

KURT SMOLAK

Beatus ille...

Osservazioni sul carme 7 di Paolino di Nola

La parafrasi metrica del primo Salmo, vale a dire il carme numero sette secondo l'ordinamento tradizionale dei *carmina* di Paolino di Nola, rientra tra gli esempi più singolari di un 'calamo della memoria' nell'ambito della produzione poetica cristiana del tardoantico latino¹. Per essere chiari: il primo verso è identico a quello del secondo epodo di Orazio, con una sola eccezione. In Orazio si legge: *Beatus ille qui procul negotiis*², mentre in Paolino: *Beatus ille qui procul uitam suam*. La rilevante citazione invita i lettori a confrontare i due carmi tra loro e quindi a compiere una σύγκρισις letteraria, sia sul piano linguistico che su quello morale, proprio come si usava imparare a fare nelle scuole di grammatica³. Tale maniera di stimolare un paragone attraverso una citazione nel verso iniziale rispecchia un uso antico già riscontrabile nel decimo *Catalepton* dell'*Appendix Vergiliana*, che è una parodia del quinto carme catulliano, come pure nella citazione di *Eneide* VI 56 all'inizio della *Psychomachia* di Prudenzio, dove l'autore, superando nelle dimensioni contenutistiche il suo modello, sostituisce Apollo con Cristo e i Troiani con l'umanità intera⁴. Diversamente da quanto accade nei due esempi appena menzionati, Paolino non modifica la prima parola del verso, bensì l'ultima, scrivendo cioè *uitam suam* al

¹ La prima edizione critica delle opere di Paolino di Nola è quella di G. de (W. v.) Hartel 1894 (1999); sulla base dell'edizione di Hartel ed. Ruggiero 1996. Per una analisi del carme paoliniano, analisi i cui aspetti si incrociano solo parzialmente con quelli presentati qui, si rimanda a Nazzaro, 1983, 99-104 (in appendice 116s. una traduzione italiana); Id., 1993, 226; Id., 1992-1994, 243-245; Id., 1995, 132s. Il testo del primo Salmo secondo la *Vetus Latina* si trova in app. al presente saggio.

² Il testo di Orazio si cita secondo l'edizione di Shackleton Bailey 1985. Koster 2000, 157-162, vede nell'epodo 2 l'utopia personale di un ricco usuraio (forse caricatura del ricco Albio Tibullo, che presenta se stesso come amatore della vita campestre?) e non si accorge che quest'utopia nella bocca di un usuraio sin dall'inizio non viene presa sul serio dal poeta, un 'vero' amatore della campagna; Heyworth 1988 analizza il carme prevalentemente sotto l'aspetto della sua corrispondenza alle concrete occupazioni stagionali di un contadino dell'epoca e lo confronta con *carm.* 1,1, con il quale si trovano notevoli somiglianze; egli, però, non tocca il nucleo satirico inerente all'autoinganno di Alfio seminatore... di danaro!

³ Petron. 55 rispecchia questa pratica in modo satirico: Trimalchione esorta il *magister* Mopso della Tracia (cioè di una regione barbarica) a paragonare Cicerone in genere con un ridicolo carme giambico moralizzante e stilisticamente esagerato (qui attribuito a Publio Siro, ma, con ogni probabilità, fittizio).

⁴ Catull. 4,1 *Phasellus ille, quem uidetis, hospites*; Verg. *catal.* 10,1 *Sabinus ille, quem uidetis, hospites* - Verg. *Aen.* VI 54 *Phobe, grauis Troiae semper miserate labores*; Prud. *psych.* 1 *Christe, graues hominum semper miserate labores*.

posto di *negotiis*. La ragione formale di questa scelta sta nel fatto che il testo biblico che Paolino parafrasa inizia proprio con la parola che tradizionalmente introduce la lode di una condizione beata della condotta di vita, vale a dire con *beatus*, che in greco sarebbe μακάριος⁵. Attraverso la modifica rispetto al modello classico della fine del verso Paolino stabilisce fin dall'inizio un contrasto tra *negotia*, le attività lucrative, e *uita*, la condotta di vita, una condotta di vita che già grazie alla parola introduttiva, *beatus*, ricorda la vita beata, εὐδαίμων βίος, della filosofia ellenistica, meta sia dell'etica pagana che cristiana, come si può dedurre dal titolo di un'opera di Seneca, *De vita beata*, e quella di Agostino, *De beata uita*. Paolino ripete ancora più chiaramente in seguito l'interpretazione – ovvia – del Salmo in senso filosofico per mezzo di un ulteriore concetto guida dell'etica, i *praecepta uitae* (6). *Praecepta* è, infatti, a partire dalle opere filosofiche di Cicerone un *terminus technicus* dell'etica⁶. Paolino introduce questo concetto al posto del termine veterotestamentario, 'legge', traduzione dell'ebraico *Thora*, che ricorre in posizione epanalettica nei due commata del secondo verso del primo Salmo: *in lege eius* (sc. *Domini*) *meditabitur* (sc. *beatus uir*) *die ac nocte*. Poiché, però, il poeta da una parte ripropone intatto nell'antecedente verso 6 il concetto centrale di *lex* del primo comma del verso 2 del Salmo (*in lege Domini uoluntas eius*), dall'altra interpreta e rende il concetto di 'legge' del secondo comma con *praecepta uitae*, la *Thora* diventa in questo modo una sorte di raccolta di κύρια δόξαι, per come queste costituiscono la base del modo di vivere di un epicureo. Non è sicuramente un caso che Orazio, il quale era vicino all'epicureismo e di conseguenza legato all'ideale dello stare in disparte dalla vita pubblica e dall'attività politica, almeno inizialmente dia una definizione in negativo: *procul negotiis*. Orazio fa poi seguire nei versi 4-7 ulteriori definizioni negative: *solutus, neque, neque, uitat*. Esse precedono in qualità di *fugienda*, per dirla con Cicerone, la parte positiva e fanno in un certo senso piazza pulita a vantaggio delle *expetenda*⁷. Lo stesso schema formale si ritrova nel primo Salmo. Anche qui, infatti, la lode della condizione felice del *beatus uir* viene introdotta con una definizione negativa: *qui non abiit in consilium impiorum*. Egli evita il contatto con gli empi, *impii*, e la via dei peccatori, ossia si tiene lontano da tutto ciò che è riprovevole dal punto di vista etico. Anche l'uomo

⁵ *Beata uita* nel pieno senso etico è parola chiave del *De finibus* di Cicerone; essa appare anche nelle *Tusculanae disputationes*, poi nel *De beneficiis* e nelle *Epistulae morales* di Seneca (a parte il trattato, cui dà titolo); sulla scia degli scrittori filosofici romani Lattanzio, nelle *Diuinae institutiones*, adattò il termine allo scopo della vita (sia presente, sia futura) dei cristiani, vita condotta in conformità alla volontà di Dio.

⁶ Cic. *fin.* II 26,84; III 22,73; IV 7,17; V 4,11; Lact. *inst.* I 1,8 contrappone *praecepta caelestia* ai *praecepta oratoria*, dimostrando la superiorità dell'etica, e in specie di quella cristiana, alla retorica e annunciando così già nell'esordio il suo programma didattico; a III 8,8 p.e. egli utilizza l'espressione *praecepta uiuendi* per la pseudo-etica di Aristippo, che respinge.

⁷ P.e. Cic. *fin.* I 14,26 e poi, in moltissimi passi, anche nel *De officiis*.

beato di Orazio evita la vita pubblica nel foro⁸ come anche i mestieri del soldato e del commerciante e navigatore – entrambe attività eticamente discutibili⁹ che il poeta giambico romano trasporta però nella comodità pseudo-epicurea, idealizzata in senso bucolico, del *beatus*; quest'ultimo non vuole essere risvegliato nell'accampamento militare e non deve temere alcuna tempesta: *neque excitatur classico miles truci / neque horret iratum mare* (5s.). La parte positiva inizia col verso 10 e contiene un lungo elenco di lavori contadini meno faticosi presentati nell'ottica di un'idealizzazione romantica. La 'pace dell'anima' agognata sia dalla filosofia stoica sia da quella epicurea, rispettivamente la ἀπαρξία e la γαλήνη¹⁰, è qui sostituita da una quiete evidentemente banale, che presenta chiaramente tratti egocentrici. Così il *beatus* diventa uno pseudo-filosofo, il suo amore per la vita in campagna diventa la scusa per un'esistenza dedicata agli hobbies¹¹.

In modo diverso si presenta la situazione nel Salmo e nella rispettiva parafrasi realizzata da Paolino. Il beato veterotestamentario qui cristianizzato è caratterizzato anche lui da un elemento proprio della vita rustica, grazie al mezzo letterario del confronto: egli è come un albero che cresce sulle rive di un corso d'acqua, porta frutti ed è sempre verde. Anche lo pseudo-filosofo di Orazio ha a che fare con gli alberi, ed anche con la coltivazione di viti addosso agli alberi, particolare che ripropone di nuovo un elemento di un epicureismo banalizzato. Nel Salmo, al contrario, è il *beatus* stesso che è un albero; egli si prende cura dell'albero, cioè di se stesso, meditando sulla legge del Signore, *lex Domini*. Quando Paolino parafrasa quest'ultimo termine attraverso *praecepta vitae*, presenta un'interpretazione della Thora che ha per riferimento l'etica filosofica, come già ricordato. L'effetto salvifico dell'etica per l'individuo Lucrezio lo ascriverebbe alla dottrina di Epicuro che libera dalla paura degli dèi e della morte, così come fa lo stoico Balbo, che nel *De natura deorum* di Cicerone lo attribuisce alla visione del mondo propria degli stoici¹². L'ambiente che nell'immaginario antico, e particolarmente tardoantico, si addice al filosofo che medita, è un luogo piacevole, *locus amoenus*, completato e arricchito da un gregge di pecore che trasmette pace e tranquillità: si tratta dunque di un paesaggio ideale bucolico. Sono testimoni di tale scenario numerosi sarcofagi del terzo e quarto secolo, tra

⁸ *Vita Epicuri cum testamento* 119,5 (nr. 1, 27 Arrighetti); *Gnomol. Vat.* 58 (nr. 6, 151 Arrighetti).

⁹ *Ou. met.* I 94-96; per il *topos* dell'effetto demoralizzante della navigazione vd. Bömer 1969, 50s.

¹⁰ La metafora della tranquillità del mare è da ricondurre al trattato *De tranquillitate animi* di Seneca, che la utilizza frequentemente anche nelle *Epistulae morales ad Lucilium*.

¹¹ Nella sua eccellente monografia lo studioso americano Trout 1999, 86, pare prenda sul serio questi lavori materiali del futuro contadino Alfio e li mette a confronto con lo studio dei *praecepta* di Dio, benché poche linee prima parli del «well known (if somewhat ambiguous) Horatian endorsement of rustic simplicity». Dal confronto fra i due carmi, non si capisce lo scopo dell'intertestualità della parafrasi di Paolino, che cerca di contrapporre al fittizio desiderio di una vita beata quello vero di un seguace dei *praecepta Dei*, raccolti nel testo biblico. Simile al parere del Trout è quello di Walsh 1975, 18s.; 362.

¹² *Lucr.* I 62-79; III 1-20; 5,1-12; *Cic. nat. deor.* II 3-168.

i quali è degno di particolare menzione il cosiddetto sarcofago di Giulio Achilleo. Anche una pittura parietale nell'ipogeo della famiglia degli Aurelii mostra una scena di questo tipo¹³. Il *beatus* dell'epodo oraziano a sua volta si circonda di atmosfera bucolica: egli menziona un albero che offre ombra, *antiqua ilex* (23), un prato rigoglioso (24) e un ruscello gorgogliante (25; 27). Nella sua riflessione sulle cose materiali egli passa però dal modesto lavoro del viticoltore e dalla cura degli alberi da frutta da parte di un contadino amatoriale alla descrizione di una esistenza da grande proprietario terriero, il quale dispone di nutrite mandrie di buoi e di pecore, è personalmente inoperoso e fa lavorare i suoi schiavi e sua moglie, presentata in veste di coscienziosa, forte e grossolana casalinga (39-42). Ella ha il compito di preparare la cena per il marito che torna stanco a casa dalla caccia (anche nell'antichità la caccia era lo sport proprio di ricchi proprietari terrieri, come dimostrano anche solo i mosaici della cosiddetta villa imperiale di Casale presso Piazza Armerina). Il 'beato' oraziano è diversamente sempre più passivo: gioisce di poter vedere le greggi che tornano all'ovile e alla stalla (61-64). La cena appena menzionata è a base di olive, erbe salutari, arrosto di agnello o di capretto, v. 55-60 (si metta, però, in confronto il *Moretum!*). La consumazione di queste ultime due prelibatezze viene da lui giustificata attraverso la sua presunta religiosità o il suo amore per gli animali: l'agnello è, infatti, un'offerta sacrificale al dio dei confini, *Terminus*, il capretto, invece, è stato salvato dall'attacco di un lupo. Gli ultimi pensieri nella meditazione dell'usuraio Alfio (65s.) sono rivolti a una ricca casa, *diues domus*, con i suoi schiavi e alle luccicanti statuette di metallo prezioso nel larario (*renidentis Lares*). Con questi pensieri sul lavoro dei campi e sulla ricchezza, dopo essersi preparato mentalmente ad una vita da contadino, alla fine Alfio procede alla realizzazione della sua forma di vita ideale. Lo fa, però, a modo suo: egli semina denaro e raccoglie forti interessi. È appena il caso di ricordare che sul finire dell'era repubblicana il tasso di interesse

¹³ Sul retro del suddetto sarcofago del pagano Giulio Achilleo (Roma, Museo del Palazzo Massimo, del tardo terzo secolo) è raffigurato in bassorilievo un pascolo circondato da alberi e un gregge di pecore, delle capre, tre cavalli e due pastori seduti, uno dei quali sta mungendo una capra; tali particolari presentano una sorprendente somiglianza con una delle visioni della martire Perpetua, Perp. 4,8, dell'inizio del terzo secolo. Da questo si evince che i cristiani e i non-cristiani avevano nel tardo antico un concetto di *vita beata* del tutto simile. L'altro esempio di una scena sì bucolica, ma in questo caso abbastanza enigmatica, si trova tra le pitture parietali del cosiddetto ipogeo degli Aurelii a Roma (via Labicana, prima metà del terzo secolo): vi si vede un pastore (?) seduto, con capelli lunghi e di maestosa statura nell'atto di leggere in un rotolo, mentre di fronte a lui ci sono pecore e capri in un paesaggio soltanto abbozzato. Grant 1969, 318 interpreta la pittura come scena di predica, diretta da un pastore buono al suo gregge, ed è incline, come altri, ad attribuirlo a una comunità gnostica; questa interpretazione, però, non è del tutto convincente, dato che l'immagine della figura centrale trova i suoi paralleli nei bassorilievi di sarcofagi contemporanei, detti dei filosofi, e simboleggianti una vita nell'aldilà in pace e tranquillità; secondo questa interpretazione, che segue quella di Vogt 1965, 557s., gli animali avrebbero la funzione di semplici astanti, non di ascoltatori.

poteva arrivare fino al quarantotto per cento p. a.¹⁴ Sotto questo aspetto le parole *iam iam futurus rusticus* designano non tanto il fallimento di un proposito, come generalmente si ritiene¹⁵, bensì l'imminente realizzazione di un ideale: Alfio può essere soddisfatto di se stesso e considerarsi *beatus*, perché davvero egli si accinge a compiere il lavoro di un contadino, ma in senso metaforico!¹⁶ Solo così interpretato l'epodo di Orazio si rivela un vero e proprio giambo che svolge una critica sociale, come consueto presso i giambografi greci arcaici, p.e. Archiloco.

Della stessa metafora del raccolto-profitto per il provento di interessi si serve anche Gesù nella sua grande parabola escatologica in Matteo 25: il signore, che ha affidato ai suoi servitori del danaro, si aspetta al suo ritorno interessi dal suo prestito, poiché egli è un padrone che miete dove non ha seminato e che raccoglie dove non ha sparso (25,24). E infatti a questa parabola segue immediatamente il discorso sul giudizio finale, nel quale i buoni verranno separati dai cattivi. Anche tale annuncio del giudizio divino presenta un elemento che richiama l'immagine rurale-bucolica, e cioè il paragone dei buoni e dei cattivi rispettivamente con le pecore e i capri (25,32s.). Anche la seconda parte del primo Salmo tratta del giudizio. In tale giudizio «gli empi non si rialzeranno», *non resurgent in iudicio* (sc. *impii*), i peccatori non prenderanno parte attiva alle decisioni accanto ai giusti, *neque peccatores in concilio iustorum*. Nella parafrasi scritta da Paolino della prima metà del versetto quinto del primo Salmo si legge invece: *idcirco tali diuidentur ordine / hominum per orbem dissipatorum greges, / ut iudicandi non resurgant inpii*. L'autore inserisce dunque nel testo biblico un elemento bucolico sotto forma di metafora, *greges*, desunta dal discorso sul giudizio finale di Matteo 25, e rimanda dal punto di vista linguistico al secondo epodo di Orazio, versi 11s. Qui l'usuraio Alfio osserva nella sua fantasia mandrie di buoi che pacificamente si muovono di qua e di là: *mugientium errantis greges* – le greggi di pecore vengono ricordati solo al verso 61. Paolino sviluppa il suo riferimento oraziano in modo raffinato a partire da una parola del passo di Matteo (25,32): *congregabuntur ante eum* (sc. *iudicem*) *omnes gentes et separabit eos ab inuicem*. Si riconosce facilmente che i verbi *congregabuntur* e *separabit* sono riassunti nella parafrasi dal predicato *diuidentur*. In questo modo Paolino ha potuto estrapolare il sostantivo *greges* dal biblico *congregabuntur* e così rimandare a Orazio

¹⁴ Cic. *Att.* V 21,12; vd. Mommsen 1899.

¹⁵ Vd. Watson 2003, 75-86, dove lo studioso australiano, nell'ambito di una introduzione all'epodo 2, presenta un conciso riassunto delle interpretazioni dei versi finali dell'epodo nel loro rapporto con l'eulogio precedente (84s. presume che la fine del carme non sia tanto sorprendente quanto si soleva vederla); solo Mankin 1995, 87 possibilmente dà un cenno all'interpretazione avanzata sopra, quando parafrasa *futurus rusticus* così: «meaning to become a rustic» e aggiunge «the fut. part. expresses purpose».

¹⁶ Per l'uso metaforico reciproco di usura e di agricoltura si veda Manil. VII 73s.; in testi cristiani la metafora appare talvolta con l'applicazione della parabola di Matth. 25,26, p.e. Lucif. *non parc.* 18, l.90; Ambr. *Tob.* 13,43 nell'esegesi di *eccles.* 3,2; 6.

e sistemare il soggetto biblico *gentes* nel genitivo dichiarativo *hominum*, attraverso quello che può essere considerato un sinonimo. L'universalità dell'attributo biblico di *gentes*, vale a dire *omnes*, si conserva, per quanto riguarda il senso, nell'espressione *per orbem dissipatorum*. L'uso del participio *dissipatorum* (sc. *hominum*) stabilisce, però, un legame con il participio *errantis* (sc. *greges*), che Orazio impiega in riferimento alle mandrie di buoi. E ancora: entrambi i participi sono collocati dopo una indicazione di luogo, rispettivamente *per orbem* e *reducta ualle*. Tutta la riflessione dei versi 15-17 riguardo al giudizio universale, formulata in conformità a Matteo e a Orazio, costituisce per parte sua una sorta di sovrappiù interpretativo che va oltre la lettera del Salmo, un sovrappiù che viene incluso nel testo veterotestamentario grazie alla congiunzione introduttiva, *idcirco*, la quale riproduce il simile *ideo* del testo biblico. Ci si trova dunque di fronte a una esegesi del Salmo che tiene conto del Nuovo Testamento. Nodo centrale della spiegazione che ne deriva è il diverso trattamento riservato agli empi e ai peccatori nel giudizio finale. Di quelli nel Salmo si dice che «non si rialzeranno», di questi che non possono prendere parte con i giusti al consiglio dei giudici, composto appunto dai giusti. Paolino chiarisce il concetto di empi prima di tutto affermando che egli vede in loro i pagani, *qui denegarunt debitum cultum deo* (19). Così facendo egli crea un riferimento diretto alla realtà a lui contemporanea, i primi anni novanta del quarto secolo, quando la politica religiosa di Teodosio si dimostrava sempre più intollerante contro i pagani. Gli empi non hanno alcun «segno della salvezza», *signum salutis*, sulla loro fronte: questo significa che essi non sono stati battezzati¹⁷. Paolino interpreta qui il passo del Salmo 1,6 *quoniam nouit deus uiam iustorum*, in senso sacramentale. La soppressione, divenuta di conseguenza necessaria, della metafora biblica del cammino aveva per lui un vantaggio aggiuntivo: egli poteva usarla con la funzione di chiusa e non era così costretto a interrompere con la lunga esegesi il portato metaforico del versetto.

Paolino attua, però, il più ampio intervento sul testo dei *Salmi*, quando interpreta il non rialzarsi degli empi. Secondo lui questo vuol dire che gli empi non saranno giudicati e cioè che il loro destino eterno sarà sancito già prima del giudizio finale: essi dovranno risorgere per ricevere, in un certo senso senza processo, la loro punizione, cioè la seconda morte, volendo usare la terminologia dell'Apocalisse¹⁸. La resurrezione alla vita eterna è riservata ai giusti e, cosa notevole, ai peccatori. Anche i giusti non subiranno alcun processo, perché i loro grandi meriti rendono inutile ogni decisione da parte dei giudici. Il giudizio universale riguarderà dunque, secondo Paolino, solo la massa dei peccatori, vale a dire solo quei cristiani battezzati che si sono macchiati di colpe più o meno gravi. Essi avranno parte alla vita eterna in una condizione

¹⁷ Cf. Paul. Nol. *carm.* 26,103-106 *fidant legionibus illi, / perfugioque parent reparatis moenia muris, / nulla salutiferi quibus est fiducia Christi; / nos crucis inuictae signum et confessio munit.*

¹⁸ *apoc.* 20,6; 14; 21,8. – Aug. *ciu.* XIII 12 definisce la seconda morte in modo simile al concetto di Paolino: *secunda (mors) uero, ubi anima sine deo cum corpore poenas aeternas luit.*

migliore o peggiore a seconda della pesantezza dei loro reati. È il fuoco che giudica e che proclama il verdetto a seguito di una prova del fuoco, *ignis arbiter* (39-43).

Nei versi finali (44-51) Paolino riprende l'immagine del cammino dalla parte conclusiva del Salmo e la collega all'invito, che sa di predicare, a percorrere in questa vita cammini diritti con passo deciso. Questo dà gioia a Dio e suscita il suo compiacimento: *laetus agnoscit deus* (50). Paolino non era un teologo e non si riteneva tale quando, tra il 389 e il 394, compose le sue parafrasi bibliche¹⁹. Egli si affidava anzi a testi autorevoli, come faceva p.e. anche Prudenzio, testi, che leggeva come commento insieme al testo principale. Allo stesso modo si leggevano gli autori classici tenendo conto degli scoli, come dimostra la rielaborazione del carme astronomico di Arato compiuta dal pagano Avieno, un contemporaneo di Paolino, cui si riferisce in *carm.* 15,32²⁰.

Per quanto riguarda ora l'interpretazione del primo Salmo, Paolino potrebbe avere usato due commentari come fonti, quello di Ilario di Poitiers e quello di Ambrogio di Milano. Entrambi i teologi distinguono in modo netto, così come fa Paolino, gli empi dai peccatori – una distinzione che Agostino porrà come questione nell'*enarratio* sul primo Salmo²¹. Ilario e Ambrogio si rifanno nella loro interpretazione a Giovanni 3,18, dove si dice che gli empi sono già giudicati. Solamente Ambrogio amplia il testo del Salmo, *non resurgent in iudicio*, in modo da avvalorare l'idea della resurrezione «per la punizione» piuttosto che «per il giudizio» (*in ps.* 1,56): *ideo non surgent in iudicio, sed ad poenam*. Tale *theologumenon* compare in Paolino ai versi 18-20: *iudicandi non resurgent impii..., sed puniendi*. Anche il fatto che i diversi gruppi di uomini siano indicati con il concetto di *ordo* nello stesso contesto porta a concludere che Ambrogio è la fonte di Paolino²². La consonanza forse più evidente si riscontra, però, nella caratterizzazione dei peccatori. Ambrogio scrive: Nel giorno del giudizio renderanno conto delle loro azioni, *actuum suorum rationem in die iudicii reddituri sunt*. Al verso 27 Paolino descrive lo stesso gruppo in questo modo: *causas suorum reddituros actuum*. Entrambi i passi non trovano corrispondenza né nel Salmo né nell'esegesi di Ilario, cui Ambrogio sicuramente si riallacciò. Infine solamente Ambrogio fa menzione di un purgatorio per i non-giusti, collocato tra il primo e il secondo giudizio, che può prolungare la sua funzione anche oltre il secondo giudizio nel caso che qualcuno non abbia finito di espiare i propri peccati (*in ps.* 1,54): *isti* (sc. *impii* e *peccatores*) *urentur, donec impleant tempora inter primam et*

¹⁹ Per la datazione delle parafrasi salmiche si vedano Fabre 1948, 111-113 (389); Green 1971, 22 (primi anni della produzione di carmi cristiani di Paolino); Lienhard 1977, 190 (390-394); Kohlwes 1979, 123 presume che le parafrasi siano nate durante il dibattito fra Paolino e Ausonio, vale a dire intorno al 390.

²⁰ Vd. Weber 1986, 3s.

²¹ *in psalm.* 1,5 *solet enim hoc modo repeti planius, quod superius dicitur, ut peccatores intellegantur impii*.

²² Vd. Nazzaro 1983, 102; Green 1971, 23.

secundam resurrectionem, aut, si non impleuerint, diutius in supplicio permanebunt. A proposito, anche il termine *urentur* usato da Ambrogio si ritrova nella parafrasi di Paolino con il *subusti* del verso 37.

I versi 30s. rappresentano un problema rispetto a tale ricostruzione delle fonti. Essi contengono una parafrasi del versetto 2,12 dell'*Epistola* di Paolo ai Romani e non sono riscontrabili né nel commento ai *Salmi* di Ilario né in quello di Ambrogio. Bisogna dire poi che tali versi, sebbene menzionino Dio nella sua attività di giudice, non presentano un'adeguata posizione né nel contesto dei versi vicini né rispetto ad alcun altro passo della parafrasi. Per contro, i versi 32-34 sulla prova del fuoco dei peccatori si riallacciano benissimo al verso 29 sul verdetto finale. Parole ponte sono *probandus* (29) e *probauerit* (33). Il passo tratto dall'*Epistola ai Romani* viene invece citato letteralmente in relazione al giudizio divino e ai tre gruppi di uomini da numerosi autori patristici²³. Questo induce a supporre che i versi in questione siano stati interpolati nel testo di Paolino già molto presto, perché, secondo tradizione, compaiono nella trattazione sul giudizio finale. Io propongo perciò di espungere i due versi.

Con l'esegesi escatologica del Salmo la parafrasi sembra allontanarsi dal testo classico cui faceva così netto riferimento all'inizio, vale a dire all'epodo di Orazio. Questo è vero solo se si compie un superficiale atto di σύγκρισις letteraria. Sebbene, infatti, rimandi letterali non siano riscontrabili nella seconda parte – essi hanno già portato a compimento nella prima parte la loro funzione commemorativa –, rimane invariato lo spirito della poesia romana di critica sociale, a volte presentato in modo satirico-critico sulle orme di Archiloco, a volte invece in modo assertivo-parenetico. La dettagliata spiegazione del quinto verso del Salmo riguardante il 'giudizio', spiegazione che abbraccia i versi 15-43, prende nella parafrasi il posto del quadro idillico di un contadino soddisfatto di sé, che si trasforma sempre più nella sua riflessione in un grande proprietario di terre e di una tenuta rappresentativa, il quale desidera sì prelibata cucina casalinga a base di cibi di propria produzione, ma non di meno lascia sciogliersi in bocca i nomi di costose prelibatezze d'importazione, anche se soltanto per rifiutarle pateticamente (49-54).

Il giudizio di Dio è, però, tutt'altro che idillico e si pone perciò in contrasto assai marcato con l'usuraio di Orazio. La funzione di giudice attribuita al fuoco durante il giudizio finale è a sua volta in netta contrapposizione con la familiarità del fuoco del camino, che nell'epodo di Orazio la casalinga accende quando il marito ritorna a casa dopo il divertimento della caccia invernale (43s.). Ma i due passi sono in nettissima opposizione l'uno con l'altro. La riflessione così diversa dei due Io poetici, che prende il via in entrambi i carmi dalla lode di una presunta condizione beata, arriva in entrambi i testi a una conclusione. Essa è posta in particolare evidenza sia da Orazio sia da Paolino. Orazio rivela, infatti, il nome dell'Io parlante, l'usuraio Alfio:

²³ P.e. Ambrosiast. in *I Cor.* 15,52; Zeno 1,35; Hier. *adu. Pelag.* 1,29.

tale rivelazione lascia riconoscere solo alla fine che il testo precedente è una riflessione da cui l'autore si distanzia. Paolino esorta per parte sua un pubblico immaginario facendo ricorso a un congiuntivo esortativo in prima persona plurale, elemento questo che si ritrova anche nei commentari ai *Salmi* improntati allo stile dei predicatori²⁴. Attraverso una conclusione così formulata il testo parafrastico precedente si rivela – anche qui solo alla fine – una riflessione esegetica sulla «legge del Signore»; ogni giudizio può, infatti, aver luogo solo in base a un ordinamento basato su leggi o su qualcosa di simile: l'Io poetico, che include se stesso nella parenesi, assume il ruolo di quel *beatus* del primo verso del Salmo che medita giorno e notte sulla legge divina. Nella parafrasi del primo Salmo redatta da Paolino, si riscontra dunque un'imitazione per contrasto di alto livello²⁵. Non solo viene contrapposto un vero *beatus* a quello finto di Orazio, ma è opposto anche l'atteggiamento dell'Io poetico rispetto al contenuto della meditazione: Paolino vede nel *beatus uir* del Salmo un ideale da raggiungere, Orazio invece prende le distanze dal suo usurario. Quest'ultimo è d'altronde una figura molto criticata anche nella Bibbia. Tassi di interesse troppo elevati sono sempre giudicati negativamente nel Vecchio Testamento²⁶. A ciò si aggiungono poi gli insulti contro i ricchi nei Vangeli sinottici – e l'Alfio di Orazio è ricco e vuole rimanerlo.

Nelle parafrasi ai *Salmi* di Paolino si trova un tipo di ricezione della poesia classica che si può riscontrare anche in Prudenzio, vale a dire la sovrapposizione di un testo cristiano a un testo classico di riferimento preso nella sua interezza. Nel caso per esempio del quinto inno del ciclo del *Cathemerinon*, al carme 4,5 di Orazio si sovrappone una forma primigenia della lode pasquale, l'*Exultet*²⁷, nel caso di Paolino all'epodo 2 di Orazio si sovrappone la parafrasi del primo Salmo e la relativa esegesi, che si intende solo come chiarimento dell'ispirato testo biblico. Come in Prudenzio Cristo è l'antitesi di Augusto, così in Paolino il *beatus uir* del primo Salmo è l'antitesi del ricco Alfio²⁸.

²⁴ Vd. p.e. Ambr. in *ps.* 1,54,2; 1,55,1; questo fatto dà forza all'ipotesi del Kohlwes che Paolino abbia pensato sin dall'inizio alla pubblicazione delle parafrasi, a differenza dei carmi composti per occasioni specifiche («Gelegenheitsgedichte») e indirizzati a destinatari certi.

²⁵ Secondo Nazzaro 1983, 99 il messaggio del carme 7 sarebbe espressione della «superiorità del ritiro cristiano dal mondo rispetto a quello pagano»; il beato del salmo, però, non si ritira dagli affari del mondo (*ps.* 1,3: *quaecunq; fecerit, prosperabuntur*) come finge di fare l'Alfio oraziano, ma si distacca soltanto dalle azioni maligne degli empì. E inoltre, il ritirarsi del *beatus uir* non sarebbe un ritiro specificamente cristiano, ma piuttosto veterotestamentario. Un elemento cristiano compare solo nell'esegesi escatologica del versetto 5 del Salmo.

²⁶ P.e. *exod.* 22,25; *leu.* 25,37; *deut.* 23,19; *psalm.* 31,14; *Ezech.* 18,13.

²⁷ Smolak 1994, 28-34.

²⁸ Tramite la suddetta sovrapposizione Paolino trasforma lo spirito satirico, indispensabile per il genere letterario dei giambi, del testo di riferimento in una parenesi moralizzante. Sembra dunque possibile, che questa trasformazione sia adombrata da quell'altra del metro: la coppia oraziana di un trimetro

Appendice: Ps. 1 (Vetus Latina ed. Sabatier)

1. *Beatus uir, qui non abiit in consilio impiorum, et in uia peccatorum non stetit, et in cathedra pestilentiae non sedit: 2. Sed in lege Domini fuit uoluntas eius, et in lege eius meditabitur die ac nocte. 3. Et erit tamquam lignum, quod plantatum est secundum decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo: Et folium eius non decidet²⁹, et omnia quaecumque fecerit prosperabuntur. 4. Non sic impii, non sic: sed tanquam puluis, quem proiicit uentus a facie terrae. 5. Ideo non resurgent impii in iudicio: neque peccatores in consilio iustorum. 6. Quoniam nouit Dominus uiam iustorum, et iter impiorum peribit.*

e un dimetro giambico, cioè la forma dell'epodo nel senso della denominazione originale del genere, cede a trimetri stichici, cioè al metro del dramma. Ne consegue che la parafrasi non è da considerarsi come continuazione dell'antico genere degli epodi. Per la problematicità del *Fortleben* dei generi letterari nel tardo antico cristiano vd. Herzog 1977 (lo studioso non si sofferma sul carne 7 appena analizzato).

²⁹ Parafrasando il versetto 3 Paolino segue la lezione *defluent* (11), attestata anche nei commentari di Ilario e di Ambrogio e che Girolamo accetterà in ambedue le sue traduzioni del salterio (*secundum Hebraeos, secundum LXX*).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Arrighetti 1960

G.Arrighetti (ed.), *Epicuro, Opere. Introduzione, testo critico, traduzione e note*, Torino 1960.

Bömer 1969

F.Bömer, *P. Ovidius Naso, Metamorphosen, Buch I-III*, Heidelberg 1969.

Fabre 1948

P.Fabre, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de Saint Pauline de Nole*, Paris 1948, 111-113.

Grant 1969

R.M.Grant, *Theologien im Widerstreit*, in A.Toynbee (ed.), *The Crucible of Christianity*, London 1969 [tr. ted. *Auf diesen Felsen*, Wien-München 1970, 318-330].

Green 1971

R.P.H.Green, *The Poetry of Paulinus of Nola. A Study of his Latinity*, Bruxelles 1971 (Collection Latomus 120).

Hartel 1894 (1999)

G.de (W.v.) Hartel (ed.), *S. Pontii Meropii Paulini Nolani opera, pars II*, Vindobonae 1894 (CSEL XXX); *editio altera supplementis aucta* curante M.Kamptner, Vindobonae 1999.

Herzog 1977

R.Herzog, *Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität am Beispiel des Paulinus von Nola*, in O.Reverdin (cur.), *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident*, Genève 1977, 373-423 («Entretiens sur l'antiquité classique» XXIII).

Heyworth 1988

S.J.Heyworth, *Horace's Second Epode*, «American Journal of Philology» CIX (1988) 71-85.

Kohlwes 1979

K.Kohlwes, *Christliche Dichtung und stilistische Form bei Paulinus von Nola*, Bonn 1979.

Koster 2000

S.Koster, *Utopie und Wirklichkeit. Horaz, Epoden 2 und 16*, «Würburger Jahrbuch für die Altertumswissenschaft» N. F. XXIV (2000), 151-165.

Lienhard 1977

J.T.Lienhard S.J., *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, Köln-Bonn 1977 (Theophaneia XXVIII).

Mankin 1995

D.Mankin, *Horace, Epodes*, Cambridge (GB) 1995.

Mommsen 1899

Th.Mommsen, *Der Zinswucher des M. Brutus*, «Hermes» XXXIV (1899), 145-150.

Nazzaro 1983

A.V.Nazzaro, *La parafrasi salmica di Paolino di Nola*, in *Atti del Convegno XXXI*

- Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981)*, Roma 1983, 93-115.
- Nazzaro 1993
A.V.Nazzaro, *Momenti della fortuna di Orazio nella poesia cristiana latina*, in C.D.Fonseca (ed.), «*Non omnis moriar*». *La lezione di Orazio a duemila anni della scomparsa*, Potenza 1993, 219-242.
- Nazzaro 1992-1994
A.V.Nazzaro, *Orazio e Paolino*, «Impegno e dialogo» X (1992-1994 [1995]), 239-252.
- Nazzaro 1995
A.V.Nazzaro, *La presenza di Orazio in Paolino di Nola*, in A.V.Nazzaro (ed.), *Omaggio Sannita a Orazio*, S. Giorgio del Sannio (BN), 1995, 119-175.
- Ruggiero 1996
A.Ruggiero (ed.), *Paolino di Nola, I carmi*, I (1-20), Maragliano (NA) 1996.
- Shakleton Bailey 1985
D.R.Shakleton Bailey (ed.), *Horatius, Opera*, Stuttgart 1985.
- Smolak 1994
K.Smolak, *Horazische Lyrik zwischen Ablehnung, Anverwandlung und Travestie. Ein Rezeptionsparadigma*, «Janus» XV (1994), 26-38.
- Trout 1999
D.E.Trout, *Paulinus of Nola. Life, Letters and Poems*, Berkeley-Los-Angeles-London 1999.
- Vogt 1965
J.Vogt, *Der Niedergang Roms. Metamorphose der antiken Kultur von 200 bis 500*, Zürich 1965.
- Walsh 1975
P.G.Walsh, *The poems of St. Paulinus of Nola, translated and annotated*, New York 1975 («Ancient Christian Writers» XL).
- Watson 2003
L.C.Watson, *A Commentary on Horace's Epodes*, Oxford 2003.
- Weber 1986
D.Weber, *Aviens Phaenomena, eine Arat-Bearbeitung aus der lateinischen Spätantike. Untersuchungen zu ausgewählten Partien*, Wien 1986 (Dissertationen der Universität Wien CLXXIII).