*. 836 *naturae, vinctos labentia vincula solvunt*; PAUL. PETRIC. *Mart*. 4, 408 *quam tristes haec mensa reos, quae vincula solvit*; ARATOR *act*. 2, 793 *et qua natus eras tam ferrea vincula solvis*; CORIPP. *Iust*. 2, 415 *cerne pias lacrimas, miserorum vincula solve*; VEN. FORT. *carm*. 9, 9, 19 *nudos veste tegis captivo vincula solvens*.
33 coniugis umbram: le stesse parole in OV. *met*. 11, 660 dove Ceice dice ad Alcione: *inveniesque tuo pro coniuge coniugis umbram* e in STAT. *silv*. 5, 1, 180 *pectora, nec crucia fugientem coniugis umbram*; si veda anche STAT. *silv*. 5, 1, 40 *hinc etiam documenta capit, quod diligis umbram*.
Umbra in questo caso sta a designare l'*imago mortui* (Van Der Weijden 1967, p.89).
34 tu facis…moventur: è la risposta alle domande poste dal Nostro ai vv. 32-33. Questo è forse il verso che più marca il passaggio tra la narrazione del miracolo e l'intonazione delle lodi del Signore: la triplice anafora e allitterazione (*tu…tu…tua*) enfatizzano la figura di Cristo e sanciscono l'obiettivo principale del poeta, il quale "nel tentativo di instaurare uno stretto e personale colloquio con Lui, Gli si rivolge direttamente utilizzando insistentemente il pronome di seconda persona e l'aggettivo possessivo, introducendo il cosiddetto *Du-Stil* anaforico: cfr. vv. 34, 36, 44, 46, 47, 48, 49, 52, 54, 56, 59, 66, 91, 94, 97" (Salzano 2001, p.64). La tecnica del *Du-Stil* è tipica degli inni religiosi e determina un innalzamento dello stile quando

l'autore vuole porre l'accento su personaggi o situazioni di grande valore narrativo. A questo proposito occorre recuperare l'elogio di Epicuro posto da Lucrezio in apertura del terzo libro del *De rerum natura*, dove la solenne invocazione al Maestro, artefice dei misteri della Natura, si accompagna ad un infittirsi degli artifici retorici: 9-10 *tu pater es, rerum inventor, tu patria nobis / suppeditas praecepta, tuisque ex, inclute, chartis*.
Tutto il passo si mantiene al livello dell'inno sacro, caratterizzato dall'impiego del linguaggio della preghiera: evidente è l'insistenza dell'anafora del pronome personale e dell'aggettivo possessivo *tu / tu / tuis*, l'iperbato in *enjambement* (*patria…praecepta*), la figura etimologica in *pater…patria*, l'allitterazione della *-p* (Norden 1956, p.144).
È interessante considerare anche l'undicesima ode oraziana del primo libro dei *Carmina*, che si concentra sul tema del desiderio della conoscenza del futuro in un'atmosfera di morte e religiosità diffusa. L'ode comincia con un pronome personale di solito sottinteso, che viene invece qui posto in forte risalto: *tu ne quaesieris, scire nefas, quem mihi, quem tibi*. Il dialogo tra l'autore e il suo *alter ego*, Leuconoe, ha il tono di un velato rimprovero: la giovane non deve cadere nello stesso errore dei tanti che si illudono di poter soddisfare le loro ansie relative al futuro ricorrendo ai responsi astrologici, dal momento che questa è una prerogativa della divinità.
tu facis haec: Fontaine 1981, p.101 nota un collegamento tra questo verso e Virgilio: "ce mouvement de *Te Deum* est ancient. On retrouve ici, en tete d'hexamètre, l'anaphore hymnique que Virgile avait déjà placée à ce point privilégié, en faisant chanter les louanges d'Hercule à l'*Ara Maxima*". Cfr. VERG. *Aen*. 8, 293-296 *…tu nubigenas, invicte, bimembris / Hylaeumque Pholumque, manu, tu Cresia mactas / prodigia et vastum Nemeae sub rupe leonem. / Te Stygii tremuere lacus, te ianitor Orci*.
tu Christe: l'espressione conosce grande diffusione dopo questa prima attestazione nelle *Laudes Domini*: cfr. PRUD. *cath*. 1, 97 e *c. Symm. praef.* 2, 61; PAUL. NOL. *carm*. 21, 848 e 24, 516; ALC. AVIT. *carm*. 3, 362; ARATOR *act*. 1, 984; VEN. FORT. *carm*. 8, 3, 397; HYMN. 113, 17.
signa: nel latino cristiano, *signum* ha spesso il significato di "segno miracoloso", "prodigio". L'esempio più significativo ricorre sicuramente in *Ioh*. 2, 11 quando Gesù trasformò l'acqua in vino alle nozze di Cana: *hoc fecit initium signorum Iesus in Cana Galilaeae et manifestavit gloriam suam, et crediderunt in eum discipuli eius*. Cfr. anche *Ioh*. 4, 48 *dixit ergo Iesus ad eum: "nisi signa et prodigia videritis, non credetis"* e *Matth*. 24, 24 *surgent enim pseudochristi et pseudoprophetae et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi*. Nella Bibbia, moltissimi sono i segni che Dio concede agli uomini (solo per citarne alcuni: *Is*. 7, 14; *deut*. 7, 19 e 13, 1; *psalm*. 134, 9; *Hebr*. 2, 4; *exod*. 3, 12 e 7, 3) e che gli uomini chiedono a Dio (per esempio, in *Is*. 7, 11 e 38, 7; *psalm*. 85, 17; *1 reg*. 12, 16-18; *Sirach*. 36,5).

Tua signa in penultima posizione di verso ricorre per la prima volta nelle *Elegiae* di Tibullo, dove l'autore attribuisce al dio Amore, secondo la metafora della *militia amoris*, le insegne: 2, 6, 6 *atque iterum erronem sub tua signa voca*; la stessa accezione ricorre anche in OV. *am*. 2, 9, 3 *quid me, qui miles numquam tua signa reliqui* e in *fast*. 4, 7 *Saucius an sanus numquid tua signa reliqui?* Il riferimento ai prodigi di Dio è invece attestato, oltre che nelle *Laudes Domini*, anche in MART. BRAC. *in bas*. 15 *te duce, nosse Deum gaudent. Tua signa Svevus*.

35 resurgere: secondo Van Der Weijden 1967, p.90, è questo il termine che più costituisce il collegamento tra la prima parte del poema (la descrizione narrativa del miracolo) e la componente principale (la lode di Cristo), perché con il risveglio dei corpi addormentati e la loro resurrezione dalle tombe il poeta ci indirizza a vedere una piccola anticipazione del ritorno di Cristo. Cfr. *1 Cor*. 15, 52 *in momento, in ictu oculi, in novissima tuba; canet enim, et mortui suscitabuntur incorrupti, et nos immutabimur*.

resurgere membra: come già osservato e come continueremo ad osservare nel prosieguo, nell'intero componimento gioca un ruolo fondamentale il fattore mnemonico, che porta spesso ad assonanze già ricorrenti in altri autori. A questo proposito, si segnala l'assonanza con la parte finale del verso di DRAC. *Orest*. 662 *rustica praeterea quae sit mora frangere membra*?

36 tu…prophetae: con questo verso il poeta raggiunge il suo massimo scopo, la lode del Signore. A partire da questo verso, fino all'88, si ha la prima parte dell'elogio, riguardante la glorificazione di Cristo in quanto creatore del mondo insieme a Dio Padre.

sancti prophetae: il termine ha stimolato la riflessione e la curiosità di vari studiosi dell'opera: un'annotazione marginale nell'edizione del Morel ha proposto per *poetae* la lezione *prophetae*, la quale dopo l'edizione del Fabricius è stata accettata da tutti gli editori, fino a Van Der Weijden. Brandes 1887, p.12 ha apportato la seguente motivazione: "Gleichbedeutend mit *propheta* erscheint zwar öfters *vates*, z.B. IUVENC. 1, 122 *quod prisci cecinere ex ordine vates*. 275.313 u.s., für das profane *poeta* in diesem Sinne wüsste ich jedoch kein weiteres Beispiel. Ich habe daher die leichte Aenderung des Fabricius aufgenommen". Sulla sua scia, Van Der Weijden 1967, p.91 sostiene che le sue ricerche su un luogo di prova dove *poeta* possa avere il significato di *propheta* siano rimaste infruttuose e inoltre che con la congettura *prophetae* l'anonimo poeta possa riferirsi a Isaia o Daniele: "ook onze naspeuringen naar een bewijsplaats, waar *poeta* de betekenis van *propheta* kan hebben, zijn vruchteloos gebleven. *Propheta* echter past heel goed in ons gedicht: de dichter kan gedacht hebben aan profeten als Jesaja (40, 10) en Daniël (7, 13)".

Tuttavia, Frisone (1969, pp.674-676) e Salzano (2001, pp.66-67) rigettano la congettura *prophetae* prediligendo la lezione *poetae*. La prima sostiene che l'emendamento sia stato suggerito da un luogo dell'*Adeversus Iudaeos* (7, 1) di Tertulliano, vicinissimo al verso in questione: *quem [Christum] prophetae*

venturum canebant, e che da questo il poeta sia stato indotto a banalizzare l'espressione *cecinere poetae* in *cecinere prophetae*. Inoltre, sempre in Tertulliano, nel *de carme Christi* (20, 3), si legge: *nobis quoque ad hanc speciem psalmi patrocinabuntur, non quidem apostatae et haeretici et platonici Valentini sed sanctissimi et receptissimi prophetae David: ille apud nos canit Christum, per quem se cecinit ipse Christus*. Ma la studiosa riporta altri esempi validi a confermare la sua ipotesi: OV. *fast*. 6, 5-8: *est deus in nobis, agitante calescimus illo / impetus hic sacrae semina mentis habet / fas mihi praecipue vultus vidisse deorum / vel quia sum vates, vel quia sacra cano*; *ars* 3, 405-408: *cura deum fuerunt olim regumque poetae / praemiaque antiqui magna tulere chori / sanctaque maiestas et erat venerabile nomen / vatibus*; CIC. *Arch*. 19 *sit igitur, iudices, sanctum apud vos, humanissimos homines, hoc poetae nomen* e 31 *estque ex eo numero [poetarum] qui semper apud omnis sancti sunt habiti itaque dicti*.

Entrambi gli esperti concordano nell'ipotizzare che l'anonimo poeta abbia qui voluto riecheggiare LUCR. 2, 600, soprattutto in virtù dei numerosi lucrezianismi di cui il carme è permeato: *docti cecinere poetae*. Il poeta avrebbe cristianizzato il profano *sancti* con *docti*, riprendendo così il modulo di fattura enniana: infatti, come ricorda CIC. *Arch*. 18, *Ennius sanctos appellat poetas quod quasi deorum aliquo dono atque munere commendati nobis esse videantur*. Secondo Salzano, è assai probabile che l'autore delle *Laudes Domini* avesse letto questo passo di Cicerone, il quale esercitava un influsso considerevole presso le scuole di retorica del IV secolo. Lo studioso, dopo aver ipotizzato che il principale verso di riferimento per l'ipotesi *prophetae* non sia quello di Tertulliano, bensì quello di PS. CYPR. *de resurr*. 356 *haec adeo sancti quotiens cecinere prophetae*, getta le basi per la sua ipotesi *poetae*, e afferma che il concetto di sacralità riferito ai poeti è sviluppato anche da Virgilio, in *Aen*. 6, 645 *nec non Threicius longa cum veste sacerdos* (verso ripreso pedissequamente da AUSON. *cento* 25 *nec non Threicius longa cum veste sacerdos*) e 660-663 *hic manus ob patriam pugnando vulnera passi / quique sacerdotes casti, dum vita manebat / quique pii vates et Phoebo digna locuti*: qui il mantovano "passa in rassegna le anime presenti nelle *sedes beatae*: i *pii vates* sono assimilati ai *sacerdotes casti*" (Salzano 2001, p.67).

Per la scelta di *prophetae* in luogo di *poetae* si possono citare TERT. *adv. Marc*. 2, 81 *et reliqui magni reges sanctique prophetae* e 3, 266 *ergo patres iusti, sancti sine labe prophetae*.

Questa opzione infine può essere ulteriormente confermata se si guarda alla fortuna di cui il nesso ha goduto successivamente alle *Laudes Domini*: cfr. IUVENC. 2, 104 quem *voces veterum et sancti cecinere profetae* e 2, 773 *nam multi veteres iusti sanctique profetae*; PAUL. NOL. *carm*. 22, 102 *aequor ad imperium sancti virgamque prophetae* e 27, 213 *vos etiam, sancti, supplex deposco, prophetae*; PS. PROSP. *carm. de prov*. 681 *arbitrio quondam sancti*

mansisse prophetae; PAUL. PETRIC. *Mart*. 4, 68 *ille ait: implenda est sancti doctrina prophetae*.
cecinere prophetae: l'espressione, in posizione finale di verso, è presente in TERT. *adv. Marc*. 4, 215 *sic igitur lex et miri cecinere prophetae*; PS. CYPR. *de resurr*. 356; SEDUL. *hymn*. 1, 49 *maxima dona Dei cuncti cecinere prophetae*.
37 incorrupta Dei suboles: in questa sede risuona palesemente VERG. *ecl*. 4, 49 *cara deum suboles, magnum Iovis incrementum*: il poeta ha utilizzato *incorrupta* invece di *cara* "per esprimere qualità e proprietà divine sulle quali i poeti cristiani insistevano particolarmente, rapportandole a quelle umane" (Salzano 2001, p.67). Un forte suggerimento per l'ideazione del verso proviene anche dalla Bibbia: *act*. 2, 27 *quoniam non derelinques animam meam in inferno neque dabis Sanctum tuum videre corruptionem*; *1 Cor*. 9, 25 *omnis autem, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet; et illi quidem, ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam*; 15, *52 in momento, in ictu oculi, in novissima tuba; canet enim, et mortui suscitabuntur incorrupti, et nos immutabimur*; *Rom*. 6, 9 *scientes quod Christus suscitatus ex mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominatur*.
Con questa espressione ancora una volta cristianità e classicità si fondono insieme, ricordando il tentativo del poeta di armonizzare la cultura profana con i nuovi valori della cristianità.
rectorque regentis: nello spirito dell'*incorrupta Dei suboles*, l'autore sottolinea l'identità di natura e opere con il termine *Rector*, utilizzato molto probabilmente per stringere una connessione tra la figura di Cristo e quella di Dio. Il rapporto di identità tra i due è un concetto che più volte viene affrontato nei Vangeli (*Matth*. 16, 16 *Tu es Christus, Filius Dei vivi* e *Ioh*. 1, 14-18 *et Verbum caro factum est et habitavit in nobis; et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis. Iohannes testimonium perhibet de ipso et clamat dicens: Hic erat, quem dixi: Qui post me venturus est, ante me factus est, quia prior me erat. Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia; quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Deum nemo vidit umquam; unigenitus Deus, qui est in sinum Patris, ipse enarravit*), così come nella letteratura latina cristiana: PRUD. *ham*. 346-349 *conditor ergo boni pater est et cum patre Christus. / Nam deus atque deus pater est et filius unum. / Quippe unum natura facit, quae constat utrique / una uoluntatis iuris uirtutis amoris*; PAUL. NOL. *carm*. 21, 694-698 *nam quis vel modico te, summa potentia summi / Christe patris, fari sine te queat? ipse tuus te / spiritus inspirat dici, quo lumine lumen / et patris et nati par cernimus, ut duce sancto / aspirante deum fateamur cum patre Christum*.
Nei poeti cristiani inoltre è possibile trovare l'accostamento tra il termine *rector* e Dio, come per esempio in HYMN. *Ambros*. 5, 1-2 *Deus creator omnium / polique rector* (verso simile a 114, 1-3 *Iesu, nostra redemptio / amor et*

desiderium / Deus creator omnium); CASSIOD. *inst*. 16, 1 *Patrem scilicet et Filium et Spiritu sanctum unum Deum creaturarum omium conditorem atque rectorem*; COMM. *instr*. 1, 24, 7-8 *Tu Deum excelsum fugis tuae uitae benignum / Rectoremque tuum*.

38 quo sine…ingens: il verso che potrebbe aver qui ispirato il poeta è VERG. *georg*. 3, 42 *te sine nil altum mens incohat*, riferito all'amico Mecenate che aiuterà il mantovano a continuare il suo poema della campagna dove in seguito verranno celebrate le imprese di Augusto. Per riferirsi alla grandezza di Dio l'autore ricalca una formula preconfezionata, affidandole però nuova valenza e speciale pregnanza e sostituendo il passato sentimento virgiliano con una nuova e pulsante ispirazione cristiana: cfr. *Ioh*. 1, 3 *omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est*; 5, 19-21 *non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem; quaecumque enim ille faciat, haec et Filius similiter facit. Pater enim diligit Filium et omnia demonstrat ei, quae ipse facit, et maiora his demonstrabit ei opera, ut vos miremini. Sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius, quos vult, vivificat*.

Genitor: è un termine già usato nel latino classico come epiteto delle divinità (VERG. *Aen*. 154-156 *aequora postquam / prospiciens genitor caeloque invectus aperto / flectit equos*, in riferimento a Nettuno), specialmente per indicare Giove, il padre di tutti gli dei (VERG. *Aen*. 9, 630 *audiit et caeli genitor de parte serena*; 10, 668 *omnipotens genitor, tanton me crimine dignum*; 12, 200 *audiat haec genitor qui foedera fulmine sancit*). In questa sede il vecchio epiteto pagano è volto a celebrare il Signore attraverso un procedimento di risemantizzazione simile a PS. HIL. *evang*. 44 *spondebas terris, genitor, per carmina Regum*; PROBA *cento* 233 *ille sub haec: tua me, genitor, tua tristis imago*; PRUD. *perist*. 13, 55 *omnipotens genitor Christi deus et creator orbis*; CYPR. GALL. *iud*. 193 *primus quos genitor creans Adamus*; PAUL. PELL. *orat*. 1 *omnipotens genitor rerum, cui summa potestas*; PROSP. *epigr*. 65, 1 *omnipotens Genitor, Natusque, et Spiritus almus*.

ingens: è interessante la considerazione suggerita da Salzano 2001, p.70. Gli epiteti che accompagnano la figura di Dio sono molti, a cominciare da quelli presenti negli *Evangeliorum libri IV* come *altitronus* (3, 409), *sublimis* (4, 134), *summus* (2, 507), *supremus* (2, 682), *magnus* (2, 310). In Agostino (*conf*. 1, 4) troviamo *summe, optime, potentissime, omnipotentissime…numquam novus, numquam vetus, innovans omnia*, mentre in Draconzio (*laud. dei* 3, 24), Dio è chiamato *omniparens*. Nelle Scritture altri aggettivi sono *omnipotens* (*gen*. 17, 1; 35, 11; 43, 14), *bonus* (*Matth*. 19, 17), *magnus et potens* (*deut*. 10, 17), *fortissimus, magnus et potens* (*Ier*. 22, 18), *fortis* (*Ier*. 50, 34), *pius* (*apoc*. 15, 4), *beatus et solus potens* (*1 Tim*. 6, 15), ma questa è la prima attestazione dove a Dio viene associato l'aggettivo *ingens*.

La sua posizione finale nel verso non solo vuole porre in rilievo il carattere di maestosità e potenza di Dio, ma anche riprendere stilisticamente un modulo molto frequente nella poesia epica: solo per citare alcune attestazioni, si vedano

VERG. *Aen*. 1, 99; 3, 570; 5, 172; 7, 676; 9, 515; OV. *met*. 3, 448; 3, 512; 5, 616; 7, 644; VAL. FL. 1, 29; 1, 682; 2, 201; 4, 177; 5, 160; 6, 398; STAT. *Theb*. 1, 454; 2, 90; 3, 669; 6, 483; 8, 688; *Ach*. 1, 151; 1, 454; 2, 84; SIL. 1, 489; 6, 494; 10, 305; 15, 764.

39 cuius…oris: questo è il primo di una coppia di versi piuttosto insidiosi, che hanno provocato la *curiositas* degli studiosi. Il poeta esalta il potere di Cristo, capace di sottomettere al suo volere le forze naturali, in questo caso l'acqua: è l'elogio dell'ordinata armonia della Natura che qui l'autore intende rappresentare, molto probabilmente ricalcando *gen*. 1, 9-13 e *psalm*. 103, 5-9.

Brandes 1887, pp.16-17 insiste sull'analogia e sulla ripetizione dello stesso concetto anche nei versi 64-68: "ein zweites Einschiebsel erkannten wir schon in der wiederholten und dabei im Wortlaute anklingenden Versicherung, das Meer sei durch Christi Gebot gezwungen, friedlich seine Grenzen innezuhalten, v.39-41 und v.64-68. Es sind namentlich die beiden oben zusammengestellten Verse 40 und 68, von denen der eine zweifellos dem andern nachgebildet ist: dass nun Vers 68 das Vorbild, v.40 die Nachahmung ist, erhellt aus der ungeschikten Art, wie dieser Vers zwischen die beiden sich im Inhalt abschliessend ergänzenden, in der Form völlig entsprechenden Verse 39 und 41 eingeflickt ist".

Van Der Weijden 1967, pp.94-96 accoglie invece la tesi sostenuta prima di lui da Peiper 1890, p.107 e da Bardy 1934, p.42, dichiarando la grande capacità del poeta nel rimaneggiare i suoi modelli, attraverso immagini efficaci. A questa ipotesi si oppone invece Salzano 2001, pp.70-72, affermando che, per quanto riguarda Peiper e Bardy, "è un dato incontestabile che […] abbiano tralasciato di afferrare fino in fondo il pensiero vero dell'anonimo il quale ha inteso dar vita ad un'immagine reciproca muovendosi per antitesi, toccando tra l'altro il problema delle sacrileghe violazioni dell'ordine naturale avvertito dai poeti sia pagani che cristiani. Nei primi infatti si scorge lo stupore entusiastico per la perfezione della natura, segno e manifestazione della razionalità del *logos* universale; nei secondi l'ammirazione per l'ordine e la bellezza dell'universo il cui equilibrio non deve essere sconvolto perché riflesso della bontà e dell'onnipotenza divina" (p.71). Lo studioso poi propone una serie di esempi letterari: HOR. *carm*. 3, 1, 34-37; SEN. *clem*. 1, 6, 1; *dial*. 3, 6, 4; *nat*. 2, 31, 1; 3, 26, 7; 6, 22, 1; 6, 28, 2; *epist*. 18, 1; 56, 1; 104, 6; AMBR. *hex*. 5, 10, 27.

imperium: la capacità di dominio del Signore e la sua forza ordinatrice è un motivo che frequentemente è richiamato dagli autori cristiani: IUVENC. 2, 98 *imperio Christi paret gaudetque secutus*; PRUD. *apoth*. 653 *imperio Christi; video calcatus eundem*; PAUL. NOL. *carm*. 10, 168 *et Christi imperiis et amore salutis abhorrent*; CARM. epigr. CLE 01359, 4 *immensum Christi possidet imperium*.

mare constitit oris: Dio ha comandato che il mare fosse imprigionato lungo il litorale e che non potesse superare i propri limiti: questa è un'immagine che nella Bibbia appare più volte, come per esempio in *Iob*. 38, 8 *quis conclusit*

ostiis mare, quando erumpebat quasi de visceribus procedens; 38, 10-11 *definivi illud terminis meis et posui vectem et ostia et dixi: usque huc venies et non procedes amplius et hic confringes tumentes fluctus tuos* e *prov*. 8, 29 *quando circumdabat mari terminum suum et aquis, ne transirent fines suos, quando iecit fundamenta terrae*.
Il mare è costretto a rispettare le imposizioni divine e a fermarsi dunque su lidi prestabiliti (*psalm*. 104, 9 *terminum posuisti, quem non transgredientur, neque convertentur operire terram*); allo stesso modo, le terre restano ferme nella sede concessa loro dalla Provvidenza, e non si infrangono nelle acque del mare (*psalm*. 24, 2 *quia ipse super maria fundavit eum et super flumina firmavit eum*; 135, 6 *qui expandit terram super aquas, quoniam in aeternum misericordia eius*; *Is*. 42, 5 *haec dicit Dominus Deus, creans caelos et extendens eos, firmans terram et quae germinant ex ea, dans flatum populo, qui est super eam, et spiritum calcantibus eam*).
Senza sorpresa, l'immagine del mare entro i confini è recepita da autori profani come cristiani: CLAUD. 1, 5 *praescriptosque mari fines*; SEDUL. *carm. pasch*. 1, 62-63 *qui maris undisonas fluctu surgente procellas / mergere vicinae prohibes confinia terrae*; DRAC. *laud. dei* 2, 349-352 *aestuat undosum pelagus, ceu fluctibus astra / impetat, et terram spumis operire minatur / nec tamen egreditur transgresso limite punctum / in sua regna furens confringitu*.
imperium…constitit oris: si percepisce fortemente l'eco di VERG. *Aen*. 8, 381 *nunc Iovis imperiis Rutulorum constitit oris*; PROP. 1, 20, 21 *hic manus heroum, placidis ut constitit oris*.
40 excurrere ponto: l'infinito seguito da *ponto* è clausola epica, a cui il poeta si ispira per instaurare un rapporto di tipo fonico tra i due termini. Cfr. VAL. FL. 1, 59 *conticuit: cautes Scythico concurrere ponto*; 4, 562 *Cyaneas; furor his medio concurrere ponto*; STAT. *Theb*. 8, 362 *Nereides dulcique timent occurrere ponto*; AUSON. *epigr*. 3, 5 *nuntius Euxino iam nunc volo currere ponto*. Per la struttura del verso è possibile che Claudio Mario Vittore abbia preso ispirazione per due versi dell'*Alethia*: 2, 380 *quam non praecipiti terras submergere ponto* e 2, 389 *inducto rursum terras submergere ponto*.
41 montanos includunt littora fluctus: una simile combinazione si trova in VERG. *Aen*. 2, 305-306 *aut rapidus montano flumine torrens / sternit agros*. L'altezza delle onde nel mare è spesso paragonata a quella delle montagne: si vedano VERG. *Aen*. 1, 105 *insequitur cumulo praeruptus aquae mons* e OV. *met*. 11, 503-504 *et nunc sublimis veluti de vertice montis / despicere in valles imumque Acheronta videtur*.
littora fluctus: clausola epica. L'espressione è assai frequente in Virgilio (*georg*. 2, 108; 3, 200; *Aen*. 1, 86; 12, 366), il quale quasi sempre utilizza *lit(t)ora* in quinta sede: cfr. *ecl*. 5, 83-84 *nec percussa iuvant fluctu tam litora, nec quae / saxosas inter decurrunt flumina valles*; 9, 43 *huc ades; insani feriant sine litora fluctus*. Cfr. anche LUCAN. 9, 309 *et post multa sonant proiecti litora fluctus*; VAL. FL. 8, 327 *aequora et adversos statuunt a litore fluctus*;

STAT. *Theb*. 12, 729 *impedit, insanique tacent sine litore fluctus*; SIL. 2, 545 *mons circum, et gravior sonuit per litora fluctus* e 7, 259 *languentes tacito lucent in litore fluctus*; AVIEN. *Arat*. 419 *ut spumosa truci pulsentur litora fluctu*; *orb. terr*. 180 *haud secus inlapso penetrantur litora fluctu*; 296 *curuatumque salum quatit amplo litora fluctu*; CLAUD. 498 *nunc redeunte uehit nudataque litora fluctu*; DRAC. *laud. dei* 2, 354 *ventus et insani feriant sua litora fluctus*; VEN. FORT. *carm*. 11, 25, 15 *nec sua commotos capiebant litora fluctus*.

42 qui…terram: questo è il primo verso di una lunga serie (si chiude al v.55) che elogia i frutti della terra concessi benevolmente dal Signore all'uomo e necessari al proprio sostentamento. L'anonimo poeta utilizza figure ed elementi naturali che ricorrono abbondantemente nelle scene topiche riguardanti la coltivazione, l'equilibrio del cosmo e il ritorno dell'età dell'oro presenti nella tradizione letteraria classica (VERG. *georg*. 1, 121-159 e 287-310 e 458-540; 2, 149-150 e 538-542; *Aen*. 6, 638-644) e cristiana (*gen*. 1,11-12; 2, 8-14). In particolare, alcune immagini simili si trovano in VERG. *ecl*. 4, 23 *ipsa tibi blandos fundent cunabula flores* e 28-33 *molli paulatim flavescet campus arista / incultisque rubens pendebit sentibus uva / et durae quercus sudabunt roscida mella. / Pauca tamen suberunt priscae vestigia fraudis / quae temptare Thetin ratibus, quae cingere muris / oppida, quae iubeant telluri infindere sulcos* e in LUCR. 5, 933-952 *nec robustus erat curvi moderator aratri / quisquam, nec scibat ferro molirier arva / nec nova defodere in terram virgulta neque altis / arboribus ueteres decidere falcibus ramos. / Quod sol atque imbres dederant, quod terra crearat / sponte sua, satis id placabat pectora donum. / Glandiferas inter curabant corpora quercus / plerumque; et quae nunc hiberno tempore cernis / arbita puniceo fieri matura colore / plurima tum tellus etiam maiora ferebat. / Multaque praeterea novitas tum florida mundi / pabula dura tulit, miseris mortalibus ampla. / At sedare sitim fluvii fontesque vocabant / ut nunc montibus e magnis decursus aquai / claricitat late sitientia saecla ferarum / denique nota vagis silvestria templa tenebant / Nympharum, quibus e scibant umoris fluenta / lubrica proluvie larga lavere umida saxa / umida saxa, super viridi stillantia musco / et partim plano scatere atque erumpere campo*. Il passo di quest'ultimo rientra in una delle sezioni più celebri del quinto libro, in cui viene chiarito il senso del divenire umano, dai primordi rozzi e selvaggi fino ai tempi moderni, civilizzati e progrediti. Contrariamente alle teorie proposte da vari autori sul mito dell'età dell'oro, dove gli uomini, creature predilette dagli dei, vivevano in un mondo privo di pericoli e ricco di beni prodotti senza fatica alcuna, Lucrezio, alieno da mitizzazioni non coerenti con una visione scientifica e deterministica, prospetta, sulla scia di una ideologia vicina al razionalismo epicureo, un vero e proprio saggio antropologico sul progresso umano: nati per germinazione spontanea dalla terra, proprio come la vegetazione e gli animali, i primi uomini hanno esigenze tutte modeste,

appagandosi dei prodotti offerti spontaneamente dal terreno e dei frutti giunti a maturazione senza alcuna lavorazione.
Come ricorda Salzano 2001, p.74, Draconzio (*laud. dei* 1, 200-202) successivamente descriverà "il Paradiso Celeste con gli stessi termini entusiastici di cui il Nostro si è servito per raffigurare quello terreno: *nectaris aetherei sudant ex arbore mella / et pendent foliis iam pocula blanda futura / pendet et optatae vivax medicina salutis*".
stabilem…terram: ha il significato di *immobilem terram*. Cfr. OV. *fast*. 4, 303 *illa velut medio stabilis sedes insula ponto*; AMBR. *hex*. 1, 22 *terram…mole sua inmobilem permanere*; *psalm*. 93, 1 *etenim firmavit orbem terrae, qui non commovebitur* e 104, 5 *qui fundasti terram super stabilitatem suam, non inclinabitur in saeculum saeculi*.
43 pietate paterna: l'allitterazione poggia su due termini di grande pregnanza: secondo Van Der Weijden 1967, p.101 l'espressione può essere interpretata come l'amore di Cristo risultante dalla cura paterna per i suoi figli ("ook zou men *pietas paterna* kunnen opvatten als de liefde van christus uitkomend in zijn vaderlijke zorg voor zijn kinderen"). A questo proposito, si veda *Is*. 9, 5 *parvulus enim natus est nobis, filius datus est nobis; et factus est principatus super umerum eius; et vocabitur nomen eius admirabilis Consiliarius, Deus fortis, Pater aeternitatis, Princeps pacis*, dove al Messia sono attribuite formule in grado di esaltarne la pietà e la bontà. Nelle Sacre Sritture Dio è anche invocato come *miserator* et *misericors* (*psalm*. 86, 15), al quale l'uomo implora pietà: cfr. *2 Esdr*. 13, 22 *et pro hoc ergo memento mei, Deus meus, et parce mihi secundum multitudinem miserationum tuarum!*; *Bar*. 3, 2 *audi, Domine, et miserere, quia peccavimus in conspectu tuo*; *Mich*. 7, 19 *revertetur et miserebitur nostri, calcabit iniquitates nostras et proiciet in profundum maris omnia peccata nostra*; *Mal*. 1, 9 *sed nunc deprecamini vultum Dei, ut misereatur vestri! De manu enim vestra factum est hoc. Num suscipiet facies vestras?, dicit Dominus exercituum*.
La clausola è stata ripresa più tardi da DRAC. *Orest*. 391 *et natos spoliare rudes pietate paterna*; CORIPP. *Iust*. 4, 195 *omnes mitis amans, omnes pietate paterna*; VEN. FORT. *carm*. 3, 14, 7 *quos semel adfectu adstringis pietate paterna*.
44 te vade: con questa espressione (peraltro da confrontare con *te duce* dei vv.54 e 66), Cristo garantisce che la terra convertirà il seme in frutto.
committunt semina sulcis: l'autore, riprendendo due versi dei *Georgica*, 1, 223 *debita quam sulcis committas semina quamque* e 2, 289 *ausim vel tenui vitem committere sulco* attua qui quello che si può definire un uso precoce del centone virgiliano.
Il termine seme ricorre molte volte nelle Sacre Scritture, e viene usato con diversi significati, da quello naturale, fisiologico (come per esempio in *lev*. 15, 16-18 e 18, 20; *num*. 5, 28) a quello metaforico, nel senso di "progenie" (*gen*. 7, 3; 9, 9; 16, 10; 17, 7-11; *Matth*. 13, 24; *1 Cor*. 15, 38; *Eb*. 11, 11; *Ioh*. 7, 42)

e a quello agricolo e botanico (*gen*. 1, 11; 12, 29). L'immagine del seme che muore e si moltiplica ben si presta per descrivere l'alternanza tra la vita e la morte, come per esempio in *Ioh*. 12, 24 *nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert*; invece, la simbologia del seme che fruttifica e genera nuova vita se gettato nella terra fertile ricorre nella parabola del seminatore (*Matth*. 13, 3-9; *Marc*. 4, 3-9; *Luc*. 8, 5-8), in *Ezech.* 17, 5 *et tulit de semine terrae et posuit illud in terra pro semine*, in *Matth*. 13, 24 *simile factum est regnum caelorum homini, qui seminavit bonum semen in agro suo* e in *Marc*. 26, 28 *et dicebat: sic est regnum Dei, quemadmodum si homo iaciat sementem in terram et dormiat et exsurgat nocte ac die, et semen germinet et increscat, dum nescit ille. Ultro terra fructificat primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica*. Nella religione cristiana si impone uno stile di vita corretto e moderato, perché alla fine dei giorni ciascuno verrà chiamato a raccogliere ciò che ha seminato (*Gal*. 6, 7 *quae enim seminaverit homo, haec et metet*); sulla base di questo principio, il seme è considerato immagine della parola di Dio, ed è dunque importante tener presente su quale terreno esso cada: chi seminerà sulla carne, cioè chi farà fede solo ai bisogni materiali e lascerà soffocare gli insegnamenti divini nell'opulenza, cadrà nella corruzione e sarà perduto; ma chi invece sceglierà il terreno spirituale, prestando fede ai *praecepta Dei*, otterrà in premio la vita eterna. Cfr. *Gal*. 6, 8 *qui seminat in carne sua, de carne metet corruptionem; qui autem seminat in Spiritu, de Spiritu metet vitam aeternam*; *2 Cor*. 9, 6 *qui parce seminat, parce et metet; et, qui seminat in benedictionibus, in benedictionibus et metet*; *Matth*. 13, 38 *bonum vero semen, hi sunt filii regni; zizania autem filii sunt Mali*. Infine, "il seme calato nella terra, che dall'oscurità germoglia alla luce, diviene immagine della resurrezione dei morti" (Lurker 1990, p.189): cfr. *1 Cor*. 15, 42-44 *sic et resurrectio mortuorum: seminatur in corruptione, resurgit in incorruptione; seminatur in ignobilitate, resurgit in gloria; seminatur in infirmitate, resurgit in virtute; seminatur corpus animale, resurgit corpus spiritale*.
Precedentemente alle *Laudes Domini*, in posizione finale di verso *semina sulcis* si ritrova in SIL. 15, 539 *et Libys Ausoniis commendet semina sulcis*, mentre di epoca successiva sono le attestazioni di DRAC. *Romul*. 10, 575 *obruit infaustis crudelia semina sulcis* e di VEN. FORT. *carm*. 8, 10, 5 *quamvis incipiant modo surgere semina sulcis*.
45 et novus…partus: l'immagine della terra che benignamente offre frutti spontanei è di eredità tanto classica quanto biblica: cfr. VERG. *georg*. 1, 127-128 *ipsaque tellus / omnia liberius nullo poscente ferebat* e 2, 500-501 *quos rami fructus, quos ipsa volentia rura / sponte tulere sua*; *ecl*. 4, 39 *omnis feret omnia tellus*; OV. *met*. 1, 101-102 *ipsa quoque inmunis rastroque intacta nec vllis / saucia vomeribus per se dabat omnia tellus* e 1, 109 *mox etiam fruges tellus inarata ferebat*; PROP. 1, 22, 10 *me genuit terris fertilis uberibus*; *Ezech.* 34, 27 *et terra dabit germen suum*; *Zach*. 8, 12 *vinea dabit fructum suum, et*

terra dabit germen suum; *psalm*. 107, 35 *posuit desertum in stagna aquarum et terram sine aqua in exitus aquarum*.
Tradizionalmente, la sterilità della terra rappresenta un fattore negativo (*Sap*. 5, 23 e 10, 7; *Ier*. 4, 23), mentre alberi fecondi producono buoni frutti (*lev*. 23, 40; *prov*. 27, 18; *Matth*. 3, 8 e 3, 10).
caespite: ha il significato di *tellure, terra*, come spesso avviene nel latino tardo: cfr. PLIN. *nat*. 2, 68, 175 *furtoque vicini caespitem nostro solo adfodimus*; AVIEN. *orb. terr*. 227 *caespite Paphlagonum prodit saxosa Carambis* e 388-389 *istius extenti sola caespitis undique sulcas gentes innumerae, quae sparsae litore longo*; ENNOD. *epist*. 15 *avito se cespite deflet abiectum*.
partus: è il termine che metonimicamente viene utilizzato per indicare il frutto della terra: cfr. VARRO *rust*. 1, 8, 7 *altius vitis tollenda, quod in partu et alimonio vinum non, ut in calice, quaerit aquam, sed solem*; COLUM. 3, 10, 16 *verum eiusmodi partum comperimus non tam ipsius resecis quam materni esse muneris*; PLIN. *nat*. 17, 2, 13 *absumpto partu arborum*; PRUD. *ham*. 192-194 *natura… / ut famulans homini locupletem fundere partum / nosset*.
Dopo le *Laudes Domini*, il nesso *caespite partus* viene modificato e ripreso a livello fonico da CYPR. GALL. *iud*. 834 *centenos laeto carpsit de caespite fructus*; DRAC. *laud. dei* 1, 181 *floribus ambrosiis gemmato caespite pictus*; ALC. AVIT. *carm*. 2, 5 *sumitur adsiduus tenui de caespite fructus*; EUG. TOLET. *hex*. 64 *floribus ambrosiis gemmato caespite pictus*.
46 manare: il verbo conserva il significato classico di *abundare*: cfr. HOR. epist. 1, 15, 19-20 *quod cum spe diuite manet /in venas animumque meum*.
iubes: Salzano 2001, p.77 sottolinea la *climax* ascendente *vade* > *iubes* > *duce*: Dio è il responsabile (*te vade*) della prosperità della terra e per questo ordina (*iubes*) che la Natura partecipi alla vita dell'uomo, donando i frutti vitali. Con questo suo disegno, egli si prefigura come guida (*dux*) di tutti gli esseri viventi. Nella Vulgata il verbo *iubeo* è presente solo tre volte, di cui due si riferisce a Dio per ricordare come egli abbia deciso di santificare il settimo giorno (*exod*. 35, 1-2 *haec sunt, quae iussit Dominus fieri: sex diebus facietis opus, septimus dies erit vobis sanctus, sabbatum et requies Domino; qui fecerit opus in eo, occidetur*; *2 Macc*. 15, 4 *est Dominus vivus ipse in caelo potens, qui iussit colere septimam diem*) e una a Cristo, durante la sua camminata con Pietro sulle acque (*Matth*. 14, 28 *respondens autem ei Petrus dixit: "Domine, si tu es, iube me venire ad te super aquas"*).
Della costruzione del primo emistichio si percepisce l'influsso in alcuni versi di papa Damaso, sempre riferiti a Cristo: *carm*. 19-21 *tu… / …vitam remeare iubes. Tu….*
fecundo: anche l'aggettivo mantiene il significato tipicamente classico di *copioso, abundanti, pleno*: cfr. VERG. *georg*. 2, 325-326 *tum pater omnipotens fecundis imbribus Aether / coniugis in gremium laetae descendit*; HOR. *epist*. 1, 5, 19 *fecundi calices quem non fecere disertum*; OV. *met*. 1, 680-681 *neque*

enim pecori fecundior ullo / herba loco est; PLIN. *nat*. 2, 95, 207 *metallorum opulentia tam varia, tam dives, tam fecunda*; 11, 146 *quis ille est umor in dolore tam fecundus?*

nectare vites: la clausola si ritrova in SIL. 7, 164 *largitor laticis, gravidae cui nectare vites*.

La vite nella simbologia cristiana ha grande valore per rappresentare la fecondità, il benessere, la tradizione; per l'apostolo Giovanni arriva addirittura ad indicare lo stesso Gesù, il quale definendosi "vite vera" risulta essere la fonte principale e sicura della vita: cfr. *Ioh*. 15, 1-6 *Ego sum vitis vera, et Pater meus agricola est. Omnem palmitem in me non ferentem fructum tollit eum; et omnem, qui fert fructum, purgat eum, ut fructum plus afferat. Iam vos mundi estis propter sermonem, quem locutus sum vobis. Manete in me, et ego in vobis. Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis. Ego sum vitis, vos palmites. Qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere. Si quis in me non manserit, missus est foras sicut palmes et aruit; et colligunt eos et in ignem mittunt, et ardent*. L'immagine proposta dall'apostolo suggerisce che i credenti siano come i tralci, connessi al Signore proprio come il tralcio vive dalla linfa della vite, e pertanto sono portati a godere appieno della vita e dei suoi frutti, ad assimilarne profondamente l'essenza; ma se si staccano dalla vite, essi si seccano e vengono distrutti. La stessa azione persecutoria è presente anche nelle parole di Ezechiele, quando il profeta esorta gli abitanti di Gerusalemme ad avere fiducia nel Signore e a credere in lui, per non rischiare di essere bruciati: *quomodo lignum vitis inter ligna silvarum, quod dedi igni ad devorandum, sic tradam habitatores Ierusalem* (15, 6).

La vite è un segno che garantisce sicurezza: si veda *1 reg*. 5, 5, dove Giuda ed Israele sono ritenute al sicuro proprio perché ognuna stava *sub vite sua*. Cfr. anche *Mich*. 4, 4 *et sedebit unusquisque subtus vitem suam et subtus ficum suam, et non erit qui deterreat; quia os Domini exercituum locutum est* e *Zach*. 3, 10 *in die illa, oraculum Domini exercituum, vocabit vir amicum suum subter vitem et subter ficum.*

Nel libro dei *Numeri*, gli esploratori inviati da Mosè ad indagare sulla Terra Promessa ne mostrano l'abbondanza e la ricchezza attraverso un tralcio di vite con un grande grappolo d'uva (13, 25-33), mentre la fertilità di questo simbolo è espressa in *psalm*. 128, 3 *uxor tua sicut vitis fructifera*, dove la donna viene paragonata a tale simbolo.

In sostanza, la vite viene considerata come uno dei beni più preziosi per l'uomo (*2 reg*. 21 1-27).

La vite, che simboleggia il popolo eletto e benedetto da Dio, trapassa nell'immagine della vigna con le parole di Osea: *vitis frondosa Israel, fructum*

producens sibi; secundum multitudinem fructus sui multiplicavit altaria, iuxta ubertatem terrae suae decoravit simulacra (10, 1); Israele stessa, che viene sopracitata dal profeta Osea, giudica la vite (insieme all'olivo) un albero sacro, messianico: cfr. *Mich*. 4, 4 e *Zach*. 3, 10. Non vi è differenza tra i due simboli, come dimostra la parabola evangelica dei vignaioli omicidi raccontata da *Matth*. 21, 33-46: un uomo decise di piantare una vigna e, dopo averla circondata con una siepe, la affidò alle cure di alcuni vignaioli e se ne andò. Giunto il periodo del raccolto, mandò i suoi servi a ritirare i frutti della vigna; ma i vignaioli, infedeli e malvagi, li lapidarono. Allora il padrone decise di inviare suo figlio, ma questi ottenne lo stesso trattamento riservato ai servitori, e venne ucciso. La figura del figlio del padrone, mandato presso la vigna a raccoglierne i frutti, coincide con la scelta di Dio di diffondere il suo messaggio attraverso le parole del Figlio, crocifisso sulla terra perché considerato calunnioso dal popolo. Sia la vite che la vigna vengono dunque insignite del prestigioso incarico di rappresentare Gesù Cristo.

Come si può osservare, dunque, l'immagine della vite / vigna ricorre frequentemente nella Bibbia: altri passi in cui si ritrova l'immagine sono *gen*. 40, 9 (nella descrizione del sogno di Giuseppe) e 49, 11 (quando si parla delle benedizioni di Giacobbe); *deut*. 8, 8 (il richiamo alle viti della Terra Promessa); *Is*. 5, 1-7 (nel canto della vigna); *iud*. 9, 12 (le viti dell'apologo di Iotam).

Connessa all'immagine della vite è quella del vino. Il termine *nectar* denuncia palesemente l'influenza della poesia pagana, dove il sostantivo veniva utilizzato soprattutto per indicare la bevanda degli dei, oltre che il vino. In questa sezione relativa alla descrizione della creazione compiuta da Dio, l'anonimo poeta si avvale dell'uso metonimico di *nectare* per designare il frutto della vite, il *vinum* appunto. Che il termine provenga dalla tradizione classica può essere confermato dai seguenti esempi: VERG. *ecl*. 5, 71 *vina novum fundam calathis Ariusia nectar* e *georg*. 4, 384 *ter liquido ardentem perfundit nectare Vestam*; OV. *met*. 1, 111 *flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant*; STAT. *silv*. 2, 299 *madidas Baccheo nectare rupes*.

Nella tradizione biblica, il vino, assieme al latte ed al miele, è un segno di grande valenza e importanza, che simboleggia la gioia di vivere (*psalm*. 104, 15 *et vinum, quod laetificat cor hominis*) e in generale tutti i doni che Dio concede all'uomo, come l'abbondanza e il benessere (*gen*. 27, 28 *det tibi Deus de rore caeli, et de pinguedine terrae, abundantiam frumenti et vini*). Anche l'olio è un prodotto che in genere viene affiancato al vino, poiché essi "non solo hanno un'azione risanatrice in senso terreno, ma guidano alla salvezza anche in senso soprannaturale" (Lurker 1990, p.233): ecco perché al cavaliere apocalittico sul cavallo nero, inviato da Dio come tormento sulla terra, viene gridato: *et oleum et vinum ne laeseris!* (6, 6).

Come ricorda Lupi 2007, pp.25-26 il vino è una bevanda essenziale per il sostentamento degli uomini (*exod*. 29, 40) e, insieme al pane, è stato scelto da Gesù quale simbolo principale per istituire il sacramento dell'eucarestia.
Come avviene in tutte le religioni, così anche nella tradizione giudaico-cristiana il vino è un dono che Dio concede agli uomini, per allietare le loro vite: *Sirach*. 31, 32 *quasi vita hominibus vinum*; *Is*. 55, 1 *Heu! Omnes sitientes, venite ad aquas; et, qui non habetis argentum, properate, emite et comedite, venite, emite absque argento et absque ulla commutatione vinum et lac*; tuttavia, se non bevuto con moderazione, il vino può portare alla rovina e coloro che ne abusano perdono non solo il loro controllo, ma anche la dignità: *Sirach*. 31, 39-40 *amaritudo animae vinum multum potatum in irritatione et ruina. Ebrietas multiplicat animositatem imprudentis in offensionem, minorans virtutem et faciens vulnera*. Esso deve dunque esser consumato con regolatezza per portare all'estasi più intensa e gradevole. Si vedano *gen*. 9, 21-27 e 19, 35; *prov*. 23, 20-21; *Ef*. 5, 18.
L'immagine del vino dunque ha una rilevanza importantissima: non a caso, nel Nuovo Testamento, il primo miracolo che compie Gesù è il mutamento dell'acqua in vino durante le nozze di Cana (*Ioh*. 2, 1-11), una forte allusione all'imminente gioia e pienezza della grazia che risiede nel regno di Dio.
Ma il culmine della potenza del simbolismo del vino avviene durante l'ultima cena, quando Gesù, spezzando il pane e versando il vino, li dona ai discepoli come suo corpo e suo sangue, volendo che essi compiano lo stesso gesto in suo nome: *Marc*. 14, 22-24 *et manducantibus illis, accepit panem et benedicens fregit et dedit eis et ait: sumite: hoc est corpus meum. Et accepto calice, gratias agens dedit eis; et biberunt ex illo omnes. Et ait illis: hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effunditur*. Nel passo si attua il procedimento della transustanzazione, cioè il passaggio da pane e vino a corpo e sangue di Gesù.
47 tu hominum: antitesi. Cfr. v.44 (*te…mortales*), v.48 (*tu nobis*), v.49 (*tu…homini*), v.52 (*tu…nostro*).
gratos…medicos…succos: l'anonimo qui utilizza un termine molto generico (*succos*), che si riferisce sia a ciò che si può bere ("bevanda", "succo") sia qualcosa da utilizzare per scopi medicinali ("oli essenziali"). Il sostantivo è accompagnato da due aggettivi che hanno entrambi una valenza positiva: indicano il carattere dolce ed insieme curativo dei succhi. Cfr. TIB. 1, 6, 13 *tunc succos herbasque dedi, quis livor abiret*; OV. *ars* 2, 335-336 *nec amari pocula suci / porrige* e 2, 491 *illa Machaonios superant medicamina sucos*; Pont. 4, 3, 53 *I, bibe dixissem purgantes pectora suco*.
medicosque saluti: questa è una ripresa fonologica di vari costrutti epicheggianti, presenti in LUCAN. 7, 514 *tunc et Ityraei Medique Arabesque soluti*; STAT. *Theb*. 4, 774 *idem omnes pallorque viros flatusque soluti*; 9, 201

armaque seminecesque viri currusque soluti. Successivamente, si segnala il verso di PRISC. *periheg*. 815 *per longum Pyramus spatium Pinarusque voluti*, dove la vicinanza fonica è riscontrabile in tutto il secondo emistichio.
48 arboribus: l'albero è una figura prodigiosamente ricca che ricorre spesso nella tradizione classica, soprattutto nelle descrizioni del *locus amoenus* e dell'*aurea aetas*: cfr. OV. *met*. 1, 106 *et, quae deciderant patula Iovis arbore, glandes*; HOR. *epod*. 16, 46 *suamque pulla ficus ornat arborem*; VERG. *ecl*. 4, 2 *non omnis arbusta iuvant humilesque myricae* (in Virgilio, la distinzione tra *arbor* e *arbustum* si gioca sul piano sensoriale: se il primo colpisce frequentemente la vista attraverso gli aggettivi con cui si accompagna - *ingens* in *georg*. 2, 80; *alta* in *Aen*. 7, 108; *ombrosa* in *georg*. 2, 66 - il secondo riguarda principalmente il piano uditivo - *haec arbusta vocabant* in *ecl*. 1, 139; *resonant arbusta* in *ecl*. 2, 13. Per un ulteriore approfondimeto, si veda l'EV s.v. *albero, arbusto*, pp.81-83). Nelle *Bucoliche*, l'albero e l'arbusto sono parte essenziale di un paesaggio in cui il protagonista è il pastore, e compaiono tendenzialmente nella parte incipitaria di ogni ecloga, per fornire protezione con la loro ombra all'ozio pastorale (cfr. *ecl*. 1, 1; 2, 3; 3, 12; 4, 2; 5, 3; 7, 1); nelle *Georgiche*, invece, l'albero appare come vero e proprio protagonista della narrazione, e non come un semplice elemento di contorno (cfr. *georg*. 2, 416; 3, 328). Infine, nell'*Aeneis* le *arbores* ritornano alla loro funzione paesaggistica, di derivazione epica: "mentre nelle *Bucoliche* la natura è pregna di suoni e colori e gli alberi vivono di una naturale vivacità, nell'*Aeneis* assurgono a una dignità antica, immobile, sacra" (G. Maggiulli, "albero", in EV I, Roma 1984).
Fin dalle origini, l'uomo e l'albero intrattengono un legame profondo: saldamente piantato nel terreno ma proiettato al cielo, nelle Sacre Scritture l'albero è il pilastro della fede, ed è simbolo di colui che rispetta la terra e guarda a Dio, confidando nella sua protezione: cfr. *Ier*. 17, 7-8 *benedictus vir, qui confidit in Domino, et erit Dominus fiducia eius; et erit quasi lignum, quod transplantatur super aquas, quod ad humorem mittit radices suas et non timebit, cum venerit aestus; et erit folium eius viride, et in anno siccitatis non erit sollicitum nec aliquando desinet facere fructum*.
L'albero, offrendo protezione con la sua ombra, rappresenta dunque una sicurezza sul piano spirituale: tra le sacre querce di Mamre Dio apparve per la prima volta ad Abramo, annunciandogli la futura nascita di suo figlio (*gen*. 18, 1-2); tra gli olivi Gesù trascorre in preghiera i momenti precedenti al suo arresto (*Marc*. 14, 32-36); su un sicomoro Zaccheo si arrampica per poter vedere Gesù, e la sua ricerca è ricompensata quando il Signore gli comanda di scendere dall'albero per poterlo ricevere in casa (*Luc*. 19, 2-6).
Nel giardino biblico è presente una moltitudine di alberi, tra cui è importante segnalarne alcuni di grande rilievo: come ricorda Ronchetti 1922, pp.35-36, la

Genesi parla di due alberi "di prodigiose qualità e misterioso significato, piantati nel mezzo del Paradiso cristiano: l'Albero della vita e l'Albero della scienza del bene e del male". Il primo, circondato dal fiume dalle quattro braccia (*gen*. 2, 9-10), è il simbolo dell'immortalità e i suoi frutti danno la possibilità all'uomo di conservare la vita a patto del mantenimento della propria innocenza, e serve dunque "a ripristinare l'equilibrio dei vari elementi dell'umano organismo" (Ronchetti 1922, p.36); esso inoltre preannuncia la salvezza e la saggezza divina (*Ezech.* 47, 12; *prov*. 3, 18; *apoc.* 22, 14).
L'albero della scienza del bene e del male invece rappresenta la proibizione, perché designa una conoscenza che è privilegio e prerogativa di Dio, che l'uomo usurpa con il peccato (prima infatti rinnega la sua condizione di creatura, poi contraddice la sovranità e l'imposizione di Dio attraverso il frutto peccaminoso): con la conoscenza acquisita attraverso il peccato originale, emerge per il genere umano la polarità tra bene e male, la facoltà di discernere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato per poter agire di conseguenza. L'identificazione dell'albero è di difficile interpretazione: "i Bizantini costumavano rappresentare Adamo ed Eva vicino ad un albero simile al fico e coperto di foglie; gli Italiani ora adottarono il fico, come fecero i greci, ora l'arancio, e in certi casi fu rappresentato dal pomo" (Ronchetti 1922, p.36). L'associazione al melo nasce probabilmente sia dalla lettura allegorica del testo biblico (il termine latino *malum* si riferisce infatti all'albero del melo, oltre che al male), sia alla storia che il simbolo vive: esso infatti tanto nella cultura classica quanto in quella cristiana rappresenta un elemento che può conferire immortalità e provocare la caduta (esemplari sono i racconti del pomo della discordia, del giardino delle Esperidi, della caduta di Adamo ed Eva). Secondo Lurker 1990, p.8 dal punto di vista simbolico questi due alberi possono essere considerati come un unico albero, dal momento che la conoscenza non può esistere senza la vita, e viceversa.
È opportuno citare anche l'albero di Iesse (*Is*. 11, 1-3), che descrive la catena genealogica proprio a partire da Iesse, padre di Davide e antenato di tutti i re di Giuda e del Messia (*Matth*. 1, 6-16). Come ricorda Salzano 2001, p.136, nella mistica cristiana il simbolo racchiude varie rappresentazioni, dalla Vergine Maria a Cristo, dalla Chiesa Universale ai popoli cristiani, dal Paradiso alla Croce (indica cioè la morte da cui può sorgere una nuova stirpe).
Infine la croce, l'albero della morte che si trasforma in albero della vita. Esso è simbolo della purificazione, della redenzione e dell'espiazione dei propri peccati: sulla croce, infatti, Dio non solo libera suo Figlio, ma anche concede salvezza a tutta l'umanità (*act*. 5, 30 *Deus patrum nostrorum suscitavit Iesum, quem vos interemistis suspendentes in ligno*).

In Giobbe, come ricorda Lurker 1990, p.9, l'albero è simbolo di resurrezione: "anche quando viene tagliato e «al suolo muore il suo tronco», egli può ancora buttare e germogliare" (14, 7-9); nel Nuovo Testamento invece gli alberi fecondi o sterili sono un riferimento agli uomini giusti o corrotti, che insegnano le false dottrine. Cfr. *Matth*. 3, 10 *iam enim securis ad radicem arborum posita est; omnis ergo arbor, quae non facit fructum bonum, exciditur et in ignem mittitur*; *Iud* 12 *hi sunt in agapis vestris maculae, convivantes sine timore, semetipsos pascentes; nubes sine aqua, quae a ventis circumferuntur; arbores autumnales infructuosae bis mortuae, eradicatae*. Mentre l'albero della scienza del bene e del male compare solo nella *Genesi*, l'albero della vita continua a tornare in molti passi biblici, finché nell'*Apocalisse* "esso appare, in modo simbolico, come premio di vittoria dei beati": *in medio plateae eius et fluminis ex utraque parte lignum vitae afferens fructus duodecim, per menses singulos reddens fructum suum; et folia ligni ad sanitatem gentium* (22, 2).
tu nobis: cfr. OV. *fast*. 3, 255 *dicite "tu nobis lucem, Lucina, dedisti"*; MART. 8, 64, 12 *tu nobis, Clyte, iam senex videris*.
dulcia mella: l'ultilizzo del sostantivo *mel* al plurale ha valore intensivo, e accentua l'idea della quantità: cfr. VERG. *georg*. 4, 101 *dulcia mella premes, nec tantum dulcia quantum* e NEMES. *ecl*. 1, 76 *insuetusque freto vivet leo, dulcia mella*. Inoltre, l'accostamento dei due termini è frequente in tempi posteriori alle *Laudes Domini*: oltre ai versi di papa Damaso (*carm*. 1, 3 e 63, 12 *inveniet latices servant qui dulcia mella*), in cui *dulcia mella* è posto nella medesima posizione, si hanno altre nove occorrenze, attestate soprattutto in Venanzio Fortunato (*carm*. 1, 15, 102 *cuius ab eloquio dulcia mella fluunt*; 4, 16, 6 *qui dabat eloquio dulcia mella suo*; 7, 12, 118 *exsuperas labiis dulcia mella favis*; 11, 12, 4 *cuius ab ore pio dulcia mella fluunt*).
Nelle descrizioni classiche dell'età dell'oro, il miele stilla dai tronchi della quercia (il primo a formulare l'espressione è Esiodo, *Op*. 322-324, donde è passata poi anche in VERG. *ecl*. 4, 30 *et durae quercus sudabunt roscida mella* e in OV. *am*. 3, 8, 40 *pomaque et in quercu mella reperta cava*) o del leccio (TIB. 1, 3 45 *ipsae mella dabant quercus*; OV. *met*. 1, 111-112 *iam flumina nectaris ibant / flavaque de viridi stillabant ilice mella*; HOR. *epod*. 16, 47 *mella cava manant ex illice*); inoltre, spesso è associato all'immagine del latte, prodotto dalle capre (VERG. *ecl*. 4, 21 *ipsae lacte domum referent distenta capellae*; TIB. 1, 3, 45-46 *ultroque ferebant / obvia securis ubera lactis oves*; OV. *met*, 1, 111 *flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant*; HOR. *epod*. 16, 49-50 *illic iniussae ueniunt ad mulctra capellae / refertque tenta grex amicus ubera*).
Anche nella simbologia cristiana latte e miele sono spesso accostati, per esempio nella descrizione del miele dell'amore immortale (*cant*. 4, 11 *favus*

distillans labia tua, sponsa; mel et lac sub lingua tua; 5, 1 *comedi favum cum melle, bibi vinum cum lacte meo*) e in quella della Terra Promessa, dove Dio promette di liberare il suo popolo dalla miseria dell'Egitto e di condurlo in una terra dove scorrano latte e miele (*exod*. 3, 8 *et sciens dolorem eius descendi, ut liberem eum de manibus Aegyptiorum et educam de terra illa in terram bonam et spatiosam, in terram, quae fluit lacte et melle, ad loca Chananaei et Hetthaei et Amorraei et Pherezaei et Hevaei et Iebusaei*; *Ezech.* 20, 6 *in die illa levavi manum meam pro eis, ut educerem eos de terra Aegypti in terram, quam provideram eis fluentem lacte et melle, quae est egregia inter omnes terras*; *Ier.* 11, 5 *ut suscitem iuramentum, quod iuravi patribus vestris, daturum me eis terram fluentem lacte et melle, sicut est dies haec*; *lev.* 20, 24 *vos possidebitis terram eorum, et ego dabo eam vobis in hereditatem, terram fluentem lacte et melle*): l'allusione qui ricorrente è quella dei due cibi come simbolo delle delizie celesti e della beatitudine futura dello spirito, dal momento che essi sono tra le pietanze più dolci, acquistabili senza fatica e concessi per liberalità e grazia di Dio. Proprio per la sua dolcezza, il miele porta felicità tra gli uomini (*Is*. 7, 14-15 *ecce, virgo concipiet et pariet filium et vocabit nomen eius Emmanuel; butyrum et mel comedet, ut ipse sciat reprobare malum et eligere bonum*). Il miele è anche simbolo della vita stessa, come dimostra la vicenda di Sansone e dell'uccisione del leone, dal cui cadavere esce uno sciame d'api e del miele (*iud*. 14, 8 *et post aliquot dies revertens, ut acciperet eam, declinavit, ut videret cadaver leonis; et ecce examen apum in corpore leonis erat ac favus mellis*): il corpo del leone è di per sé stessa un'immagine di morte, da cui proviene però nuova vita, simboleggiata appunto dal miele e dalle api. Si riteneva che queste ultime ospitassero in loro una scintilla divina, e che fossero emblema della dolcezza e della giustizia del Signore: come infatti ricorda Pont-Humbert 1997, p.148, "nella tradizione cristiana si narra la leggenda di Sant'Ambrogio che da lattante addormentato accolse nella bocca uno sciame di api che cercavano rifugio e che fecero del suo palato un favo vivente. Quando le api ripresero il volo il bambino si svegliò raggiante di santità. Laborioso come le api, di natura dolce e benevola, Sant'Ambrogio fu un servitore di Cristo, e divenne il protettore degli apicultori".

49 tu…animantum: il contenuto di questo verso richiama alla mente i passi biblici della creazione in *gen*. 1, 26 *et ait Deus: "faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et praesint piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universaeque terrae omnique reptili, quod movetur in terra"*; 1, 28 *benedixitque illis Deus et ait illis Deus: "crescite et multiplicamini et replete terram et subicite eam et dominamini piscibus maris et volatilibus caeli et universis animantibus, quae moventur super terram"*; 9, 1-2 *benedixitque Deus Noe et filiis eius et dixit ad eos: "crescite et multiplicamini et implete terram.*

Et terror vester ac tremor sit super cuncta animalia terrae et super omnes volucres caeli cum universis, quae moventur super terram; omnes pisces maris manui vestrae traditi sunt”.
tu servire iubes homini: l’autore probabilmente conosceva il verso di PROP. 1, 8, 5 *tune audire potes vesani murmura ponti*.
servire: l’immagine della Natura a servizio dell’uomo è presente in *psalm*. 8, 7-9 *et constituisti eum super opera manuum tuarum. Omnia subiecisti sub pedibus eius: oves et boves universas, insuper et pecora campi, volucres caeli et pisces maris, quaecumque perambulant semitas maris*; *Sap*. 9, 2 *et sapientia tua constituisti hominem, ut dominaretur creaturis, quae a te factae sunt*; *Sirach*. 17, 4 *posuit timorem illius super omnem carnem, ut dominaretur bestiarum et volatilium*.
genus omne animantum: il paradigma è lucreziano (cfr. 1, 4), per cui l’espressione è ripresa sia a livello contenutistico (anche nell’inno a Venere il contesto è quello della creazione, dove la dea viene celebrata per la sua capacità di rasserenare gli elementi naturali e di infondere in tutte le creature l’istinto alla vita), sia a livello metrico.
Cfr. anche MAR. VICTOR *aleth*. 3, 36 *quos tremit et dominos sentit genus omne animantum* e AVIEN. *orb. terr*. 4 *oppida nituntur, genus hoc procul omne animantum*.
50 insuper et gravibus: assonanza con VERG. *georg*. 4, 560 *et super arboribus…*
curvescere: la *manus tertia* corregge curvescere per *cur viscere*. Scrive Barth 1648: “in *escere* exeuntes infinitivos reperias non paucos, vulgo ignotos. Ut *curvescere* apud auctorem eruditissimi carminis de *Laudibus Domini*”.
Per l’uso di *curvescere* cfr. AMM. 22, 8, 5 *unde (mare) semiorbe curvescens altrinsecus*; AMBR. *in psalm*. 118 *serm*. 6, 26 *(vinea) fructu curvescit uvarum*; *exc*. *Sat*. 2, 61 *alio plantatur olea, alio velut alvo gravis et onusta prole bacarum, fructus sui ubertate curvescit*. Inoltre troviamo *incurvescere* in un verso di Ennio riportato in CIC. *Tusc*. 1, 28, 69 *rami bacarum ubertate incurvescere*.
gravibus pomis: l’immagine degli alberi che spontaneamente producono frutti in abbondanza è presente tanto nella letteratura latina classica (VERG. *ecl*. 1, 37 *cui pendere sua patereris in arbore poma*; *georg*. 2, 500-501 *quos rami fructus, quos ipsa volentia rura / sponte tulere sua…*; OV. *met*. 1, 105-106 *cornaque et in duris haerentia mora rubetis et, quae deciderant patula Iovis arbore, glandes*; HOR. *epod*. 16, 46 *suamque pulla ficus ornat arborem*) quanto in quella cristiana (*gen*. 1, 11 *et ait Deus: “germinet terra herbam virentem et herbam facientem semen et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum, cuius semen in semetipso sit super terram”. Et factum est ita*;

Ezech. 34, 27 *et dabit lignum agri fructum suum, et terra dabit germen suum, et erunt in terra sua absque timore et scient quia ego Dominus, cum contrivero vectes iugi eorum et eruero eos de manu imperantium sibi*; 47, 12 *et super torrentem orietur in ripis eius ex utraque parte omne lignum pomiferum; non defluet folium ex eo, et non deficiet fructus eius: per singulos menses afferet primitiva, quia aquae eius de sanctuario egredientur, et erunt fructus eius in cibum, et folia eius ad medicinam*); inoltre, la distruzione degli alberi da frutto porta ad un'azione punitiva: cfr. *deut*. 20, 14 *quando obsederis civitatem multo tempore et munitionibus circumdederis, ut expugnes eam, non immittes securim in arbores eius, de quibus vesci potes, nec succidas eas*.
curvescere pomis: la clausola finale con l'infinito in *-ere* seguito dall'ablativo *pomis* è presente nella letteratura successiva alle *Laudes Domini*: cfr. CLAUD. *rapt. Pros*. 2, 293 *autumnum et fuluis semper ditabere pomis*; PS. CYPR. *pasch*. 34 *hic ubi multigenis flexos incumbere pomis*.
51 atque…nasci: il contenuto qui proposto è in contrasto con quello dei versi 44 e 45: se precedentemente la coltivazione della terra da parte dell'uomo è necessaria per il sostentamento della natura, qui anche senza l'intervento umano la terra converte in frutto il seme che le è stato affidato da Cristo.
Salzano 2001, p.81 sostiene che "la solenntà e l'andamento dell'intero verso sono lucreziani, dai parallelismi verbali alle figure retoriche (si noti per esempio l'allitterazione *novos…nullo…nasci*)".
nullo de semine nasci: il poeta ancora una volta si rifà ad alcuni passi di Ovidio inerenti all'età dell'oro, rielaborandoli in chiave cristiana: cfr. *met*. 1, 100-103 *mollia securae peragebant otia gentes. / Ipsa quoque inmunis rastroque intacta nec ullis / saucia vomeribus per se dabat omnia tellus / contentique cibis nullo cogente creatis* e 1, 107-112 *ver erat aeternum, placidique tepentibus auris / mulcebant Zephyri natos sine semine flores / mox etiam fruges tellus inarata ferebat / nec renovatus ager gravidis canebat aristis: / flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant / flavaque de viridi stillabant ilice mella*. Il richiamo all'*aurea aetas* si percepisce anche in altri grani testi, come per esempio in VERG. *ecl*. 4, 23 *ipsa tibi blandos fundet cunabula flores* e in HOR. *epod*. 16, 43 *reddit ubi Cererem tellus inarata quotannis*.
La frase *nullo de semine nasci* richiama sia concettualmente sia stilisticamente LUCR. 2, 2, 733 *aut ea quae nigrant nigro de semine nata*, riplasmato dall'anonimo che vi infonde nuovo spirito cristiano; nella perifrasi "c'è la convinta opposizione del poeta alle teorie democritee, empedoclee, epicuree, secondo cui dai *semina*, cioè dalla combinazione di più elementi, si formano tutte le cose" (Salzano 2001, p.81). L'allitterazione riecheggia Lucrezio anche nell'espressione *nihil de nihilo* (1, 150; 1,156-157), che "è frequente presso gli scrittori ecclesiastici in connessione a verbi che esprimono l'azione creatrice di

Dio per sottolineare, secondo un concetto tipico della dottrina cristiana, molto diversa, su questo punto, dalla filosofia classica, che il mondo è stato da Lui creato dal nulla. Alcuni dei verbi usati in riferimento alla creazione (ad esempio *facere*) non sembravano infatti rendere in modo sufficientemente chiaro questa idea. È probabile che negli ambienti cristiani vi si insistesse non solo perché essa doveva essere entrata, attraverso l'insegnamento scolastico, nel linguaggio tipico della cosmogonia, improntato notoriamente a termini ed espressioni lucreziane, ma anche per una polemica implicita contro l'epicureismo e le dottrine cosmogoniche precedenti: all'affermazione che niente nasce dal niente, *nihil de nihilo* (cfr. *Rer. Nat*. 1, 150; 156-157 etc.) si contrappone infatti quella cristiana *cuncta* (=*universa, omnia*) *de nihilo*" (Palla 1981, p.173).
Cfr. anche LUCR. 2, 824 *et nigros fieri nigro de semine cycnos*; 3, 750 *effugeret canis Hyrcano de semine saepe*; 4, 1225 *quandoquidem nilo magis haec <de> semine certo*; 4, 1227 *et muliebre oritur patrio de semine saeclum*; 4, 1229 *semper enim partus duplici de semine constat*; VERG. *georg*. 1, 127-128 *…ipsaque tellus / omnia liberius nullo poscente ferebat*; 2, 14 *pars autem posito surgunt de semine…*; LUCAN. 1, 589 *monstra iubet primum, quae nullo semine discors*; TERT. *adv. Marc*. 1, 168 *Hebioni Christum suasit de semine natum*; 2, 148 *Virgine desponsa caro non ex semine nata; 3, 219 grandis Ioannes super omnes semine natos*; 3, 247 *ediderat populum caelesti semine natum*; 4, 162 *aeriae pelles, caro, non ex semine nata*.
Anche in altri poeti cristiani si ritrovano espressioni simili: cfr. CLAUD. *rapt. Pros*. 2, 44 *hic Hyperionio Solem de semine nasci*; PS. PROSP. *carm. de prov*. 503 *nec te corporeo patrum de semine natum*; ARATOR *act*. 2, 621 *cum meruere cibi damnorum semine nasci*.
52 nostro prodesse labori: grazie alla presenza dei fiumi, per l'uomo è stato possibile irrigare le terre. Van Der Weijden 1967, p.107 ricorda un'altra utilità dei fiumi, presente in *psalm*. 104, 10-11 *qui emittis fontes in torrentes; inter medium montium pertransibunt, potabunt omnes bestias agri, exstinguent onagri sitim suam*.
53 et renovare…fontibus aevum: il significato di questo verso è di difficile comprensione. Brandes 1887, p.15 è del parere che in questa sede si parli di "Heilkraft der Quellen", del potere curativo delle fonti, e senza argomentazioni contrasta l'opinione dell'Arevalo sul battesimo come tema principale del verso ("estne sermo de sacro baptismate? Sic opinor"). L'opinione del Brandes non è però condivisa dal Manitius (1891, pp.42-44), secondo cui i termini qui proposti possono essere compresi solo in riferimento al battesimo, anche perché, dai poeti cristiani in poi, *sacer fons* assume il signicato di "battesimo", "zumal hier, wo ausdrücklich die Worte *renovare…benedictum* (scil. durch Johannes den Täufer und Christus) *…aevum* (=*saeculum*, Welt) dabei stehen;

renovari in diesem Sinne=*renasci* bei IUVENC. 2, 193". Allo stesso modo, Van Der Weijden 1967, p.108 e Salzano 2001, p.85 ritengono che il poeta abbia voluto far riferimento al battesimo: essi non solo concordano con il riferimento a IUVENC. 2, 193 *liquido si quis de fonte renatus*, dove *renasci* ha lo stesso significato di *renovari*, ma anche pensano che, oltre alla combinazione *fons sacer*, altre parole, in particolare *benedictum*, siano frequentemente usate dagli scrittori cristiani: per esempio, San Paolo chiama il battesimo "un bagno di rigenerazione" (*Tit*. 3, 5 *non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti*) da cui un cristiano emerge rinato e rinnovato (*Luc*. 3, 3 *et venit in omnem regionem circa Iordanem praedicans baptismum paenitentiae in remissionem peccatorum*). Cfr. *Ioh*. 3, 5 *Amen, amen dico tibi: Nisi quis natus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest introire in regnum Dei*.
Un altro problema, portato alla luce da Van Der Weijden, riguarda l'ipotetica interpolazione del verso: in questa sezione del carme, in cui l'elogio della natura è affrontato attraverso espressioni e riferimenti classici, il v.53 (sebbene *sacris fontibus* sia un *topos* ricorrente anche nei profani, come ad esempio in VERG. *Aen*. 7, 83-84 *sacro / fonte* e *ecl*. 1, 51-52 *...hic inter flumina nota / et fontis sacros frigus captabis opacum*; MART. 4, 57, 7 *sacri fontes*; IUV. 3, 13 *sacri fontis*; PLIN. *dub. serm. frg. Char. gramm*. 2, 5 *utque sacri fontes*) è l'unico in cui vi sia uno specifico riferimento cristiano: "immers de verzen 36-88 handelen over Christus als schepper van de wereld naast de Vader, terwijl de verzen 89-142 tot onderwerp hebben Christus als verlosser van de wereld gezonden door de Vader. De verlossende kracht van de doop der wedergeboorte zou eerder in het laatste stuk thuishoren. Hoe kwam de dichter er dan toe deze zinsnede hier op te nemen? De oplossing ligt uiteraard in de samenhang van dit vers met het voorafgaande, waarin de dichter sprak over de voor de mens zo nuttige functie van het water. Een christen uit de vierde eeuw, voor wie de doop een zeer wezenlijke betekenis had, moest dan als vanzelf wel denken aan het heil van het water in de hoogste zin" (Van Der Weijden 1967, p.108). Il verso successivo riprende l'andamento ordinario.
renovare sacris: l'accostamento di un verbo in *-are* con un termine dall'uscita in *-is* è presente in alcuni poemi epici: cfr. VERG. *Aen*. 2, 750 *stat casus renovare omnis omnemque reverti*; OV. *met*. 7, 177 *non annis renovare tuis, modo diva triformis*; HOMER. 102 *et Troum renovare velis in proelia vires?*
fontibus: l'acqua è un importantissimo simbolo cristiano, nonché "l'elemento vitale più importante del creato" (Lupi 2007, p.62). Essa alimenta la vita, lava, placa la sete degli uomini. Per queste sue prerogative, spesso nelle Sacre Scritture si parla dell'utilità dell'acqua viva, la cui fonte è Gesù (*Ioh*. 4, 13-14 *"omnis, qui bibit ex aqua hac, sitiet iterum; qui autem biberit ex aqua, quam*

ego dabo ei, non sitiet in aeternum; sed aqua, quam dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam"; 7, 37 *"si quis sitit, veniat ad me et bibat"*), spesso utilizzata nei riti di purificazione, come per esempio nel rito dell'aspersione, in quello delle esequie e in varie benedizioni: cfr. *num*. 5, 17 *assumetque aquam sanctam in vase fictili et pauxillum terrae de pavimento habitaculi mittet in eam*; 19, 9 *colliget autem vir mundus cineres vaccae et effundet eos extra castra in loco purissimo, ut sint congregationi filiorum Israel in custodiam pro aqua aspersionis*; 19, 12 *aspergetur ex hac aqua die tertio et septimo et sic mundabitur*; 31, 23 *quidquid autem ignem non potest sustinere, aqua expiationis sanctificabitur*. L'acqua viene presentata come azione vivificatrice e provvidente del Signore, che permette la purificazione e dona la vita: cfr. *gen*. 24, 32 *et introduxit eum in hospitium ac destravit camelos; deditque paleas et pabulum camelis et aquam ad lavandos pedes eius et virorum, qui venerant cum eo*; 43, 24 *et introductis domum attulit aquam, et laverunt pedes suos; deditque pabulum asinis eorum*; *exod*. 30, 17-21 *locutusque est Dominus ad Moysen dicens: "facies et labrum aeneum cum basi aenea ad lavandum; ponesque illud inter tabernaculum conventus et altare. Et, missa aqua, lavabunt in eo Aaron et filii eius manus suas ac pedes. Quando ingressuri sunt tabernaculum conventus, lavabunt se aqua, ne moriantur; vel quando accessuri sunt ad altare, ut ministrent, ut adoleant victimam Domino. Et lavabunt manus et pedes, ne moriantur: legitimum sempiternum erit, ipsi et semini eius per successiones*"; *1 Petr*. 3, 20 *octo animae salvae factae sunt per aquam*; *1 Ioh*. 5, 7-8 *quia tres sunt, qui testificantur: spiritus et aqua et sanguis; et hi tres in unum sunt*; *Is*. 41, 18 *aperiam in decalvatis collibus flumina et in medio vallium fontes; ponam desertum in stagna aquarum et terram aridam in rivos aquarum*.

L'immersione nell'acqua è il segno tangibile del sacramento cristiano del battesimo, che conferisce all'uomo il suo ingresso nel mondo: egli infatti viene purificato spiritualmente e può espiare le sue colpe e cancellare il peccato originale. Scrive San Paolo nella lettera agli Efesini: *"viri, diligite uxores, sicut et Christus dilexit ecclesiam et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret mundans lavacro aquae in verbo"* (*Eph*. 5, 25-26); secondo Tertulliano, Dio ha scelto l'acqua tra gli altri elementi perché essa è la materia più somigliante alla divinità, in quanto perfetta e assolutamente trasparente. Essa possiede in sé una virtù di purificazione che la rende sacra, permettendo all'uomo di rigenerarsi e di rinascere come nuovo: *habes, homo, imprimis aetatem venerari aquarum, quod antiqua substantia; dehinc dignationem, quod divini spiritus sedes, gratior scilicet ceteris tunc elementis. nam et tenebrae totae adhuc sine cultu siderum informes, et tristis abyssus et terra imparata et caelum rude: solus*

liquor, semper materia perfecta laeta simplex de suo pura, dignum vectaculum deo subiciebat (*bapt*. 3, 2).
fontibus aevum: in posizione finale di verso, il nesso formato da due termini, di cui il primo con uscita *-ibus* e il secondo con uscita *-um* è attestato originariamente in Plauto (*Rud*. 770 *teque ambustulatum obiciam magnis avibus pabulum*; 843 *hominem insectarer lapidibus nequissumum?*) e nei frammenti enniani (*ann*. 27 e 145 Skutsch *fulgentibus aptum*; 216 *Appius indixit Carthaginiensibus bellum*); esso ricorre spesso nei componimenti epici, specialmente nell'*Aeneis* (alcuni dei numerosissimi esempi sono 1, 166 *fronte sub adversa scopulis pendentibus antrum*; 4, 482 e 6, 797 *axem umero torquet stellis ardentibus aptum*; 7, 279 *tecti auro fulvum mandunt sub dentibus aurum*; 11, 202 *invertit caelum stellis fulgentibus aptum*), nei *Metamorphoseon* (1, 199 *confremuere omnes studiisque ardentibus ausum*; 3, 30 *efficiens humilem lapidum conpagibus arcum*; 3, 556 *purpuraque et pictis intextum vestibus aurum*; 7, 408 *illud Echidneae memorant e dentibus ortum*), nella *Pharsalia* (7, 180 *ante oculos volitare suos. Sed mentibus unum*; 7, 741 *castra patent; raptum Hesperiis e gentibus aurum*; 8, 566 *incusat bimaremque vadis frangentibus aestum*; 9, 511 *ventum erat ad templum, Libycis quod gentibus unum*; 10, 89 *complector regina pedes. Tu gentibus aequum*), negli *Argonautica* (1, 196 *da veniam. Scio me cunctis e gentibus unum*; 2, 15 *auster et in nubem Minyis repetentibus altum*; 7, 488 *protinus hospes ad haec-tacitis nam cantibus illum*), nella *Thebais* (1, 315 *concipit, et longum signis cunctantibus annum*; 3, 350 *arma para! nusquam pietas, non gentibus aequum*) e nei *Punica* (14, 448 *correptam flammis involuit ovantibus alnum*; 15, 403 *si socias iungant vires. Ingentibus orsum*; 16, 18 *et castrorum opibus dextrisque recentibus unum*).
54 te…rostris: l'intero verso riecheggia LUCR. 4, 390 *quos agimus praeter navem velisque volamus*.
te duce: il mare è sotto il comando del Signore, che ha il potere di aprirlo secondo il suo volere, ed è una sua creazione: cfr. *psalm*. 104, 26 *illic naves pertransibunt, Leviathan, quem formasti ad ludendum cum eo*; *gen*. 1, 10 *et vocavit Deus aridam Terram congregationesque aquarum appellavit Maria. Et vidit Deus quod esset bonum*; *Ier*. 31, 35 *haec dicit Dominus, qui dat solem in lumine diei, ordinem lunae et stellarum in lumine noctis, qui turbat mare, et fremunt fluctus eius*. Ovviamente, il verso racchiude anche reminiscenze classiche, da Lucrezio (6, 95 *te duce ut insigni capiam cum laude coronam*) a Virgilio (*Aen*. 6, 59 *tot Maria intravi duce te*; ecl. *4, 13 te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri*), da Orazio (*epist*. 1, 18, 62 *te duce per pueros hostili more refertur*) a Properzio (3, 9, 47 *te duce vel Iovis arma canam caeloque minantem*), da Ovidio (*Pont*. 2, 10, 21 *te duce magnificas Asiae perspeximus urbes*) a Silio Italico (4, 428 *te duce primitias pugnae, te magna magistro*).

In seguito, il nesso *te duce* in posizione d'apertura conosce altre 13 attestazioni, negli epigrammi di papa Damaso (*carm*. 61, 5 *te duce servatus mortis quod vincula rupi*; 81, 1 *te duce Venerius rapidas commiscuit iras*), nel *de consulatu Stilichonis* di Claudiano (1, 336 *te duce suspecto Martis graviore paratu*; 3, 84 *te duce Romana tandem se vindicat ira*) e in Aratore (*ad Vigil*. 29 *te duce tiro legor, te dogmata disco magistro*; *ad Parth*. 39 *Caesaris Historias ibi primum te duce legi*).

velivolis: è una correzione apportata dalla *manus tertia* per *veli volis* (Van Der Weijden 1967, p.109). Il termine è di origine enniana (*scaen*. 79 *rapit ex alto naves velivolas*; *ann*. Skutsch 14, 387-388 *cum procul aspiciunt hostes accedere ventis / navibus velivolis*; 17, 45 *fera velivolantibus / complevit manus litora*), ed ha il significato del "correre veloce." Cfr. anche VERG. *Aen*. 1, 224 *despiciens mare velivolum*; LUCR. 5, 1442 *tum mare velivolis florebat navibus*; OV. *Pont*. 4, 5, 42 *et freta velivolas non habitura rates*; IUVENC. 2, 11 *in mare velivolum celsam deducere iussit*.

patuerunt aequora rostris: l'autore in questa sede fa una combinazione di due versi dell'*Aeneis*, 9, 119-120 *delphinumque modo demersis aequora rostris / ima petunt* e 12, 710 *atque illi, ut vacuo patuerunt aequore campi*: anche qui, come al v.44 *committunt semina sulcis* ci si trova di fronte ad un'anticipazione di quello che sarà l'uso dei centoni.

55 divisosque…portus: con l'ausilio di Dio, il marinaio raggiunge il porto, simbolo di sicurezza e accoglienza tanto nella letteratura classica (VERG. *Aen*. 1, 159-160 *et in secessu longo locus: insula portum / efficit obiectum laterum*) quanto in quella cristiana (*psalm*. 107, 30 *et laetati sunt, quia siluerunt, et deduxit eos in portum voluntatis eorum*).

divisos: Salzano 2001, pp.86-87 riporta un riferimento che era stato tralasciato precedentemente dal Brandes e dal Van Der Weijden: cfr. VERG. *ecl*. 1, 66 *et penitus toto divisos orbe Britannos*. Cfr. anche MANIL. 1, 602 *divisosque semel fines sortemque dicatam*.

navita portus: né il Manitius né Van Der Weijden condividono il parallelismo con VERG. *georg*. 1, 372 *atque omnis navita ponto*, proposto invece da Salzano 2001, p.87. A mio parere, è importante segnalare anche OV. *fast*. 4, 625 *luce secutura tutos pete, navita, portus*; LUCAN. 3, 3 *omnis in Ionios spectabat nauita fluctus*; GERM. 308 *iam clausum ratione mare est, iam navita portu*.

Navita è la forma poetica per *nauta*, utilizzato per esigenze metriche (Van Der Weijden 1967, p.109). Cfr. LUCR. 5, 223 *navita, nudus iumi iacet infans, indigus omnis*; OV. *met*. 11, 361 *Nereides Nereusque tenent; hos navita ponti*; SIL. 7, 363 *fluctibus e mediis sulcator navita ponti*.

56 tu…figuris: con questo verso il poeta incomincia a descrivere l'azione creatrice di Cristo, nella quale la sua saggezza diventa realtà. Il verso 56 è il

primo di una lunga serie che trae ispirazione dal *De rerum natura* di Lucrezio, soprattutto dalla seconda metà del quinto libro (vv.413-819), relativa alla nascita del mondo, dei suoi elementi e dei suoi esseri. Nonostante la ripresa lucreziana sia evidente a livello strutturale e contenutistico, i due autori divergono su alcune posizioni ideologiche: "la distanza è costituita dalla sostituzione della concezione meccanicistica di Lucrezio con una concezione Cristocentrica e antropocentrica, intrinsecamente immune da ogni radicale pessimismo" (Salzano 2001, p.89). Nella visione delle *Laudes Domini*, dunque, la figura di Dio gioca un ruolo fondamentale: diversamente da Lucrezio, il poeta concepisce un mondo regolato da leggi ed armonie divine, secondo un'ottica che distrugge la concezione meccanicistica dove tutto si fonda su atomi ed esalta provvidenzialmente l'operato del Signore. Per questo motivo un altro modello ricorrente in questa sezione è il racconto biblico della creazione presentato nella *Genesi* (1-26).

tu, postquam: Ausonio sembra essersi ispirato a questo verso in *parent*. 3, 19 *tu, postquam primis placui tibi traditus annis*.

elementa figuris: *elementa* è un termine chiaramente lucreziano, presente ben 24 volte nel *De rerum natura*, di cui 10 nella stessa forma. Esso rinvia al greco στοιχεῖα (il quale ha un significato particolare: infatti, come precisa Reiley 1909, p.49 "only three words in the known Greek of Epicurus occur absolutely in the undoubted sense of atoms, namely ἄτομος, σώματα, σπέρματα. The meaning of ὄγκος is as yet undetermined. Ἀρχαί and στοιχεῖα designate the atoms only when specifically defined. Σχήματα, τὰ στερέμνια and ὕλη are not found in this sense"), ed indica le unità atomiche non ulteriormente divisibili e distinguibili che, organizzandosi in aggregati, compongono tutte le entità del mondo.

Il nesso ha avuto fortuna in due opere posteriori alle *Laudes Domini*: AUSON. 37, 7 *truncatis convulsa iacent elementa figuris* e PS. PAUL. NOL. *carm. app*. 3, 19 *omnia quae dudum variis elementa figuris*.

57 ne torpere rudi: cfr. VERG. *georg*. 1, 124 *nec torpere gravi passus sua regna veterno*.

caelestis machina: si riferisce "all'edificio del creato" (Salzano 2001, p.91), proprio come in LUCR. 5, 92-96 *principio maria ac terras caelumque tuere / quorum naturam triplicem, tria corpora, Memmi / tris species tam dissimilis, tria talia texta / una dies dabit exitio, multosque per annos / sustentata ruet moles et machina mundi*. Cfr. anche LUCR. 5, 1204-1205 *nam cum suspicimus magni caelestia mundi / templa super stellisque micantibus aethera fixum*. Tuttavia, qui ci si trova di fronte ad un esempio dove l'ideologia collide con quella di Lucrezio: la *caelestis machina* è infatti opera del Signore (l'aggettivo

fa riferimento infatti al mondo divino), e non dell'associazione e della disgregazione casuale degli atomi.
Machina è un sostantivo che si ritrova spesso nella letteratura classica e cristiana, ma con un significato diverso: quello di macchina da guerra. A questo proposito, si vedano VERG. *Aen*. 2, 46; 2, 151; 2, 237; 4, 89; *1 Macc*. 6, 31; 9, 67, 11, 20.
Il nesso si ritrova anche in CLAUD. *Goth*. 71 *paene tribus scopulis caelesti machina bello?*
machina vultu: alcuni autori sembrano essersi ispirati a questo verso per i loro esametri: cfr. CLAUD. 102 *impuleritque choros; quo vivat machina motu*; SIDON. *epist*. 4, 18, 5, 3 *texerat hic primum plebeio machina cultu*; ALC. AVIT. *carm*. 1, 52 *en praeclara nitet mundano machina cultu*.
58 inciperet…mundum: l'autore segue qui il modello biblico della descrizione del creato, e dopo la creazione delle acque procede con la narrazione sulla formazione della volta celeste: cfr. *gen*. 1, 14-19 *dixit autem Deus: "fiant luminaria in firmamento caeli, ut dividant diem ac noctem et sint in signa et tempora et dies et annos, ut luceant in firmamento caeli et illuminent terram". Et factum est ita. Fecitque Deus duo magna luminaria: luminare maius, ut praeesset diei, et luminare minus, ut praeesset nocti, et stellas. Et posuit eas Deus in firmamento caeli, ut lucerent super terram et praeessent diei ac nocti et dividerent lucem ac tenebras. Et vidit Deus quod esset bonum. Et factum est vespere et mane, dies quartus*.
Allo stesso modo il passo delle *Laudes Domini* riprende, sempre a livello contenutistico, anche la formazione del mondo descritta nel *De rerum natura*, avvenuta per mezzo del concorso fortuito degli atomi. Secondo Lucrezio, la terra si collocò nel centro del sistema solare; l'aria fu disposta al di sopra di essa, mentre il cielo "spiegò la sua vasta cinta intorno al mondo" (Marchetti 1909, p,149); seguirono poi la formazione del mare, delle montagne, dei fiumi, e dei moti degli astri. Cfr. LUCR. 5, 432-442 *hic neque tum solis rota cerni lumine largo / altivolans poterat nec magni sidera mundi / nec mare nec caelum nec denique terra neque aer / nec similis nostris rebus res ulla videri / sed nova tempestas quaedam molesque coorta / omnigenis de principiis, discordia quorum / intervalla vias conexus pondera plagas / concursus motus turbabat proelia miscens / propter dissimilis formas variasque figuras / quod non omnia sic poterant coniuncta manere / nec motus inter sese dare convenientis*. Nei due autori concorre una scelta terminologica simile, come si nota con *lumine*, *mundi* / *mundum*, *figuras* / *figuris*; tuttavia, se nella pagina lucreziana l'indagine scientifica sulla formazione dei vari elementi assume un ruolo assai rilevante l'autore delle *Laudes Domini* sembra non avere un particolare interesse per questo tipo di informazione.

signasti: ha il valore di *decoravisti*, *ornavisti* (Van Der Weijden 1967, p.111; Salzano 2001, p.91). Cfr. VERG. *Aen*. 6, 780 *et; pater ipse suo superum iam signat honore?*; 9, 181 *ora puer prima signans intonsa iuventa*; OV. *met*. 13, 754 *signarat teneras dubia lanugine malas*; *fast*. 5, 474 *ut celebrem nostro signet honore diem*.
signasti lumine mundum: evidentissimo è il richiamo, a livello fonico, a MANIL. 1, 393 *per tria subducto signatur lumina vultu*, e 1, 640 *caelum et diviso signantem culmine mundum*.
Successivamente, anche Paolino di Nola sembra conoscere il verso: cfr. *carm*. 27, 263 *semina et aeterni signatur lumine vultus*.
lumine mundum: il nesso, attestato per la prima volta in Cicerone (*carm. frg*. 6, 2 *vertitur et totum collustrat lumine mundum*; *Arat*. 237 *quattuor, aeterno lustrantes lumine mundum*; 306 *terram cingentes, ornantes lumine mundum*), si ritrova anche in MANIL. 1, 376 *imo subnixum vertuntur lumina mundum*; 1, 680 *insignemque facit caelato culmine mundum*; 1, 712 *caeruleum findens ingenti lumine mundum*; 1, 848 *cum vaga per nitidum scintillant lumina mundum*. Successive alle *Laudes Domini*, invece, sono le testimonianze in PS. HIL. *gen*. 51 *nascentem tenero perfudit lumine mundum*; PAUL. NOL. *carm*. 27, 10 *sideribus longo lassavit lumine mundum*; 31, 339 *tunc etiam refugo caecatus lumine mundus*; CYPR. GALL. *iud*. 582 *occiduus dubio pallebat lumine mundus*; DRAC. *laud. dei* 1, 209 *flamma salutaris perfundit lumine mundum*; VEN. FORT. *carm*. 2, 16, 73 *cum fugis a mundo, datur illi lumine mundus*; 3, 7, 54 *quos hic terra tegit, lumina mundus habet*; EUG. TOLET. *carm*. 20, 33 *impleat ut totum proprio de lumine mundum*; *hex*. 92 *flamma salutaris perfundit lumine mundum*; ANTH. 678, 9 *lustrando totum praeclaro lumine mundum*. Come spesso succede, l'anonimo segue l'esempio di Virgilio, dal momento che qui *mundum* sta a significare *caelum*, proprio come in *georg*. 1, 5-6 *vos, o clarissima mundi / lumina, labentem caelo quae ducitis annum*; 1, 240-241 *mundus, ut ad Scythiam Riphaeasque arduus arces / consurgit*; *ecl*. 4, 50 *aspice convexo nutantem pondere mundum*. Infine, si ricorda che anche il termine *mundum* è propriamente lucreziano, attestato ben 60 volte nel *De rerum natura*.
59 et quicquid…finxit: questo verso, assieme a quello successivo, concludono la descrizione della nascita degli astri nel firmamento. Seguono poi la creazione delle isole sui mari agitati (vv.61-68) e quella delle selve e delle creature (vv.69-76).
In generale, come ricorda Salzano 2001, p.92, la tripartizione del creato in terra, mare e cielo è un *topos* letterario ricorrente sia nella tradizione giudaico-cristiana (*gen*. 1, 1-2, 4), sia in quella classica (LUCR. 1, 278 *quae mare, quae terras, quae denique nubila caeli*; 2, 1063 *terrai maris et caeli generisque*

animantum; 5, 594 *quod maria ac terras omnis caelumque…*; VERG. *georg*. 4, 221-222 *deum namque ire per omnis / terrasque tractusque maris caelumque profundum*; *Aen*. 1, 58 *ni faciat, maria ac terras caelumque profundum*; OV. *met*. 1, 21-23 *hanc deus et melior litem natura diremit / nam caelo terras et terris abscidit undas / et liquidum spisso secreuit ab aere caelum*).
Salzano ricorda anche un altro passo che ha influenzato l'anonimo autore in questa sezione, che è VERG. *ecl*. 6, 31-40 *namque canebat uti magnum per inane coacta / semina terrarumque animaeque marisque fuissent / et liquidi simul ignis; ut his ex omnia primis / omnia et ipse tener mundi concreverit orbis / tum durare solum et discludere Nerea ponto / coeperit et rerum paulatim sumere formas / iamque novum terrae stupeant lucescere solem / altius atque cadant summotis nubibus imbres / incipiant silvae cum primum surgere, cumque / rara per ignaros errent animalia montis*: "in questi versi Virgilio ha riassunto LUCR. 5, 419-494 e in parte, per quel che attiene alla formazione delle nuvole, 6, 459-482. L'Anonimo riassume e sintetizza entrambi i poeti (vedi anche i successivi versi 69-74), anche se sulla concezione cosmica di Lucrezio non è rimasto nulla" (p.92).
Anche la quarta ecloga gioca un ruolo importante in questo verso, intriso della stessa visione provvidenziale che aleggia in Virgilio. L'anonimo poeta ha in mente soprattutto i vv.50-52 (*aspice convexo nutantem pondere mundum / terrasque tractusque maris caelumque profundum / aspice venturo laetentur ut omnia saeclo!*), i cui riecheggiamenti si protraggono per tutto il carme.
Ma, a mio avviso, un passo biblico che è stato fondamentale per la stesura del verso si trova nel Libro del profeta Isaia, più precisamente nella sezione relativa alla scelta del Signore di eleggere Ciro come colui che compirà il suo volere su Babilonia: 48, 13 *manus mea fundavit terram, et dextera mea expandit caelos*.
dextera finxit: il nesso formato da *dextera* e un verbo alla terza persona singolare -*it* in posizione finale di verso è una clausola tipicamente epica (VERG. *Aen*. 10, 395 *te decisa suum, Laride, dextera quaerit*; LUCAN. 4, 559 *vulnere letali; nec quemquam dextra fefellit*; HOMER. 819 *iam nosces ultrix quid Troica dextera possit*; STAT. *Theb*. 3, 374 *hospes adhuc. scio (nec me adeo res dextra levavit)*; 10, 657*…non mens, non dextra quiescit*; SIL. 7, 196 *et fusae per colla comae, dextraque pependit*), poi ripresa ampiamente nella letteratura latina cristiana (per citare alcuni esempi: PAUL. NOL. *carm*. 26, 354 *ergo et Felicem virtutis dextera cingit*; VEN. FORT. *Mart*. 4, 319 *sic geminante fide iusti pia dextera fulsit*; *carm*. 2, 16, 109 *secum nata quidem, sed non sua, dextra pependit*).
Secondo Van Der Weijden (1967, p.113) il termine avrebbe il significato di *vires, potentia*, sull'esempio di VERG. *Aen*. 2, 291-292 *…si Pergama dextra / defendi possent, etiam hac defensa fuissent*; HOR. *epist*. 7, 9-10 *sed ut*

secundum vota Parthorum sua / urbs haec periret dextera?; OV. *met*. 13, 175-176 *...mea concussa putate / procubuisse solo Lyrnesia moenia dextra*. Per Salzano 2001, p.93 *dextera* ha invece un significato tutto cristiano (cfr. *supra* commento al **v.30 laevam**): essa è usata in frequenti passi biblici per indicare salvezza, protezione, vittoria, sostegno. Il sedere alla destra è considerato un segno positivo (*Matth*. 26, 64; *Marc*. 14, 62; 16, 19; *Luc*. 20, 42; 22, 69; *act*. 2, 25; 2, 34); inoltre guardare a destra significa guardare dalla parte del Salvatore, dalla parte di colui che concede la grazia a chi ne ha bisogno: cfr. *psalm*. 142, 5-8 *considerabam ad dexteram et videbam, et non erat qui cognosceret me. Periit fuga a me, et non est qui requirat animam meam. Clamavi ad te, Domine; dixi: "tu es refugium meum, portio mea in terra viventium. Intende ad deprecationem meam, quia humiliatus sum nimis. Libera me a persequentibus me, quia confortati sunt super me. Educ de custodia animam meam ad confitendum nomini tuo; me circumdabunt iusti, cum retribueris mihi"*.

59-60 quicquid caelo radiat…his tectis: *gen*. 1, 14-19; *Sirach*. 43, 1 *gloria altitudinis firmamentum puritatis, species caeli in visione gloriae*; 43, 10 *species caeli gloria stellarum, mundum illuminans in excelsis Domini*; *Bar*. 6, 59 *sol quidem et luna et sidera, cum sint splendida et emissa ad utilitates, oboediunt*.

Il riferimento qui è agli astri del cielo, che nella volta notturna "testimoniano la maestà del Creatore" (Lurker 1990, p.204) e ne riproducono la gloria.

Nella Bibbia generalmente sono descritti come creature che obbediscono alla volontà di Dio e che lo annunziano: cfr. *Is*. 40, 2 *levate in excelsum oculos vestros et videte: Quis creavit haec? Qui educit in numero militiam eorum et omnes ex nomine vocat; prae multitudine fortitudinis et roboris virtutisque eius neque unum deest*; *psalm*. 19, 2 *caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum*. Il profeta Daniele (12, 3), parlando della sorte che spetterà agli uomini nella resurrezione, fa riferimento ad una stella come simbolo della vita eterna: i giusti infatti meriteranno la gloria eterna, risplendendo dello stesso splendore del firmamento, e ascenderanno verso la condizione di stelle celesti: *qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti; et, qui ad iustitiam erudierint multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates*. La stella è anche un messaggio che prefigura un destino glorioso, ed è proprio per questo motivo che i Magi sono guidati da una cometa al neonato Gesù: *Matth*. 2, 1-2 *ecce Magi ab oriente venerunt Hierosolymam dicentes: "ubi est, qui natus est, rex Iudaeorum? Vidimus enim stellam eius in oriente et venimus adorare eum"*.

In linea generale, esse sono simbolo dell'armonia cosmica creata da Dio; inoltre, divengono immagine del giudizio divino nell'*Apocalisse*, quando si narra del grande astro Assenzio caduto sulla terra ardente come una torcia: *et*

tertius angelus tuba cecinit. Et cecidit de caelo stella magna ardens tamquam facula et cecidit super tertiam partem fluminum et super fontes aquarum. Et nomen stellae dicitur Absinthius. Et facta est tertia pars aquarum in absinthium, et multi hominum mortui sunt de aquis, quia amarae factae sunt (8, 10-11).

60 aulam Domini: è la casa del Signore, il *caelum* trapuntato di stelle.

La medesima espressione si ritrova in IUVENC. 3, 437-438 *nam caeli regnum domini praedivitis aulae / consimile est*; CYPR. GALL. *iud*. 50-51 *...per sidera testor / et quidquid celsa domini praefulget in aula*; 403 *unus ab astrigera signum qui sumpserat aula*; PAUL. NOL. *carm*. 10, 118 *nec penetrant superi stellantem regis in aulam*; PRUD. *cath*. 6, 72 *Dominae resedit aulae*; PROSP. *epigr*. 36, 3 *claret opus Domini, qui totam construit aulam*. Tra i poeti classici, Seneca aveva prefigurato l'*aula* come sede di Giove, il padre di tutti gli dei: cfr. OCTAVIA 218 *deserit altam Iuppiter aulam*.

placuit contexere: clausola epica. VERG. *Aen*. 12, 503 *expediat? tanton placuit concurrere motu*; VAL. FL. 7, 344 *cur tibi fallaces placuit coniungere dextras*.

contexere ditis: il nesso, attestato per la prima volta in Lucrezio (1, 418 *sed nunc ut repetam coeptum pertexere dictis*; 6, 42 *quo magis inceptum pergam pertexere dictis*), si ritrova in alcuni poemi epici: cfr. VERG. *Aen*. 2, 179 *quod pelago et curuis secum avexere carinis*; OV. *met*. 10, 514 *Naides inpositum lacrimis unxere parentis*; 15, 372 *quaeque solent canis frondes intexere filis*; SIL. 12, 379 *qui postquam appulsis animos auxere carinis*. Successive alle *Laudes Domini* sono per esempio le testimonianze di EPIGR. Bob. 37, 2 *fabellam permitte mihi detexere paucis*; CLAUD. *rapt. Pros*. 2, 320 *pars aulaea tenent; alii praetexere ramis*; PAUL. NOL. *carm*. 31, 355 *unde magister ait: vetera effluxere peractis*; CYPR. GALL. *iud*. 576 *cultellos tantum proceris iunxere favillis*.

ditis: il termine presenta dei problemi testuali, dal momento che la lezione tramandata dal codice *dictis* appare incongrua in relazione al contesto. Ciò ha suscitato diverse congetture: l'ipotesi del Fabricius è *signis*, quella del Brandes *pictis*, quella del Peiper *cunctis*, quella del Manitius *ditis*. Anche il Van Der Weijden 1967, pp.114-116 ritiene che l'opzione più plausibile sia *ditis*, in virtù di un'importante analogia con Giovenco, il quale conosceva e molto probabilmente utilizzava il carme per la sua opera (3, 437-438). Tuttavia, Salzano 2001, pp.94-95 non è dello stesso parere dei suoi predecessori e propone una nuova ipotesi, *tectis*. Lo studioso infatti considera banale la scelta di *ditis*, non solo perché limiterebbe le capacità di Dio, che invece sono illimitate ("che senso avrebbe dire che a Cristo piacque adornare con queste stelle la reggia del ricco Signore? Sarebbe una vera e propria limitatezza delle

facoltà e delle proprietà di Cristo"), ma anche perché il componimento non presenta mai un aggettivo in posizione finale di verso e perché *his*, posto all'inizio, necessita di un proprio riferimento, di un sostantivo che, supponendo l'ipotesi *tectis*, si collocherebbe proprio in sede conclusiva. Per avvalorare la sua tesi, egli dimostra che il sostantivo ben si presta in questa sede sia a livello contenutistico ("il poeta con un'efficace immagine poetica conclude la descrizione delle bellezze cosmiche raffigurando la casa divina come racchiusa e ricoperta con *his tectis*") sia a livello paleografico ("l'amanuense avrebbe cambiato la *e* con la *i* - che è un fenomeno usuale - e avrebbe distrattamente confuso la *t* con la *d*"). Alcune letture bibliche potrebbero aver incoraggiato l'anonimo poeta a propendere per *tectis*: *gen*. 1, 17 *et posuit eas Deus in firmamento caeli, ut lucerent super terram*; *Is*. 40, 22 *qui extendit sicut velum caelos et expandit eos sicut tabernaculum ad inhabitandum*. "In essi l'idea guida è il *firmamentum caeli*, nel quale sono poste le stelle, e il *firmamentum* è appunto la volta che […], a guisa di tetto, circonda e ricopre la casa di Dio. I due verbi, *extendit* ed *expandit*, di cui *contexere* è una variante ed una sintesi, suggeriscono l'idea del costruire e del distendere. Nel passo si coglie appunto questa *variatio* delle immagini bibliche in cui il *firmamentum caeli* funge da tetto".

61 iam freta…terris: VERG. *Aen*. 5, 627-628 *cum freta, cum terras omnis, tot inhospita saxa / sideraque emensae ferimur…*

Con questo verso l'autore comincia a descrive la creazione delle isole, volute da Dio affinché il mare non fosse pericoloso e le onde non si agitassero in esso, rendendolo difficile da gestire e prossimo alla tempesta. L'immagine dell'isola come luogo di riparo e protezione, unita a quella del porto che offre sicurezza annulla la simbologia negativa che assume il mare quando è mosso e burrascoso (*psalm*. 18, 5-6 *circumdederunt me fluctus mortis, et torrentes Belial conturbaverunt me; funes inferni circumdederunt me, praeoccupaverunt me laquei mortis*).

I versi 61-68 sono un ampliamento del verso 55, perché vengono di nuovo riprese le immagini del navigante, del porto e del mare.

freta…inhospita: nelle Sacre Scritture il mare è un elemento ambivalente, inquietante: nonostante sia una creatura di Dio e accresca la bellezza e l'armonia del mondo, esso è popolato da una miriade di mostri (come il Leviatan, un serpente marino guizzante e tortuoso, ricordato da *Is*. 27, 1 e da *Iob*. 40, 25-32; il Behemot, una bestia analoga ad un ippopotamo descritta con termini enfatici da *Iob*. 40, 15-24; la Bestia dell'*Apocalisse* (13), mostro dalle dieci corna e sette teste salito dagli abissi del mare per distruggere la terra) e sovente è animato da energie distruttive, per placare le quali è costretto ad intervenire Dio (*Marc*. 4, 35-41). Ne derivava un equilibrio instabile che, se da

una parte rende il mare un "*elementum innocens*" (Salzano 2001, p.96), dall'altra "in quanto sede del demoniaco è […] infido e cattivo, ed è simbolo del *saeculum*" (Nazzaro 1997, p.327).
Il mare, come ricorda Lurker 1990 p.122, è un'immagine spesso utilizzata per descrivere l'agitazione della folla (*Is*. 17, 12 *Heu!, strepitus populorum multorum; strepunt quasi strepitu maris, et tumultus turbarum quasi sonitu aquarum sonabunt*): Dio solo è in grado di spegnerne il fragore, così come Egli è l'unico capace di zittire il fragore delle onde marine.
inhospita terris: tradizionalmente, nell'epica ad essere inospitale è Sirte (VERG. *Aen*. 4, 41 *et Numidae infreni cingunt et inhospita Syrtis*; OV. *met*. 8, 120 *non genetrix Europa tibi est, sed inhospita Syrtis*; LUCAN. 1, 367 *duc age per Scythiae populos, per inhospita Syrtis*), ma qui l'anonimo poeta compie una *variatio* utile per descrivere la condizione delle onde agitate del mare.
62 assiduumque…portum: il contenuto dei versi 61-63 è rappresentato da Barth 1648 come segue: "ne prorsus humanis cultibus inhospita essent freta, et ut assiduum, hoc est frequentem, crebrum, velut perpetuum portum nauta sciret ubique non deesse suis laboribus, fixit insulas in ponte Creator Optimus Maximus".
numeraret: ha il significato di *haberet*, *possideret*, proprio come avviene spesso nella tradizione letteraria classica: cfr. HOR. *epist*. 2, 1, 61 *habet hos numeratque poetas*; OV. *trist*. 1, 9, 5 *donec eris sospes, multos numerabis amicos*; TAC. *ann*. 1, 35, 1 *(veterani) tricena aut supra stipendia numerantes*; IUV. 4, 169 *numeras in dote triumphos*; 8, 131 *tu licet a Pico numeres genus*.
Secondo Van Der Weijden 1967, p.118 l'ipotesi di Peiper 1890, p.109 "*numeraret* vielleicht *memoraret*, im Sinne von *laudaret*?" è del tutto superflua.
navita portum: l'espressione si ritrova, successivamente alle *Laudes Domini*, in VEN. FORT. *carm*. 2, 4, 25 *imbre cruenta pio: velis das navita portum*; AVIEN. *carm. ad Flav*. 11 *solverit aut Libyco quam laetus navita portu*.
Cfr. *supra* commento al **v.55 navita portum**.
63 crebra…ponto: questo verso riecheggia un passo dell'*Ecclesiasticus*, relativo all'elogio della natura: 43, 25-26 *cogitatione sua placavit abyssum et plantavit in illa insulas. Qui navigant mare, enarrant pericula eius, et audientes auribus nostris admiramur*.
satis: qui è usato per rafforzare l'idea di sicurezza suggerita dall'*insula* ("molto, assai"), ed è un valore che si manifesta fin dai primi tempi, ma che solo in un secondo momento prende il sopravvento sul significato di "sufficiente, abbastanza". A partire dal IV-V secolo, in regioni come la Spagna o la Gallia meridionale l'avverbio, in unione con aggettivi e avverbi, entra a far parte della lingua d'uso (cfr. Van Der Weijden 1967, p.118).

insula ponto: nesso prediletto dai poeti epici (VERG. *Aen*. 3, 104 *...medio iacet insula ponto*; LUCAN. 8, 118 *...Quid, quod iacet insula ponto?*; SIL. 10, 321 *sic Lagea ratis, vasto velut insula ponto*), ma anche nei *Fasti* ovidiani (4, 303 *illa velut medio stabilis sedet insula ponto*). Successive alle *Laudes Domini* sono le attestazioni presenti in AVIEN. *orb. terr*. 12 *parva ut caeruleo caput effert insula ponto* e 605 *nunc ut quaeque vago surrexerit insula ponto*.
Insula ha un alto valore sacrale per diversi popoli: "dal paradiso terrestre della tradizione musulmana situato nell'isola di Ceilan, alle isole edeniche che i miti cinesi collocano nel Mare Orientale, all'isola centrale, eminente, che la *Quête* del Graal definisce Monsalvat (e che trova il suo omologo nel tempio kmero di Neak Dean, posto al centro di un lago e definito l'isola incomparabile), dall'isola di Pancaja di Diodoro siculo all'Atlantide di Platone, alla Merope di Teopompo, all'isola di Vacvac dei viaggi di Simbad delle *Mille e una notte*, l'isola mantiene il suo valore di luogo meraviglioso, immaginario e simbolico, cui l'uomo aspira, espressione nostalgica di una felicità da riconquistare" (Lanciani 2006, p.8).
Le leggende provenienti dal mondo orientale trovano una buona accoglienza nel mondo celtico, intessendone gran parte della letteratura relativa alla descrizione dell'Altro Mondo: basti pensare ai viaggi di monaci o mitici navigatori, dove l'isola continua ad esercitare il suo ruolo di contenitore di speranze e aspirazioni metafisiche e religiose. Ciò avviene per esempio nella *Navigazione di San Brandano*, dove ad ovest del continente africano si sarebbe dovuta collocare l'isola-pesce del Paradiso, descritta attraverso immagini che si avvicinano tanto alla tradizione classica dell'età dell'oro (gli alberi fruttiferi e abbondanti), quanto a quella biblica (nella *Genesi*, l'Eden è attraversato da un fiume dai quattro corsi): "dopo un viaggio di quaranta giorni, al cader della notte, profonde tenebre li avvolsero, al punto che non potevano quasi vedersi l'un l'altro. La guida disse allora a san Brandano: «Sai che cosa sono queste tenebre?». San Brandano chiese: «Che cosa sono?». La guida gli rispose: «Queste tenebre circondano l'isola che tu cerchi da sette anni». Poco dopo, una luce intensa li inondò di nuovo e la nave si trovò ancorata. Sbarcati, essi videro una terra immensa e ricoperta d'alberi carichi di frutti come in autunno. Dopo aver fatto un giro per l'isola, si accorsero che non cadeva la notte. Raccoglievano frutti e bevevano l'acqua delle fonti a volontà. E per quaranta giorni percorsero tutto il paese senza poterne trovare la fine. Un giorno scoprirono un fiume enorme che scorreva al centro dell'isola. San Brandano disse ai suoi fratelli: «Non possiamo attraversare questo fiume e ignoriamo la grandezza di quest'isola». Mentre in cuor loro nutrivano questo desiderio segreto, ecco un giovine venne loro incontro e, abbracciandoli con grande gioia, li chiamava ciascuno per nome e diceva: «Beati coloro che abitano nella tua

dimora. Essi ti loderanno nei secoli dei secoli»" (traduzione a cura di Lanciani 2006, p.9).
La leggenda dell'isola come sede dell'Aldilà si consolida anche nella letteratura classica: secondo Plutarco (*Sert*. 8) si era diffusa la credenza che presso le Isole Fortunate si trovassero i Campi Elisi e la sede dei beati. Esse erano, come ricorda Pindaro nella seconda *Ode Olimpica*, dolci e ricche di fiori dorati splendenti, ma anche, a detta di Orazio (*Epodo* 16) fertili, dove la terra senza essere arata produceva ogni anno le messi: in questi luoghi regnava sovrana l'età dell'oro.
Nella tradizione biblico cristiana, l'isola evoca l'idea del rifugio e della sicurezza: negli *Atti* degli Apostoli, per esempio, viene narrata la vicenda di San Paolo che, dopo aver fatto naufragio, sbarca nell'isola di Malta e vi soggiorna per qualche tempo, rifornendosi di provviste e trascorrendo il tempo con indigeni di *non modicam humanitatem* (28, 1).
Infine, in *1 Macc*. 14, 5 l'immagine dell'isola e quella del porto si ritrovano accomunati in un unico passo: *et cum omni gloria sua accepit Ioppen in portum et fecit introitum insulis maris*.
64 nec tamen insano: CLAUD. 2, 208 *nec tamen humano cedit caeleste favori*; SEDUL. *carm. pasch*. 2, 86 *ne tamen insano careant tua nomina facto*; 3, 273 *nec tamen humano quamvis in corpore Christum*.
insano…fluctu: VERG. *ecl*. 9, 43 *insani feriant sine litora fluctus*.
circumdata fluctu: è palese l'assonanza tra questo verso e VEN. FORT. *carm*. 10, 15, 9 *fetu clara tuo, geniti circumdata fructu*.
Nella Bibbia i flutti sono un elemento pericoloso (*psalm*. 18, 5-6 *circumdederunt me fluctus mortis, et torrentes Belial conturbaverunt me; funes inferni circumdederunt me, praeoccupaverunt me laquei mortis*), che solo Dio può placare attraverso i suoi comandi: cfr. *Ier*. 51, 55 *quoniam vastavit Dominus Babylonem et perdidit ex ea vocem magnam; et sonabunt fluctus eorum quasi aquae multae, dedit sonitum vox eorum*.
Circumdata ha valore concessivo, come talvolta accade nel latino classico: cfr. OV. *met*. 2, 272-275 *alma tamen Tellus, ut erat circumdata ponto / inter aquas pelagi contractos undique fontes / qui se condiderant in opacae uiscera matris / sustulit oppressos collo tenus arida vultus*.
65 fretis innitens orbe: vi è una somiglianza con il verso di MANIL. 5, 596 *…tortis innitens orbibus alte*.
Orbis ha il significato di *terra*: cfr. OV. *fast*. 5, 93 *hic, ubi nunc Roma est, orbis caput, arbor et herbae*. Inoltre, un significato che è qui dichiaratamente espresso da *exiguo* è *pars orbis terrarum*: cfr. OV. *fast*. 3, 466 *eoo dives ab orbe redit*; PLIN. *nat*. 12, 26, 45 *in nostro orbe proxime laudatur Syriacum, mox Gallicum*; IUV. 2, 108 *quod nec in Assyrio pharetrata Sameramis orbe*.

66 te duce: cfr. *supra* commento al **v.54 te duce**.
venerabile pactum: il nesso mostra un'assonanza con alcune clausole che si ritrovano nella poesia epica (OV. *met*. 5, 258 *is mihi causa viae: volui mirabile factum*; 9, 255 *accipiam cunctisque meum laetabile factum*; STAT. *Theb*. 1, 5 *sidonios raptus et inexorabile pactum*), poi riprese anche nella tradizione cristiana (DAMAS. *carm*. 96, 1 *[aspice descensum, ce]rnes mira[bi]le fac[tum]*; DRAC. *laud. dei* 3, 423 *compulit infelix ad inexorabile pactum*; LUX. *anth*. 203, 1 *Hildrici regis fulget mirabile factum*).
Venerabile è una congettura del Morel per il tradito *nerabile*. Per avvalorarne la tesi, Brandes 1887, p.7 chiama a sostegno il verso di VERG. *Aen*. 6, 408 *venerabile donum*, mentre Salzano 2001, p.98 ricorda OV. *trist*. 1, 8, 15 *sanctum at venerabile nomen*.
Con *pactum*, il poeta potrebbe aver preso ispirazione da *gen*. 9, 9; 9, 11; 9, 17, dove si fa riferimento all'alleanza suggellata tra Dio e Noè: *ecce ego statuam pactum meum vobiscum et cum semine vestro post vos* (9, 9).
67 imumque peraequat: l'associazione tra il suono *-umque/-ique* e il suono *-at* in posizione finale di verso è una clausola tipicamente epica: cfr. VERG. *Aen*. 5, 640 *Neptuno; deus ipse faces animumque ministrat*; 9, 764 *in tergum, Iuno viris animumque ministrat*; HOMER. 772 *Neptunus vires Danais animumque ministrat*; SIL. 16, 165 *deiecto victor Magone animique probarat*.
68 nec sinit impositos quoquam: per il primo emistichio, si segnalano le somiglianze con LUCR. 1, 22 *nec sine te quicquam…*; TIB. 1, 2, 27 *nec sinit occurrat quisquam…*
transcendere fines: cfr. LUCR. 3, 60 *quae miseros homines cogunt transcendere finis*; CLAUD. 304 *neu pete praescriptos homini transcendere fines*.
Dio ha posto dei limiti agli *elementa* della natura, specialmente alle acque (*Iob*. 38, 10 *definivi illud terminis meis et posui vectem et ostia*; *prov*. 8, 29 *quando circumdabat mari terminum suum et aquis, ne transirent fines suos*) e alla terra (*quis statuit omnes terminos terrae?*).
69 ac ne plana…iaceret: prosegue l'opera di Dio che, dopo la creazione degli astri e delle isole, popola la terra di distese boschive e creature terrene.
plana nimis tellus vel nuda: la terra è piatta anche secondo MANIL. 1, 228 *quod si plana foret tellus, semel orta per omnem*.
L'idea qui espressa dall'anonimo riprende l'incipit della *Genesi*, dove la terra, definita informe e deserta, viene creata dal nulla per volontà del Signore: 1, 2 *terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae super faciem abyssi, et spiritus Dei ferebatur super aquas*; in seguito, gli esseri vengono all'esistenza secondo un ordine crescente di dignità, fino ad arrivare all'uomo, immagine terrena di Dio.

Si noti anche il passo, già citato al v.55, di LUCR. 5, 222-223 *...ut saevis proiectus ab undis / navita, nudus humi iacet, infans, indigus omnis*, dove la simile scelta terminologica (*navita, nudus, iaceo*) conferma ancora una volta il rimando, in questa sezione, al quinto libro del *De rerum natura*.

nuda iaceret: l'esistenza del nesso preciso si ritrova in altre due opere poetiche, una precedente e una successiva al nostro carme: cfr. OV. *Ibis* 233 *et, ne non fultum nuda tellure iaceret*; DRAC. *Orest*. 788 *usque pedes, metuens ne mortua nuda iaceret*.

70 vitibus…colles: a partire da questo verso viene descritta la creazione delle specie vegetali sulla terra per volere di Dio: ancora una volta, il poeta guarda al quinto libro di Lucrezio, dove *principio genus herbarum viridemque nitorem / terra dedit circum collis camposque per omnis / florida fulserunt viridanti prata colore / arboribusque datumst variis exinde per auras / crescendi magnum immissis certamen habenis* (vv.782-787).

aptandos…colles: Dio, creatore delle colline, ora da all'uomo il compito di coltivarle: dopotutto, la potenziale fertilità della terra era un dono di Cristo, ma è l'essere umano a dover portarla alla luce attraverso il suo lavoro.

gen. 1, 11-12 *et ait Deus: "germinet terra herbam virentem et herbam facientem semen et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum, cuius semen in semetipso sit super terram". Et factum est ita. Et protulit terra herbam virentem et herbam afferentem semen iuxta genus suum lignumque faciens fructum, qui habet in semetipso sementem secundum speciem suam. Et vidit Deus quod esset bonum*.

adsurgere colles: è importante segnalare il passo sulla storia della creazione presente nei *Metamorphoseon* ovidiani, dove alla ripresa tematica della creazione dei boschi e delle montagne si affianca quella fonica, con l'associazione dei suomi *-ere* e *-es* in posizione finale di verso: cfr. 1, 43-44 *iussit et extendi campos, subsidere valles / fronde tegi silvas, lapidosos surgere montes*.

Un simile costrutto è presente anche in VERG. *ecl*. 9, 7 *certe equidem audieram, qua se subducere colles*; LUCAN. 3, 382 *aggere diversos vasto committere colles*; 4, 128 *tollere silva comas, stagnis emergere colles*; 4, 129 *incipiunt visoque die durescere valles*; SIL. 1, 585 *Herculei ponto coepere exsistere colles*; 4, 72 *Herculea vallum et, maius sit scandere colles*; PAUL. NOL. *carm*. 6, 312 *idem depressas faciet consurgere valles*; CORIPP. *Ioh*. 2, 234 *nititur adversosque reluctat prendere colles*.

In particolare, al secondo emistichio del verso sembrerebbe essersi ispirato MAR. VICTOR *aleth*. 2, 497 *aequore et occulti paulatim surgere colles*.

71 umbracula: il sostantivo conosce diverse attestazioni nella poesia latina, per lo più in penultima posizione di verso: questo, insieme a CLAUD. *rapt*.

Pros. 3, 123 *Enceladi nequeunt umbracula nostra taceri* è l'unico caso in cui il sostantivo è registrato in posizione mediana. Cfr. anche VERG. *ecl*. 9, 42 *et lentae texunt umbracula vites*.
texere lucos: la clausola si ritrova in due poemi epici: cfr. OV. *met*. 4, 365 *utve solent hederae longos intexere truncos* e SIL. 16, 550 *ut virtus et dextra fuit. Duxere iuvencos*. Successivamente, il nesso è presente anche in PRUD. *perist*. 9, 77 *pangere puncta libet sulcisque intexere sulcos*.
72 tum ne: l'incipit del verso, mai attestato prima del nostro carme, conosce una felice fortuna nella poesia cristiana: cfr. CLAUD. *rapt. Pros*. 3, 400 *tum, ne deficerent tantis erroribus ignes*; CYPR. GALL. *iud*. 329 *tum, ne consimili pereat discrimine terra*; SIDON. *carm*. 2, 253 *tum, ne per malas excrescat fistula duplex*; ALC. AVIT. *carm*. 4, 248 *tum ne rimosi compagum forte meatus*.
torpentibus horror: l'associazione tra il suono *-ibus* e il sostantivo *horror* in posizione finale di verso è attestata per la prima volta in PROP. 1, 5, 15 *et tremulus maestis orietur fletibus horror*, ma conosce una sorte fortuata soprattutto nell'epica: cfr. VAL. FL. 1, 621 *turbo rapit. Qui tum Minyis trepidantibus horror*; 1, 744 *heu quibus ingreditur fatis, qui gentibus horror*; 4, 661 *sicut multifidus ruptis e nubibus horror*; STAT. *Theb*. 4, 142 *procubuere metu; non ipsis fratribus horror*; 5, 164 *talia cernenti mihi quantus in ossibus horror*; 10, 160 *ecce repens superis animum lymphantibus horror*; 11, 476 *pectoraque, et tacitus subrepsit fratribus horror*; *silv*. 5, 1, 64 *nec frons triste rigens nimiusque in moribus horror*; SIL. 8, 477 *Faesula et antiquus Romanis moenibus horror*; 8, 561 *aspectu, gratusque inerat visentibus horror*.
73 innumeros addis: secondo Brandes 1887, p.12, i versi 73 e 74 devono essere invertiti: "die Umstellung der Verse 73-74 bedarf keiner Begründung: die gleichen Versanfänge mit *in*...werden hier, wie an der früher besprochenen Stelle 16 ff., die Verderbnis veranlasst haben. Weitere Umstellungen halte ich nicht für unbedingt notwendig, da der Infinitiv V. 76 nach *addere* sich wohl als frei angeknüpfter Infinitiv des Zweckes, wie er sonst nach *dare* und *tradere* nicht selten vorkommt, auffassen lässt". Van Der Weijden 1967, pp.125-126 e Salzano 2001, p.100 preferiscono invece rispettare il codice, e dunque non cambiare la disposizione dei versi traditi.
Dopo la creazione di tutte le specie boschive, la terra viene ora popolata di varie creature animali, secondo il modello di LUCR. 5, 790-794 *tum tellus herbas virgultaque primum / sustulit, inde loci mortalia saecla creavit / multa modis multis varia ratione coorta / nam neque de caelo cecidisse animalia possunt / nec terrestria de salsis exisse lacunis*. La *Genesi* invece pone la nascita degli esseri viventi dopo la creazione delle bestie marine e degli uccelli, durante il quinto giorno, mentre le piante e gli alberi sono stati plasmati il terzo giorno:

dixit quoque Deus: "*producat terra animam viventem in genere suo, iumenta et reptilia et bestias terrae secundum species suas". Factumque est ita. Et fecit Deus bestias terrae iuxta species suas et iumenta secundum species suas et omne reptile terrae in genere suo. Et vidit Deus quod esset bonum* (1, 24-25).
proceris saltibus: Van Der Weijden 1967, p.126 sottolinea come, in questo contesto, *saltus* sia un sinonimo per *lucus* (v.71), *silva* (v.72), *nemus* (v.74). Cfr. AETNA 138 *proceras…silvas* e OV. *epist*. 16, 109 *ardua proceris spoliantur Gargara silvis*.
74 praeda petenti: è abbastanza inusitato, in posizione finale di verso, l'accostamento tra *praeda* e il suono *-enti*: cfr. OV. *fast*. 3, 415 *Di veteris Troiae, dignissima praeda ferenti*; SEN. *Phaedr*. 77 *fertur plaustro praeda gementi*; STAT. *Theb*. 8, 478 *ediderat prohibente dea; vos praeda cruenti*. Successivamente, un'unica testimonianza è presente in SIDON. *carm*. 22, 58 *ultima nigrantes incedunt praeda elephanti*.
75 tum volucres…vocum: insieme al verso 76, qui si narra della creazione degli uccelli e di tutte le altre specie alate, proprio come in LUCR. 5, 801-804 *principio genus alituum variaeque volucres / ova relinquebant exclusae tempore verno / folliculos ut nunc teretes aestate cicadae / linquunt sponte sua victum vitamque petentes* e in *gen*. 1, 14-18 *dixit autem Deus: "fiant luminaria in firmamento caeli, ut dividant diem ac noctem et sint in signa et tempora et dies et annos, ut luceant in firmamento caeli et illuminent terram. Et factum est ita. Fecitque Deus duo magna luminaria: luminare maius, ut praeesset diei, et luminare minus, ut praeesset nocti, et stellas. Et posuit eas Deus in firmamento caeli, ut lucerent super terram et praeessent diei ac nocti et dividerent lucem ac tenebras. Et vidit Deus quod esset bonum*.
volucres multas et mille examina vocum: *volucres multas* assieme a *mille* e a *vocum* è un'allitterazione.
Sia *mille* che *examina* "drukt de onbepaalde hoeveelheid van deze *incolae* uit" (Van Der Weijden 1967, p.127), esprimono cioè la quantità indefinita di tutti gli abitanti del bosco: cfr. VERG. *ecl*. 7, 13 *…eque sacra resonant examina quercu* e 9, 30 *sic tua Cyrneas fugiant examina taxos*.
Cfr. anche LUCAN. 10, 158 *non mandante fame; multas volucresque ferasque*.
Come detto, gli uccelli nella creazione arrivano il quinto giorno. Nelle letture bibliche fin dalle prime pagine appaiono come animali beneauguranti: basti pensare alla colomba della *Genesi* (8, 11) inviata da Noè per capire se le acque si erano ritirate dalla terra dopo il diluvio universale o alle quaglie nel deserto preannunciate da Dio a Mosè per placare la fame del popolo d'Israele (*exod*. 16, 13).
Tra le varie rappresentazioni presenti nelle Sacre Scritture, quelle più evocative e simboliche sono due, rispettivamente nell'Antico e nel Nuovo Testamento: il

primo esempio è un ringraziamento dell'uomo al Signore per le prove della vita che sono state superate, descritte con immagini tradizionali quali bestie feroci, inondazioni, agguati. L'uomo è paragonato ad un passero che è riuscito a sottrarsi alle varie difficoltà, in una metafora che chiarifica come l'amore di Dio sia anche liberatorio: *anima nostra sicut passer erepta est de laqueo venantium: laqueus contritus est, et nos erepti sumus. Adiutorium nostrum in nomine Domini, qui fecit caelum et terram* (*psalm*. 124, 7-8).
Il secondo esempio, rientrando nel contesto di celebrazione della Provvidenza e della gloria del Signore, esorta gli uomini al lavoro della terra: nonostante Egli sia misericordioso anche con creature come gli uccelli che non sono in grado di piantare germogli nel terreno, essi devono impegnarsi nel loro operato per meritarsi un posto nel regno dei cieli: *respicite volatilia caeli, quoniam non serunt neque metunt neque congregant in horrea, et Pater vester caelestis pascit illa. Nonne vos magis pluris estis illis?* (*Matth*. 6, 26).
Il canto è il ponte che collega la facoltà creatrice divina alla creazione stessa, in quanto "quest'ultima riconosce la propria dipendenza di creatura e l'esprime nella gioia, nell'adorazione o nell'implorazione" (Salzano 2001, p.142).
Una delle pagine più appassionanti e commoventi della Bibbia è il passo relativo al periodo della vecchiaia in *eccles*. 12, 4: l'età senile è rappresentata metaforicamente come l'inverno della vita, a cui però non fa seguito la primavera. L'attenuarsi del cinguettio degli uccelli, l'oscurarsi del sole e degli astri, l'arrivo delle nubi dopo la pioggia, il chiudersi delle porte sulla strada sono tutti elementi che indicano la vecchiaia ormai giunta: *memento Creatoris tui in diebus iuventutis tuae, antequam veniat tempus afflictionis, et appropinquent anni, de quibus dicas: "non mihi placent"; antequam tenebrescat sol et lumen et luna et stellae, et revertantur nubes post pluviam; quando commovebuntur custodes domus, et nutabunt viri fortissimi, et otiosae erunt molentes imminuto numero, et tenebrescent videntes per foramina, et claudentur ostia in platea submissa voce molentis, et consurgent ad vocem volucris, et subsident omnes filiae carminis…*(12, 1-4).
examina vocum: cfr. VEN. FORT. *carm*. 8, 3, 11 *hinc patriarcharum resonant modulamina vocum*.
76 mortali harmonia: il nesso tramandato risulta essere *mortale armonię*, mentre la *h* di *harmonia* aggiunta dalla *manus tertia*. Il Fabricius ha riconosciuto l'ovvia impossibilità di questa lettura, proponendo l'alternativa *mortali harmonia*. Questa è stata accettata da tutti gli editori e critici fino al Brandes, il quale ha invece suggerito *mortalem harmoniam*, senza però entrare nel merito del perché egli rifiuti l'ablativo: "was den Accusativ *harmoniam* bei *resonare* angeht, so ist nach Vergils Vorgang (*ecl*. 1, 5 *resonare doces Amaryllida silvas*) die transitive Construction von *sonare* auf das Compositum

übertragen; *mortalis* aber heisst der "irdische" Zusammenklang der Vogelstimmen im Gegensatz zu der ewigen Sphärenharmonie, welcher die Bezeichnung schlechtin zukommt, vgl. MAR. VICTOR *aleth*. 2, 190-191 *quid resonet motu septemplicis axis / harmoniae vocale melos*" (1887, p.12).
Per quanto riguarda la traduzione del nesso, Van Der Weijden 1967, p.43 rende *mortalis* con "aardse", terrestre, un'interpretazione più accettabile di quella proposta da Salzano 2001, p.39, dove "umano" non rende la totalità delle voci messe in campo per rischiarare e allietare il mattino, dal momento che il testo latino fa riferimento anche ad altre entità.
lucis resonare canoris: l'associazione dei suoni finali di ciascuna parola è stata successivamente ripresa da più autori: cfr. ORIENT. *comm*. 2, 328 *numquam femineis commaculare toris*; SEDUL. *carm. pasch*. 1, 2 *dignatus nostris accubitare toris*; PRISC. *periheg*. 181 *agricolasque boves plaustris domitare sonoris*.
77 sic annum…formis: il narrare le stagioni è un tema ricorrente tanto nella letteratura classica (Ovidio per esempio, nei *Metamorphoseon* (1, 116-118) narra la loro nascita con la fine dell'età dell'oro, quando Zeus fu costretto a ridurre la durata della primavera durante la nuova età dell'argento: *Iuppiter antiqui contraxit tempora veris / perque hiemes aestusque et inaequalis autumnos / et breve ver spatiis exegit quattuor annum*) quanto in quella cristiana (sul carattere individuale e sull'aspetto di ciascuna delle quattro stgioni, si veda DRAC. *satisf*. 247-254 *alternant elementa vices et tempora mutant / tempus habent noctes, tempus et ipse dies / accipiunt augmenta dies noctesque vicissim / ac minuunt cursus perpete lege poli. /Tempora sunt florum, retinet sua tempora messis / tempus et autumnum, tempus habet hiemes. / Ver aestas autumnus hiems (redit annus in annum) / quattuor alternant tempora temporibus*; *laud. dei* 2, 54 *ac mutent elementa vices per circla morantes*; *gen*. 1, 14 *fiant luminaria in firmamento caeli, ut dividant diem ac noctem et sint in signa et tempora et dies et annos*; *Sap*. 7, 17-19 *ipse enim dedit mihi horum, quae sunt, scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum, initium et consummationem et medietatem temporum, vicissitudinum permutationes et commutationes temporum, anni cursus et stellarum dispositiones*).
variis…formis: la posizione dei due termini è fissa in molti passi della letteratura classica, ma mentre tra i due intercorre spesso un sostantivo terminante in *-ia* (*variis distantia formis* in LUCR. 3, 32 e 4, 46; *variis animantia formis* in PS. HIL. *evang*. 48; *variis insignia formis* in PAUL. NOL. *carm*. 19, 406), qui l'autore compie una *variatio*, inserendovi il verbo *intexere*.
intexere formis: *intexere* in posizione finale di verso è presente solo in altre due occorrenze, entrambe precedenti al nostro carme: VERG. *app. ciris* 39

naturae rerum magnis intexere chartis; OV. *met*. 15, 372 *quaeque solent canis frondes intexere filis*. *Formis* invece si ritrova solo in opere succesive: cfr. PAUL. NOL. *carm*. 18, 375 *spemque boni coepere novis promittere formis*; PAUL. *epigr*. 67 *iam si mutatis studeant occurrere formis*; PAUL. PETRIC. *Mart*. 3, 154 *nec permutatis permissus ludere formis*; 3, 205 *vel tegere insidiis fraudes vel fallere formis*; 4, 466 *audes mutatis demens occurrere formis*.

78 et vice…fructum: negli *Atti* degli Apostoli viene narrata la vicenda di un uomo paralizzato alle gambe, ma che al comando di Paolo di alzarsi riesce nuovamente a camminare. Il popolo, avendo assistito a questo miracolo, scambia Barnaba e Paolo per divinità pagane, ma essi invitano la folla a liberarsi dalle false credenze, confidando nella giusta fede e nel *Deum vivum*, che da *pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda* (14, 17).

Una simile immagine si ritrova ancora una volta anche in LUCR. 5, 816-817, quando la terra comincia a produrre le stirpi mortali e gli alberi piantano solidamente le proprie radici nel terreno: la natura così *cibum pueris, vestem vapor, herba cubile / praebebat*.

vice iucunda: il signficato di queste parole è chiarito da quelle del verso precedente, *annum variis intexere formis*. L'estate e l'inverno sono, per quanto riguarda la temperatura, le due stagioni che creano l'opposizione più grande, e il poeta fa loro riferimento nei successivi due versi: se infatti l'estate o l'inverno durassero tutto l'anno, la terra arderebbe o gelerebbe. Per evitare questa situazione, Dio ne ha equilibrato la durata: per questo "il passaggio tra caldo e freddo viene definito *iucunda*", perché senza questo equilibrio "la terra non potrebbe generare frutti per l'uomo" (Salzano 2001, p.103).

addere fructum: non sono presenti molte associazioni tra un verbo dall'uscita in *-ere* e il sostantivo *fructus*: cfr. LUCAN. 2, 190 *qui medio periere freto. Quid perdere fructum*; IUVENC. 3, 736 *ad placidam gentem, possit quae reddere fructus*; MAR. VICTOR *aleth*. 1, 498 *at tu quae minimum solam te perdere fructum*; PROSP. *carm. de ingrat*. 953 *sicut enim palmes nullos valet edere fructus*.

79-80: il problema del perfetto equilibrio tra il caldo e il freddo è affrontato anche in LUCR. 5, 818-819 *at novitas mundi nec frigora dura ciebat / nec nimios aestus nec magnis viribus auras*.

79 neu semper…orbem: come sopra detto, se il sole, sorgente della luce e del calore, il più splendente tra gli astri (*Sirach*. 17, 30 *quid lucidius sole?*) continuasse a brillare per tutta la giornata, allora brucerebbe tutti i frutti della terra: cfr. *Matth*. 13, 6 *solem autem orto, aestuaverunt*; *Marc*. 4, 6 *et quando exortus est sol, exaestuavit*; *Luc*. 8, 6 *et aliud cecidit supra petram, et natum arvit* (gli evangelisti qui fanno riferimento alla parabola del seminatore).

Il sole è l'entità che più viene ricordata per la sua capacità di risplendere; la luce, "per le sue proprietà di illuminare e riscaldare, da quasi tutte le religioni viene riferita alla divinità" (Lupi 2007, p.67). In particolare, nelle Sacre Scritture si trovano diversi episodi in cui il Signore si manifesta attraverso la luce, ad esempio nell'Esodo degli Ebrei dalla schiavitù d'Egitto (*exod*. 13, 21 *Dominus autem praecedebat eos ad ostendendam viam per diem in columna nubis et per noctem in columna ignis, ut dux esset itineris utroque tempore*) o nei racconti dei profeti (*Is*. 60, 19 *...sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuam*); addirittura, nel Vangelo di Giovanni, Gesù stesso, in maniera inequivocabile, si presenta come la luce: *ego sum lux mundi; qui sequitur me, non ambulabit in tenebris, sed habebit lucem vitae* (8, 12).
Cristo è dunque la luce che rischiara le tenebre degli uomini, e che porta a compimento le promesse strette nel *Vetus Testamentum*: *erat lux vera, quae illuminat omnem hominem, veniens in mundum* (*Ioh.* 1, 19).
Infine, anche nei *Salmi* vi sono alcune interessanti invocazioni a riguardo: cfr. 27, 1 *Dominus illuminatio mea et salus mea; quem timebo?*; 36, 10 *quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen*; 89, 16 *beatus populus, qui scit iubilationem. Domine, in lumine vultus tui ambulabunt*.
prolixa dies: si ritrova l'esistenza del nesso preciso in un'unica occorrenza: AVIEN. *Arat*. 90 *non prolixa dies, non incumbentis Olympi*.
ureret orbem: sul significato di *ureret*, Brandes 1887 p.8 rimanda a OV. *met*. 1, 139-140 *...cum sol gravis ureret / arva*.
La clausola formata dal suono *-eret* e il sostantivo *orbem* in posizione finale di verso è epicheggiante (VERG. *Aen*. 4, 231 *proderet, ac totum sub leges mitteret orbem*; OV. *met*. 1, 94 *nondum caesa suis, peregrinum ut viseret orbem*; 8, 249 *altera pars staret, pars altera duceret orbem*; LUCAN. 1, 369 *haec manus, ut victum post terga relinqueret orbem*; 2, 577 *ante bis exactum quam Cynthia conderet orbem*; 10, 25 *nam sibi libertas umquam si redderet orbem*); in seguito alle *Laudes Domini*, essa fu spesso utilizzata dagli autori cristiani per narrare la creazione del mondo ad opera di Dio: cfr. PRUD. *ham*. 338 *principio rerum, Christus cum conderet orbem*; DRAC. *satisf*. 55 *nam Deus omnipotens potuit, cum conderet orbem*; EUG. TOLET. *satisf*. 49 *nam deus omnipotens potuit dum conderet orbem*.
80 brevis: sottinteso *dies*, che si contrappone al *prolixa dies* del v.79. L'idea qui prospettata è che se i giorni fossero brevi tutto l'anno, non vi sarebbe una luce solare sufficiente per il raccolto.
nascentibus ignem: il participio è una correzione del Morel in luogo del tradito *nacestibus*; *ignis* qui è invece usato metonimicamente nel significato di *ardor, aestus*: cfr. VERG. *georg*. 1, 234 *semper sole rubens et torrida semper ab igni*.

Il nesso viene in seguito ripreso, a livello fonetico, in CYPR. GALL. *iud*. 8 *condidit albentem nebulis nascentibus axem*; EUG. TOLET. *hex*. 412 *scintillare oleum fungis crescentibus ignem?*

81 labor….nisu: nonostante le fatiche che reca con sé, il lavoro è spesso considerato necessario: cfr. *psalm*. 104, 23 *exit homo ad opus suum et ad operationem suam usque ad vesperum*; 128, 2 *labores manuum tuarum manducabis, beatus es, et bene tibi erit*; *prov*. 18, 9 *qui mollis et dissolutus est in opere suo, frater est viri dissipantis*.

omnia nisu: l'espressione si avvicina ad una clausola, *omnia visu*, molto utilizzata nella poesia epica: cfr. VERG. *Aen*. 10, 447 *lumina voluit obitque truci procul omnia visu*; OV. *met*. 7, 366 *quorum oculos ipso vitiantes omnia visu*; STAT. *Theb*. 5, 546 *mentis ab augurio sparsoque per omnia visu*; *Ach*. 1, 126 *iamdudum tacito lustrat Thetis omnia visu*; 2, 9 *nil ausi meminisse pavent; sic omnia visu*; SIL. 3, 160 *quae dum perlustrat crebroque obit omnia visu*.

Il nesso è stato ripreso anche nella letteratura cristiana, da AUSON. *Mos*. 19 *Burdigalae blando pepulerunt omnia visu* e MAR. VICTOR *aleth*. 2, 531 *et cupido raptim perlustrans omnia visu*.

82 dat requiem…curis: come ricorda Van Der Weijden 1967, pp.131-132 l'intenzione del verso è chiara: la notte interrompe lo sforzo quotidiano dei lavoratori e permette loro di dimenticare le preoccupazioni e le fatiche per un momento. Tuttavia, vi è una difficoltà nell'uso e nel significato del termine *fessis*: se è utilizzato nel senso di "stanco", cioè passivo, allora sarebbe in enallage per *fessorum*; se invece il termine è inteso all'attivo, ovvero "stancante", "che da stanchezza", si faccia riferimento a VERG. *app. ciris* 232-233 *tempore quo fessas mortalia pectora curas / quo rapidos etiam requiescunt flumina cursus?* (verso che peraltro ha una forte somiglianza anche a livello tematico) e LUCAN. 5, 504 *solverat armorum fessas nox languida curas*.

dat requiem: l'incipit del verso è di ispirazione ovidiana: cfr. OV. *ars* 2, 351 *da requiem: requietus ager bene credita reddit*; *fast*. 1, 667 *vilice, da requiem terrae semente peracta*; 1, 668 *da requiem, terram qui coluere, viris*.

requiem fessis: cfr. PAUL. NOL. *carm*. 18, 256 *te requiem fessis deus afflictisque levamen*.

requiem…nox: secondo Salzano 2001, p.103 il verso assorbe le influenze virgiliane: lo studioso ricorda come la *requies* sia "cessazione del *labor* e delle *curae*", di cui essa è diametralmente opposta. Cfr. VERG. *Aen*. 7, 414 *iam mediam nigra carpebat nocte quietem* e 12, 908-909 *ac velut in somnis, oculos ubi languida pressit / nocte quies*.

Aggiungerei che l'influsso virgiliano è chiaro anche attraverso l'uso dell'aggettivo *roscida*, utilizzato in molti luoghi all'interno del suo *corpus* (*ecl*. 4, 30; 8, 37; *georg*. 3, 337) e due volte in posizione finale di verso,

accompagnato da un termine fonicamente vicino a *curis*: cfr. *Aen*. 4, 700 *ergo Iris croceis per caelum roscida pennis*; 7, 683 *Iunonis gelidumque Anienem et roscida rivis*.
nox roscida: la rugiada, cadendo a gocce su erbe, alberi e piante, e risvegliando tutti gli esseri atti ad inumidirsi e intenerirsi, consente alla notte di donare nuova forza vitale a tutto ciò che tocca con la sua luce. Cfr. PLIN. *nat*. 2, 62, 153 *roscidas aestate Africae noctes* e 18, 28, 260 *noctibus roscidis secari melius*.
Essa si ritrova citata in molti passi della Bibbia: nella maggior parte dei casi è considerata fonte che ristora dal caldo (*Sirach*. 43, 24) o espressione della benedizione celeste (*gen*. 27, 28; *deut*. 33, 13; *Is*. 26, 19; *Ezech*. 34, 26), ma solo in poche circostanze viene associata alla notte: cfr. *Iob*. 29, 19 *radix mea aperta est secus aquas, et ros morabitur in ramis meis* e *cant*. 5, 2 *ego dormio, et cor meum vigilat. Vox dilecti mei pulsantis: "aperi mihi, soror mea, amica mea, columba mea, immaculata mea, quia caput meum plenum est rore, et cincinni mei guttis noctium"*.
83 humana salus: in questa sede, *salus* significa "vita". Cfr. LUCR. 4, 506 *vita salusque*; LUCAN. 5, 685 e 7, 639 *vita salusque*; DAMAS. *carm*. 67, 1 *vita salus*; PROSP. *carm. de ingrat*. 977 *vita, salus*; DRAC. *laud. dei* 1, 13 *vita salus*; CORIPP. *Ioh*. 8, 342 *vita salusque*. Il termine, che nel latino classico indica la salvezza, viene nobilitato in una più elevata accezione morale e religiosa dagli autori cristiani, arrivando a significare la salvezza dell'anima redenta dal Creatore.
securum ducere aevum: tradizionalmente la costruzione del verso prevede che ci sia un infinito tra i due termini; ancora una volta, dunque, l'anonimo poeta compie in questa sede una *variatio*. Cfr. LUCR. 5, 82 e 6, 58 *nam bene qui didicere deos securum agere aevum* (versi per altro dalla medesima posizione metrica); HOR. *sat*. 1, 5, 101 *non ego; namque deos didici securum agere aevom*.
84 sponte: sulle immagini dei frutti che spontaneamente nascono senza la fatica dell'uomo, si vedano i commenti ai **v.42 qui…terram** e **v.50 gravibus pomis**. Un passo simile a quello proposto dal Nostro si ritrova nei *Georgica* virgiliane, dove l'autore, nel celebrare la natura come divinità procreatrice delle piante, ricorda che quelle che crescono spontaneamente nelle aree di luce, pur essendo infeconde, sorgono rigogliose e forti: l'accostamento tra i due passi si spiega non soltanto a livello tematico, ma anche a livello lessicale (con la presenza, in ciascuno dei due poemi, dell'avverbio *sponte* e del verbo *sorgere*). Cfr. *georg*. 2, 47-48 *sponte sua quae se tollunt in luminis oras / infecunda quidem, sed laeta et fortia surgunt*. Questa non è l'unica attestazione di *sponte* nel *corpus* virgiliano: nella quarta ecloga, per esempio, il Mantovano presenta un'immagine alquanto singolare di un ariete che muta a suo piacimento il

colore del vello, figura che, benché umoristica, simboleggia il ritorno del mito dell'età dell'oro: *ecl*. 4, 45 *sponte sua sandyx pascentis vestiet agnos*.
Nei *Salmi* l'erba, "che cresce anche senza esser coltivata e che prospera anche in un terreno poco fertile" (Lurker 1990, p.77) costituisce per l'uomo un simbolo della provvisorietà della vita terrena: cfr. 103, 15 *homo: sicut fenum dies eius, tamquam flos agri sic efflorebit*.
Il termine in prima posizione di verso ritorna più volte in Lucrezio (1, 214; 1, 1064; 2, 193; 2, 1059; 2, 1158; 3, 33; 3, 1041; 4, 47; 4, 481; 5, 212; 5, 872; 5, 938; 5, 961; 5, 1147; 6, 1021) e in Ovdio (*am*. 1, 14, 28; 2, 14, 25; *ars* 2, 705; *met*. 1, 90; 1, 417; 2, 128; 3, 699; 3, 700; 5, 591; 7, 541; 8, 680; 9, 447; 11, 486; 15, 62; 15, 555; *fast*. 4, 370; 4, 394; *trist*. 1, 4, 4; 4, 10, 25; *Pont*. 2, 3, 34; 2, 11, 13; NUX 59), ed è ricorrente in molti componimenti epici (tra i numerosi esempi, si vedano VERG. *Aen*. 6, 82; 7, 204; LUCAN. 4, 642; 5, 500; 9, 705; VAL. FL. 6, 28; 7, 370; STAT. *Theb*. 2, 371; 6, 664; 6, 859; 7, 408; 10, 728; SIL. 13, 156; 14, 153).
Sponte salutares assomiglia al nesso, sempre in prima posizione, di ARATOR *act*. 2, 104 *sponte salutiferi cesserunt munera Christi*.
sponte salutares…surgitis: allitterazione.
salutares…herbae: con il sottile significato di "guarigione", i termini riprendono le antiche nozioni medicinali secondo cui le erbe erano dei preparati terapeutici di grande importanza: cfr. CELS. *proem*. 1 *etiam imperitissimae gentes herbas aliaque prompta in auxilium vulnerum morborumque noverunt*. Simbolo di tutto ciò che è curativo e vivificante, le erbe donano salute (in particolare, nutrimento per l'uomo: cfr. *psalm*. 103, 15 *producis fenum iumentis et herbam servituti hominum*), abbondanza e fecondità (cfr. *gen*. 1,11 e 1, 29, dove le erbe producono semi che si spargono sulla terra).
L'accostamento dei due termini tra loro concordati si ritrova anche in OV. *rem*. 45 *terra salutares herbas eademque nocentes*; Lucrezio invece, nel quinto libro del *De rerum natura* (5, 461-462 *aurea cum primum gemmantis rore per herbas / matutina rubent radiati lumina solis*), descrive le erbe imperlate di rugiada nel sole mattutino, un'immagine che richiama a livello terminologico la *nox roscida* del v.82.
surgitis herbae: in seguito alla composizione del carme, si ritrova un'importante somiglianza a livello fonico: cfr. PRUD. *c. Symm*. 1, 355 *dant tibi, Roma, deos inferni gurgitis umbrae?*
85 has pater…dives: questo verso è una dichiarazione che spiega *sponte* del v.84, perché risponde alla domanda implicita di come è possibile che le erbe emergano dalla terra da sole.
pater ipse: a proposito del richiamo al Padre come piena espressione del *vestrae pietatis*, Brandes 1887, p.17 scrive: "auffallend ist die starke Betonung

des *pater ipse* als des Gebers dieser Gabe...Die Erwähnung des Vaters...scheint durch den Ausdruck *vestrae pietatis*...mit Notwendigkeit gefordert". Il tema, la glorificazione di Cristo come creatore del mondo oltre al Padre, trova qui il suo compimento con la menzione del Padre stesso come creatore del mondo (cfr. *deut*. 32, 6 *numquid non ipse est pater tuus, qui possedit te, ipse fecit et stabilivit te?*). L'uso del termine *pater* è spiegato precisamente da Salzano 2001, p.106, che scrive: "il poeta, che al v.38 è ricorso al sostantivo *Genitor*, ora che l'enfasi religiosa si è impadronita di lui, utilizza *Pater*, un termine semanticamente più pregnante". Presso gli antichi era un titolo d'onore, attribuito nella maggior parte dei casi a Giove (per esempio in VERG. *georg*. 1, 121-125, con *pater ipse* si fa riferimento all'*omnipotens Iuppiter* che concede agli uomini di poter lavorare la terra, o in *Aen*. 6, 780, dove Giove consacra nell'Oltretomba l'anima di Romolo di un onore immortale), o a Bacco (si pensi per esempio a HOR. *carm*. 1, 18, 6 *quis non te potius, Bacche pater, teque, decens Venus?*; 3, 3, 13 *hac te merentem, Bacche pater, tuae*; MART. CAP. 1, 1, *11 seu tibi quod Bacchus pater est placuisse choreas*), che erano considerati l'origine divina di tutti i beni. Lattanzio (*epit*. 4, 3, 12 *Iuppiter a precantibus pater vocatur*) e Aulo Gellio (5, 12 *Iovem Latini veteres a iuvando appellavere eundemque alio vocabulo iuncto patrem dixerunt*) confermano espressamente questo *usus*; tuttavia, a volte il termine *pater* fa riferimento a divinità minori (per esempio, in PROP. 2, 32, 38 per *pater ipse* si intende Sileno, il capo dei Sileni seguaci del corteo bacchico).

nutu: il Padre, con un semplice movimento del capo, comanda a tutte le creature ciò che vuole: cfr. *2 Macc*. 8, 18 *nos autem in omnipotente Deo, qui potest et venientes adversum nos et universum mundum uno nutu delere, confidimus* e *Sirach*. 39, 23 *quoniam in praecepto ipsius placor fit, et non est minoratio in salutare ipsius*.

Van Der Weijden 1967, p.106 segnala che qui il termine viene usato metonimicamente per *voluntas quae nutu declaratur*, come in VERG. *Aen*. 7, 592 *...saevae nutu Iuninis eunt res*, CIC. *de orat*. 1, 43, 194 *auctoritate nutuque legum domitas habere libidines* e LUCR. 4, 1122 *adde quod alterius sub nutu degitur aetas*.

86 non ego…muro: il panegirico dei versi 86-88 è ripreso da VERG. *Aen*. 6, 625-627, dove le stesse espressioni concludono la descrizione del Tartaro da parte della sacerdotessa di Apollo: *non, mihi si linguae centum sint oraque centum / ferrea vox, omnis scelerum comprendere formas / omnia poenarum percurrere nomina possim*. Si vedano anche VERG. *georg*. 2, 42-44 *non ego cuncta meis amplecti versibus opto / non, mihi si linguae centum sint oraque centum / ferrea vox* e DRAC. *laud. dei* 552-555 *...non si mihi ferrea vox sit /*

ora tot exsurgant, quot dentes ossibus albent / aut mihi sint linguae, quantos caput omne capillos / pectinat, explebo numerum sine fraude fidelem.
ego: secondo Van Der Weijden 1967, p.136, questa aggiunta non solo è necessaria per motivi metrici, ma anche ben si contestualizza all'interno dell'argomento. Infatti, tutta la sezione precedente al verso ha come soggetto Cristo creatore del mondo: basti pensare al verso 85, con *has pater*, o al v. 34 con *tu facis*, che torna in diverse varianti nel corso del carme. Ora che il poeta vuole finire la sua descrizione della creazione, ne parla chiaramente usando il termine *ego*: egli infatti non si allontana più dal suo soggetto, ma se ne avvicina, elogiandolo come maestro di vita e padre di ogni bontà ("hij neemt geen afstand meer van zijn onderwerp, maar schuift zichzelf naar voren").
ferrato: ha il significato di "*ferro instructo*", "*armato*", anche se è spesso sinonimo di *ferreus*, specialmente nel tardo latino.
87 ferrea vox: l'accostamento dei due termini, utilizzati precedentemente al nostro carme solo nei due passi del *corpus* virgiliano sopra riportati (*Aen*. 6, 626 e *georg*. 2, 44) conosce felice trasmissione nelle opere di età cristiana: cfr. SEDUL. *carm. pasch*. 1, 99 *nam centum licet ora movens vox ferrea clamet*; DRAC. *laud. dei* 3, 568 *pectoris et carnis? Non si mihi ferrea vox sit*; ALC. AVIT. *carm*. 3, 335 *non cui vel centum linguae vel ferrea vox est*; ARATOR *act*. 1, 460 *centenosque daret vox ferrea, lingua diserta*.
vox, lingua: i termini sono usati insieme anche in due passi del *De rerum natura*: LUCR. 3, 155 *corpore et infringi linguam vocemque aboriri* e 5, 1057 *cui vox et lingua vigeret*.
mille canenti: è un *hapax* nella poesia latina; tuttavia, un suono molto simile si ritrova in ANTH. 224, 5 *sequitur illa calens, dorsum dabit ille calenti*.
88 munera: un importante passo biblico che riguarda i doni del creato concessi da Dio è *2 Petr*. 1, 3 *quomodo omnia nobis divinae virtutis suae, quae ad vitam et pietatem donata sunt, per cognitione eius; qui vocavit nos propria gloria et virtute*.
Su *munera cuncta*, si veda IUVENC. 1, 507 *munera cuncta illic aditis admota relinque*.
vestrae: come sottolinea Salzano 2001, p.107, "con l'uso del plurale il poeta vuol dire che la creazione non è solo un dono di Cristo ma anche del Padre, e che […] talvolta (egli) intende Padre e Figlio come due persone l'una accanto all'altra". Cfr. *Ioh.* 10, 30 *ego et Pater unum sumus*.
pietatis: il significato è uguale a quello del verso 43, *pietas paterna*. Cfr. *num*. 14, 18 *Dominus patiens et multae misericordiae*; *psalm*. 26, 3 *quoniam misericordia tua ante oculos meos est*; 31, 20 *quam magna multitudo dulcedinis tuae, Domine*; 57, 11 *magnificata est usque ad caelos misericordia tua*; 107, 43 *quis sapiens, et custodiet haec et intelleget misericordias Domini?*

obire: ha il significato di *narrare*, *explicare*. Sul verbo, a margine del manoscritto si trova la seguente osservazione: *obire pro explicare. obire namque ambire est et quod ambitur utique sui conclusione finitur, ut naso de oceano terras ambiente: iussit et ambite circumdare litora terrae*. Le ultime parole costituiscono una citazione della *Creatio mundi* presente nei *Metamorphoseon* ovidiani (1, 37 *iussit et ambitae circumdare litora terrae*).
Il nesso *pietatis obire* è stato ripreso da DRAC. *Romul*. 8, 177 *dicite pastorem gladio pietatis obire*.
89 sed pater…locatus: dopo la glorificazione di Cristo come creatore del mondo accanto al Padre (vv.36-88), nella seconda parte delle *Laudes*, il poeta esalta il ruolo soterico del Signore come liberatore del mondo inviato dal Padre (vv.89-142). Il termine di questo passaggio è rappresentato dalla congiunzione *sed*, posta in apertura di verso.
pater tuus: cfr. *Ioh*. 5, 18 *(Iesus) patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo*. Nella Bibbia e nella letteratura cristiana è frequente la presenza del sostantivo in unione al possessivo *meus* o *tuus* (DRAC. *laud. dei* 3, 629 *eripuit tua sancta, Pater, clementia morti*; *Matth*. 7, 21 *non omnis, qui dicit mihi: "Domine, Domine", intrabit in regnum caelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in caelis est*; *Ioh*. 6, 32 *dixit ergo eis Iesus: Amen, amen dico vobis: non Moyses dedit vobis panem de caelo, sed Pater meus dat vobis panem de caelo verum*; *apoc.* 3, 5 *qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen eius de libro vitae et confitebor nomen eius coram Patre meo et coram angelis eius*); anche nella letteratura classica il nesso compare molte volte, ma con un'accezione diversa, perché in riferimento ad altri soggetti: cfr. *supra* commento al **v.85 pater ipse**.
secreta in sede locatus: l'espressione *secreta in sede locatus* ricorre sia tra gli autori profani (VERG. *Aen*. 2, 568 *servantem et tacitam secreta in sede latentem*; 2, 525 *ad sese et sacra longaeuum in sede locavit*; CIC. *frg. inc*. 6, 7 *nosse velis, quae sint signorum in sede locatae*; 6, 61 *consule te tandem celsa est in sede locata*; *Arat*. 44 *infirmis fabricatus in alta sede locasse*; 207 *ille autem Centaurus, in alta sede locatus*; STAT. *silv*. 5, 3, 267 *vellet et Elysia quamvis in sede locatum*) sia tra quelli cristiani (PRUD. *c. Symm*. 1, 271 *quid loquar Antinoum caelesti in sede locatum*; PAUL. NOL. *carm*. 16, 31 *pauperis et tecti delatum in sede locavit*; CYPR. GALL. *iud*. 1080 *atque domum fidam Betheli in sede locare*; ALC. AVIT. *carm*. 8, 5 *intemerata fide divina in sede locandus*; CORIPP. *Iust. praef*. 20 *Te pater omnipotens, summaque in sede locavit*; VEN. FORT. *carm*. 3, 3, 23 *Martinus meritis hac uos in sede locavit*).
La dimora del Signore nelle Scritture è più spesso identificata come "santa" che come "segreta" (per citare alcuni esempi: *exod*. 15, 13 *dux fuisti in misericordia tua populo, quem redemisti, et portasti eum in fortitudine tua ad habitaculum*

sanctum tuum; *Tob*. 13, 13 *tunc gaude et laetare in filiis iustorum, quoniam omnes colligentur et benedicent Domino aeterno*; *Ier*. 25, 30 *et tu prophetabis ad eos omnia verba haec et dices ad illos: Dominus de excelso rugiet et de habitaculo sancto suo dabit vocem suam*); tuttavia, il passo che più si avvicina al concetto espresso qui si trova nella Prima Lettera a Timoteo, dove Paolo definisce la casa di Dio "luce inaccessibile": 6, 16 *qui solus habet immortalitatem, lucem habitans inaccessibilem, quem vidit nullus hominum nec videre potest; cui honor et imperium sempiternum*.

90 tremendus: Salzano 2001, p.109 scrive che l'aggettivo "è soprattutto utilizzato dai poeti a partire da Virgilio", nel quale ricorre tre volte con valore sacrale: cfr. *Aen*. 2, 199 *hic aliud maius miseris multoque tremendum*; 8, 335-336 *his posuere locis, matrisque egere tremenda / Carmentis Nymphae monita et deus auctor Apollo*; *georg*. 4, 469 *regemque tremendum*.

L'aggettivo ha per significato *terribilis*, un termine che l'autore deve aver riscontrato più e più volte nelle Sacre Scritture: *2 Esdr*. 4, 8 *nolite timere a facie eorum; Domini magni et terribilis mementote*; *2 Macc*. 1, 24 *Domine, Domine Deus, omnium creator, terribilis et fortis*.

91 te misit…terris…magistrum: allitterazione.

dominum terris: l'espressione, per indicare la potenza e la grandezza del Signore, è ricorrente in molti luoghi della letteratura cristiana: cfr. CYPR. GALL. *iud*. 583 *...dominum terrae dominumque caelorum*; FLOR. *anth*. 27 *ut maris et terrae dominus splendore fruatur*; PRISC. *Anast*. 152 *quae pater et dominus terrae delevit in aevum*; IUL. TOLET. *epitaph*. 2, 12 *sic Dominus terris es, Dominusque polo*. Cfr. anche *psalm*. 24, 2 *Domini est terra, et plenitudo eius, orbis terrarum, et qui habitant in eo*.

Tra i poeti classici il nesso designa altre importanti personalità: nella seconda *epistula* ovidiana, Augusto, con la sua forza, sostiene la grandezza della sua patria (*Pont*. 2, 8, 25-26 *parce, precor, saecli decus indelebile nostri / terrarum dominum quem sua cura facit*); nel settimo libro degli *Epigrammata* di Marziale, invece, Domiziano è esaltato come signore di tutte le terre, a cui i suoi nemici guardano con paura e allo stesso tempo con devozione (7, 5, 5 *terrarum dominum propius videt…*).

vitaeque magistrum: l'espressione, sempre riferita a Cristo, si ritrova anche in IUVENC. 2, 120 *tu populis manifesta salus vitaeque magister*. Essa sta a significare "guida di vita", "maestro che insegna a vivere": a questo proposito, si veda l'episodio, presente nei Vangeli, del giovane ricco, il quale, volendo avvicinarsi a Dio e seguire il suo esempio, chiede a Gesù: *Magister, quid boni faciam, ut habeam vitam aeternam?* (*Matth*. 19, 16).

92 veneratur honore: come ricorda Van Der Weijden 1967, p.139, con il termine *honore* si deve intendere non solo la riverenza e l'amore del popolo per

Cristo, ma anche i segni visibili della religione, come le preghiere, la carità, il sacrificio. Successivamente alle *Laudes Domini*, la clausola incontra buon seguito, come si può vedere in PS. CYPR. 36 *advocat, appellat, patrio veneratur honore* e in PAUL. NOL. *carm*. 32, 207 *qui non virtutem simili veneratur honore?*

93 ambobus…perennem: secondo Van Der Weijden 1967, p.140 e Brandes 1887, pp.12-13, la traduzione di questo verso rimarrebbe incerta a causa di una lacuna: tra *vitamque perennem* e l'inizio del v.94 vi sarebbe infatti un divario maggiore del solito, spia di un'omissione abbastanza ovvia. Brandes ipotizza l'esistenza di almeno un verso tra i due, che sarebbe la continuazione del pensiero iniziato appunto con *vitamque perennem*: il nesso, come in molti poeti cristiani, significa "vita eterna", ma non presenta un'associazione con *tua vota*, né può essere reso dipendente da *dicat*. Il contenuto del verso mancante (o dei versi) potrebbe essere una dichiarazione avente Cristo come soggetto, a cui originariamente si riferiva l'espressione *tu casti rectique tenax*.

ambobus: fa riferimento a *Patri et filio eius*. Cfr. *Ioh*. 5, 23 *ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem. Qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum*; *1 Ioh*. 2, 23 *omnis, […] qui confitetur Filium, et Patrem habet*; *Luc*. 10, 16 *"qui vos audit, me audit; et, qui vos spernit, me spernit; qui autem me spernit, spernit eum, qui me misit"*.

sua vota dicat: questa separazione tra parole è stata operata dalla *manus tertia* in luogo del tramandato *suavo tradicat*. *Vota* si discosta dal significato tipicamente classico di "voto", "offerta votiva" fatta agli dei (LIV. 23, 46, 5 *spolia hostium, Vulcano votum, cremavit*) per avvicinarsi a quello cristiano di "preghiere".

vitamque perennem: simile a questo è il concetto espresso nel Nuovo Testamento tramite il nesso *vita aeterna*: cfr. *Ioh*. 3, 15-16; 5, 24; *Matth*. 19, 16; 19, 29; 25, 46; *Marc*. 10, 17; 10, 30; *Luc*. 10, 25; 18, 18. Il sintagma appare per la prima volta nella letteratura cristiana, come dimostrano i numerosi esempi attestati in IUVENC. 2, 226 *credentes Domino vitae iunctura perennis*; 3, 309 *si damnum subeant lucis vitaeque perennis?*; 3, 547 *centiplicata dehinc capiet vitamque perennem*; MAR. VICTOR *aleth*. 1, 336 *nanctus eras, nunc iam regni vitaeque perennis*; ORIENT. *comm*. 1, 315 *quare post mortem sequitur si vita perennis*; DRAC. *laud. dei* 2, 536 *et vitas mors ipsa dedit, dum vita perennis*.

L'esistenza di un preciso nesso, oltre che in IUVENC. 3, 547 è riscontrabile in PS. CYPR. *pasch*. 20 *gentibus ut cunctis victum vitamque perennem*.

94 casti rectique tenax: cfr. *Aen*. 4, 188 *…tam ficti pravique tenax quam nuntia veri*. *Castus* e *rectus* in questa sede coincidono nel significato di "puro", "immacolato": Dio sostiene tutto ciò che è corretto perché lui stesso, la sua

sapienza e il suo esempio sono buoni. A questo proposito, si veda *psalm*. 12, 7 *eloquia Domini eloquia casta*.
Van Der Weijden 1967, p.141 e Salzano 2001, p.110 ricordano che "aggettivi che terminano in *-ax* da poeti e anche da Livio in prosa sono collegati ad un genitivo oggettivo, soprattutto con *tenax*". Cfr. HOR. *carm*. 3, 3, 1; PERS. 6, 80; QUINT. *inst*. 1, 1, 5.
flectere leges: una simile espressione si ritrova anche in VERG. *Aen*. 6, 376 *desine fata deum flecti sperare precando*; CIC. *Catil*. 3, 8, 19 *nisi di immortales…suo numine prope fata ipsa flexxissent* e QUINT. *inst*. 6, 1, 9 *huic concitare iudices, illi flectere convenit*.
L'associazione tra un verbo con uscita in *-ere* e il termine *lege*/*legem*/*leges* in posizione finale di verso ricorre in molti passi della letteratura latina, dai componimenti didascalici (LUCR. 4, 966; 5, 58; MANIL. 2, 204; 4, 391; 4, 919) a quelli epici (VERG. *Aen*. 12, 112; OV. *met*. 15, 28; LUCAN. 10, 198; STAT. *Theb*. 3, 72; 3, 307; *Ach*. 1, 685; *silv*. 5, 3, 60; 5, 5, 60; SIL. 6, 487; 9, 475; 17, 191).
95 crimen: anche qui, come nel caso di *vota* (v.93), *crimen* non ha più l'accezione classica di "imputazione", "capo d'accusa" (LIV. 9, 26, 11 *quod sciret sibi crimini datum iri pecuniam accepisse*), ma assume il significato cristiano di "peccato" (CORIPP. *Ioh*. 6, 113 *militis arma placet? turpe et miserabile crimen*).
vecordia: è una correzione della *manus secunda* in luogo del tramandato *vechordia*. Il peccato è connaturato nell'uomo, che trasgredisce ai precetti divini per stoltezza e follia: cfr. *prov*. 5, 23 *ipse morietur, quia non habuit disciplinam, et in multitudine stultitiae suae decipietur*; *Sap*. 12, 23 *unde et illis, qui in insipientia vitae iniuste vixerunt, per abominationes suas dedisti tormenta*.
praeceps: in posizione finale di verso, ricorre nella maggior parte dei casi in componimenti epici: cfr. VERG. *Aen*. 3, 598 e 12, 684; LUCAN. 2, 656; HOMER. 916; STAT. *Theb*. 2, 468; 8, 84; 10, 834; 12, 219; SIL. 2, 540; 3, 521; 4, 826; 5, 349; 5, 556; 7, 2; 14, 121; 15, 210; 17, 122.
96 limite vitae: cfr. MAR. VICTOR *aleth*. 3, 542 *longaevo felix decedens limite vitae* e SEDUL. *carm. pasch*. 3, 290 *alter adhuc vivens, alter stans limite vitae*. Van Der Weijden 1967, p.143 sottolinea come "*vitae* is hierdoor limite duidelijk gemarkeerd als *rationis vivendi*".
97-98: lo stesso concetto della forma umana assunta da Cristo è presente anche in *Phil*. 2, 5-8 *hoc sentite in vobis, quod et in Christo Iesu: qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus; et habitu*

inventus ut homo, humiliavit semetipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis.
97 te genitor: ancora una volta l'autore utilizza un termine che in epoca classica era attribuito al *pantheon* delle divinità pagane (ENN. *ann*. 444 Skutsch *o genitor noster, Saturnie, maxime divom*; OV. *fast*. 4, 828 *et genitor Mavors Vestaque mater*), in primis a Giove: cfr. OV. *met*. 1, 517 *Iuppiter est genitor*; AVIEN. *Arat*. 277-278 *sive est genitor tibi summus / Iuppiter*. Cfr. *supra* commento al **v.38 Genitor**.
Si segnala la decisione di Brandes di collocare nella sua edizione la virgola dietro a *genitor* e non dopo *nostra*, legando così il possessivo a *ora*.
paterentur ut ora tueri: la contemplazione del Signore attraverso gli occhi fedeli è un tema ricorrente in *Iob*. 19, 27 *quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alienum* e in *Sirach*. 17, 11 *et magnalia honoris eius vidit oculus illorum*.
Secondo Barth 1648 *tueri* ha valore passivo, come in COMM. *apol*. 292 *cuius signo tuentur*; Arevalo invece gli attribuisce valore attivo, e a sostegno di ciò richiama VERG. *Aen*. 6, 688-689 *…datur ora tueri / nate, tua et notas audire et reddere voces?*
ora tueri: clausola epica, presente in VERG. *Aen*. 6, 688; STAT. *silv*. 1, 1, 15 *…iuvat ora tueri* e 4, 2, 16 *datur ora tueri*.
98 induit…facie: *humana* ha qui una sfumatura diversa rispetto al v.3: Cristo, il Figlio di Dio, vestito con la forma di un uomo, diviene egli stesso un uomo per volontà del Padre. Cfr. PRUD. *cath*. 11, 45 *mortale corpus induit* (scil. *Christus*); PAUL. NOL. *carm*. 6, 126-127 *et lux ipse poli per te mortalia membra / induet atque oculos hominum coetusque subibit*; *Ioh*. 3, 16 *sic enim dilexit Deus mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam*.
L'accostamento tra *induit* e *facie* è presente anche in OV. *met*. 2, 425 *protinus induitur faciem cultumque Dianae*; 2, 850 *induitur faciem tauri*.
facie membrisque: l'espressione è anche in LUCR. 5, 838 ma in un contesto diverso, quello dei vari portenti (come l'androgino, o creature prive di piedi o mani) che la natura tenta di creare, esseri appunto dalla forma e dalle membra strane.
membrisque caducis: per il significato "effimero", "fugace" di *caducus*, si veda CIC. *nat. deor*. 1, 35, 98 *in eo, qui sunt ex animo constet et corpore caduco et infirmo* e *Lael*. 27, 102 *res humanae fragiles caducaeque sunt*.
99 fragiles attollere visus: si segnala la somiglianza con il secondo emistichio di PRUD. *c. Symm*. 2, 101 *…fragilem lassescere visu*.
attollere visus: *visus* in questo caso ha il valore di *oculos*, proprio come in VERG. *Aen*. 4, 277 *mortalis visus medio sermone reliquit*; OV. *fast*. 2, 80 *is*

fugiet visus nocte sequente tuos; STAT. *Theb*. 6, 277 *spectat inocciduis stellatum visibus Argum*.
100 talis trepidis…terris: allitterazione. *Talis* è stato erroneamente trasformato in *talem* dalla *manus tertia*.
trepidis: secondo Van Der Weijden 1967, p.145 il contenuto del termine non può essere determinato con certezza, anche se probabilmente il poeta usa *trepidis* in vista della venuta del Signore sulla terra, dove i fedeli sono ansiosi della sua venuta.
101 ingenti: come sottolinea Salzano 2001, p.112, con questo termine "il poeta accentua non solo la grandezza di Cristo stesso, ma anche la grandezza dei segni con cui Egli si manifesta". *Ingenti* si applica molto bene a diversi passi del corpus virgiliano, per esempio in *Aen*. 4, 208-210, dove si dice dell'*omipotens Iuppiter*: *an te, genitor, cum fulmina torques / nequiquam horremus, caecique in nubibus ignes / terrificant animos et inania murmura miscent?*
cum torques fulmina dextra: nei *Georgica*, in un passo relativo alle difficoltà che si possono incontrare nel lavoro dei campi, Virgilio dichiara che *ipse pater* (scil. *Iuppiter*) *media nimborum in nocte corusca / fulmina molitur dextra* (1, 328-329); allo stesso modo, Ovidio ricorda che il fulmine è considerato strumento e arma divina, soprattutto se nelle mani di Zeus: cfr. *met*. 2, 60-61 *quoque rector Olympi / qui fera terribili iaculatur fulmina dextra*. Non è un caso che il fulmine venga scagliato direttamente dal padre di tutti gli dei: esso infatti è un attributo di Giove ed, essendo raffigurato come saetta, tridente, dardo, frusta o come una sorte di fuso che lancia frecce fiammeggianti, è l'espressione della volontà e dell'onnipotenza divina. Tra le credenze riguardanti i vari agenti atmosferici, quelle relative ai fulmini e alle saette (le cui simbologie non si distinguono, essendo una la raffigurazione dell'altro) sono le più diffuse, motivate sicuramente dal loro carattere pericoloso: armi capaci di mostrare il cielo furioso e di colpire mortalmente gli uomini, essi suscitano sentimenti di paura ed esprimono il potere non solo creatore, ma anche distruttore della divinità. Ma la folgore punitiva assume anche un valore spirituale, e quindi "sacralizza tutto ciò che è sacro: dell'albero colpito dal fulmine si dice che è investito del prestigio divino, mentre non si consuma la carne di un animale colpito dalla folgore […]. Tra gli alberi, solo l'ulivo e il cedro hanno la proprietà di proteggere dal fulmine, dato che il loro legno è servito per costruire la croce di Cristo" (Pont-Humbert 1997, p.104).
Il v.101 sembra essere strutturato, per analogia, su quello di VERG. *Aen*. 4, 208-210; tuttavia, sul piano tematico, il poeta non può trascendere da un'ampia lettura delle Sacre Scritture, dove il tema ricorre più volte: cfr. *psalm*. 77, 18 *etenim sagittae tuae transeunt*; *Sap*. 5, 21 *ibunt recta emissiones fulgurum et*

tamquam a bene curvato arcu nubium ad signum insilient; *Is*. 5, 28 *sagittae eius acutae, et omnes arcus eius extenti*; *Zach*. 9, 14 *et Dominus super eos videbitur, et exibit ut fulgur iaculum eius*.

102 praesentem…pavescere poenam: si noti l'allitterazione attraverso la quale l'anonimo autore del carme sottolinea il terrore provocato dal castigo divino.

praesentemque: in posizione incipitaria di verso si ritrova solo in altri due luoghi della letteratura latina: VERG. *Aen*. 1, 91 *praesentemque viris intenta omnia mortem* (in un contesto di furia divina: la tempesta in mare del primo libro è infatti scatenata da Giunone, che persiste nell'ira contro i Troiani) e IUVENC. 3, 125 *praesentemque Dei subolem stupuere rogantes*.

directa: secondo Van Der Weijden 1967, pp.146-147, l'interpretazione del termine risulta di difficile comprensione. La versione *directa* è accolta non solo dallo studioso olandese ma anche dal Brandes (1887, p.14), che rigetta dunque la congettura proposta dall'Arevalo ("legam delicta pro directa"). Salzano 2001, p.113 ritiene invece che *delicta* sia l'opzione che meglio si inserisce nel contesto, e avvalorano la sua tesi "altri poeti cristiani che raffigureranno allo stesso modo Dio, che lancia i suoi fulmini fiammeggianti e tuona tra le piogge mentre il genere umano teme la morte e le pene per le colpe commesse", mentre Peiper 1890 p.109 porta a sostegno della sua ipotesi *erecta* vari autori di età classica (SEN. *Phaedr*. 1141; HOR. *carm*. 2, 10, 11; OV. *rem*. 369-370) e uno di epoca cristiana (DRAC. *laud. dei* 2, 488-489; *satisf*. 277-280; *Romul*. 5, 312).

103-104: nei versi precedenti (99-102) l'autore ci propone un'immagine di Dio nella sua sublime forma divina, così elevata ed impressionante che nessuno tra il popolo oserebbe posare il suo sguardo mortale su di Lui. In questa sezione invece l'idea che si vuole trasmettere è completamente opposta, con il Signore che guarda benevolmente ai campi, che manda la pioggia cara ai contadini e che fa crescere le piante. Questo è dunque un momento di transizione che segna il passaggio alla parte successiva dell'opera, in cui si celebra l'azione benefica di Dio sul mondo.

103 placatus: è chiara l'opposizione tra questo termine e quelli dei versi precedenti (*ingenti, torques, pavescere, poenam*): nei tempi antichi i tuoni e i fulmini erano un segno dell'ira degli dei, fermata con suppliche, offerte votive e preghiere.

La benevolenza del Signore che si manifesta con i giusti ma non con gli empi è un tema che ritorna nelle Sacre Scritture e nei poeti di età cristiana: cfr. PAUL. NOL. *carm*. 2, 224-229 *pondera iudicii deus arbiter et pater et rex / omnibus ut placidam moderato examine libret / iustitiam, et levior mixta bonitate potestas / ante reos moneat stimulo quam fulmine perdat / ut si profuerit*

praemissi verberis ictus / salua salus homini redeat commissa pigenti; *Dan*. 9, 16 *Domine, in omnem iustitiam tuam; avertatur, obsecro, ira tua et furor tuus a civitate tua Ierusalem et monte sancto tuo; propter peccata enim nostra et iniquitates patrum nostrorum Ierusalem et populus tuus in opprobrium sunt omnibus per circuitum nostrum*.

campibus sitientibus: cfr. PS. PROSP. *carm. de prov*. 682 *cum positum ad tempus clausos, sitientibus agris*; *Is*. 44, 3 *effundam enim aquas super terram sitientem et fluenta super aridam*.

sitientibus imbres: il suono *-ibus* accompagnato da *imbres* è una clausola frequente nella poesia epica: tra i numerosi esempi si segnalano VAL. FL. 2, 523 *magnus Eryx, deferre velint quem vallibus imbres* e 5, 414 *Pliades et madidis rorantes crinibus imbres*.

L'esistenza del nesso preciso è attestata in PRUD. *ham*. 860 *fluminaque et totos caeli sitientibus imbres*.

103-104 imbres…dividis, et…producis aristas: il Signore mostra la sua magnanimità concedendo che la pioggia, simbolo per antonomasia delle influenze celesti sulla terra, cada su di essa affinché possa produrre i frutti per gli uomini. "Il cielo irraggiungibile e purtuttavia onnipresente non soltanto scaglia fulmini mortali, ma invia anche la pioggia fecondante" (Lurker 1990, p.158); l'acqua che scende dal cielo è il simbolo della benedizione divina, come attestano le parole dette da Dio al popolo di Davide: *et ponam eos et, quae sunt in circuitu collis mei, benedictionem et deducam imbrem in tempore suo: pluviae benedictionis erunt* (*Ezech.* 34, 26). L'immagine associata a questo fenomeno atmosferico appare ancora più spiritualizzata e ieratica se si richiama alla mente il passo in cui il profeta Osea parla della sete di conoscenza del Signore: *"sciamus sequamurque, ut cognoscamus Dominum. Quasi diluculum praeparatus est egressus eius, et veniet quasi imber nobis temporaneus, quasi imber serotinus irrigans terram"* (6, 3). Anche nel Nuovo Testamento la pioggia compare come espressione della bontà divina: nella lettera di Giacomo (5, 7, 18) e negli *Atti* degli Apostoli (14, 17), l'Onnipotente non ha cessato di dar prova di sé beneficando gli uomini con i suoi immensi doni, tra cui la pioggia, ricordata appunto come simbolo della grazia del Signore.

Ciò che discende dal cielo in terra rappresenta anche la fertilità dello spirito, rigenerato grazie alla giustizia e al seme divino: nel suo libro, il profeta Isaia paragona il principe messianico ad un germoglio fuoriuscito dal ceppo di Davide, da cui nascerà la stessa giustizia (*"rorate, caeli, desuper, et nubes pluant iustitiam; aperiatur terra et germinet salvationem; et iustitia oriatur simul: ego Dominus creavi eam"*).

Un'immagine simile a quella proposta nelle *Laudes Domini*, che vede la pioggia come agente fecondatore del suolo (che da esse riceve fecondità) è

presente in *psalm*. 147, 8, dove viene intonato un canto di ringraziamento al Signore *qui operit caelum nubibus et parat terrae pluviam. Qui producit in montibus fenum et herbam servituti hominum*.
104 dividis: ha il valore di "concedere", proprio come in LUCR. 3, 271 *initium motus ab se quae dividit ollis*.
producis aristas: la clausola non ricorre mai nella letteratura latina alla seconda persona singolare, mentre compare tre volte alla terza: cfr. OV. *trist*. 4, 6, 11 *tempus et in canas semen producit aristas*; DRAC. *laud. dei* 1, 66 *sanguine puniceas spicis producit aristas*; ENNOD. *carm*. 1, 3, 17 *blandior ad falcem messor perducit aristas*. Per una simile immagine della fertilità della terra, si veda *psalm*. 104, 14 *producis fenum iumentis et herbam servituti hominum, educens panem de terra*.
La spiga, e dunque il grano, è il simbolo per eccellenza di fecondità: nella *Genesi*, quando è narrato il sogno del faraone, si dice che sette anni di abbondanza vengano rappresentati da sette spighe piene, mentre sette anni di carestia da sette spighe vuote (41, 5-27); inoltre, pregnanti di significato sono anche le parole di Rut la moabita, *"si permittis, vadam in agrum et colligam spicas, quae fugerint manus metentium, ubicumque clementis in me patris familias repperero gratiam"*(*Ruth* 2, 2). Come ricorda la Bibbia, secondo la legge l'attività dello spigolare era di diritto dei poveri, ma il suo esercizio dipendeva dal buon cuore del proprietario. E infatti Rut riceve ricompensa dalla sua ricerca su una terra divina (un caso favorevole l'aveva condotta infatti ai campi di Booz): la donna diviene l'antenata di Davide, e quindi anche di Gesù. Il grano come simbolo di crescita e fertilità è presente anche in *gen*. 27-28; *deut*. 8, 8 e 11, 14, dove è nutrimento concesso da Dio agli uomini, purché essi siano giusti.
Gesù si serve del chicco di grano anche per celebrare il simbolo di una nuova vita: *"Amen, amen dico vobis: nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert. Qui amat animam suam, perdit eam; et, qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodiet eam"* (*Ioh*. 12, 24-25); San Paolo invece, alla domanda su come il corpo si risveglierà nella vita dopo la morte, risponde che ciò che si semina non prende vita, se prima non muore, e ciò che si semina non è il corpo che rinascerà, bensì un semplice chicco, di grano o di qualsiasi altro genere (*1 Cor*. 15, 36-37). La crescita del chicco diviene un segno della diffusione del regno di Dio: come il seme spunta e germoglia, così la forza rivolta al bene, che proviene da Dio, continua a crescere e svilupparsi. A questo proposito, si veda *Marc*. 4, 26-29: *"sic est regnum Dei, quemadmodum si homo iaciat sementem in terram et dormiat et exsurgat nocte ac die, et semen germinet et increscat, dum nescit ille. Ultro terra fructificat primum herbam,*

deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica. Et cum se produxerit fructus, statim mittit falcem, quoniam adest messis".
Per un ulteriore approfondimento, si veda Lurker 1990, pp.99-100.
105 ne tamen…ortum: da questo verso l'anonimo poeta comincia a narrare sinteticamente la vita di Gesù, soffermandosi sugli avvenimenti principali (la nascita virtuosa, la predicazione, le opere compiute in vita, la morte). Il modello qui preso in considerazione è quello neotestamentario.
ostenderet ortum: cfr. VERG. *georg*. 4, 544 *post, ubi nona suos Aurora ostenderit ortus* e CORIPP. *Iust*. 2, 1 *roscida purpureos Aurora ostenderat ortus*.
Il contenuto qui proposto è spiegato dall'Arevalo con le seguenti parole: "scilicet ut res aliqua insignem tuum ortum redderet".
105-108 virgine…abesset: nel vastissimo panorama letterario non c'è chi non abbia riflettuto sul mistero del concepimento divino da un grembo umano, per quanto immacolato: come ricorda Salzano 2001, p.115, "il poeta conviene che Colui, che era venuto nella vita umana per rendere tutti incorruttibili, prenda Egli stesso origine da una nascita incorruttibile (cfr. v.37: *incorrupta Dei suboles*). La nascita meravigliosa di Cristo (*insignem…ortum*) generato verginalmente nel grembo di Maria vergine (*virgine conciperis*) mediante lo spirito è una delle prove della sua divinità". Cfr. PAUL. NOL. *carm*. 6, 120-121 *…felix age concipe pondus / impolluta viro coituque immunis ab omni*; *Is*. 7, 14 *propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum. Ecce, virgo concipiet et pariet filium et vocabit nomen eius Emmanuel*; *Matth*. 1, 18 *Iesu Christi autem generatio sic erat. Cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph, antequam convenirent inventa est in utero habens de Spiritu Sancto*; 1, 23 *"Ecce, virgo in utero habebit et pariet filium, et vocabunt nomen eius Emmanuel", quod est interpretatum Nobiscum Deus*.
106 virgine conciperis: riguardo al miracolo della nascita di Cristo dal grembo di una vergine, il poeta desidera attribuire grande enfasi a Maria, come si vede facilmente dalla posizione del termine *virgine* all'inizio del verso: lo stesso intento si riscontra anche in PAUL. NOL. *carm*. 31, 56 *Virgine conceptus, virgine natus homo*. Un simile proposito si incontra anche in VERG. *ecl*. 6, 47 e 52 *ah, virgo, infelix*, dove però il sostantivo ha un'accezione diversa, quella cioè di *puella*.
Conciperis è qui utilizzato nel senso di "rimanere incinta", "ricevere" e fa riferimento al concepimento di Cristo. Nel medesimo significato il verbo si ritrova anche in LUCR. 1, 4-5*…per te quoniam genus omne animantum / concipitur*.
pudicam: cfr. *Sirach*. 26, 24 *gratia super gratiam mulier sancta et pudorata* e *2 Cor*. 11, 2 *despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo*.

Il termine *pudicam* in posizione finale di verso ben si sposa con il ruolo enfatico assunto da *virginem* in apertura: la *pudicitia* infatti, una delle sacre virtù cristiane, è tratto caratteristico ed indispensabile della *virginitas*. Cfr. a questo proposito DRAC. *Romul*. 6, 94 *virginitas pudibunda…*; 9, 173*…virgo pudica*; VEN. FORT. *carm*. 8, 3, 189*…servavit virgo pudorem*.

107 nec quae nupta: dai versi 105-108 si ricava che come prova della sua natura divina, Cristo non fu creato come tutti gli altri bambini, macchiando cioè il grembo della madre: per questo motivo, Egli non è soggetto al peccato originale. Seguendo la dottrina del miracolo *virgine conciperis*, il poeta passa, in questo verso e in quello successivo, ad affrontare il tema della verginità duratura di Maria.

108 ut procul…abesset: anche il parto, così come la nascita di Gesù, ha un carattere singolare che viene evidenziato dai poeti di epoca cristiana come un fatto straordinario e unico: cfr. PAUL. NOL. *carm*. 25, 154 *quae genuit salva virginitate deum*.

109 mox…aetas: dal punto di vista stilistico, il poeta deve molto a Virgilio, del quale ha tenuto presente il v.37 della quarta ecloga (che celebra la nascita di un *puer*, più precisamente il figlio di Asinio Pollione, che nell'immaginario del Mantovano diverrà il simbolo della nuova *aurea aetas*, in cui gli uomini godranno di una completa felicità): *hinc, ubi iam firmata virum te fecerit aetas*. Come sottolinea Salzano 2001, p.117 "è evidente lo sforzo per variare il modello: *felix* corrisponde a *firmata*". Tuttavia, se sul piano lessicale l'autore deve molto al mondo classico, sul piano tematico egli si affida ancora una volta alle Sacre Scritture, da cui non può non dipendere: cfr. *Luc*. 1, 80 *puer autem crescebat, et confortabatur spiritu*; 2, 52 *et Iesus proficiebat sapientia, et aetate, et gratia apud Deum et homines*; 3, 23 *et ipse Iesus erat incipies quasi annorum triginta*.

processu: sottinteso *temporis*. Cfr. AMM. 14, 1, 2, *qui paulatim eruditiores facti processu temporis ad nocendum*; HEGES. 1, 42, 2 *processu temporis*; PRUD. *cath*. 7, 121 *ternis dierum ac noctium processibus*.

maturuit: cfr. VERG. *Aen*. 12, 438*…mox cum matura adoleuerit aetas*; OV. *met*. 11, 191*…ut primum pleno maturuit* (scil. *harundinum lucus*) *anno*; 14, 335 *haec* (scil. *Nymphe*) *ubi nubilibus primum maturuit annis*.

110 indociles animos: l'affiancamento dei due termini ricorre solo un'altra volta nella letteratura latina: OV. *fast*. 3, 119 *ergo animi indociles et adhuc ratione carentes*. Qui il poeta di Sulmona richiama alla memoria i suoi predecessori, gli antichi Romani che, avendo a cuore solo le insegne, non si curavano delle costellazioni che si muovevano in cielo e dunque sottraevano ogni cinque anni ben dieci mesi dal calendario: per questo motivo essi vengono definiti menti rozze, ancora arretrati nell'arte del calcolo. Nelle *Laudes* invece,

l'aggettivo *indocilis* ricorre nel significato di "difficile da addomesticare": esso sta ad indicare gli uomini che rifiutano di ascoltare il messaggio di Dio, e ben si collega al *labentibus* del verso successivo, utilizzato per far riferimento a tutte quelle persone "che vogliono ascoltare, ma che a causa della loro natura umana, esposta al peccato, barcollano e si allotanano dalla strada giusta" (Salzano 2001, p.117).
Indocilis può assumere, oltre al significato di *indocibilis*, anche quello di *indoctus*, *incultus*, *inscius*: a questo proposito, si vedano VERG. *Aen*. 8, 321-322 *is* (scil. *Saturnus*) *genus indocile ac dispersum montibus altis / composuit legesque dedit*; DRAC. *laud. dei* 2, 147-148 *sermo…cum… / indociles docilesque audire moneret*.
monitis servare paternis: una ripresa dell'emistichio potrebbe essere stata attuata da CYPR. GALL. *iud*. 910*…monitis gaudens servire paternis*. La legge del Signore è perfetta e giusta (*psalm*. 19, 8-9 *lex Domini immaculata, reficiens animam, testimonium Domini fidele, sapientiam praestans parvulis. Iustitiae Domini rectae, laetificantes corda, praeceptum Domini lucidum, illuminans oculos*); Egli dà comandi e precetti agli uomini (*gen*. 2, 16 *praecepitque Dominus Deus homini*), e li invita a rispettarli (*exod*. 12, 24 *custodite verbum istud legitimum tibi et filiis tuis usque in aeternum*), promettendo la salvezza a chi li segue (*psalm*. 103, 17-18 *misericordia autem Domini ab aeterno et usque in aeternum super timentes eum; et iustitia illius in filios filiorum, in eos, qui servant testamentum eius et memores sunt mandatorum ipsius ad faciendum ea*) e la condanna a chi li ignora (*Matth*. 5, 19 *qui ergo solverit unum de mandatis istis minimis et docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno caelorum; qui autem fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno caelorum*).
Gesù è Σωτήρ, il Salvatore, ed ha il compito di custodire e salvare le vite degli uomini: cfr. *Matth*. 1, 21 (*Maria*) *pariet autem filium, et vocabis nomen eius Iesum: ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum*; *Luc*. 19, 10 *venit enim Filius hominis quaerere et salvum facere, quod perierat*.
111 aggrederis: il verbo, posto enfaticamente in apertura di verso, ha un buon prosieguo nella letteratura cristiana: si ritrova infatti in CLAUD. 373; ORIENT. *comm*. 1, 238; SIDON. *carm*. 5, 551.
rectamque viam: l'espressione è topica, e si ritrova soprattutto in autori come Seneca o Cicerone per mostrare, sul piano etico e morale, quale sia la strada adeguata da intraprendere per comportarsi onestamente e vivere nel giusto. Cfr. SEN. *epist*. 8, 3 *rectum iter, quod sero cognovi et lassus errando, aliis monstro*; 95, 51 *erranti viam monstrent*; CIC. *off*. 1, 16, 51 *homo qui erranti comiter monstrat viam…*

Come ricorda Salzano 2001, p.118, "*recta via* si oppone qui a *labentibus*. Il poeta ha evidentemente riecheggiato Cicerone e Seneca sostituendo *monstro* con *offero* e *erranti* con *labentibus*". L'immagine ricorre anche nelle Sacre Scritture: *psalm*. 25, 4 *vias tuas, Domine, demonstra mihi et semitas tuas edoce me*; 27, 11 *ostende mihi, Domine, viam tuam et dirige me in semitam rectam propter inimicos meos*; 51, 15 *docebo iniquos vias tuas, et impii ad te convertentur*; *Is*. 42, 16 *et ducam caecos in viam, quam nesciunt, et in semitis, quas ignoraverunt, ambulare eos faciam*.

labentibus offers: a livello fonico, probabilmente Venanzio Fortunato ha seguito la falsariga di questo modello per il suo verso *profluus humane frugem venientibus offers* (*carm*. 3, 24, 17).

112 atque ut: il nesso in apertura di verso si registra circa trenta volte nella poesia latina, di cui quasi due terzi nelle opere di Plauto (per citare alcuni esempi, si vedano *Amph*. 127; 9832; *Aul*. 43; *Capt*. 248; 585; *Mil*. 401; 842; 1187; *Rud*. 303; 1220; 1221; *Truc*. 88; 542).

penitus praecepta paterent: allitterazione di antica origine, VERG. *Aen*. 8, 242 *et umbrosae penitus patuere cavernae* e OV. *met*. 2, 179 *infelix Phaethon penitus penitusque patentis*.

Paterent nel latino classico ha generalmente il significato di *apparerent*: cfr. HOR. *sat*. 2, 4, 45-46 *piscibus atque avibus quae natura et foret aetas / ante meum nulli patuit quaesita palatum*.

praecepta: cfr. i commenti ai **v.19 praecepta dei** e **v.110 monitis servare paternis**. Sono i precetti, i comandamenti di Dio ai quali un cristiano deve attenersi. Dunque, a differenza del v.19, *praecepta* non deve essere interpretato come *pluralis poeticus*, in quanto Cristo ha presentato all'uomo non uno, ma una serie di più comandamenti che fungono da regole di vita. Cfr. AUG. *catech. rud*. 23, 41 *quae data est Iudaeis in decem praeceptis, quod appellant decalogum*. A tal proposito, si veda Kasper 1979.

113 imperium <tu>: in un passo della sua opera *Iohannis*, sempre riferito al Signore, Corippo mostra forse di aver tratto ispirazione dall'incipit di questo verso, sia a livello tematico sia a livello formale: cfr. 8, 346 *imperium tu solus habes, tibi summa potestas*.

imperium <tu> morti adimis: il Signore ha sottratto da morte certa uomini ormai a lei destinati, rendendoli così ancora capaci di occuparsi delle mansioni quotidiane (*apprendere munia vitae*, v.114). Su tutti, l'esempio più celebre è quello di Lazzaro di Betània, ucciso dal morbo mentre Cristo è lontano dalla Giudea, nonostante sia stato informato della malattia dell'amico. Lo scandalo del male, dunque, tocca in sorte a tutti gli uomini, anche ai credenti, e sembrerebbe smentire l'infinita potenza del Signore e la sua capacità di decidere in ultimo su tutte le cose. Tuttavia, nonostante la morte si stagli

all'orizzonte imponente e minacciosa, Gesù rivela che la malattia dell'amico non sancisce la supremazia della morte su di lui: *"infirmitas haec non est ad mortem sed pro gloria Dei, ut glorificetur Filius Dei per eam"* (*Ioh*. 11, 4); essa dunque è un'occasione affinché si manifesti l'autorità che Dio ha nella storia e, attraverso di lei, la gloria di suo Figlio, capace di amare *in finem*, "fino alla fine" (*Ioh*. 13, 1). Questa è la motivazione per cui Gesù sceglie di soggiornare altri due giorni al di là del Giordano; il terzo giorno (allusione alla sua stessa resurrezione), egli decide di ritornare in Giudea per salvare il suo amico: *"Lazarus amicus noster dormit, sed vado, ut a somno exsuscitem eum"* (*Ioh*. 11, 11). Al suo arrivo, trova Lazzaro già nel sepolcro da quattro giorni: ma egli, che può tutto (*Ioh*. 11, 25 *"Ego sum resurrectio et vita. Qui credit in me, etsi mortuus fuerit, vivet"*), dopo essersi recato alla tomba, compie ciò che dice, svegliando dal sonno l'amico con poche parole, ma di grande efficacia: *"Lazare, veni foras!"* (*Ioh*. 11, 43). La resurrezione di Lazzaro, che da morto esce dal sepolcro ancora avvolto dalle bende, insegna dunque che nel duello fra l'amore e la morte, il primo alla fine vince sempre: il Signore è la vita, e chi crede in lui e lo ha come amico verrà sottratto al male, poiché tutto concorre al bene di chi ama Dio. Con questo episodio, interpretato come profezia della resurrezione di Gesù, viene ribadito un caposaldo fondamentale della fede: egli ha la sovranità sulla morte, e questo potere conferisce grande autorità ai suoi moniti, affermazione che peraltro si ritrova in *Sap*. 16, 13 *tu enim vitae et mortis habes potestatem, et deducis ad portas mortis et reducis* e *2 Tim*. 1, 10 *Iesu Christi, qui destruxit quidem mortem, illuminavit autem vitam et incorruptionem per evangelium*.
Sull'episodio, si vedano Calegari 2001 e Vercruysse 2017.
morboque solutos: nella *Vulgata*, in molti passi Gesù guarisce i malati: cfr. *Matth*. 4, 23-24 *et sanans omnem languorem et omnem infirmitatem in populo. Et abiit opinio eius in totam Syriam; et obtulerunt ei omnes male habentes, variis languoribus et tormentis comprehensos, et qui daemonia habebant, et lunaticos et paralyticos, et curavit eos* e *Luc*. 13, 32 *et ait illis: "ite, dicite vulpi illi: ecce eicio daemonia et sanitates perficio hodie et cras et tertia consummor"*.
114 desperata: è una correzione della *manus tertia* in luogo di *disperata*.
munia vitae: cfr. *supra* commento al **v.24 munera vitae**. Sono i compiti da svolgere quotidianamente, che, come detto nel verso precedente, l'uomo può affrontare ancora dopo il superamento di una malattia. Cfr. HOR. *epist*. 2, 2, 131 *qui vitae servaret munia*; PAUL. NOL. *carm*. 19, 344 *creverit utilitas ad nostrae munia vitae*; CYPR. GALL. *iud*. 959 *perpetitur longae Iacobus munia vitae*.

115 restituis diem caecis: il concetto ritorna molte volte nella letteratura cristiana e nella *Vulgata*: cfr. *psalm*. 146, 8 *Dominus illuminat caecos*; *Is*. 29, 18 *et de tenebris et caligine oculi caecorum videbunt* e 35, 5 *tunc aperientur oculi caecorum*; 42, 7 *ut aperires oculos caecorum*; *Ioh*. 11, 37 *qui aperuit oculos caeci nati*; PRUD. *apoth*. 698 *caecus adest oculis iam Christi*.
ne quid inausum: Virgilio è il primo autore in cui si trova *inausus*: cfr. *Aen*. 8, 205-206 *at furiis Caci mens effera, ne quid inausum / aut intractatum scelerisve dolive fuisset*; 7, 308-309 *nil linquere inausum / quae potui*.
116 perfidus error: il termine è spesso usato dagli autori cristiani con il significato di "errore", "eresia": cfr. ORIENT. *carm. app*. 3, 40 *o miserae gentis cor durum et perfidus error!* Nella sua venuta in terra, Cristo dovette affrontare le perplessità tanto dei Giudei (*Ioh*. 6, 36 *sed dixi vobis, quia et vidistis me et non creditis*; 11, 37 *quidam autem dixerunt ex ipsis: "non poterat hic, qui aperuit oculos caeci, facere, ut et hic non moreretur?"*; 12, 37 *cum autem tanta signa fecisset coram eis, non credebant in eum*) quanto dei discepoli (*Marc*. 16, 13 *nec illis crediderunt*; *Ioh*. 20, 30 *multa quidem et alia signa fecit Iesus in conspectu discipulorum suorum*), ed entrambi chiesero segni per potergli credere (*Matth*. 12, 38 *Magister, volumus a te signum videre*; 16, 1 *et rogaverunt eum ut signum de caelo ostenderet eis*). Il Signore ha compiuto miracoli, come per esempio strappare alla morte uomini ad essa destinati (v.113-114) o restituire la vista alle persone cieche (v.115); tuttavia, come scrivono Van Der Weijden 1967, pp.154-155 e Salzano 2001, p.120, "gli uomini che avevano visto tutto ciò con i propri occhi […] potevano non interpretarli come prove della divinità di Cristo, ritenendo che accadessero per mano umana". Per fugare ogni sospetto, e per togliere agli uomini ogni dubbio circa la sua natura divina, Cristo allora compie un altro prodigio, il più grande di tutti: vince la morte, entità che solo un essere soprannaturale era in grado di sconfiggere.
117 indicis: è sinonimo di *imponis* e ha, come questo verbo, il significato di *addis*. È una correzione della manus tertia in luogo di *indices*.
condita pridem: PRUD. *perist*. 10, 616 *sescenta possum regna pridem condita*.
117-118: il privilegio della resurrezione è un miracolo che compete tanto al Padre (*Matth*. 9, 18-25 e 27; *Marc*. 5, 35-43; *Luc*. 7, 15; 8, 55) quanto al Figlio (*psalm*. 49, 16; 71, 20; *Ezech*. 37, 12-14; *Rom*. 4, 17). Vi è infatti un legame intimo, speciale tra Gesù e Dio: se si fa riferimento all'episodio della resurrezione di Lazzaro, prima di compiere il suo prodigio Gesù alza gli occhi al cielo per dire: *"Pater, gratias ago tibi quoniam audisti me. Ego autem sciebam quia semper me audis"* (*Ioh*. 11, 41-42). Questa sua preghiera è di ringraziamento al Padre, colui che è il fine stesso dell'invocazione: Gesù

desidera che i presenti arrivino a credere che egli è il Messia, figlio dell'unica fonte di ogni bene e ogni miracolo, capace esso stesso dei medesimi portenti.
118 condita membra: nella letteratura latina, l'espressione compare per la prima volta nel ventesimo componimento del secondo libro delle *Elegiae* properziane, dove, con un'inaspettata inversione dei ruoli, Cinzia appare angosciata e afflitta per la presunta infedeltà del poeta. Ma l'innamorato la rassicura, dichiarando fino in fondo la sua lealtà e devozione: anche se le sue membra fossero rinchiuse nella casa di Danae (una torre di bronzo), egli riuscirebbe a spezzarne le catene per fuggire e tornare dall'amata (2, 20, 10-12 *sint tua vel Danaes condita membra domo / in te ego et aeratas rumpam, mea vita, catenas / ferratam Danaes transiliamque domum*). Successivamente l'espressione viene dimenticata, e solo nel periodo cristiano ritorna in più opere per indicare i corpi privi di vita: oltre alle *Laudes Domini*, si vedano TERT. *adv. Marc*. 3, 170 *cuius post obitum iam condita membra sepulchro*; IUVENC. 4, 370-371 *quo condita nuper / membra forent animae volucris spoliata calore* e 4, 759 *nulla istic iaceant, fuerant quae condita membra*. Questi versi di Giovenco riguardano il miracolo della resurrezione di Lazzaro; come già anticipato con i riferimenti precedenti, anche l'anonimo poeta del carme richiama in questa sede lo stesso episodio, come confermano le parole di Bardy 1934, p.44. Lo studioso si domanda infatti quale altro sia il motivo dell'uso del plurale per *membra* e *cadavera* (al verso seguente) se non quello di reinviare al brano su Lazzaro, unico esempio narrato nel Vangelo di uomo richiamato dalla tomba per decisione divina: "le poète veut ici rappeler la résurrection de Lazare, car l'Evangile ne nous fait pas connaître d'autre mort que Jésus ait rappelé du tombeau, et l'allusion à l'affection que le Seigneur avait pour Lazare et les siens est significative. Nous ne nous laisserons pas tromper par l'emploi du pluriel littéraire: c'est un fait particulier et unique qui est ici visé".
Sempre sullo stesso brano, cfr. IUVENC. 4, 322 *carum iuvenem* (*Lazarum*) *faciam consurgere rursus*.
superas consurgere in auras: il poeta esprime qui il concetto cristiano della resurrezione del corpo dopo la morte riecheggiando i classici: cfr. LUCR. 6, 1021 *sponte sua sursum possunt consurgere in auras*; VERG. *georg*. 3, 109 *aera per vacuum ferri atque adsurgere in auras*; 4, 486 *superas veniebat ad auras*; *Aen*. 5, 427*…ad superas interritus extulit auras*; 6, 128 *sed revocare gradum superasque evadere ad auras*; LUCAN. 1, 580 *e medio visi consurgere Campo* (*…Sullani…manes*).
119 agnoscuntque: lo stesso incipit è presente anche in PS. CYPR. *de resurr*. 314 *agnoscuntque suam iam iam de crimine poenam*.
agnoscuntque suum…nomen: anche qui è molto stretta la correlazione con il brano relativo a Lazzaro: egli infatti, riconosce il proprio nome invocato dal

Signore e pertanto è in grado di obbedire al suo comando, uscendo fuori dal sepolcro. Cfr. *Ioh*. 11, 43-44 *et haec cum dixisset, voce magna clamavit: "Lazare, veni foras!". Prodiit, qui fuerat mortuus, ligatus pedes et manus institis; et facies illius sudario erat ligata. Dicit Iesus eis: "solvite eum et sinite eum abire"*.

120 at postquam…hausit: qui il poeta, fino al v.124, tratta sinteticamente dell'ultimo periodo e della morte di Gesù, basandosi sui brani del Nuovo Testamento: *Ioh*. 12, 23 *venit hora ut clarificetur Filius hominis*; 13, 1 *ante diem autem festum Pa schae, sciens Iesus quia venit eius hora, ut transeat ex hoc mundo ad Patrem, cum dilexisset suos, qui erant in mundo, in finem dilexit eos*; *Matth*. 5, 17 *nolite putare quoniam veni solvere Legem aut Prophetas; non veni solvere, sed adimplere*.

sectator: il termine è riferito a Gesù, seguace obbediente a suo Padre. Nella letteratura cristiana *sectator* è generalmente associato all'idea di adepto, di discepolo: TERT. *nat*. 1, 7 *vitam aeternam sectatoribus et conservatoribus suis spondet*; *cult. fem*. 2, 3 *spiritalium sectatores sumus*; PRUD. *cath*. 7, 198 *tuis dedisti, Christe, sectatoribus*; AUG. *bapt*. 4, 6 *regulae apostolicae sectator*; PROSP. *epigr*. 68, 7 *sectator veri potietur luce serena*; VEN. FORT. *carm*. 3, 14, 13 *vocis apostolicae sectator dignus haberis*.

Il termine è utilizzato anche per designare gli appartenenti ad una setta religiosa: AUG. *bapt*. 6, 44, 86 *haeresum…sectatores*.

hausit: è una correzione della *manus tertia* in luogo di *aut sit*. Con il significato di *perficere, consummare*, è utilizzato nelle opere classiche da VERG. *georg*. 3, 105-106 *…exulantiaque haurit / corda pavor pulsans*; 4, 426-427 *medium sol igneus orbem / auserat*; STAT. *Theb*. 1, 368-369 *per nigra silentia vastum / haurit iter*.

121 mortali…aula: contrapposta all'*aulam Domini* del v.60, essa indica il corpo, il luogo terreno dell'anima che, per la sua natura provvisoria e mortale, appesantisce l'entità *caelestis* che in lui risiede. Il concetto di corpo come dimora dell'anima si ritrova spesso nella letteratura cristiana e nella *Vulgata*: cfr. LACT. *opif*. 8, 4 *hominis mens…in summo capite conlocata tamquam in arce sublimi speculatur omnia et contuetur. Hanc eius aulam…(deus) formavit*; AMBR. *spir*. 1, 3, 54 *quae (caro Christi) aula virtutis…est*; Sap. 9, 15 *corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem*.

caelestis spiritus: come ricorda Salzano 2001, pp.122-123, il poeta qui non intende lo Spirito Santo, bensì la contrapposizione tra anima e corpo: cfr. AUG. *serm*. 210, 5 *non corpore, sed spiritu*. Successivamente alle *Laudes Domini*, il nesso si ritrova in PRUD. *apoth*. 694 *sed postquam liquidus caelesti spiritus ore* e PS. CYPR. *pasch*. 24 *detulit in ramos caelestis spiritus aura*. *Spiritus* nel

significato di *animus* è un concetto che viene già prefigurato negli autori classici che trattano del conflitto tra la carne (ovvero il corpo) e l'anima (lo spirito): cfr. VERG. *Aen*. 4, 336 *dum memor ipse mei, dum spiritus hos regit artus*; OV. *met*. 15, 165-167 *errat et illinc / huc venit, hinc illuc et quoslibet occupat artus / spiritus eque feris humana in corpora transit*; *trist*. 3, 3, 61-62 *nam si morte carens vacua volat altus in aura / spiritus;* SEN. *epist. 65, 22 numquam me caro ista compellet ad metum, numquam ad indignam bono simulationem; numquam in honorem huius corpusculi mentiar. Cum visum erit, distraham cum illo societatem; et nunc tamen, dum haeremus, non erimus aequis partibus socii: animus ad se omne ius ducet. Contemptus corporis sui certa libertas est*; TAC. *ann*. 16, 34, 1 *de natura animae et dissociatione spiritus corporisque inquirebat*.

121-122 ut se mortali…exueret: l'assunto secondo cui l'anima che abita nel corpo è lontana dal Signore come se fosse in esilio, ma presto si riconcilierà alla fonte di ogni bene si ritrova in molti passi delle Sacre Scritture, tra cui *Sap*. 9, 15 *corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem*; *2 Cor*. 5, 6 *audentes igitur semper et scientes quoniam, dum praesentes sumus in corpore, peregrinamur a Domino* e 5, 8 *audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Dominum*.

122 legis intentum quo cuncta doceret: questa è la lezione del manoscritto; tuttavia, Brandes segue una congettura del Morel, *legi intentum quo cuncta doceres*. In effetti, l'uso di *doceret* è qui abbastanza inatteso, dal momento che sia nella parte precedente (vv.110-119) sia in quella successiva (vv.125-135) viene utilizzata sempre la seconda persona singolare. Questa probabilmente è la ragione per cui Brandes appoggia l'ipotesi della *manus tertia* (dato che non fornisce spiegazioni a riguardo).

A livello tematico, l'anonimo poeta ha qui preso spunto dalla lettura del Nuovo Testamento, da passi quali *Matth*. 26, 54 *quomodo ergo implebuntur Scripturae quia sic oportet fieri?*; *Luc*. 4, 21 *coepit autem dicere ad illos: "hodie impleta est haec Scriptura in auribus vestris"*; 24, 44 *"haec sunt verba, quae locutus sum ad vos, cum adhuc essem vobiscum, quoniam necesse est impleri omnia, quae scripta sunt in Lege Moysis et Prophetis et Psalmis de me"*; *Ioh*. 15, 25 *sed ut impleatur sermo, qui in lege eorum scriptus est: "odio me habuerunt gratis"*.

cuncta doceret: a livello formale la struttura del verso sembrerebbe riprendere un verso della *Thebais* di Stazio, *diceret infelix etiamnum et cuncta repleret* (10, 815): se in apertura di verso si trova un congiuntivo imperfetto (*diceret / exueret*), in posizione finale cuncta segue un altro congiuntivo, sempre alla terza persona singolare (*repleret / doceret*).

122-123 cuncta…toleranda: nelle Sacre Scritture si trova spesso il motivo secondo cui l'uomo è beato se è capace di sopportare tutte le cose (*Iac*. 5, 11 *ecce beatificamus eos, qui sustinuerunt*; *1 Petr*. 2, 19 *haec est enim gratia, si propter conscientiam Dei sustinet quis tristitias, patiens iniuste*; *Matth*. 18, 26 *"patientiam habe in me, et omnia reddam tibi"*), anche la morte (cfr. *Ioh*. 21, 18-19, nel passo in cui vengono riportate le parole di Gesù risorto destinate alla morte per tortura di Pietro: *"Amen, amen dico tibi: cum esses iunior, cingebas teipsum et ambulabas, ubi volebas; cum autem senueris, extendes manus tuas, et alius te cinget et ducet, quo non vis". Hoc autem dixit significans qua morte clarificaturus esset Deum. Et hoc cum dixisset, dicit ei: "sequere me"*).

123 summo…deo: cfr. v.136 *sancte deus*. Per quanto riguarda queste espressioni, Bardy 1934, p.50 le apostrofa come "vieilles formules", molto diffuse tra gli autori profani (l'accostamento tra l'aggettivo *summus* e il sostantivo *deus* risale addirittura a Nevio: cfr. *carm. frg*. 9, 2 *summi deum regis fratrem Neptunum*; 16, 1 *summe deum regnator, quianam genus odisti?*) ma che, durante il IV secolo, stavano conoscendo una sorta di "ringiovimento": "ce sont de vieilles formules, mais au début de IVe siècle, elles étaient en train de recevoir une sorte de rajeunissement. Les païens les employaient volontiers et les chrétiens s'efforçaient de leur prouver qu'eux seuls avaient le droit de les utiliser; l'apologétique d'Arnobe et de Lactance est fondée sur cette démonstration. Il y avait, semble-t-il, dans ces mots communs à tous les sujets de l'empereur une sorte de terrain d'entente, et les soldats de Licinius pouvaient chanter, quelle que fut leur religion, l'hymne rapportée par Lactance: *Summe deus, te rogamus; sancte deus, te rogamus*".

L'espressione, in caso ablativo, si ritrova per la prima volta nel nostro carme, e in segutito in altre tre opere: cfr. COMM. *instr*. 1, 29, 4 *ingrate summo Deo…*; 2, 23, 5*…semper Deo summo devoti*; *apol*. 614*…sapiens dum sit Deo summo*; 678 *quos faciunt mundos ipsi Deo summo placere*; CYPR. GALL. *iud*. 1037 *aeterno summoque deo*.

recte: può avere valore affermativo (*valde*) se associato ad un aggettivo. Cfr. PLAUT. *Amph*. 2, 1, 34 *salvus sum recte*; *Aul*. 2, 2, 239 *morata recte*; *Bacch*. 2, 3, 349 *oneratus recte*; TER. *Andr*. 5, 4, 52 *non recte vinctus est*; CATO. *agr*. 44 *locus recte ferax*. Come osserva Salzano 2001, p.123, "questo avverbio caro ad Orazio fu quasi completamente rifiutato dai poeti a lui contemporanei e da quelli del I sec. d. C., mentre nel Nostro si trova solo in questo caso".

perennem: a questo proposito si veda il **v.93 vita perennis**. Secondo Brandes 1887, p.13, il nesso indica la vita eterna, quella auspicata dai cristiani fedeli e intesa come la vita vera dopo la morte: "*vita perennis* bedeutet, wie bei andern christlichen Dichtern, z.B. Juvencus (III, 309, 547), so auch bei dem unsrigen nur das "ewige" Leben". Il verso di Giovenco citato dal Brandes si conclude

peraltro in modo fonicamente simile al quello del nostro carme: cfr. 3, 509 *si damnum subeant lucis vitaeque perennis?*

124 contemptu…vitam: sul contenuto del verso, ovvero sul tema della sofferenza come mezzo per raggiungere la gloria, si vedano *Luc*. 24, 26 *nonne haec oportuit pati Christum et intrare in gloriam suam?* e *1 Petr*. 1, 11 *(prophetae) scrutantes in quod vel quale tempus significaret, qui erat in eis Spiritus Christi, praenuntians eas, quae in Christo sunt, passiones et posteriores glorias*.

sibi quisque: *Matth*. 19, 29 *et omnis, qui reliquit domos vel fratres aut sorores aut patrem aut matrem aut filios aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit*; *Ioh*. 3, 15 *ut omnis, qui credit, in ipso habeat vitam aeternam*; 5, 24 *Amen, amen dico vobis: Qui verbum meum audit et credit ei, qui misit me, habet vitam aeternam et in iudicium non venit, sed transiit a morte in vitam; 6, 40 haec est enim voluntas Patris mei, ut omnis, qui videt Filium et credit in eum, habeat vitam aeternam; et resuscitabo ego eum in novissimo die*.

125 sic completa…redisti: i versi 125-127 mostrano Cristo come vincitore della morte, attraverso il miracolo dell'Ascensione: cfr. *Luc*. 24, 51-53 *et factum est, dum benediceret illis, recessit ab eis et ferebatur in caelum. Et ipsi adoraverunt eum et regressi sunt in Ierusalem cum gaudio magno et erant semper in templo benedicentes Deum*; *apoc.* 1, 17-18 *noli timere! Ego sum primus et novissimus, et vivens et fui mortuus et ecce sum vivens in saecula saeculorum et habeo claves mortis et inferni*.

Il verso molto ricorda la preghiera di oblazione e intercessione che Gesù rivolge al Padre poco prima del suo arresto: dalle sue parole si capisce che egli non cerca la gloria, dal momento che la sua beatitudine coincide con quella di Dio e dal momento che il suo ruolo è stato quello di semplice messaggero, inviato sulla terra con l'unico scopo di propagandare il nome e il messaggio del Padre, entità capace di donare vita eterna a tutti gli esseri umani. Gesù ritiene di aver compiuto il suo operato, e auspica dunque di essere riaccolto nel Regno dei Cieli, tra le braccia di Dio: *"Pater, venit hora: clarifica Filium tuum, ut Filius clarificet te, sicut dedisti ei potestatem omnis carnis, ut omne, quod dedisti ei, det eis vitam aeternam. Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum et, quem misisti, Iesum Christum. Ego te clarificavi super terram; opus consummavi, quod dedisti mihi, ut faciam; et nunc clarifica me tu, Pater, apud temetipsum claritate, quam habebam, priusquam mundus esset, apud te"* (*Ioh*. 17, 1-5).

ferens: sta per *referens*: Cristo ritornò dal Padre perché i suoi comandi erano stati adempiuti.

genitoris iussa: queste sono tutte quelle azioni che Cristo doveva compiere per conto di Dio Padre. Lo stesso significato si ritrova nell'opera di Giovenco: cfr. IUVENC. 1, 705 *qui facient nostri genitoris iussa volentes*; 2, 310 *si faciam magni genitoris iussa per orbem*; 3, 702 *dicite, quis potius genitoris iussa sequatur?*
redisti: l'episodio di Gesù che ritorna dal Signore è descritta anche in *Ioh*. 7, 33-34 *"adhuc modicum tempus vobiscum sum et vado ad eum, qui misit me. Quaeretis me et non invenietis; et ubi sum ego, vos non potestis venire"*.
126 summa secreta poli: la dimora di Dio viene rappresentata come il luogo più lontano dagli esseri viventi, la parte più alta della distesa celeste: cfr. *2 par*. 6, 21 *exaudi de habitaculo tuo, de caelis*; 30, 27 *in habitaculum sanctum eius in caelum*; *2 Macc*. 3, 39 *qui habet in caelis habitationem*; IUVENC. 1, 175 *et simul his dictis caeli secreta revisunt*; TERT. *anim*. 55, 2 *ascendit in sublimiora caelorum*; PAUL. NOL. *carm*. 33, 72 *aetheri secreta poli sedesque beatas*. Cfr. *supra* commento al **v.89 secreta in sede locatus**.
L'esistenza del nesso preciso si ritrova anche in autori successivi: cfr. PS. HIL. *evang*. 47 *excelsa secreta poli…*; CLAUD. *rapt. Pros*. 1, 26 *et vestri secreta poli…*; PAUL. NOL. *carm*. 33, 72 *aetherii secreta poli sedesque beatas*; ENNOD. *carm*. 1, 14, 18 *secreta lustravit poli*; PS. VEN. FORT. *carm*. 1, 242 *et secreta poli sunt patefacta tibi*.
Anche nella letteratura classica il cielo è identificato come la dimora delle divinità, che rivela la sua trascendenza e la sua sacralità attraverso il suo essere situato "in alto": cfr. LUCAN. 1, 639-640 *at Figulus, cui cura deos secretaque caeli / nosse fuit*; STAT. *Theb*. 10, 209-210 *haec egomet caeli secreta vagosque / edocui lapsus?*
lucidus aether: qui l'autore del carme intende il Paradiso, il luogo nel quale Dio concede il premio della beatitudine eterna ai giusti e ai fedeli. Come sottolinea Salzano 2001, p.126, "anche per i Romani *aether* era considerata la parte del cielo in cui le stelle stanno e gli dei abitano […]. Si tratta dunque di una concezione comune sia presso gli scrittori profani che presso gli autori cristiani". La combinazione *lucidus aether* si ritrova per esempio in SEN. *nat*. 2, 10, 1 *ab aethere lucidissimo*, mentre per simili concetti si vedano LUCR. 4, 340 *lucidus aer* e LUCAN. 3, 522 *liber nubibus aether*. La poetessa Proba, nel suo *Cento Vergilianus*, è l'unica a riproporre il nesso in posizione finale di verso: cfr. 60 *nam neque erant astrorum ignes nec lucidus aether*, una parziale modifica di VERG. *Aen*. 3, 585 *nam neque erant astrorum ignes nec lucidus aethra*.
126-127 qua lucidus…caelo: questa combinazione non compare in altri luoghi delle Scritture. Secondo Van Der Weijden 1967 p.162, l'intenzione è chiara: la limpida aria superiore, dove risiede la dimora di Dio, non potrebbe mai

accettare di abbassarsi con gli strati più bassi di essa, dove le nuvole si muovono lentamente. La distesa celeste è infatti rappresentata come una zona divisa in strati d'aria orizzontali; ogni strato ha il suo preciso posto e la miscelazione tra loro non è possibile. Dunque il *lucidus aether*, il luogo della purezza e della limpidezza dove tutto si muove velocemente è fortemente contrapposto con le arie più basse, dove a causa della nuvolosità gli esseri si muovono a rilento (*pigra…nubila*, concetto peraltro confermato da STAT. *Theb*. 10, 143-144 *pigrius haerent / nubila*).

127 pigra…nubila: il principale ruolo delle nuvole nella Bibbia è quello di preannunciare o di mostrare: esse sono infatti strumento di apoteosi o epifanie. In uno dei passi più importanti del Nuovo Testamento, quello della trasfigurazione di Gesù, Dio appare all'improvviso accompagnato da una nuvola, dichiarando tutto l'amore per il suo Figlio prediletto, inviato sulla terra affinché il popolo lo ascoltasse e ne seguisse l'esempio: cfr. *Matth*. 17, 5 *adhuc eo loquente, ecce nubes lucida obumbravit eos; et ecce vox de nube dicens: "hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui; ipsum audite"*; *Marc*. 9, 7 *et facta est nubes obumbrans eos, et venit vox de nube: "hic est Filius meus dilectus; audite illum"*; *Luc*. 9, 34-35 *haec autem illo loquente, facta est nubes et obumbravit eos; et timuerunt intrantibus illis in nubem. Et vox facta est de nube dicens: "hic est Filius meus electus; ipsum audite"*.

La nuvola in quanto produttrice di pioggia è anche simbolo dell'attività celeste divina: cfr. *gen*. 9, 14 *cumque obduxero nubibus caelum, apparebit arcus meus in nubibus*; *Iob*. 26, 8 *qui ligat aquas in nubibus suis, ut non erumpant pariter deorsum*; *Iob*. 3, 20 *sapientia illius eruperunt abyssi, et nubes rorem stillant*.

proprio caelo: espressione di potenza delle entità divine e superiori, il cielo è l'elemento creatore dell'universo, dimora del Signore (*gen*. 14, 19 *benedictus Abram a Deo excelso, qui creavit caelum et terram*; *2 par*. 6, 30 *tu exaudi de caelo, de loco habitationis tuae*), che a lui appartiene: cfr. *deut*. 10, 14 *en Domini Dei tui caelum est et caelum caeli, terra et omnia, quae in ea sunt*.

Non a caso in questo verso, che è l'ultimo di una piccola serie riguardante il tema dell'Ascensione di Gesù (vv.125-127), il simbolismo del cielo assurge a tema principale. Nel Cristianesimo infatti la salita al cielo delle anime dopo la morte è considerato un punto fondamentale del credo religioso, proprio perché consente "un distacco dai valori corporali e terreni e la speranza di beatitudine e di armonia nelle altezze celesti" (Pont-Humbert 1997, p.53). A questo proposito, si vedano i passi relativi all'assunzione in cielo di Enoch ed Elia: *gen*. 5, 23-24 *et facti sunt omnes dies Henoch trecenti sexaginta quinque anni, ambulavitque cum Deo et non apparuit, quia tulit eum Deus*; *2Re* 2, 11 *cumque pergerent et incedentes sermocinarentur, ecce currus igneus et equi ignei*

diviserunt utrumque; et ascendit Elias per turbinem in caelum; *Sirach*. 48, 13 *Elias quidem in turbine tectus est, et in Eliseo completus est spiritus eius*.
nubila caelo: la clausola è assai frequente tra le opere classiche, soprattutto quelle di genere epico (VERG. *Aen*. 3, 586; 12, 367; OV. *met*. 5, 286; LUCAN. 10, 242; STAT. *Theb*. 1, 342; 1, 664; 6, 406; 8, 412; *silv*. 3, 3, 36; SIL. 1, 535; 5, 37;16, 135) e didascalico (LUCR. 1, 6; 1, 278; 5, 466; 6, 214; GERM. 4, 84; 4, 133).
128 atque…turbae: da questo verso fino al 135 Cristo viene celebrato come vincitore del regno dei morti nel giorno del Giudizio Universale. Cfr. *Matth*. 25, 31 *cum autem venerit Filius hominis in gloria sua, et omnes angeli cum eo, tunc sedebit super thronum gloriae suae*; *apoc*. 20, 11 *et vidi thronum magnum candidum et sedentem super eum*.
atque ut: cfr. *supra* commento al **v.112 atque ut**.
certa foret: IUVENC. 3, 375 *nam si certa foret…*e DRAC. *laud. dei* 2, 456 *fabula certa foret…*
copia turbae: l'accostamento di *copia* con il suono -*ae* si registra in pochi casi nella letteratura classica, perlopiù in componimenti epici (VERG. *Aen*. 9, 720 *copia pugnae*; LUCAN. 7, 251 *copia pugnae*; STAT. *Ach*. 1, 792 *copia famae*; STAT. *silv*. 1, 2, 31 *copia tantae*), mentre è frequente in quella cristiana: a questo proposito, si vedano le attestazioni di *copia mensae* presenti in IUVENC. 1, 460; PAUL. PETRIC. *Mart*. 1, 51; MART. BRAC. *refect*. 9 e di *copia vitae* in PAUL. PETRIC. *Mart*. 2, 146 e ALC. AVIT. *carm*. 3, 218.
129 quae praecepta dei: questa combinazione si ritrova già ai versi **19** e **112 praecepta dei**. Nonostante il significato diverso, Cipriano Gallo sembra essersi ispirato al primo emistichio per il suo *iud*. 36 *quae terrore dei…*
miserandis auribus: queste sono le orecchie a cui non piace il messaggio del Signore e per le quali bisogna provare pietà, dal momento che non ascoltano il richiamo di Dio. Esse vengono definite dal profeta Geremia "non circoncise" (6, 10), perché incapaci di aprirsi spiritualmente alla parola attraverso cui il Signore si manifesta e dunque indisposte all'ascolto e all'ubbidienza: "gli uomini che muoiono per l'eternità sono coloro che non hanno voluto ascoltare i precetti di Dio in quanto hanno chiuso le proprie orecchie" (Salzano 2001, p.127). A questo proposito, si vedano le immagini bibliche in *prov*. 28, 9 *qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio quoque eius erit exsecrabilis*; *Zach*. 7, 11 *et noluerunt attendere; et opposuerunt dorsum rebelle et aures suas aggravaverunt, ne audirent*; *psalm*. 135, 17 *aures habent et non audient*; *Matth*. 13, 15 *incrassatum est enim cor populi huius, et auribus graviter audierunt et oculos suos clauserunt, ne quando oculis videant et auribus audiant*.
Nella simbologia cristiana, le orecchie sono il segno più efficace per aprirsi all'interlocature (*prov*. 22, 17 *inclina aurem tuam et audi verba sapientium*);

tuttavia, nel tempo della salvezza, anche le orecchie dei sordi, e dunque di coloro che sono restii all'ascolto, saranno aperte, ed essi potranno finalmente udire "le parole del libro" del Signore (*Is*. 29, 18 *et audient in die illa surdi verba libri, et de tenebris et caligine oculi caecorum videbunt*).
auribus arcet: in posizione finale di verso, il nesso formato dal suono *-ibus* e dal verbo *arcet* è assai frequente nella poesia epica: cfr. VERG. *Aen*. 5, 742 *complexibus arcet*; LUCAN. 10, 489 *ignibus arcet*; VAL. FL. 2, 118 *regionibus arcet*; 2, 368 *fluctibus arcet*; STAT. *Theb*. 3, 98 *manibus arcet*; SIL. 5, 39 *occursibus arcet*.
130 nova…iura: Dio è fermo nelle sue decisioni: il numero della *copia periens* (v.128) è predeterminato da lui. Egli non va al di là di questo, non impone *novae leges* né obblighi al popolo devoto della Vecchia Alleanza, ma si impegna nel preparare la loro liberazione.
Nella tradizione classica, *iura* è spesso utilizzato per indicare la giustizia, la totalità delle leggi e dei regolamenti: cfr. VERG. *georg*. 1, 269 *fas et iura sinunt*; *Aen*. 1, 292-293 *Remo cum fratre Quirinus / iura dabunt*; HOR. *epist*. 1, 16, 41 *qui leges iuraque servat*; PROP. 3, 13, 49 *auro pulsa fides, auro venalia iura*; OV. *met*. 10, 330-331 *natura remittit / invida iura negant*.
defunctos: sono i credenti del vecchio patto, i fedeli del Vecchio Testamento, soprattutto i profeti e i patriarchi, che vengono salvati da colui che discende agli Inferi: TERT. *anim*. 55, 2 *nec ante ascendit in sublimiora caelorum quam descendit in inferiora terrarum, ut illic patriarchas et prophetas compotes sui faceret* e 55, 4 *immo, inquis, in paradiso, quo iam tunc et patriarchae et prophetae appendices dominicae resurrectionis ab inferis migraverint*.
iura tenerent: TERT. *adv. Marc*. 3, 129 *ut quoque post requiem prophetica iura teneret*; VEN. FORT. *carm*. 3, 9, 78 *tartara pressa iacent nec sua iura tenent*.
131 carceris…solvis: il poeta allude qui, e nei successivi due versi, alla discesa del Signore negli Inferi, "dove egli è andato in spirito, o meglio secondo lo Spirito essendo morta sulla croce la sua carne" (Salzano 2001, p.127). Cfr. *Ioh*. 5, 28-29 *nolite mirari hoc, quia venit hora, in qua omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem eius; et procedent, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii*; *1 Petr*. 3, 19 *in quo (spirito) et his, qui in carcere erant, spiritibus adveniens praedicavit*.
Altre immagini simili a quelle del verso ricorrono in *psalm*. 30, 4 *Domine, eduxisti ab inferno animam meam, vivificasti me, ut non descenderem in lacum*; 86, 13 *et eruisti animam meam ex inferno inferiori*; IUVENC. 1, 517 *…solveris carceris atri*; PAUL. NOL. *carm*. 15, 195 *urgebat gravibus vinclis et carcere caeco*.

carceris inferni: tradizionalmente l'Aldilà viene rappresentato come "un mondo suddiviso in vari gradi che l'anima percorre dopo aver lasciato il suo involucro corporale" (Pont-Humbert 1997, p.122), ed è associato all'idea del giudizio finale in cui tutti gli spiriti conosceranno il proprio destino, celestiale o infernale. In tale ambito si dislocano i vari simboli scelti per descrivere i due poli opposti, dagli alberi del Paradiso alle fiamme dell'Inferno. Presso i Romani, gli Inferi assumevano la forma di un *carcer*, situato nelle regioni sotterranee sotto il lago Averno: esso era diviso in sette regioni, destinate agli uomini in base alla tipologia di colpe e azioni commesse in vita. Cfr. VERG. *Aen*. 6, 734 *dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco*; OV. *met*. 4, 453 *carceris ante fores clausas adamante sedebant*; SEN. *Herc. f.* 1222 *inferorum carcer*; *Thy*. 16 *custos carceris diri* (*Cerberus*); 805 *numquid aperto carcere Ditis*; *Tro*. 585 *visceribus ipsis, carceris caeci luem*; *Ag*. 988 *abstrusa caeco carcere et saxo exigat*; *epist*. 82, 16 *descriptus est carcer infernus*; LUCAN. 6, 797 *aeternis chalibis nodis et carcere Ditis*. La concezione cristiana dell'Inferno, soprattutto per quanto riguarda la poesia, poggia su questa base simbolica, perché spesso gli autori ricorsero al vocabolario pagano per descrivere la loro concezione dell'Aldilà: cfr. PAUL. NOL. *carm*. 31, 334 *et vinctum inferno carcere solvit Adam*; PROSP. *epitaph*. 14 *intrat, et inferni carceris ima subit*; VEN. FORT. *carm*. 3, 9, 73 *solve catenatas inferni carceris umbras*.

libera solvis: nel codice è scritto chiaramente: *carceris inferni feralia libera nobis*. Nonostante l'incomprensibile o quanto meno molto difficile spiegazione delle parole *libera nobis* (che Salzano 2001 p.128 suppone essere un'esclamazione dell'amanuense finita in circostanze fortuite nel testo), questa resa è stata mantenuta da tutti gli editori fino al Brandes, il quale congettura *limina pandis* in virtù di una serie di versi che è molto simile a questo (VERG. *Aen*. 6, 525 *limina pandit*) o che comunque ricorda l'ipotesi da lui proposta (VERG. *Aen*. 6, 402; 427; 563). La proposta viene accettata anche da Salzano, soprattutto per la vicinanza con esempi di Virgilio, autore che l'anonimo poeta ha già dato prova di conoscere molto bene. Secondo Van Der Weijden, la lezione di Brandes è certamente preferibile a quella di Peiper, il quale propone *claustra revellis* perché ritiene la lezione *limina pandis* "troppo opaca", seppur a sua detta ben inserita nel contesto: "Die Worte *libera nobis* haben sich gewaltsam eingedrängt, und es ist auf sie bei der Herstellung keine Rüchsicht zu nehmen; dem Sinne entspricht ja wohl *limina pandis*, doch scheint es mir zu matt; viellecht *claustra revellis*" (1890, p.109).

Ma *claustra revellis* è una congettura troppo lontana dalla tradizione, motivo per cui Van Der Weijden preferisce optare per un testo più vicino, sensato e attinente al codice: *libera solvis*. Secondo lo studioso il verbo, così come *arcet*

e *iubes*, è probabilmente la migliore soluzione da accettare in virtù del *praesens historicum*, considerati anche i tempi passati nelle clausole (*foret* al v.128, *tenerent* al v.130, *notarit* al v.133).

132 innumeram…plebem: i pii del Vecchio Testamento che vengono salvati quando Gesù scende all'Inferno si rilevano essere in gran numero: cfr. *apoc.* 7, 9 *et ecce turba magna, quam dinumerare nemo poterat, ex omnibus gentibus et tribubus et populis et linguis*.

tenebris emergere: cfr. SEN. *Herc. O.* 279 *emerge, coniux, atque dis pulsas manu abrumpe tenebras*. Per quanto riguarda il contenuto del verso si vedano SEDUL. *carm. pasch.* 4, 3 *vulgus, et innumeras relevans a clade catervas*; 4, 282 *qui dabit innumeras post funera surgere turbas?*; VEN. FORT. *carm.* 3, 9, 81 *eripis innumerum populum de carcere mortis*; HYMNI 109, 18-19 *per quam fracta sunt tartara / redempta plebs captivata*.

emergere plebem: nella letteratura cristiana successiva alle *Laudes Domini*, il nesso formato da *plebem* e da un verbo della seconda coniugazione è spesso utilizzato, in posizione finale di verso, per descrivere l'azione divina che funge da guida al popolo: cfr. PS. CYPR. *de resurr*. 186 *hinc Dominus geminam iubebit sistere plebem*; CYPR. GALL. *iud*. 510 *nil non posse deum: id propter ducere plebem*; PS. PROSP. *carm. de prov*. 386 *ut sinat Aegypto Domini discedere plebem*.

133 his tantum…notarit: per la struttura del verso e la scelta di alcuni termini, l'autore del nostro carme sembra essersi ispirato a COMM. *apol*. 1017 *his tantum proficiet, qui fuerint Christo notati*.

quos impia vita notarit: si tratta dei dannati costretti a vivere nell'Inferno, immagine resa nel'*Apocalisse* attraverso queste parole: *timidis autem et incredulis et exsecratis et homicidis et fornicatoribus et veneficis et idololatris et omnibus mendacibus, pars illorum erit in stagno ardenti igne et sulphure* (21, 8); *foris canes et venefici et impudici et homicidae et idolis servientes et omnis, qui amat et facit mendacium!* (22, 15).

134 et loca…umbris: in questo verso l'autore segue una linea di pensiero simile a quella dei versi precedenti: ripropone cioè l'idea di una decisione irrevocabile, in cui è stabilito il numero dei dannati presenti e di quelli che devono ancora venire.

loca poenarum: HIL. *Macc*. 112 *ecce locus poenae: si poena est vincere regem*.

venturis: è un participio che ha il senso di "che deve ancora arrivare". Cfr. VERG. *Aen*. 8, 627 *venturique inscius aevi* e OV. *ars* 3, 59 *venturae memore siam nunc estote senectae*.

umbra: ha qui il significato di *anima*. Cfr. LUCR. 4, 41-42*…ne forte animas Acherunte reamur / effugere*.

135 quae tibi…fingant: per quanto riguarda i versi 105-135, Salzano 2001, pp.129-130 nota un'importante considerazione sulla struttura del testo, per cui "alcune immagini vengono ripetute ed alcune vengono riprese da altre simili situate all'inizio del *carmen*". Il modulo della Ringkomposition conferisce dunque ordine e stabilità al componimento, e ne innalza il tono stilistico:

- v.32 *quis dedit affectum tumulo?* / v.117 *indicis sensum tumulis*;
- v.34 *signa* / v.105 *signa*;
- v.35 *doces sopita resurgere membra* / vv.117-118 *condita pridem membra iubes iterum superas consurgere in auras*.

Altre ripetizioni, situate però solo nell'ultima parte del carme, sono:

- v.110 *monitis paternis* / v.112 *missa deo praecepta* / v.120 *sectator*;
- v.113 *imperium tu morti adimis* / v.117 *indicis sensum tumulis* / vv.117-118 *condita pridem membra iubes iterum superas consurgere in auras*;
- v.116 *perfidus error* / v.135 *quae tibi non credant*;
- v.120 *postquam legem sectator idoneus hausit* / v.122 *legis intentum quo cuncta doceret / v.125 sic completa ferens Genitoris iussa*;
- vv.121-122 *ut se mortali caelestis spiritus aula exueret* / vv.125-126 *redisti ad summi secreta poli*.

Occorre segnalare anche *magna miracula* (v.21) e *miracula* (v.140) e, nonostante la diversa sfumatura di significato, anche le ripetizioni *praecepta dei* (v.19), *ut missa deo penitus praecepta paterent* (v.112), *quae praecepta dei* (v.129).

136 sancte…pignus: per quanto riguarda i versi 137-142, l'Arevalo scrive: "hi sex versus (l'autore lascia dunque da parte il verso 136, che invece deve essere associato agli altri, perché con loro forma un tutt'uno) obscuri sunt, et videtur aliquid deesse ad sensum. Sermo, ut arbitror, est de illis, qui cum Christo resurrexerunt, et qui contra in aeternis poenis sunt relicti; vel potius de obsessis a daemone, qui per gratiam Christi e cordibus hominum pellitur, et aliquando etiam iustorum corpora obsidet, ab iisque in nomine Christi iussus recedit". Nonostante molti studiosi ritengano criptici questi versi, Van Der Weijden 1967, p.171 cerca di darne una spiegazione plausibile. Al verso 106 e in quelli successivi, l'anonimo descrive prima il miracolo della nascita di Cristo da una vergine, poi i prodigi da lui compiuti, ovvero la resurrezione dei morti, la guarigione dalle malattie e dalla cecità. Nella parte finale del suo panegirico, il poeta vuole soffermarsi sull'opera redentrice di Cristo nel mondo e, per dimostrare la sua divinità, ne ricorda un miracolo (a questo proposito, si veda il verso 140 *sicut multa prius de te miracula produnt*): secondo lo studioso olandese, in questa sezione si alluderebbe all'espulsione degli spiriti maligni, come descritto numerose volte dai Vangeli sinottici. Per alcuni esempi, si faccia riferimento a *Matth*. 8, 16 *vespere autem facto, obtulerunt ei multos daemonia*

habentes; et eiciebat spiritus verbo et omnes male habentes curavit; 9, 32-33 *egressis autem illis, ecce obtulerunt ei hominem mutum, daemonium habentem. Et eiecto daemone, locutus est mutus. Et miratae sunt turbae dicentes: "numquam apparuit sic in Israel!"*; *Marc*. 1, 23-26 *et statim erat in synagoga eorum homo in spiritu immundo; et exclamavit dicens: "quid nobis et tibi, Iesu Nazarene? Venisti perdere nos? Scio qui sis: Sanctus Dei". Et comminatus est ei Iesus dicens: "obmutesce et exi de homine!". Et discerpens eum spiritus immundus et exclamans voce magna exivit ab eo*; *Luc*. 4, 41 *exibant autem daemonia a multis clamantia et dicentia: "Tu es Filius Dei". Et increpans non sinebat ea loqui, quia sciebant ipsum esse Christum*.

sancte deus: cfr. *supra* commento al **v.123 summo deo**. L'espressione, usata per la prima volta in questa sede, conosce larga fortuna tra i poeti cristiani, che la utilizzano per indicare la grandezza e la rettitudine del Signore: cfr. PS. HIL. *evang*. 81 *agie, sancte deus, vigor ignee, celse Sabaoth*; PAUL. NOL. *carm. app*. 3, 1 *sancte deus, lucis lumen, concordia rerum*; 3, 109 *sed tu, sancte deus, sensus si verba loquuntur*; MAR. VICTOR *praef*. 1 *summe et sancte deus, cunctae virtutis origo*; PAUL. PETRIC. *visit. nepot*. 2 *sancte deus, licet ipsa huius vel guttula roris*.

summique dei: cfr. AUSON. *frg*. 2, 16 *ac filius summi dei*.

pignus: è utilizzato anche nel latino classico con il significato di "tesoro", "bambino": cfr. PROP. 4, 11, 73 *nunc tibi commendo communia pignora natos*; OV. *met*. 3, 134 *tot natos natasque et, pignera cara, nepotes*; 11, 543 *huic cum pignoribus domus*; LIV. 1, 1, 5 *pignora coniugum ac liberorum*.

137 ad cuius…fugatae: secondo Van Der Weijden 1967, p.172, il poeta allude a quelli che lui chiama βιαιοθάνατοι: l'anonimo immagina che le anime delle persone uccise siano state espulse dai loro corpi attraverso gli omicidi (*violenta morte*) e abbiano iniziato a vivere come tormentatori nel cuore di altre persone (*fugatae pectoribus propriis*). Queste anime sono spiriti di vendetta arrabbiati, tormentano coloro che possiedono un proprio corpo, cosicché Gesù è costretto ad intervenire per riscattare coloro che sono posseduti (*pallentque animae iussaeque recedunt*). I malvagi spiriti però sono destinati a diventare demoni, che fluttuano tra il cielo e la terra come uccelli (*terram caelumque inter suspensa tenentur*), come lo stesso Tertulliano dice nel suo *Apologeticum*: *omnis spiritus ales est* (22, 8). L'interpretazione data dallo studioso si avvicina molto alla concezione della morte destinata agli uomini uccisi da morte violenta nelle religioni tradizionali africane: il cadavere di un morto buono ritorna sulla terra in qualità di spirito protettore, a vegliare sui suoi cari; l'uomo violento invece viene escluso da tale ruolo perché rischierebbe di contaminare i suoi discendenti ed, essendo costretto a rimanere legato al cadavere, è condannato

ad errare i qualità di spirito vagante e pericoloso. Per un approfondimento sulla questione, si veda Pont-Humbert 1997, pp.155-157.
ad cuius nomen: *ad* è una correzione della *manus tertia* in luogo di *at*. Cfr. *Matth*. 7, 22 *in nomine tuo daemonia eiecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus*.
fugatae (pectoribus): per *fugatae a* o *e pectoribus*. Cfr. OV. *medic*. 78 *ore fugant maculas: alcyonea vocant*.
138 pectoribus: è una correzione della *manus secunda* in luogo di *pectorebus*. In posizione finale di verso ricorre spesso nei componimenti epici, come per esempio in VERG. *Aen*. 4, 64; 10, 657; OV. *met*. 2, 656; 15, 512; 15, 673; LUCAN. 3, 351; HOMER. 596; STAT. *Theb*. 2, 509; 3, 385; 3, 587; 5, 253; 4, 161; SIL. 7, 102; 10, 7.
Pectoribus forma un'allitterazione insieme a *propriis* e *pectora*.
alienaque pectora nanctae: il fatto che gli spiriti rabbiosi tormentino le anime che prendono può esser chiarito attraverso TERT. *apol*. 22, 4 *operatio eorum est hominis eversio; sic malitia spiritalis a primordio auspicata est in hominis exitium. Itaque corporibus quidem et valetudines infligunt et aliquos casus acerbos, animae vero repentinos et extraordinarios per vim excessus*; *anim*. 57, 3 *itaque invocantur quidem ahori et biaeothanati sub illo fidei argumento, quod credibile videatur eas potissimum animas ad vim et iniuriam facere quas per vim et iniuriam saevus et immaturus finis extorsit, quasi ad vicem offensae*.
nanctae: questa è la lezione tramandata dal manoscritto, che è stata inutilmente corretta dalla *manus tertia* in *nactae*. Brandes 1887, p.10 afferma erroneamente nel suo apparato critico che il Morel e il Fabricius avrebbero letto *nacta*, ma a detta di Van Der Weijden 1967, p.173 probabilmente quella nota si basa su un errore di stampa.
139 pallentque: nel senso di *timent* e associato a *ad* si veda IUV. 13, 223 *hi sunt, qui trepidant et ad omnia fulgura pallent*.
iussaeque recedunt: la clausola si trova anche in VAL. FL. 4, 523 *imperat; agnoscunt monitus iussaeque recedunt*.
140 multa prius…miracula produnt: allitterazione.
miracula produnt: cfr. PAUL. PETRIC. *Mart*. 5, 54 *sanctorum ut meritum domini miracula prodant*; 6, 32 *inspecta assertor fidei miracula prodit*. Per *miracula*, si veda *supra* il commento al **v.21 magna miracula**.
141 cum terram…tenentur: questo verso continua la descrizione del v.139: dopo una breve parentesi con il v.140 ritorna la descrizione dell'anima dei βιαιοθάνατοι che, perduto il loro cuore, vivono in quello delle persone possedute, motivo che richiede l'intervento divino per cacciarle. Esse, su ordine di Cristo, lasciano i corpi occupati abusivamente, e si trovano ad essere creature fluttuanti sospese tra cielo e terra. Secondo Salzano 2001, p.131 l'espressione

arriva all'anonimo direttamente da Virgilio: cfr. *Aen*. 6, 740-741 *aliae panduntur inanes / suspensae ad ventos…*

terram caelumque: l'accostamento tra i due termini viene generalmente usato, nella letteratura classica, in contesti di descrizione del creato: LUCR. 5, 68 *fundarit terram caelum mare sidera solem*; 5, 78 *ne forte haec inter caelum terramque reamur*. La stessa accezione viene ripresa nella letteratura cristiana, dove però a generare il cosmo non sono le divinità pagane, bensì il Signore: cfr. COMM. *instr*. 1, 5, 5 *initium caelum, terram Deus et mare fecit*; PS. CYPR. *de resurr*. 28 *qui lucem maria caelum terramque paravit*; CYPR. GALL. *iud*. 1 *principio dominus caelum terramque locavit*.

Il nesso era stato utilizzato da MANIL. 1, 806 *quae terram caelumque inter volitantia pendent*, cui l'autore sembra essersi in parte ispirato anche nella forma.

142 quia: spiega il *tenentur* del verso precedente. Gli spiriti maligni sono come sodali del Diavolo, che però non possono ribellarsi a Gesù e dunque devono stare sotto il suo potere perché il loro maestro, essedo stato sconfitto dal figlio di Dio, è a lui subordinato. Un importante episodio che sancisce la vittoria del Bene sul Male è l'incontro nel deserto di Gesù con Satana descritto dai Vangeli sinottici (*Matth*. 4, 1-11; *Marc*. 1, 12-13; *Luc*. 4, 1-13): alle promesse del demonio di potere e opulenza, il Cristianesimo contrappone la fiducia in Dio e l'osservanza ai suoi insegnamenti. Gesù dunque schiaccia ed umilia il Male attraverso la fede nel Padre, che apre le porte alla vera via della salvezza eterna.

hostis: tradizionalmente nella poesia classica il termine designa l'avversario, il nemico di guerra: cfr. VERG. *Aen*. 1, 625 *ipse hostis Teucros insigni laude ferebat*; 12, 681-682 *dixit, et e curru saltum dedit ocius arvis / perque hostis, per tela ruit maestamque sororem*; LUCAN. 1, 23*…nondum tibi defuit hostis*. Nel latino cristiano il termine viene risemantizzato per indicare come nemico Satana, il cui nome, secondo l'etimologia ebraica, indica "l'avversario" (*2 Sam*. 19, 23; *1Re* 5, 18; 11, 14; 11, 23) o "l'accusatore" (*psalm*. 110, 6). Si tratta di una figura equivoca, distante da Dio e dai suoi principi, ma sempre pronta ad indurre gli uomini in colpa ed in tentazione: per questo motivo il diavolo è considerato fautore di ogni sorta di male e responsabile di tutto ciò che contrasta l'opera di Dio e di Cristo (*Ioh*. 8, 44; 13, 2; *Eph*. 6, 11). Cfr. VEN. FORT. *Mart*. 3, 280 *nam grauiter quendam ut rabiens invaserat hostis*; HYMNI 42, 9-10 *quem diabolus deceperat / hostis humani generis*.

143 at nunc…parentem: con questo verso si apre l'ultima parte del poema, una preghiera che specifica "le rapprochement entre Constantin et le Christ" (Herzog-Schmidt 1993, p.378) e auspica il benessere dell'imperatore e dei suoi figli. Introducendo il tempo presente (*at nunc*) nella narrazione biblica della storia della salvezza, il poeta desidera esaltare con enfasi la figura di

Costantino, “l’homme chargé de mener l’histoire à son terme” (Herzog-Schmidt 1993, p.377) e per questo motivo si rivolge al Signore chiedendo di concedere al monarca vittoria e prosperità.
Se da una parte i versi finali riprendono l’idea-guida dell’antica agiografia cristiana (Herzog-Schmidt 1993, pp.377-378), dall’altra si inseriscono nel solco della tradizione imperiale panegiristica, incoraggiata fortemente in quegli anni dai cinque *Panegyrici Latini* dedicati alla figura di Costantino e pronunciati tra il 307 e il 321 in occasione di eventi particolarmente rilevanti, come le nozze del 307 tra l’imperatore e Fausta, la figlia di Massimiano, o la vittoria su Massenzio del 312 (per un primo approfondimento, è indispensabile Sabbah 1984, pp.363-388). Tra i vari concetti sui quali i panegirici insistevano (alcuni dei quali, come ricorda Baglivi 2002 pp.109-110, legati, come di consuetudine, alla tradizionale propaganda imperiale e pronunciati in base alle aspettative del destinatario, altri invece prelevati dal patrimonio politico e retorico della tradizione per comunicare al meglio discorsi legati al presente), un Leitmotiv tra i più incisivi del materiale laudatorio era l’elenco di tutte le *virtutes* dell’imperatore, inneggiate al loro massimo grado: nel nostro caso, Costantino viene descritto, nei versi 143-145, come genitore rispettoso della *pietas*, clemente nella sua autorità, *magister vitae*, equo nei suoi diritti. Ciò è funzionale a chiarire il prestigio e il potere dell’imperatore attraverso particolari artifici retorici ed espressioni provenienti dalla tradizione classica, in particolare dalla seconda ode oraziana presente nel quarto libro dei *Carmina*: essa è dedicata a Iullo Antonio, un politico della corte di Augusto, ed è incentrata sulla vittoria dell’imperatore contro la popolazione dei Sigambri. Al poeta di Venosa viene richiesta una celebrazione dell’evento attraverso lo stile pindarico e, nonostante egli dichiari di non esserne all’altezza, l’impresa viene decantata in grande stile, con frequenti ricorsi appunto allo stile del poeta greco. È importante segnalare quest’ode perché la commemorazione di Augusto trionfatore riflette, soprattutto nei vv.33-40, quella di Costantino nelle *Laudes Domini*: entrambi infatti sono il prodotto più grande che il cielo abbia donato sulla terra, e non vi sarà possibilità in futuro di eguagliare i loro meriti e il loro valore. Secondo Gianotti–Pennacini 1981, p.280 va inoltre sottolineato che l’impianto retorico di questi discorsi non tiene conto della reale situazione storica, data soprattutto l’insistenza con cui vengono riproposti illustri esempi funzionali al recupero della continuità classica: i dissesti dell’economia imperiale, le difficoltà riguardanti il mantenimento dell’ordine pubblico, le spinte centrifughe provenienti dalle province vengono sempre taciute, soffocate dalle maglie tematiche e formali che tendono a dare un quadro di generale benessere sotto la protezione dell’imperatore.

Per quanto riguarda il verso 143, si segnala infine la somiglianza con VERG. *Aen*. 1, 151-152 *tum pietate gravem ac meritis si forte virum quem / conspexere…*

dominum: il termine, assieme a *magistrum* (v.144) e al nesso *pietate parentem*, viene ora utilizzato in riferimento a Costantino, mentre precedentemente avevano designato Cristo (v.43 *pietate paterna*; v.60 *Domini*, v.91 *dominum* e *magistrum*; v.107 *domino*). La stretta correlazione di queste parole è funzionale alla sacralizzazione e alla divinizzazione dell'imperatore: questo è il primo *carmen* del periodo latino-cristiano a paragonare esplicitamente Costantino e Dio. Tuttavia, i versi 147-148 stabiliscono quella che può essere definita una gerarchia di poteri: è per concessione del Signore magnanimo che il monarca ha potuto regnare sulla terra.

dominum meritis, pietate parentem: le espressioni sono impregnate di una lettura dei panegirici rivolti a Costantino, in particolare il quarto ed il settimo. Il primo di essi fu composto da Nazario, un retore gallico originario di Burdigala appartenente all'illustre schiera dei *Professores Burdigalenses*, che rivelò "nel tessere le *laudes* dell'imperatore la sua abilità professionale, sorretta da un lungo tirocinio scolastico e da sicura conoscenza della tradizione oratoria" (Gianotti – Pennacini 1981, pp.279-280). Pronunciato nel 321 in occasione del festeggiamento dei *quinquennalia* dei due Cesari Crispo e Costantino il Giovane, il panegirico è incentrato sulla figura di Costantino come sovrano indiscusso del mondo, soprattutto dopo la vittoria su Massenzio. Esso recita: *his optimis et indulgentissimis dominis generis humani, quos ego, quod ad votum pietatemque pertinet, liberorum nostrorum parentes appellare non dubito* (IV,5). Il settimo panegirico, del 307, è invece finalizzato ad un duplice scopo, quello di cantare la promozione di Costantino ad Augusto e il suo matrimonio con la sorella di Massenzio, il quale era figlio di Massimiano. Proprio quest'ultimo avvenimento sancisce la peculiarità di questo discorso: esso infatti è l'unico tra i panegirici sopravvissuti a celebrare le lodi di più di un imperatore (a questo proposito, si veda Rees 2002 pp.165-168). Cfr. 7, 3 *non fortuita hominum consensio, non repentinus aliquis favoris ventus te principem fecit: imperium nascendo meruisti*; 7, 20 *sed o singularem tuam, Constantine, pietatem*.

pietate parentem: il nesso è utilizzato per la prima volta da Catullo (67, 29 *egregium narras mira pietate parentem*), per poi essere dimenticato nell'epoca classica. Nella letteratura tarda ha invece un buon riuso: cfr. CLAUD. 2, 73 *obsequiis moderere ducem, pietate parentem*; ALCESTIS 75 *si vinco matrem, vinco pietate parentem*; DRAC. *laud. dei* 1, 754 *quo te promittis nimia pietate parentem*; VEN. FORT. *carm. app*. 14, 1 *quam prius inscribam fixam pietate parentem*; EUG. TOLET. *hex*. 635 *quo te promittis nimia pietate parentem*.

Per quanto riguarda le traduzioni proposte da Van Der Weijden 1967, p.49 (che descrive Costantino come conforme ai regolamenti) e da Salzano 2001, p.43 (per il quale l'imperatore è padre delle bontà), esse risultano inefficaci ed insoddisfacenti in quanto non lasciano emergere la specificità della *pietas* che in questo passo dovrebbe invece trovar spazio, dal momento che essa era un valore caratteristico del patrimonio culturale e religioso romano che i Cristiani mai rinnegarono.

144 imperio facilem: *facilis* è qui sinonimo di "*aptus*", "*idoneus ad*". Come sottolinea Salzano 2001, p.133 "è meglio vedere in *imperio* come in *pietate* (v.143), *lege* (v.144) un *abl. limitationis / instrumenti*". Così lo troviamo, per esempio, in SALL. *Iug*. 95, 3 *facundus, callidus et amicitia facilis*.

vivendi lege magistrum: per *lex vivendi* si deve intendere la regola di vita così come stabilita nei comandamenti di Dio: l'imperatore Costantino è quindi visto come un pastore, una guida nel diffondere il corretto modo di vivere cristiano.

145 edictis: l'autore qui si riferisce all'Editto di Milano (313), grazie al quale viene concessa la libertà religiosa ai Cristiani. Secondo Bardy 1934, p.47 questo verso è comprensibile solo se l'opera viene datata in seguito all'editto, e quindi solo dopo la concessione ufficiale della libertà e il riconoscimento dei diritti della Chiesa cattolica: "nous ne saurions guère douter que les *Laudes Domini* sont postérieures à l'édit de Milan: quelle qu'ait été auparavant la bienveillance témoignée par Constantin à l'égard des chrétiens, nul n'aurait pu le féliciter d'être *edictis...parem, quae lex tibi condita sancit*: un tel langage ne se conçoit qu'après le don officiel de la liberté de conscience et la reconnaissance des droits de l'Eglise".

146 victorem laetumque: Orazio, nel nono dei suoi epodi, festeggia per la vittoria di Roma ai danni di Cleopatra nella battaglia di Azio del 31 a.C., e si dichiara pronto ai festeggiamenti: *victore laetus Caesare* (9, 2).

Victorem viene corretto dalla *manus tertia* per il tradito *vitotorem*.

Constantinum: il posizionamento del nome dell'imperatore, per il quale la sacra preghiera inizia al v.143, nella parte fiale del verso accentua la forte enfasi che l'anonimo poeta vuole porre su di lui, secondo un modulo che gli autori classici hanno frequentemente adoperato: cfr. VERG. *Aen*. 1, 286 *nascetur pulchra Troianus origine Caesar*; HOR. *carm*. 4, 4, 74 *quas et benigno numine Iuppiter*. Sulla figura di Costantino come artefice di pace, si segnala Fontaine 1998, specialmente le pagine 153-174.

147-148 hoc melius…nec dabis: come già anticipato al v.143, tutto il verso 147 e l'inizio del 148 rievocano volutamente la seconda ode del quarto libro dei *Carmina* oraziani, e più in dettaglio i vv.37-40: *quo nihil maius meliusve terris / fata donavere bonique divi / nec dabunt, quamuis redeant in aurum / tempora priscum*. Entrambi gli esempi rispondono alle esigenze del contesto

per cui sono stati scritti, ovvero esaltano il protagonista della loro composizione (Augusto nei *Carmina*, Costantino nelle *Laudes Domini*) come unico essere sulla terra dotato di qualità singolari e sopraffine, che mai potranno ripetersi in altri uomini.
Van Der Weijden 1967, p.179 osserva giustamente che il lasso di tempo racchiuso tra i due verbi *dedisti* e *dabis* include anche il presente, perché anche (e soprattutto) nel periodo contemporaneo a Costantino non vi era nessuno capace di eguagliare le sue doti ed il suo potere.
È interessante infine segnalare che alla fine di questo verso si trova nel manoscritto la parola *vix*, separata da uno spazio considerevole da *dedisti*. Non è chiaro chi abbia scritto la parola e a chi si riferisca; comunque, già Morel l'aveva espunta.
148 exaequent: questa è una congettura di Morel in luogo del tramandato *exequent*, dove sopra la terza lettera *e* viene posta la lettera *s*. Questa erronea aggiunta ha portato Brandes 1887 p.10 ad affermare ingiustamente nel suo apparato crictico che l'esatta lettura del manoscritto prevede *exsequent*.
Nel sesto panegirico rivolto a Costantino si legge: *quomodo enim magis continentiam patris aequare potuisti, quam quod te ab ipso fine pueritiae ilico matrimonii legibus tradidisti, ut primo ingressu adulescentiae formares animum maritalem, nihil de vagis cupiditatibus, nihil de concessis aetati voluptatibus in hoc sacrum pectus admitteres, novum iam tum miraculum, iuvenis uxorius?* Il discorso è pronunciato nel luglio del 310 in occasione dell'inizio delle celebrazioni per i *quinquennalia* del regno dell'imperatore, e pone l'accento su due tematiche importanti: il riconoscimento della supremazia di Costantino, soprattutto dopo la battaglia di Marsiglia, che vede la morte dell'usurpatore Massimiano (314), e la visione di Apollo, che ha suscitato numerosi interventi da parte degli studiosi nel tentativo di decrittarne il significato: c'è chi ne dà una spiegazione puramente scientifica legata alla visione, da parte del monarca, di un fenomeno celeste (Drake 2009, pp.215-226) e chi ne dà una di ispirazione classica, instaurando una anello di congiunzione tra l'imperatore e il suo illustre predecessore Augusto nel tentativo di assicurare così la continuità con i grandi tempi passati (Saylor Rodgers 1989, pp.233-246).
exaequent…patrem: l'idea che i figli debbano eguagliare il proprio padre è molto diffusa nella letteratura latina (tra i tanti esempi, si PLAUT. *Mil*. 703-704 e VERG. *Aen*. 6, 24-26): essi sono un *monumentum*, una prova di legittimità che costituisce motivo di orgoglio e fonte di compiacimento per la stirpe a cui appartegono. Lentano 2007, p.148 ricorda che il termine "deriva da una radice molto ricca in latino e strettamente connessa all'ambito della memoria: accanto a *moneo*, che in senso proprio significa appunto 'far

ricordare', la radice si ritrova anche in *memini*, *mentem*, ecc…". Dunque *monumentum* è tutto ciò che suscita la memoria di qualcuno che in vita era stato onorato e rispettato, e che per questo si trova in una posizione "superiore" rispetto al figlio: esso fissa la memoria di una persona idealmente per l'eternità e per questo acquisisce un'autorevolezza di tipo esemplare rispetto a chiunque lo ammiri.
Come messo in evidenza, i figli sono un *monumentum* alla propria famiglia proprio perché ricordano a quanti li osservano agire il padre da cui discendono e il *genus* a cui appartengono: come dichiara Cicerone, *nullum monumentum clarius Ser. Sulpicius relinquere potuit quam effigiem morum suorum, virtutis, constantiae, pietatis, ingeni filium* (*Phil*. 9, 12), dove oltre a *monumentum* compare un altro termine per indicare la somiglianza tra padre e figlio come carattere distintivo e privilegiato: *effigies*. Tale affinità è una questione di pubblico interesse, che trascende l'ambito famigliare per diffondersi in tutta la comunità: se la prole assomiglia al padre, ne prende a modello imprese, tratti caratteriali e comportamentali, allora vengono confermate le aspettative di tutti coloro che hanno a cuore il proseguimento della tradizione nella quale la cultura si riconosce, e questo non può che essere un motivo che riempie di gioia e che dà piacere (ἡδονή) alla comunità. Per approfondire l'argomento anche dal punto di vista dell'*imago* e della *similitudo*, si veda Guastella 2001, p.63; Lentano 2007, pp.147-176; Richardson 2012 pp.38-46.
pignora patrem: allitterazione. Per questo nesso il poeta sembra essersi ispirato a LUCAN. 8, 481 *sacraque defuncti iactavit pignora patris*; successivamente, esso viene utilizzato anche in PAUL. NOL. *carm*. 25, 220 *communem sibimet pignoribusque patrem* e CYPR. GALL. *iud*. 1359 *securus gemina committens pignora patri*.

Conclusioni.

Nel quadro dell'indagine sin qui condotta, è essenziale sottolineare come l'apporto di uno strumento digitale quale *Musisque Deoque* abbia contribuito, in sede di commento, allo sviluppo della ricerca, consentendo di mettere in luce parallelismi formali e tematici che si rivelano utili non solo alla comprensione del testo in sé, ma anche del panorama in cui l'anonimo poeta opera.
L'uso della macchina consente di mettere in rilievo alcune "carenze" dei commentatori precedenti, che impostano il loro lavoro più sulla ricerca dei modelli classici delle *Laudes Domini* che sulle successive riprese di poeti cristiani: ai tradizionali pilastri di Virgilio, Ovidio, Lucano viene concesso ampio spazio a discapito di autori posteriori come Draconzio o Cipriano Gallo, e proprio a causa di queste sporadiche citazioni si perdono certe connessioni di natura specialmente tematica (basti pensare al *De laudibus Dei* del primo o agli *Heptateuchos libri* del secondo che, basandosi su un'accurata conoscenza delle Sacre Scritture, traggono spunto e beneficio da opere a loro affini).
Un'interessante potenzialità della ricerca automatica è dunque quella di far emergere rapporti anche successivi di intertestualità, ovvero una serie di reminiscenze, riferimenti e allusioni che permettano di aggiungere dati che altrimenti non sarebbe stato possibile reperire. Inoltre, i mezzi di ricerca testuale permettono di mostrare l'influenza che il poema ha avuto sulla tradizione successiva, tracciando così una linea di continuità tra le *Laudes* e i poeti cristiani posteriori. Il poema deve esser circolato molto in ambito cristiano, e la sua capillare diffusione nasce probabilmente dal fatto che l'opera è la prima a racchiudere in sé una spiccata fusione tra classicità e Cristianesimo, e dunque il prestigio letterario che la sorregge la rende modello naturale capace di produrre successiva poesia.
Per quanto riguarda i modelli presi in considerazione dall'anonimo, è opportuno segnalare la peculiarità dell'opera anche a tal proposito. In particolare, la presenza di Lucrezio nel poema non sembra essere scontata, dal momento che l'autore non rientra nel canone tradizionale dei poeti classici. Tuttavia, i rimandi ai suoi versi ritornano in maniera significativa all'interno delle *Laudes* e ciò dimostra che l'autore non è pedissequo nell'ispirarsi ai poeti tradizionali, ma si pone al di là di tale paradigma. Lucrezio è infatti una figura meno prevedibile rispetto agli altri autori perché appartiene ad una tradizione filosofica materialistica e determinista, in antitesi a quella escatologica che il Cristianesimo propone: l'abilità dell'anonimo consiste nel riuscire sapientemente e coraggiosamente a conciliare le due differenti prospettive,

creando un testo dall'impianto classico, comprendente anche gli autori meno convenzionali, in un'ottica però fortemente cristiana.
Le indagini portano alla luce un ampliamento di conoscenze che permettono di inquadrare non solo il profilo dell'anonimo poeta, ma anche l'ambiente in cui l'opera circola. Come già confermato dai passati commentatori (Brandes, Van Der Weijden, Salzano: cfr. a questo proposito il paragrafo "Le ipotesi sulla paternità del testo"), il considerevole utilizzo di termini provenienti dall'ambito giuridico instilla la possibilità di un retore o di un frequentatore di una scuola di retorica; si può inoltre dichiarare che la presenza consistente delle clausole epiche concorra alla formazione di un testo che aspira ad un livello stilistico elevato e sublime. Di conseguenza, è facilmente intuibile che l'uditorio a cui il testo veniva certamente sottoposto era costituito da un pubblico colto, fine, capace di cogliere sia le sottigliezze formali dell'opera sia gli elementi intertestuali disseminati nelle sue varie sezioni[123]. All'epoca di Costantino l'esecuzione orale di opere poetiche, tradizionalmente pagane, era già in vigore[124], ed era normale, per le fasce colte, servirsi di lettori e privilegiare l'ascolto alla lettura[125]: è possibile dunque che, più che ad una dimensione privata, le *Laudes* fossero destinate ad una performance orale, concepite come lettura da uditorio in un ambiente di corte (vista l'intonazione finale di lode dedicata a Costantino e ai suoi figli), soprattutto per il grande messaggio innovativo di cui l'opera si faceva portatrice, in cui per la prima volta il lessico formulare tradizionalmente pagano veniva sfruttato in chiave cristiana di autocelebrazione, dando vita a una commistione tra due credo molto diversi tra loro[126].
Per quanto riguarda il panorama in cui le *Laudes Domini* si sviluppano, esse vanno inquadrate nelle roccaforti cronologiche del Cristianesimo di Costantino: anche se il periodo successivo all'Editto di Milano è un punto di non ritorno per il dominio del Cristianesimo, lo stato di oppressione in cui la Chiesa aveva vissuto sino a quel momento impediva un primato indiscusso già a partire dagli

---

[123] A conferma di ciò, Herzog-Schmidt 1993 p.254 scrive: "la poésie savante des III et IV siècles s'addresse presque exclusivement à l'aristocratie et à la cour impériale" e "les poètes suivent parfaitement l'ascension sociale de la nouvelle aristocratie".
[124] La consuetudine di organizzare letture pubbliche (*recitationes*) risaliva già ad Asinio Pollione, al quale Seneca il Retore ne attribuisce l'invenzione: cfr. *contr*. 4, 2 *Pollio Asinius numquam admissa multitudine declamavit, nec illi ambitio in studiis defuit; primus enim omnium Romanorum advocatis hominibus scripta sua recitavit*.
Sul tema dello sviluppo della comunicazione nel III e IV secolo, si vedano Harris 1991, pp.250-257 e Banniard 1992, in particolare pp.11-16.
[125] Harris 1991, p.254.
[126] Come ricorda Harris 1991, p.253, "un autore in cerca di attenzione da parte del pubblico normalmente organizzava una lettura pubblica", e questa opzione potrebbe essere stata un canale di facilitazione per la diffusione delle nuove idee proposte dalle *Laudes*.

albori della trasformazione. Un tale *modus cogitandi* ha come risultato quello di non attuare nessun cambiamento immediato nei confronti dei pagani, atteggiamento che viene confermato, dopo la caduta di Massenzio e fino al 321, dalla produzione di monete raffiguranti le divinità più caratteristiche del *pantheon* romano, come Marte, Ercole, Giove[127]. Dunque, all'incirca nel medesimo periodo della composizione delle *Laudes Domini* vengono ancora tollerate le dimostrazioni pagane e, di conseguenza, si può supporre che anche i numerosi riferimenti letterari classici applicati alla nuova ideologia (soprattutto quelli in cui a Dio vengono riferiti concetti precedentemente usati per le divinità classiche) siano accettati. Questi ultimi difficilmente sono scaturiti dalla penna di un cristiano non coltivato: si può affermare con ragionevole certezza che l'anonimo poeta fosse un cristiano convertito, formato nell'ambiente del paganesimo o comunque una persona di alta levatura, come erano appunto i pagani convertiti.

Nel complesso, attraverso questa ricerca si è tentato di rendere meno criptico un testo che per molto tempo è stato sospeso in una sorta di limbo: la ricerca ha permesso di definire un'opera che, dal punto di vista poetico, si presenta solida e ben strutturata, specialmente in fase conclusiva del poema (con l'elogio di Costantino e dei suoi figli), di grande rilevanza per poterne dichiarare la sua complessità e la sua ricerca stilistica e formale.

[127] A questo proposito si veda Alföldi 1976, pp.47-70.

Bibliografia.

Edizioni e tradizione manoscritta.

Arevalo 1792
F. Arevalo, *C. Vettii Aquilini Iuvenci presbyteri hispani Historiae Evangelicae libri IV. Eiusdem carmina dubia, aut suppositicia, Appendix II Iuvenci sive auctoris incerti carmen De Laudibus Domini*, Romae 1792.

Bardy 1934
G. Bardy, *Les Laudes Domini. Poème autunois du commencement du IVe siècle*, "Mémoires de l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon", Dijon 1934, 37-51.

Brandes 1887
W. Brandes, *Über das frühchristliche Gedicht "Laudes Domini". Nebst einem Excurse: die Zerstörung von Autun unter Claudius II*, Braunschweig 1887.

Chatelain 1880
E. Chatelain, *Notice sur les manuscrits des poésies de S. Paulin de Nole*, Paris 1880.

Collectio Pisaurensis 1766
Collectio Pisaurensis omnium poematum, carminum, fragmentorum latinorum, sive ad christianos, sive ad ethnicos, sive ad certos, sive ad incertos poetas, a prima latinae linguae aetate ad sextum usque christianum seculum et Longobardorum in Italiam adventum pertinens, ab omnium Poetarum Libris, Collectionibus, Lapidibus, Codicibus exscripta, VI christianos poetas continens, Pisauri 1766.

Dümmler 1879
E. Dümmler, *Die handschriftliche Ueberlieferung der lateinischen Dichtungen aus der Zeit der Karolinger*, "Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschchtskunde zur Beförderung einer Gesammtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichten des Mittelalters", Frankfurt 1879, 299-301.

Fabricius 1564
G. Fabricius, *Poetarum veterum ecclesiasticorum opera christiana et operum reliquiae atque fragmenta, Thesaurus catholicae et orthodoxae ecclesiae et antiquitatis religiosae, ad utilitatem iuventutis scholasticae, collectus, emendatus, digestus, et commentario quoque expositus*, Basileae 1564, coll. 765-768.

Histoire literaire de la France 1733
Histoire literaire de la France, par des religieux Benedictins de la Congregation de S. Maur I, II, Paris 1733.

Hoving 1960
P. F. Hoving, *A propos de l'édition de l'Aletheia de Claudius Marius Victorius, parue dans le Corpus Christianorum, in Sacris Erudiri XI*, Rotterdam 1960.

Maxima Bibliotheca 1677
Maxima Bibliotheca veterum Patrum, et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum XXVII, Lugduni 1677.

Migne 1844-1846-1847
J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series prima, Patres Latini*, Parisiis, VI (1844), coll. 45-50; XIX (1846), coll. 379-386; LXI (1847), coll. 1091-1094.

Morel 1560
G. Morel, *Cl. Marii Victoris oratoris Massiliensis ΑΛΗΘΕΙΑΣ, seu commentationum in Genesin Lib. III. Epigrammata Varia vetusti cuiusdam auctoris, inter quae sunt et aliquot psalmi versibus redditi. Hilarii Pictaviensis episc. Genesis. Cypriani, Genesis et Sodoma. Dracontii, De opere sex dierum. Omnia versibus, nunc primum e vetustis codicibus expressa*, Parisiis 1560.

Peiper 1890
R. Peiper, *Bemerkungen zu dem frühchristlichen Gedichte "Laudes Domini"*, "Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien LXI", Wien 1890, 106-109.

Rivinus 1652
A. Rivinus, *De Christo Jesu, Beneficiis et Laudibus Eius, Aliquot Christianae reliquiae veterum poetarum ecclesiasticorum*, Lipsiae 1652.

Salzano 2001
A. Salzano, *Laudes Domini. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Napoli 2001.

Schenkl 1888
K. Schenkl, *Cl. Marii Victoris oratoris Massiliensis Aletheia, C.S.E.L. XVI, Poetae Christiani Minores I*, Wien 1888.

Van Der Weijden 1967
P. Van Der Weijden, *Laudes Domini. Tekst, vertaling en commentaar*, Amsterdam 1967.

Barth 1648
C. von Barth, *Adversariorum Commentariorum Libri LX*, Francofurti 1648.

Testi di riferimento.

Albrecht 1996
M. V. Albrecht, *Storia della letteratura latina*, Torino 1996.

Alföldi 1976
A. Alföldi, *Costantino tra paganesimo e cristianesimo*, Bari 1976.

Alfonsi 1966
L. Alfonsi, *Cultura classica e cristianesimo*, "Le parole e le idee" 8, 1966, 163-176.

Arrivé 1972
M. Arrivé, *Les langages der Jarry. Essai de sémiotique littéraire*, Paris 1972.

Baglivi 2002
N. Baglivi, *A proposito di impero, imperatori e "Panegirici Latini"*, "Vichiana" 4, 2002, 107-115.

Banniard 1992
M. Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale di IV au IX siècle en Occident latin*, Paris 1992.

Benoit – Simon 1978
A. Benoit, M. Simon, Paganisme, *Judaisme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, Paris 1978.

Calegari 2001
A. Calegari, *La Resurrezione di Lazzaro*, Ancona 2001.

Canali 2011
Canali, *Il poema dei Vangeli*, Milano 2011.

Cazzato – Roberto – Bevilacqua 2014
V. Cazzato, S. Roberto, M. Bevilacqua, *La festa delle arti. Scritti in onore di Marcello Fagiolo per cinquant'anni di studi*, Roma 2014.

Comparetti 1937

D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, nuova ed. a cura di G. Pasquali, Firenze 1937.

D'Ippolito 1985
G. D'Ippolito, *L'approccio intertestuale alla poesia. Sondaggi da Vergilio e dalla poesia cristiana greca di Gregorio e di Sinesio*, Palermo 1985.

De Giovanni 2003
L. De Giovanni, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003.

Dobner 2017
C. Dobner, *Volti di fuoco*, Verona 2017.

Dodds 1970
E.R. Dodds, *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze 1970.

Drake 2009
H. A. Drake, *Solar Power in Late Antiquity*, in "The Power of Religion in Late Antiquity", ed. N. E. Lenski, A. Caine, Surrey 2009.

Eichrodt 1933
W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments I*, Leipzig 1933.

Elsner – Lobato 2017
J. Elsner, J. H. Lobato, *The poetics of Latin Literature*, Oxford 2017.

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

Fontaine 1984
J. Fontaine, *«Dominus lucis»: un titre singulier du Christ dans le dernier vers de Juvencus*, in "Mémorial André-Jean Festugière", ed. E. Lucchesi, H. D. Saffrey, Genève 1984.

Fontaine 1998
J. Fontaine, *Letteratura Tardoantica. Figure e percorsi*, Brescia 1998.

Frisone 1969
A. Frisone, *Sancti poetae* "Helikon. Rivista di tradizione e cultura classica" 9-10, 1969, 673-676.

Gianotti – Pennacini 1981
G. F. Gianotti, A. Pennacini, *Società e comunicazione letteraria in Roma antica. Storia e testi da Tiberio al 5 secolo d.C.*, Torino 1981.

Green 2006
R. P. H. Green, *Latin Epics of the New Testament: Juvencus, Sedulius, Arator*, Oxford 2006.

Guastella 2001
G. Guastella, *L'ira e l'onore. Forme della vendetta nel teatro senecano e nella sua ricezione*, Palermo 2001.

Haardof 1958
T. J. Haardof, *Schools of Gaul, a study of pagan and Christian education in the Last Century of the Western Empire*, Johannesburg 1958.

Hagendahl 1988
H. Hagendahl, *Cristianesimo latino e cultura classica*, Perugia 1988.

Harris 1991
W. V. Harris, *Letteratura e istruzione nel mondo antico*, Bari 1991.

Herzog – Schmidt 1993
R. Herzog, P. L. Schmidt, *Nouvelle histoire de la littérature latine*, Brepols 1993.

Jullian 1908
C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, Paris 1908.

Kasper 1979
W. Kasper, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Brescia 1979.

Kristeva 1967
J. Kristeva, *Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman*, "Critique" 23, 1967 438-465.

Lagana 1947
F. Lagana, *Giovenco*, Catania 1947.

Lanciani 2006
G. Lanciani, *Morfologie del viaggio: l'avventura marittima portoghese*, Milano 2006.

Lausberg 1969
H. Lausberg, *Elementi di retorica*, Bologna 1969.

Le Bohec 2008
Y. Le Bohec, *Armi e guerrieri di Roma antica. Da Diocleziano alla caduta dell'impero*, Roma 2008.

Lentano 2007
M. Lentano, *La prova del sangue. Storie di identità e storie di legittimità nella cultura latina*, Bologna 2007.

Löfstedt 1936
E. Löfstedt, *Philologischer Kommentar zur "Peregrinatio Aetheriae"*, Uppsala 1936.

Lupi 2007
R. Lupi, *Simboli e segni cristiani. Nell'arte, nella liturgia, nel tempio*, Milano 2007.

Lurker 1990
M. Lurker, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, Milano 1990.

Marchetti 1909
A. Marchetti, *Della natura delle cose. Libri sei di Tito Lucrezio Caro*, Milano 1909.

Marcone 2002
A. Marcone, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari 2002.

Marouzeau 1949
J. Marouzeau, *Quelques aspects de la formation du latin littèraire*, Paris 1949.

Mastandrea 2015
P. Mastandrea, *Laudes Domini e vestigia Ennii. Reimpieghi di epos latino arcaico nella versificazione cristiana tardoantica*, in "Il calamo della memoria VI. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità", ed. L. Cristante, T. Mazzoli, Trieste 2015.

Momigliano 1969
A. Momigliano, *Conflitto tra Pagani e Cristiani*, Torino 1969.

Moreschini – Norelli 1995

C. Moreschini, E. Norelli, *Storia della Letteratura Cristiana antica I, da Paolo all'età costantiniana*, Brescia 1995.

Murgatroyd 2009
P. Murgatroyd, *A Commentary on Book 4 of Valerius Flaccus'Argonautica*, Leiden-Boston 2009.

Nazzaro 1998
A. V. Nazzaro, *La natura in Ambrogio di Milano*, in Atti del Convegno Nazionale di Studi "L'uomo antico e la Natura", Torino 28-30 aprile 1997, a cura di R. Uglione, Torino 1998, 323-355.

Norden 1956
E. Norden, *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Stuttgart, Teubner 1956.

Opelt 1978
I. Opelt, *Das Carmen de laudibus Domini als Zeugnis des Christentums bei den Galliern*, "RomanoBarbarica" 3, 1978, 159-166.

Palla 1981
R. Palla (a cura di), Prudenzio, *Hamartigenia*, Pisa 1981.

Palla 1991
R. Palla, *Aspetti e momenti della poesia cristiana latina nel IV secolo*, "La poesia. Origine e sviluppo delle forme poetiche nella letteratura occidentale" 1, 1991, 97-116.

Palla 1993
R. Palla, *Variazioni cristiane su Orazio: il caso di Prudenzio*, in Atti del convegno nazionale di studi su Orazio, Torino 3-14-15 Aprile 1992, a cura di R. Uglione, Torino 1993, 241-258.

Percivaldi 2012
E. Percivaldi, *Fu vero Editto? Costantino e il Cristianesimo tra storia e leggenda*, Milano, 2012.

Pétré 1948
H. Pétré, *Caritas. Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948.

Polara 1987

G. Polara, *Letteratura latina tardoantica e altomedievale*, Roma 1987.

Pont-Humbert 1997
C. Pont-Humbert, *Dizionario dei simboli, dei riti e delle credenze*, Roma 1997.

Prosper Tassin 1770
R. Prosper Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint Maur, ordre de Saint Benoît*, Paris 1770.

Rees 2012
R. Rees, *Layers of Loyality*, Oxford 2002.

Rees 2010
R. Rees, *The rhetoric and poetics of praise in the «Laudes Domini»*, "Quaderni Urbinati di Cultura Classica" 95, 2010, 71-84.

Reiley 1909
K. C. Reiley, *Studies in the Philosophical Terminology of Lucretius and Cicero*, New York 1909.

Richardson 2012
J. H. Richardson, *The Fabii and the Gauls. Studies in historical thought and historiography in Republican Rome*, Stuttgart 2012.

Ronchetti 1922
G. Ronchetti, *Dizionario illustrato dei simboli*, Milano 1922.

Sabbah1984
G. Sabbah, *De la rhétorique à la communication politique: les Panégyriques Latins*, "Bulletin de l'association Guillaume Budé" 43, 1984, 363-388.

Saylor Rodgers 1989
B. Saylor Rodgers, *The Metamorphosis of Constantine*, "Classical Quarterly" 39, 1989, 233-246.

Vercruysse 2017
J. M. Vercruysse, *La résurrection de Lazare*, Arras 2017.