

LAUS MARTYRIS... TUA LAUS EST. I CARMI XV E XVI DI PAOLINO DI NOLA, FRA TRADIZIONE EPICA ED EXEMPLUM NEOPLATONICO

Maria Carolina CAMPONE*

(Dipartimento Umanistico, Accademia Militare “Nunziatella”,
Napoli, Italia)

Keywords: *Paulinus Nolanus, neoplatonism, Christian epos, late antique exemplum.*

Abstract: *Laus martyris ... tua laus est. The poems XV and XVI of Paulinus Nolanus between epic tradition and Neo-Platonic exemplum.* The poems XV and XVI by Paulinus Nolanus constitute, in the author's corpus, a real vita Felicis, built on the basis of different literary genres, from the Hellenistic exemplum to the classical epos. The textual analysis demonstrates the harmony with the contemporary Neoplatonic reflection, which inspires the lexical choices and the ways of presenting the figure of the confessor, whose story is structured according to the key concepts of late antiquity philosophical schools. With the two poems examined, Paulinus anticipates some characteristics of the subsequent medieval epic and, at the same time, outlines the model of the politician of the new Christian era.

Cuvinte-cheie: *Paulinus de Nola, neoplatonism, epos creștin, exemplum antic târziu.*

Rezumat: *Laus martyris ... tua laus est. Poeziile XV și XVI ale lui Paulinus de Nola între tradiția epică și exemplum neo-platonic.* Poeziile XV și XVI ale lui Paulinus de Nola constituie, în corpus-ul autorului, o adevărată vita Felicis construită pe baza diferitelor genuri literare, de la exemplum elenistic până la epos clasic. Analiza textuală demonstrează armonia cu reflecția neoplatonică contemporană, care inspiră alegerile lexicale și modalitățile de prezentare a figurii mărturisitorului, a cărui poveste este structurată în conformitate cu conceptele-cheie ale școlilor filosofice ale antichității târzii. Cu cele două poezii examineate, Paulinus anticipatează unele trăsături ale epopeei medievale ulterioare și, în același timp, conturează modelul politicianului noii ere creștine.

* carolina.campone@gmail.com

Il carme XV, il IV dei *Natalicia*, in esametri, composto nel 397, secondo Desmulliez¹, o nel 398, secondo Ruggiero², e il XVI, risalente al 398 o al 399³, costituiscono, nell'ambito del vasto *corpus* letterario di Paolino di Nola (3552-353ca.-431), un gruppo a sé, dedicato al racconto, in chiave epica, della vita di Felice, il prete di origine siriana, presso il cui *botros* l'evergete aveva fondato il proprio cenobio⁴.

L'analisi dei due carmi consente non solo di inserire Paolino nell'ambito del filone epico tardoantico, ma, attraverso l'analisi comparata con altri testi, di riconoscere in lui i germi della coeva riflesione neoplatonica, cui il Nolano fornisce un inedito contributo.

Carme XV: la propositio

Dopo un *incipit* di sapore dichiaratamente oraziano⁵, come spesso accade nelle liriche di Paolino⁶, il poeta, in linea con la tradizione epica classica, presenta la *propositio* dell'argomento (vv. 1-25):

*Annua vota mihi remeant, simul annua linguae
debita, natalis tuus, o clarissime Christo
Felix, natali proprio mihi carior; in quo
quamlibet innumeris sint gaudia publica turbis.
5 aliquid speciale tuis, quod nos tibi Christus
esse dedit, viles caro largitus amico.
Non quia tu dignus famulis tam vilibus esses,
Aeternis dignitate Deo comes ire triumphis;
sed quia nos inopes justi indignosque salutis
10 sic voluit ditare Pater bonus, ut male dites
criminibus versa in melius vice divitiarum,
pro cunctis opibus cunctisque affectibus, et pro
nobilibus titulis et honoribus omnia vanis*

¹ Cfr. Desmulliez 1985. Il testo utilizzato, per il carme XV è quello dell'edizione critica di Sciajno; per il XVI, quello proposto da Ruggiero sulla base di Hartel: cfr. Sciajno 2008; Ruggiero (ed.) 1996.

² *Paolino di Nola. I carmi*, I, 235.

³ Cfr. Desmulliez 1985; Fabre 1948.

⁴ Sull'attività edificatoria di Paolino, cfr. Ebanista 2003; Ebanista 2006; Campone 2013a; Campone 2013b. Per un'aggiornata bibliografia su Paolino, cfr. Santaniello 2015; Campone 2021.

⁵ Cfr. Hor. *Carm.* 4, 11, 17. Sul peso della poesia di Orazio in Paolino, cfr. Nazzaro 1995.

⁶ Cfr. *carm.* III, IV, VII, X, XI, XIV, XVI, XVII, XXI, XXVI, XXXIII.

Felicem caperemus opes, patriamque, domumque.
 15 *Tu, pater et patria, et domus, et substantia nobis*
in gremium translata tuum cunabula nostra,
et tuus est nobis nido sinus, hoc bene foti
crescimus, inque aliam mutantes corpora formam,
terrena exuimur stirpe, et subeuntibus alis
 20 *vertimur in volucres divini semine verbi.*
Te relevante iugum Christi lene noscimus, in te
blandus et indignis et dulcis Christus amaris.
ista dies ergo et nobis solemnis habenda,
quae tibi natalis, quia te mala nostra abolente
occidimus mundo, nascamur ut in bona Christo.

L'inizio del carme propone l'opposizione concettualmente rilevante fra “alto” e “basso” e presenta un campo semantico destinato a trovare ampio spazio nei versi successivi, quello della ricchezza e, più in generale, del potere politico, gravitante intorno a quello che è uno dei nuclei concettuali del brano, la *dignitas* nella sua complessa accezione di prestigio e decoro⁷, ma anche di potere politico⁸, che determina, a sua volta, una scelta lessicale specifica (*debita, dedit, dignus, indignos, dignante*).

Ai comandanti ed eroi del passato, si sostituisce, nell'*epos* paoliniano, un nuovo protagonista della storia, l'umile prete siriano, che, al v. 15, è *pater et patria*, definizione questa che, modellata sul titolo attribuito nell'antica Roma al mitico fondatore dell'Urbe, Romolo, al primo imperatore, Augusto, e poi ai suoi successori, passa ora a indicare Felice, equiparato ad eroi e regnanti.

L'apostrofe che apre il v. 15 (*Tu*) potenzia la figura del confessore, che, in contrasto con gli onori e le ricchezze mondane, la cui inutilità è rilevata dal chiasmo (v. 13), è definito, in maniera significativa, *substantia*, sostegno ed essenza dei fedeli.

Paolino dichiara immediatamente che il vincolo con il suo patrono si svolge all'insegna del legame con Cristo, il cui nome è ripetuto ben cinque volte nei primi 25 versi, di contro alle due volte in cui ricorre il nome di Felice, e peraltro è collocato sempre in posizione di rilievo, perché posto tre volte a fine verso, una volta a ridosso della cesura metrica e un'altra in maniera da costituire la prima parola della clausola epica (v. 22: *Christus amaris*).

⁷ Caes. *B.G.* 4, 17, 1; 6, 12, 9; Cic. *De orat.* 2, 346.

⁸ Caes. *B.C.* 1, 4, 4; Plin. *Paneg.* 61, 2.

Tutto ciò introduce la presentazione del confessore, che è «beni, patria e dimora» per i fedeli, concetti che preparano il ruolo di Felice *alter Christus*, che caratterizza il testo, sicché Paolino, con un’ardita metafora, può riferire al suo patrono un’immagine materna, che torna anche altrove nel suo *corpus* in riferimento al Figlio di Dio⁹.

Il concetto della genitorialità viene posto in risalto attraverso una *climax* che va dal *pater* del v. 15 al *gremium* del verso successivo sino ai *cunabula* (v. 16), al *nido* (v. 17) e al participio *foti* (v. 17), legato tanto al campo semantico della luce, del calore e dell’amore quanto a quello della medicina¹⁰, tutti concetti rilevanti nel campo dell’esperienza mistica cristiana, in generale, e paoliniana, nello specifico¹¹.

Il ruolo di Felice è sottolineato, dunque, dal ricorso a un’immagine dal forte impatto emotivo, quella del Cristo-Madre, che si fonde, a sua volta, con una più propriamente erotica, che trova ampio spazio in campo mistico¹², come avviene anche nel carme XXII¹³, culminando nell’espressione *divini semine verbi* (v. 20), che, riprendendo un concetto risalente a Giustino (100 ca.-165), allude a una partecipazione, intellettuale ed esistenziale insieme, al *Logos* divino¹⁴.

Paolino rielabora una figura materna della divinità, dall’alto valore simbolico, centrata sul *gremium*, che, attingendo all’immagine neotestamentaria del Cristo-chioccia (*Lc* 13,34; *Mt* 23, 37), dà luogo ai concetti dei *cunabula* e del *nido*.

In maniera del tutto originale, egli tuttavia sostituisce Cristo con Felice, che, ricevuto l’amore di Dio, lo trasferisce al mondo, agli altri, in un circuito mistico, la cui fonte è il Signore, motore attivo di tale irradiazione: Paolino interpreta la figura del “suo” santo secondo i canoni e le caratteristiche della propria esperienza mistica, sicché ne sottolinea il completo servizio reso alla comunità, la “passività” nei confronti del Signore, la *sequela Christi* (vv. 101-108)¹⁵.

Nel mondo orientale, nell’ambito della Trinità, le caratteristiche femminili erano state attribuite allo Spirito, che in ebraico è femminile,

⁹ Cfr. Campone 2019a.

¹⁰ Per l’accezione medica del verbo *foveo*, cfr. Cic. *Att.* 12, 18; Verg. *Aen.* 12, 420; Plin. *Nat. Hist.* 24, 58.

¹¹ Cfr. Campone 2012.

¹² Cfr. Possanzini 1998.

¹³ Cfr. Campone 2019b.

¹⁴ Cfr. Girgenti 1990; Id. 1991.

¹⁵ Sull’esperienza mistica di Paolino, cfr. Campone 2021.

come si vede, ad esempio, nelle omelie dello Pseudo Macario, che arriva a usare la metafora delle mammelle, cui Paolino stesso ricorre¹⁶.

Rifacendosi a modelli neotestamentari profondamente riaborati (*Io. 13, 23; 20,21*), il Nolano, con una modifica che ripeterà nel carme XXII, sostituisce all'originale greco più indeterminato (*εν τῷ κόλπῳ*), il più femminile *gremium*, il cui valore prettamente materno è ribadito dal successivo *sinus*.

Nel contempo, attraverso il participio *foti* (v. 17), ripropone l'immagine del Cristo-medico, desunta dai Vangeli, che trova ampio spazio nella letteratura patristica dei primi secoli, anche in reazione alla tendenza gnostica al deprezzamento del corpo¹⁷, e che dà luogo a un ampio spettro di riflessione in campo mistico, secondo un'interpretazione allegorica del male, che comporta la consapevolezza della dipendenza dell'uomo da Dio e della partecipazione alla sofferenza di Cristo¹⁸.

Ora, tuttavia, il medico è Felice, avviandosi sin da ora la specificità 'miracolistica' del prete, che ne costituisce, in questo carme, un aspetto precipuo, e il suo ruolo di mediatore fra umano e divino, chiarito, subito dopo, dal complemento *in te* (v. 21).

La centralità di Cristo, che opera attraverso Felice, e la sua azione sono ulteriormente ribadite dal verbo *redit* (v. 6) con cui si esprime il senso di appartenenza dei fedeli al santo, che genera la successiva opposizione tra costoro, che sono *indignos*, e la potenza divina sottolineata dall'ablativo assoluto *dignante deo*, che, per mezzo dell'allitterazione e della figura etimologica, fa risaltare ancor più la potenza del Signore.

Cristo incentor e omnipotens nella vita Felicis

Il verso 25, giocato sull'opposizione fra la morte e la nascita in Cristo, messa in rilievo dall'anastrofe (*nascamur ut*), prepara al successivo imperativo *surge* (v. 26) che, mentre rimanda al concetto della resurrezione in Cristo, segna la svolta tematica e la presentazione del tema poetico:

Surge igitur cithara, et totis intendere fibris,

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ Cfr. Dumeige 1972.

¹⁸ Cfr. Basadonna 2016. Per l'accezione medica del verbo *foveo*, cfr. Cic. *Att. 12, 18, 1*; *Verg. Aen. 12, 420*; *Plin. Nat. Hist. 24, 58*.

*excita vis animae tacito mea viscera cantu,
 non tacita cordis testudine, dentibus ictis,
 pulset amor linguae, plectro lyra personet oris.*
 30 *Non ego Castalidas vatum phantasmata Musas,
 nec surdum Aonia Phaebum de rupe ciebo,
 carminis incentor Christus mihi: munere Christi
 audeo peccator sanctum et coelestia fari.
 Nec tibi difficile, Omnipotens, mea solvere doctis
 35 ora modis, qui muta loqui, fluere arida, solvi
 dura iubes. Tu namque asinam reboare loquendo,
 perfectamque tibi lactentes condere laudem
 fecisti, et solidam solvisti in flumina rupem
 et terram sine aqua subitis manere fluentis
 40 iussisti, deserta rigans in spem populorum,
 in quorum arentes animas pia gratia fluxit,
 quos Christus vivo manans petra fonte refecit.*
*Unde ego pars hominum minima, isto munere fretus,
 roris, Christe, tui vivos precor aridus haustus.*
 45 *Da verbum de fonte tuo; tua non queo fari
 te sine; namque tui laus martyris, et tua laus est,
 qui facis Omnipotens homines divina valere,
 fortiaque infirmis superans, de carne triumphas,
 aerios proceres vincens in corpore nostro.*

Paolino, nel narrare le gesta di Felice, le trasfigura quasi modellandole su quelle degli eroi pagani, attingendo all'ampio repertorio lessicale che il genere gli offriva (*cara, intendere fibris, excita vis, cantu, cordis testudine, pulset, plectro, lyra, vatum*) e a quello tematico (vv. 30-33), con l'invocazione delle *Castalidas...* *Musas* e del *surdum...* *Phoebum* (vv. 30-31) ridotti, tuttavia, a *phantasmata* (v. 30), sviluppando così un topos della letteratura cristiana antica – la vacuità della cultura pagana – presente anche altrove nel *corpus* dell'autore¹⁹.

A loro, infatti, il poeta contrappone il *carminis incentor Christus* (v. 32), la cui azione creatrice è rilevata dal poliptoto (*Christus... Christi*), dall'allitterazione e dal chiasmo, oltre che dalla consonanza (*incentor... peccator*), il tutto per mettere in rilievo il ruolo di primo piano della figura divina, essendo l'*incentor*, letteralmente, colui che dà il tono al canto, tanto che, subito dopo, Paolino chiarisce che è *munere Christi* (v. 32) che egli può intonare il suo carme.

Lo *status* di Felice giustifica e autorizza l'impegno poetico del Nolano, impegno, però, che dipende da Cristo, il cui potere è espresso

¹⁹ Cfr. *carm. X*, 30-46; 110-118; *ep. 16*, 4; 6-7.

col ricorso al poliptoto, alla figura etimologica (*tuo... tua te... tui*) e all'anastrofe (*te sine*): solo grazie a Cristo, Paolino può intonare la sua lode, che è lode anche di Cristo, e la cui importanza è evidenziata dalla dilogia e dal poliptoto (*tui laus... tua laus*).

La potenza divina, espressa dall'aggettivo *omnipotens*, ripetuto tre volte nel testo (v. 34, 47, 289), cui il poeta ricorre spesso per indicare le caratteristiche del Signore²⁰, è sintetizzata mirabilmente nei versi in cui se ne descrive l'intervento nella natura (vv. 36-42), attraverso immagini che codificano un'iconografia attestata nell'arte cristiana delle origini e anche nell'abside della *basilica nova* di Cimitile e che collegano alla sapienza divina il tema dell'acqua sgorgante dalla roccia²¹.

A Cristo Paolino chiede il dono della parola, riformulando in chiave cristiana l'invocazione canonica alle divinità (vv. 45-49). La forza della preghiera è affidata a una serie di accorgimenti retorici, culminanti nella *climax* crescente, data dalla scelta dei verbi (*valere... superans... triumphans... vincens*), il tutto teso a rilevare l'identificazione fra Cristo e Felice, che ora si fa esplicita, mentre il verbo *triumphas*, in poliptoto e in epifora con il precedente *triumphis* (v. 8), sottolinea la forza di un Dio capace di sconfiggere il male e la cui vittoria viene celebrata secondo i crismi della più alta ricompensa militare²².

Nei versi successivi, la vicenda terrena del confessore (vv. 50-108) viene sintetizzata attraverso il ricorso alle immagini della guerra, per stigmatizzarne l'impegno in difesa della fede.

*Quare ades, ut duce te repetens ab origine pergam
 Felicem narrare tuum, cui nobile ductum
 ex Oriente genus: nec enim magis altera tellus
 Felicis patriam decuit, quam quae patriarchas
 Quaeque pios tulerat, Christi sacra vasa, prophetas.
 55 Unde et apostolicis fundens sua flumina linguis,
 totum Evangelii sonus emanavit in orbem.
 Debitus inde Deo Felix, genitore profecto
 Italianam necdum genitus, tamen in patre venit:
 civis ut affectu nostris oriretur in oris;
 60 nec cuiquam natum nisi nobis se meminisset.*

²⁰ *Ep. 5, 10; carm. IV, 1; V, 1.*

²¹ Descrivendo l'abside della *basilica nova* e i *tituli* illustrativi delle scene ivi rappresentate, Paolino, infatti, scrive: *Petram superstar ipse petra ecclesiae,/ de qua sonori quattuor fontes meant,/ evangelistae viva Christi flumina* (*ep. 32, 10*).

²² Sulla cerimonia romana del trionfo, cfr. Deubner 1934; La Rocca 2008.

*Sic pater Abraham domini praecepta secutus
 mutavit patrias externo cespite terras
 depositusque sacrum Chananeis semen in arvis;
 unde peregrinas abeunte propagine terras
 65 mystica Felicem nobis transmisit origo,
 quem perfecta fides illa radice profectum
 prodidit, ut nobis esset pia vena fidei,
 Felix nunc etiam posita cum carne quiescit,
 spiritus in Christo vivens, operantibus altae
 70 virtutis meritis Abrahae semine mutat
 duritiam lapidum, quos suscitat in bona vitae.
 Hac igitur genitore Syro generatus in urbe
 dilectam coluit patriae sub imagine Nolam
 sede beans placita multoque relictus in auro
 75 dives opum viguit quamvis non unicus heres.
 Hermia cum fratre sui cognomine patris
 terrenas divisit opes, caelestia solus
 obtinuit Felix; geminos sententia discors
 divisit fratres: Hermiam mundus abegit,
 80 Felicem Christus sibi sustulit; ille caduca
 maluit, hic solida; praesentibus ille cohaesit,
 iste solum caelo vertit, patrimonia regnis;
 ille heres tantum proprii patris, iste coheres
 Christi, sed quis tam variam miretur ab uno
 85 sanguine progeniem, veterum inter sancta parentum
 pignora qui relegat, populorum stirpe duorum
 fecundam pugnas uteri doluisse Rebeccam
 conquestamque deo gravidi luctamina ventris?
 Cum iam tunc fremeret sanctae intra viscera matris
 90 quae nunc intra uterum mundi discordia saevit,
 hispida Iudeis hirti sectantibus Esau
 perfidiae, addictis populo servire minori,
 at nobis levem per lenia pacis Iacob,
 qua via lucis agit, meliore sequentibus ortu.
 95 Ergo pari dispar fratum de sanguine sanguis
 Hermias velut asper Edom terrena secutus
 squaluit in vacua captivus imagine mundi
 duraque Idumaei praelegit iura parentis,
 in gladio vivens proprio vanaque laborem
 100 militiae sterilem tolerans, qua Caesaris armis
 succubuit, privatus agens ad munia Christi.
 At meus aeterni satus arma capessere regis
 in patris Israel migravit nomina Felix
 seseque a puero pia mens caelestibus edens
 105 instituit servire deo; nec gratia pauper
 adfuit, et quantum sitiebat corde capaci
 lucis hians animus, tam largiter influa traxit*

dona dei. Primis lector servivit in annis.

Il tema mistico della battaglia, ampiamente attestato²³, determina un ampio campo semantico (*gladio*, v. 99; *militiae*, v. 100; *sacrilegio... bello*, v. 117; *arma*, v. 130; *vincere certat*, v. 134; *munimine victo*, v. 136; *tela moves*, v. 141; *vincere vel vinci*, v. 146; *fortior... armatus inermi*, v. 147; *victricem*, v. 151; *invicta*, v. 155; *laqueis in caede*, v. 159; *de morte triumphans*, v. 160; *enses*, v. 165; *hostes*, v. 171; *hostis*, v. 178; *gladio*, v. 180) atto a delineare la figura del novello eroe del nuovo *epos* cristiano.

Per Paolino, il culto di Felice non è mai disgiunto da quello di Cristo, anzi Felice è strumento del Dio trinitario, di cui si è fatto volontariamente mezzo, tanto che è Cristo a scegliere Felice e non viceversa (v. 80) e l'umile prete siriano condensa in sé, per effetto della chiamata divina, una serie di modelli tratti dall'Antico Testamento, evocati quasi in contrapposizione alle divinità pagane precedentemente ricordate.

Il legame profondo – nel pensiero di Paolino – tra il suo patrono e il Figlio di Dio è rilevato anche nei versi 57-71, in cui il poeta vede, nell'origine siriana della stirpe del confessore, il segno di una discendenza almeno ideale di Felice da Abramo, sicché, in un contesto contrassegnato da richiami biblici²⁴ ed echi virgiliani²⁵, si celebra la *mystica... origo* di Felice (v. 65), *spiritus in Christo vivens* (v. 69) e *vena fidei* (v. 67).

Quest'ultima definizione risulta di grande interesse, dal momento che il sostantivo *vena* rinvia a un *topos* della letteratura cristiana, quello del corpo mistico della chiesa costituito dai fedeli, di cui Felice è cuore e sangue, ripreso anche al v. 133 con una diversa accezione, che conferma, a sua volta, il tema dell'acqua-*Logos* che ritorna spesso nel carme (vv. 36-42; 45), dando luogo a immagini plasticamente definite.

Nel racconto della vita del confessore, la differenza fra lui e il fratello Ermia è messa in rilievo dal poeta con il ricorso a due verbi solo apparentemente simili nel significato: *abegit* (v. 79) e *sustulit* (v. 80), laddove tuttavia l'uno, che nel testo ha per soggetto il mondo e come complemento oggetto Ermia, indica l'azione dello spingere, del

²³ Cfr. Campone 2002.

²⁴ Gen. 12, 1-7; Gv 18, 4; Rom 10, 18.

²⁵ Cfr. Georg. 4, 448; Aen. 1, 14.

cacciare via, anche in riferimento ad animali o a cose inanimate, mentre l'altro, il cui soggetto è Cristo, nell'accezione di “sostenere, mettere sotto”, allude alla scelta preferenziale di Dio e al suo potere su Felice.

La profonda cristologia che informa il pensiero del Nolano e ne plasma l'esperienza mistica trova in questo carme una compiuta espressione²⁶. Egli insiste più volte sul potere vivificante di Cristo, cui allude anche l'immagine della fonte cui il fedele si abbevera, attraverso cui si indica la capacità del Figlio di trasmettere lo Spirito all'uomo. La permanenza di Cristo in Felice fa sì che l'operazione umana partecipi della virtù divina, nella perenne attualità dei misteri stessi di Cristo nella loro virtù strumentale.

Segno evidente di quest'unione è il participio *hians* (v. 107) di ascendenza lucreziana²⁷, ripetuto anche oltre (v. 107), che, alludendo allo stupore e al desiderio insieme, rimanda al nocciolo dell'esperienza mistica, nella quale l'anima è unita al suo Creatore in un rapporto d'amore, che, essendo esemplificato su quello umano, prevede «un'unione perfetta» fra ambedue i protagonisti della relazione²⁸.

Come accade anche nel carme XXII, Paolino attinge al repertorio lessicale lucreziano per ribaltarne completamente il senso, sicché un'espressione impiegata per alludere all'amore adulterino di Venere e Marte²⁹ è ora usata per esprimere il vertice di un «desiderio “naturale” di Dio»³⁰, amplificato dal precedente *sitiebat* (v. 106), che, nel suo significato figurale, allude alla brama e al desiderio senza freni del credente³¹.

Nell'ambito della vicenda spirituale di Paolino, la *imitatio Christi*, esemplificata dalla breve *vita Felicis*, non è solo un fatto morale, ma una vera e propria comunione reale con gli atti salvifici storici di Cristo, in una simultaneità di vita con Lui.

Felice, prototipo del nuovo eroe cristiano

Dell'attività di Felice viene messo in risalto soprattutto il suo impegno militante in difesa della fede: il suo spirito resta invitto per

²⁶ Cfr. Campone 2010; Campone 2021.

²⁷ *De rer. nat.* 1, 36.

²⁸ Possanzini 1998, 801.

²⁹ *De rer.nat.* I, 13-16: *in gremium... inhians*.

³⁰ Armogathe 1977.

³¹ Cic. *Phil.* 5, 20; *Rep.* 1, 66; *ad Q.fr.* 3, 5, 3.

l'interiore presenza di Dio (vv. 154-155) che lo permea completamente, sicché Felice e Cristo sono una cosa sola, in quanto il secondo agisce nel primo, come era evidente già nelle sezioni precedenti del testo. Perciò, chi offende Felice combatte contro Cristo in persona (v. 158) e Felice, memore di Cristo, si batte contro i nemici della fede, portando Cristo nel petto.

*Quod quia perspicua meriti virtute gerebat,
 iure sacerdotis veneranda insignia nanctus,
 mente loco digna meritum decoravit honorem.
 Sed ne sola sacrum caput infula comeret illi,
 115 extitit et potior geminanda causa coronae,
 dira profanorum rabies exorta furorum,
 cum pia sacrilego quateretur eclesia bello
 praecipueque illos populo deposceret omni
 inpietas, quorum pietas insignior esset.
 120 Tunc senior sanctis Nolanam legibus urbem
 maximus et placido formabat episcopus ore,
 presbytero Felice potens, quem mente paterna
 complexus veluti natum sedisque vovebat
 heredem; subita sed tempestate fugatus
 125 non cedente fide petuit deserta locorum.
 Tunc magis atque magis quaesito antistite Felix
 claruit obpositus gladiis solusque fidei
 invidia effectus, nec spectabatur honore;
 maior honore fides, quia tantum causa fidei.
 130 Tunc petitur, sua cum draco lividus excitat arma,
 proruere id cupiens quo surgimus et cadit ipse.
 Ergo truces poenas fugiente antistite solus
 vel primus de plebe quasi de corpore vertex
 competitur Felix. Hunc omnes vincere certant
 135 et quasi praecelsam obsessis in moenibus arcem
 facta mole petunt, cuius munimine victo
 cetera iam facili cadat urbs prostrata ruina.
 O digna infidis dementia! Creditur uno
 Extinguenda fides, totus quam credidit orbis.
 140 Heu, misera inpietas, infernis caeca tenebris
 quo ruis? In quem tela moves? An credis in uno
 mortali constare deum? Et, si corpora solvas,
 vim simul et mentem divinam posse aboleri?
 Quae mundi per membra meat, qua nasceris ipse
 145 indignusque aleris, cuius de numine pendet
 vincere vel vinci, cuius virtute vel unus
 fortior innumeris, pietate armatus inermi
 armatos ferro, sed inermes pectora Christo
 prosternit superante fide, quae conscientia veri*

150 *caelestis vitam praesenti morte futuram*
Conparat et victo victricem corpore mentem
Laeta deo referens gaudentibus invehit astris.
Quid iuvat ergo pium tanta quod mole furoris
Felicem vesane petis? Manet intus operto
 155 *mens invicta Deo; nec iam tibi sola resistit*
Terreni natura hominis; Deus ipse repugnat
quem petis, atque tuis serpens antique venenis
ipse offert se per famulorum corpora Christus,
teque tuis nectens laqueis, in caede suorum
 160 *sternit, per mortis speciem de morte triumphans.*

Le gesta di Felice si svolgono sempre all'insegna della *fides*, termine che ritorna ben cinque volte nei versi 125-145, rilevata dal poliptoto e dalla figura etimologica con *infidis* (v. 138), in un contesto caratterizzato dal tema della lotta e della conseguente vittoria sul male, sottolineata dal poliptoto (*vincere... vinci... victo*) e dalla figura etimologica («*victo victricem... invicta*»).

Tale vittoria viene conseguita attraverso la *virtus*, definita *per-spicua* (v. 111), aggettivo che, da un lato, rimanda al campo semantico fortemente simbolico della luce, che percorre l'intero componimento; da un altro, in iperbato con *virtute*, ottiene l'effetto di mettere in rilievo il genitivo *meriti*, che indica una benemerenza ottenuta come compenso per un servizio reso.

Che tale servizio sia da inquadrarsi nell'ambito di un'attività prettamente militare lo indica l'alta incidenza di verbi e sostantivi attinenti la guerra in tutto il carme, ma soprattutto in questa sezione del testo, in cui il protagonista è paragonato a *praecelsam... arcem* (v. 135), con un aggettivo che ricorre, prima di lui, nei poemi epici di Virgilio e Stazio.

La strenua lotta di Felice, perseguitato dal male, fa sì che il campo semantico della battaglia assuma l'accezione specialistica dell'assedio, con una scelta lessicale (*in moenibus arcem... munimine... inermi... inermes*) tesa a evidenziare il coraggio del confessore, la sua solitudine, ma anche la sua forza.

A confermare tale caratterizzazione, nei versi 138-160 si avverte, peraltro, l'influenza della retorica tardoantica e, attraverso questa, l'eco della produzione ciceroniana, evidente nella serie di interrogative di-

rette legate dalla successione di pronomi relativi³². In tale aspetto si coglie il magistero esercitato da Ausonio, maestro di Paolino e professore di grammatica e retorica a Burdigala per circa trenta anni, oltre che nipote, a sua volta, del retore Arborio.

Nonostante la dichiarata volontà di rinunciare alla poesia classica, presente anche in altre parti del suo *corpus*³³, Paolino, tratteggiando rapidamente la vita del suo patrono, vi attinge copiosamente e rielabora alcuni *topoi* poetici, *in primis* quello della rivalità tra fratelli, desunta, oltre che dall'Antico Testamento, da Esiodo.

La seconda parte del testo (vv. 161-361) risente con evidenza, più che la prima sezione dello stesso, del modello degli *Acta martyrum*, come si evince anche dalla narrazione, così romanzzata da rendere arduo riconoscerle un valore storico cui, tuttavia, Paolino non aspira e che, in ogni caso, è estraneo al genere letterario degli *Acta*.

Nonostante Felice sia *martyr sine sanguine* (*carm. XIV*, 4), è chiara la volontà del poeta di collocarlo sullo stesso piano di coloro che si erano immolati in difesa della fede, volontà evidente peraltro sin dalla scelta di festeggiare quale suo *dies natalis* quello della morte e, dunque, della sua nascita al cielo (*carm. XIV*, 1-3), secondo un percorso già tracciato nel *Martyrium Polycarpi* (18, 1-3)³⁴.

D'altro canto, l'espressione *sceleris deposcere palmam* (v. 163) fa immediatamente di Felice il prototipo del santo che è disposto a morire per il Signore, data anche la ricorsività dell'accenno alla pianta del martirio (v. 197), essendo la palma attestata come simbolo del martirio stesso nell'arte paleocristiana, sulla scorta di alcuni passi delle Sacre Scritture³⁵. Alla stessa situazione si riferiscono le *virides... coronas* (v. 189), segno della gloria acquistata con il sacrificio personale, come ben si vede dal *coronae* del v. 360.

In effetti, tutta questa sezione del carme appare modellata sugli *Acta martyrum*, di cui si riprendono alcuni *topoi*, quali la lotta contro

³² Sulla presenza del modello ciceroniano nella retorica tardoantica, cfr. De Filippis 2013.

³³ Così, ad esempio, nel carme X.

³⁴ Cfr. Ronchey 1996.

³⁵ Cfr *Salm.* 91, 13; *Gv* 12 e 13. Si vedano, ad esempio, la teoria di santi che circonda la scena del battesimo di Cristo nel Battistero degli Ariani (V-VI sec.) o quella in Sant'Apollinare in Classe (VI sec.) e la scena del Buon Pastore nel mausoleo di Galla Placidia (V sec.).

il male, la tortura e la prigionia dell'eroe, la sua morte esemplare, la presenza sacramentale del Dio trinitario.

Parimenti topico è l'accenno al *draco* (v. 130), grecismo che indica il serpente anche nella *Passio Perpetuae Felicitatis* (4, 1-10)³⁶, così come la descrizione del tetro carcere in cui il protagonista è tenuto prigioniero (vv. 182-186; 194-197; 241), sino alla metafora atletica, presente già nelle sezioni precedenti, cui Paolino ricorre in riferimento a Felice.

In effetti, sin dal v. 112, la presentazione “atletica” di Felice era affidata all'espressione *veneranda insignia nanctus*, in cui il verbo, nel suo significato di “conseguire, ottenere”, richiama alla mente l'immagine codificata dal Diadumeno policleteo, rafforzata poi da *certant* (v. 134) e dal sintagma *solido... pectore* (vv. 313-314), in cui l'iperbato sottolinea il valore dell'aggettivo legato alla solidità, alla fermezza e alla compattezza anche fisiche.

L'atleta, infatti, insieme al milite, ricorre nella letteratura agiografica delle origini, in quanto figura atta a richiamare immediatamente la durezza anche fisica delle prove, cui il martire è chiamato a resistere, prove che ricordano, appunto, la resistenza che chi gareggia deve affrontare durante le esercitazioni.

Attraverso il ricordo delle sofferenze inflitte a Felice e Massimo, l'assimilazione del primo a Cristo, che costituisce lo *specimen* del testo, è portata a compimento, sino al punto che il santo è un impavido pastore, pronto a dare la vita per il gregge (vv. 169-170) e, più oltre, la comunità dei fedeli è un ovile (v. 327). Paolino presenta il confessore secondo l'iconografia del Buon Pastore ampiamente diffusa nei primi secoli dell'arte cristiana, sottolineando tale identificazione con il ricorso al chiasmo, alla paronomasia e alla figura etimologica (v. 173).

Il Nolano si spinge anche oltre, sicché, dopo aver posto in risalto l'alleanza fra Cristo e Felice (vv. 188-189), modella i tormenti di Felice e Massimo su quelli di Gesù, come si rileva anche dall'epanaleSSI *spinas... spinas* (v. 209-210).

In ciò si coglie una caratteristica precipua dell'esperienza mistica di Paolino, che è esperienza identitaria e comunitaria insieme, per cui la grazia divina si comunica a Felice e Massimo, coinvolgendo anche le rispettive comunità. Non a caso, il verbo *sociare* (v. 233), che esprime la condivisione e l'unione, e il suo participio *sociatus* (v. 188)

³⁶ Sull'uso di δράκων per serpente: Il. XII, 202. In latino: Phaedr. 4, 20.

sono impiegati prima in riferimento a Cristo e Felice, poi a Massimo e Felice, esprimendo così l'essenza di una dimestichezza con l'altro, basata sulla «percezione della propria relazione con il mondo, con gli uomini, con se stessi e con Dio»³⁷.

Ecco quindi che, con un efficace poliptoto, all'*in gremium* del v. 16 corrispondono *in gremio* (v. 322) e il successivo *gremio* (v. 348), che ora descrivono il gesto di Massimo che si rifugia nel Signore e in Lui è accolto nel momento della morte, assumendo Egli ora quelle caratteristiche femminili e materne che precedentemente Felice aveva desunto da Lui, in una circolarità che riflette il dinamismo del mistero d'amore divino.

In quest'ottica è da intendere anche l'accenno alle *vestigia passu* (v. 269) che, al di là del significato specifico, riferito all'intervento divino in aiuto del santo, intervento modellato sul racconto della liberazione di Pietro (*Act 12, 7-10*), richiama immediatamente la testimonianza sulle impronte di Cristo, contenuta nell'epistolario (*ep. XXXI, 4*)³⁸, sicché le orme che Felice segue assumono un aspetto di concretezza nella vita quotidiana di ogni credente.

Il carme XVI: i munera Felicis

Il carme XVI, che si apre con una esplicita citazione oraziana³⁹, costituisce la seconda parte di un'ideale *vita Felicis* delineata da Paolino, in cui il protagonista viene presentato su un duplice piano, quello sacro, nel cui ambito egli è caratterizzato al pari delle divinità tradizionali, come indica il ricorso a termini – *exoptata* (v. 6); *vota* (v. 7); *libare* (v. 11); *fas* (v. 14) – tipici del lessico religioso; e quello politico – *munera* (vv. 8 e 10); *praemia* (v. 15); *honoris* (v. 16) – rilevato dal frequente ricorso a figure retoriche del significante, atte a rilevarne il valore⁴⁰.

³⁷ Borriello 1998, 465.

³⁸ La testimonianza di Paolino sarebbe la più antica in merito alle impronte dei piedi di Cristo. Al riguardo, cfr. Desjardins 1972.

³⁹ L'*incipit* ai vv. 1-2 (*tempora temporibus subeunt, abit et venit aetas/ cuncta dies trudendo diem fugit et rotat orbem*) riprende il verso oraziano *truditur dies die/ novaeque pergunt* (*carm. II, 18, 15-16*) così come il v. 4 (*in Christo, qui cuncta novat, dum permanet ipse*) si inserisce nell'alveo degli *adynata* virgiliani dell'*Ecloga 8*.

⁴⁰ Così, ad esempio, il poliptoto (v. 14: *merita... meritorum*) e l'iperbato (v. 16: *magni... honoris*).

I vv. 17-22 introducono la seconda parte del carme, dedicata alle gesta di Felice, rilevandone, attraverso l'allitterazione e l'assonanza, la scelta di servitù a Cristo (v. 20), in opposizione all'errore del padre, che aveva combattuto per Cesare. In tale contesto, il verbo *errare* (v. 21) viene utilizzato da Paolino nella sua duplice accezione, morale e fisica, con una voluta ambiguità rafforzata dalla figura etimologica e dalla paronomasia del successivo sintagma *vias per devia*.

Il resto del carme svolge il motivo dei miracoli del confessore e della sua *virtus*, come già nel testo precedente, portando a compimento l'identificazione tra Felice e Cristo, anche attraverso la presentazione del primo come pastore del gregge cristiano, secondo il *topos* del Buon Pastore, di ascendenza ellenistica, che qui si sostanzia col ricorso agli elementi tipici dei *mirabilia* classici, evidenziati dal ricorso a figure retoriche sapientemente utilizzate, come ben si vede ai vv. 39-74, vero e proprio inserto, alla maniera dell'*ekphrasis* alessandrino.

In questi versi, in effetti, Paolino intesse il racconto di continui imprestiti linguistici, inseriti in un contesto totalmente differente dall'originale, per costruire, in maniera del tutto nuova, la figura del nuovo eroe cristiano. Egli, però, va anche oltre e, in questi versi, ricorre a lemmi ed espressioni attinti direttamente a Lucrezio, il poeta che aveva inteso svelare gli inganni della religione e dei falsi miti, per conferire loro un nuovo significato, in linea con la rivelazione cristiana. In un contesto denso di echi classici⁴¹, si delinea ora, di contro alla *pietas* di Felice, l'*impietas* dei suoi nemici. Tale polarità, mentre, come si è rilevato⁴², riprende il modello virgiliano, recupera sostanzialmente le caratteristiche dell'*exemplum* ellenistico, ponendosi Felice quale *eloquio simul exemplaque magister* (v. 51).

Anche in questo caso, tuttavia, Paolino va ben oltre una semplice riproposizione in chiave cristiana di un genere ampiamente noto, arrivando a fare del confessore un vero e proprio modello, non solo per i credenti, ma per gli uomini tutti di cultura. Alle orecchie e agli occhi raffinati dei fedeli del tempo, non solo semplici contadini, ma anche raffinati letterati come dovevano essere i compagni di asceterio del Nolano, la caratterizzazione del santo, maestro di parola oltre che

⁴¹ *Anxia corda* v. 45; *amara et dulcia* v. 46, quest'ultimo attinto a Frontone, cfr. *ad amicos*, 1, 17; *ignibus aut gladiis* v. 48, che costituisce una ripresa ovidiana (cfr. *Met.* 8, 77-78).

⁴² Cfr. Hardie 2019, p. 64.

esempio di fede, come evidenzia la scelta lessicale⁴³, non poteva non ricordare quella, topica nella letteratura latina da Catone in poi, del *vir bonus dicendi peritus*, trasfigurata, con Quintiliano, nell'immagine idealizzata del maestro. Non è un caso che Felice stesso sia ora caratterizzato come modello di perfetto insegnante (vv. 46, 51): in pochi versi Paolino riassume il senso della cultura classica capovolgendola dall'interno, senza alterarne, però, il senso profondo. Il *vir bonus*, l'uomo di valore, capace di agire in politica per il bene dello Stato, il maestro, esempio di cultura ed ethos insieme, è ora un campione della fede, che riassume in sé tutte le caratteristiche dell'eroe tradizionale e le porta a perfezione *defensante deo* (v. 135).

Al *furor* (vv. 77, 80, 105) dei suoi persecutori, Felice oppone la *pietas* (vv. 127, 297, 299) e la *virtus* (vv. 137, 138, 141, 245), che, non a caso, si esplica anche nei discorsi diretti.

Come negli *acta martyrum* e nella letteratura classica, non manca l'intervento miracoloso della divinità, che ora tuttavia assume una connotazione prettamente mistica, incentrata sul rapporto filiale di Felice col Signore (vv. 124-128):

Qui domini tutus gremio candardia tela
 125 Discutiebat ovans galea scutoque fidei
 Et gladium verbi confessor in ore gerebat.
 Armatus pietate manus et pectora plenus
 Casta deo insignis meriti thorace tegebat⁴⁴.

Per esprimere tale rapporto Paolino ricorre di nuovo alla pregnante immagine del Cristo-nutrice, presente anche nel carme precedente, ribadita ancora una volta dal termine *gremio* (v. 124), dalla forte coloritura sentimentale e dalla lunga tradizione poetica⁴⁵, ma anche dalla forte coloritura erotica.

⁴³ Felice appare ora come attento retore: *duce verbo* (v. 44); *contemnenda docens* (v. 46); *suis addebat pondera verbis* (v. 49); *eloquio simul exemplaque magister* (v. 51); *pia verba serens* (v. 62).

⁴⁴ “Questi, sicuro nel grembo del Signore, rintuzzava i dardi infuocati esultando sotto l'elmo e lo scudo della fede e come confessore portava nella bocca la spada della parola. Avendo armato le mani di pietà, difendeva il casto petto con la corazzata del merito insigne”.

⁴⁵ Cfr. Verg. *Aen.* 1, 685; 9, 261.

Felice martyr sine sanguine. Modelli dell'epica paoliana

Il racconto della vita e dei miracoli di Felice si avvale, *in primis*, del ricorso al modello per eccellenza dell'epica classica, Virgilio, presente e nelle singole scelte lessicali, così come nella struttura bipartita della *vita Felicis*, che riprende quella dell'Eneide⁴⁶.

Attraverso una personale rivisitazione del precedente virgiliano, Paolino elabora un nuovo *epos* cristiano in grado di gareggiare, nelle sue intenzioni, con quello classico: lo *specimen* del novello eroe, oltre il legame profondo con Cristo, è la *pia mens* (v. 104), caratteristica che, alla luce del peso che il modello virgiliano ha nella poesia del Bordolese⁴⁷, induce a ulteriori riflessioni.

La vicenda di Felice, che lascia la terra natia per venire in Campania e che abbandona le ricchezze per ottenerne di più durature, è modellata su quella di Enea, tanto che, come l'eroe troiano combatte prima contro i Greci poi contro i Latini di Turno, così Felice combatte contro i demoni, ottenendo in cambio la carica sacerdotale; come Enea salva il padre Anchise portandolo in spalla, così Felice solleva il vescovo Massimo, che ha salvato *in extremis*, e lo riporta in spalla *commune ad ovile* (v. 328); come l'uno riesce a trionfare sui Latini, così l'altro riesce a trionfare persino sulla morte (vv. 155-160). Non sorprende, dunque, che a Roma venga ora sostituita Nola, cui il poeta si riferisce con il termine *urbe* (v. 72), secondo un'analogia presente anche nel carme XIV (v.85).

Le gesta del prete sono messe in risalto tramite il ricorso a un lessico elevato, attinto sia al campo semantico della guerra e della milizia (*comes, triumphis, gradum, pellere, triumphans, virtute gerebat, insignia, decoravit honorem*) sia a quello religioso (*sanctum, caelstia, sacrif, sacrum, infula*). Così, da un lato, egli è definito sin da subito *comes* di Cristo (v. 8), con un titolo che, sin dai tempi di Traiano, indicava un vero e proprio grado dell'esercito e dell'amministrazione

⁴⁶ Anche il poema virgiliano presenta una simile struttura bipartita, con i primi sei libri dedicati al viaggio di Enea e gli altri con le sue imprese dopo l'arrivo nel Lazio. Quanto all'influenza lessicale del modello, si pensi, ad esempio, a *micans* (v. 238) nel senso di brillare (*Aen.* 1, 90; 12, 102) o ad *acuens* (v. 168, cfr *Georg.* I, 123).

⁴⁷ *Paolino di Nola. I carmi*, I, 50-53.

romana⁴⁸; da un altro, il suo attributo è l'*infula* (v. 114), segno di inviolabilità dei sacerdoti⁴⁹ e dei legati inviati a chiedere la pace, ma anche insegnà di magistrati e, metonimicamente, simbolo della loro carica⁵⁰, a ribadire la duplicità di ruoli che egli è chiamato a ricoprire e il doppio livello di lettura del carme.

Che la caratteristica dell'eroe paoliniano, così come di quello virgiliano, sia la *pietas* lo dice la ricorrenza stessa del termine e dell'aggettivo corrispondente in riferimento a Felice (vv. 67, 147, 153, 165, 240, 327), talvolta rilevato dal contrasto con l'*inpietas* (v. 140). Vero e proprio *Wertbegriff*, concetto di valore del sistema di pensiero romano, essa aveva come base non il sentimento verso le divinità, ma la volontà e possibilità di garantire il successo della *res publica* mediante la scrupolosa osservanza della *religio*, dei suoi culti e dei suoi riti, i cui garanti ed esecutori erano i sacerdoti⁵¹.

Originariamente estesa ad altri vincoli oltre quello familiare e, con Cicerone, anche all'amor patrio⁵², la *pietas*, caposaldo ideologico dell'Eneide, aveva assunto, sin dal I sec. a.C., un ulteriore valore politico⁵³, finendo col corrispondere alla definizione del comportamento di chi soddisfa tutti i suoi doveri verso la divinità e il prossimo⁵⁴.

Attraverso il ricorso a tale termine, Paolino codifica il tipo del novello eroe dei tempi nuovi, devoto al Signore (v. 153, 240), armato solo della fede in Lui (v. 67, 147), dotato di misericordia ed equità (v. 327), oggetto della pietà divina (v. 220) seguito da coloro che sono credenti, ma anche ligi al dovere, secondo il loro status di *cives* (v. 165) e secondo il modello del presule.

Come nell'Eneide, modello per eccellenza della nuova epica paoliniana, Enea seguiva l'impulso divino, così Felice agisce mosso da Cristo, solo che ora, per effetto della profonda esperienza mistica del poeta, il rapporto fra Cristo e Felice assume una coloritura decisamente intima, rilevata da un campo semantico che allude al rapporto d'amore: *in gremium* (v. 16), *semine verbi* (v. 20), *pulset amor* (v. 29),

⁴⁸ CIL 03, 00550; 06, 01548. Cfr. González 2001, 530.

⁴⁹ Cic. *Verr.* 5, 110; *De orator.* 3, 81; Sen. *Dial.* 12, 3, 6.

⁵⁰ Spart. *Had.* 6,7; *Cod. Iust.*

⁵¹ Cic. *De nat. deor.* 1, 116

⁵² Cic. *Rep.* 6, 16; *Cat.* 2, 25; Plin. *Pan.*, *passim*.

⁵³ Non a caso, è una delle quattro virtù iscritte entro il *clipeus aureus* offerto al *princeps* nel 27 a.C. Cfr. Zanker 1990.

⁵⁴ Cic. *De or.* 2, 167; *Cat.* 2, 25; Plin. *Pan.* 21, 3.

hians animus (v. 107), *urit... uritur* (v. 203) sono le voci che contribuiscono a creare la sottile trama lessicale che rimanda al rapporto d'amore fra creatura e Creatore.

L'epica virgiliana è tuttavia rimeditata alla luce dell'esperienza di Stazio, presente, ad esempio, non solo a livello linguistico⁵⁵, ma soprattutto per la rappresentazione di un mondo, quello in cui Felice si è trovato a vivere, dominato da forze negative e in cui le divinità tradizionali sono oramai svuotate di significato, sicché potremmo dire che la condanna cristiana del mondo pagano trova una straordinaria sintonia con il pessimismo del grande poeta napoletano.

Accanto a Virgilio, l'altro autore che Paolino ha presente è certamente Lucrezio, che ne ispira le scelte lessicali dotandole di una veste inconfondibile: oltre a singole riprese opportunamente adattate al contesto (*semine verbi; tabescere*) è significativo che il *De rerum natura* sia il repertorio inesauribile cui Paolino attinge abbondantemente, ricorrendo al poeta romano soprattutto per esprimere il senso della sua esperienza mistica, riproponendo antifrasticamente elementi lessicali del modello⁵⁶.

Parimenti significativa è la presenza di Ovidio, autore il cui peso nella produzione poetica dell'evergete merita di essere rilevato. Molti sono gli imprestiti linguistici dal poeta di Sulmona⁵⁷, al quale Paolino è vicino per il dominio della lingua, che lo guida all'accorta selezione dei vocaboli, per l'eufonia di incontri sillabici e lessicali, per la tendenza al colorismo espressivo, che si manifesta soprattutto nella flessibilità del linguaggio e nell'uso accorto degli strumenti retorici, che gli consentono le strutture raffinate, le sonorità espressive⁵⁸, la duttilità di una lingua, che egli arricchisce con nuovi coni, a volte di poco differenti da voci in uso⁵⁹.

Attraverso un particolare meccanismo di *contaminatio sui generis*, il Nolano attinge a due generi che avevano avuto grande fortu-

⁵⁵ Così l'aggettivo *Aonia* (v. 31, cfr *Teb.* I, 34) o l'espressione *intendere fibris* (v. 26, cfr *Teb.* I, 33) o l'uso metonimico di *testudo* (cfr *Teb.* I, 33) quest'ultimo già presente in Ovidio.

⁵⁶ Campone 2019b.

⁵⁷ Da Ovidio derivano, solo per fare un esempio, gli aggettivi *omnipotens* come attributo della divinità (*Met.* II, 505), *aerios* (v. 49) nel senso di "celeste" (*Ars*, II, 44), il verbo *revirescit* (v. 172, cfr *Met.* VII, 305).

⁵⁸ Si veda la frequenza della rima interna, come in *quarenti... convenienti* (v. 287).

⁵⁹ Così *beans* (v. 74).

na nella letteratura classica, la tragedia e l'*exemplum*. In merito alla prima, il poeta non si limita solo a riprenderne lo schema, proponendo una caratterizzazione dell'eroe che, solo, si scontra con l'empietà altrui, cui oppone una stoica resistenza, ma si spinge fino ad alcune riprese lessicali particolarmente significative.

È il caso dell'espressione *laqueis in caede* (v. 159) che rimanda al contesto tragico di Eschilo e alle numerose immagini di caccia che figurano nell'*Agamennone*. La presenza del padre della tragedia va ben oltre il mero sostrato linguistico e assume un valore concettuale profondo. Nel teatro greco, le numerose immagini attinte all'ambito venatorio tendono a sottolineare la dipendenza dell'uomo dalla divinità, l'imperscrutabile volontà di questa, la mancanza di un libero arbitrio quale quello introdotto dalla morale cristiana⁶⁰, laddove in Paolino il verso in questione allude alla volontà divina di soccorrere l'anima nella lotta contro il male.

Parimenti l'espressione *intendere fibris* (v. 26) trova un precedente nell'*Agamennone* di Seneca (v. 806): ancora una volta, dunque, uno dei miti più foschi del mondo antico, legato alla saga degli Atridi, viene riproposto in ambito cristiano, riplasmato nel suo messaggio più profondo: in ciò Paolino trova un precedente negli *Atti* neotestamentari⁶¹, mentre resta ancora da indagare completamente il peso che il repertorio tragico può avere avuto nella letteratura cristiana latina delle origini.

L'*exemplum*, genere letterario che aveva goduto di grande fortuna in età ellenistica e di cui poi Cicerone, Plutarco e gli stessi Vangeli avevano fornito illustri precedenti, induce il poeta a mettere in luce del suo patrono non i meri dati biografici, ma l'*ethos* e le *praxeis*, che ne fanno, per i pellegrini e i devoti, un santo canale di fede. Nelle imprese di Felice ampio spazio viene lasciato peraltro all'elemento miracoloso e favolistico, in linea con la letteratura apologetica del tempo.

In tal modo, il Nolano contribuisce a fissare i canoni del genere biografico-esemplare cristiano, creando ancora una volta un collegamento di grande rilievo fra la cultura classica al tramonto e quella cristiana agli albori.

⁶⁰ Cfr. Vidal-Naquet 1976, 121-144.

⁶¹ Campone 2020.

Attraverso la ripresa costante della letteratura antica, egli compie un'operazione culturale e religiosa notevole: da un lato, la *vita Felicis* si svolge all'insegna dei "mostri sacri" della cultura pagana, cui evidentemente si richiama, proponendosi come modello etico e culturale insieme dei tempi nuovi; da un altro, essa, recuperando la precedente letteratura cristiana delle origini, la riutilizza in maniera originale, per esprimere la propria esperienza mistica, facendo di Felice, *mystica origo* (v. 65) e *pia vena fidei* (v. 67), l'immagine dell'unione perfetta tra l'anima e il suo Signore, che è vero e proprio amplesso d'amore, in cui Dio è «causa e oggetto degli stati dell'anima»⁶².

Nella descrizione della morte di Massimo e delle pene di Felice si rileva anche la presenza degli *exitus illustrium virorum*, vere e proprie raccolte delle morti di personaggi illustri, diffuse soprattutto in ambiente stoico, in cui i protagonisti erano rappresentati secondo un vero e proprio *topos*, teso a farne delle vittime del potere imperiale, e quindi caratterizzati dalla serena accettazione della morte, dalla tranquillità esteriore e interiore, dai gesti teatrali e dai discorsi enfatici.

Tali raccolte avevano certamente influenzato gli *Acta martyrum*, nei quali talune specificità erano state accentuate al fine di evidenziare la figura del martire quale *alter Christus*, come fa anche Paolino, che, sin dall'inizio, sottolinea tale aspetto nella presentazione di Felice, enfatizzandolo anche rispetto ai suoi precedenti. Così, ad esempio, la canonica preghiera a Dio che il martire innalza prima della morte diviene qui una preghiera a Felice (vv. 309-329) e il tema eucaristico, presente in molte *Passiones*, viene rivisitato con il miracolo divino che fa spuntare l'uva dai rovi (vv. 287-301), miracolo il cui tramite è Felice, a conferma del ruolo di *medium* che gli ricopre.

La *vis* poetica di Paolino raggiunge in questo carme uno dei suoi vertici per la capacità che il poeta dimostra di rimaneggiare le sue fonti, piegando il patrimonio lessicale e poetico di riferimento a esprimere un nuovo contenuto, in modo da ricreare plasticamente e visivamente le scene descritte, quasi fossero quadri di genere.

La ripresa dei modelli del passato non è però mai fine a se stessa: con i carmi 15 e 16, Paolino si inserisce entro un filone letterario di grande successo fra IV e V secolo, che è quello dell'epica cristiana tardoantica, rappresentata da Prudenzio, Giovenco, Sedulio, Cipriano Gallo, Prospero d'Aquitania, Avito, Draconzio.

⁶² Possanzini 1998, 801.

Precorrendo un filone encomiastico-agiografico destinato a grande fortuna, egli anticipa alcune caratteristiche dell'epica medioevale: la scelta di un evento a lui coevo o di poco cronologicamente anteriore, secondo una tendenza che si ritrova, negli stessi anni, in Claudio; un'impostazione "laudativa" e panegiristica; la fedeltà al modello virgiliano, la rinuncia al fascinoso *cortex* mitologico, la forte componente miracolistica, l'impostazione simbolica, la tendenza a inserire nella narrazione elementi o episodi fiabeschi, magici o avventurosi (vv. 182-309) fanno di Paolino un rappresentante *ante litteram* di quella tendenza del filone epico medioevale che, attraverso la *Vita sancti Martini* di Venanzio Fortunato (530-600 ca.), doveva confluire nella poesia epico-storica di età ottoniana e in quella agiografica e religiosa post carolingia.

In Paolino, la *ripropositio* classica è evidente sin nel metro, l'esametro dattilico, del quale il poeta ripropone anche la clausola epica su base adonia (*publica turbis, omnia vanis, corpora formam, intendere fibris, viscera cantu, altera tellus, cespite terras* etc.) che ritorna in ben 106 versi e che trova un parallelo, quanto a ricorsività, solo in Nonno di Panopoli⁶³.

A differenza, tuttavia, di altri autori classici e medievali, l'*epos* paoliniano non resta solo ancorato al passato, ma si propone come esempio politico per la futura civiltà cristiana: il ruolo di Felice, significativamente espresso da una carica (*comes*), e le sue imprese sono ricordati con il ricorso al campo semantico della politica (*munus, triumphans*), ma egli dipende da un *incentor* divino, che ne guida le azioni e di cui il santo è il plettro (v. 29).

Felice, exemplum “politico” dei tempi nuovi

La dipendenza di Felice da Cristo e l'identificazione fra i due rientra bene nel campo dell'esperienza mistica, esperienza incentrata su un rapporto personale con il Dio vivente, in virtù del quale la persona sente l'Altro agire in lui⁶⁴.

Come rilevato, la caratteristica dell'esperienza mistica di Paolino, su cui solo di recente si è iniziato a indagare, è una dimensione comu-

⁶³ Cfr. D'Ippolito 2013.

⁶⁴ Cfr. Borriello 1998.

nitaria, per cui il Nolano, in linea con la sua scelta di vita, trasferisce negli altri la grazia che sente di aver ricevuto da Dio⁶⁵.

Tale *specimen* lo porta anche a declinare in senso “politico” – secondo l’accezione etimologica dell’aggettivo – la sua personale esperienza. Si spiega così l’immagine lirica della cетra (vv. 26-29), che rimanda, qui come altrove, al nucleo più originale del progetto civico-ascetico del Nolano.

Allegoria del rinnovamento interiore per la patristica orientale, in quanto attributo di David, figura cristica per eccellenza, essa ha un valore strategico, ai fini della comprensione del testo, e ritorna anche in altri carmi paoliniani, in cui il poeta si serve della musica e della cетra per proporre il ruolo musicale di Cristo, che fa risuonare le corde della comunità cristiana grazie al plettro della santità di Felice (*carm. XVII*, 113-116; *XXI*, 326-344; *XXVII*, 72-80; 156-157)⁶⁶.

Si tratta di un’allegoria composita, derivata dall’immagine di Cristo come sorgente della parola e dell’arte, particolarmente cara al Nolano, perché atta a veicolare il suo forte sentimento della collettività come insieme armonico, se unito in Cristo, sentimento che determina, nel testo, la definizione di una comunità di credenti rilevata dall’espressione *pia... eclesia* (v. 117).

La cетra e la lira, che nella patristica orientale sono interpretate come immagine dell’anima e simbolo del rinnovamento interiore⁶⁷, sono care a Paolino in quanto atti a trasmettere un elemento costante delle metafore che alludono alla composizione poetica.

Esse peraltro rimandano a un contesto astronomico, cui allude anche una divinità composita come Apollo, delineandosi così quel complesso legame fra astronomia, politica, musica e poesia che assume un valore assiomatico nella riflessione platonica, in particolare nel *Timeo*.

All’Ateniese, formalmente respinto dal Nolano in alcuni passi della sua opera⁶⁸, risale la complessità concettuale cui allude la lira, in parte già presente nella lirica simposiaca e a cui Paolino si rifà per esprimere l’ideale di una comunità armonica e fedele a Cristo.

Come già nel carme *XXI*, egli si riferisce allo strumento musicale col termine *testudine* impiegato metonimicamente (v. 28) e, an-

⁶⁵ Cfr Campone 2019a; Ead. 2021.

⁶⁶ Cfr. Campone 2019a.

⁶⁷ Cfr. Berthold (ed.) 1973, 148; Campone 2002.

⁶⁸ *Carm. XXII*, 124-125; *ep. XVI*, 4.

cora come nel carme XXI, utilizza l'aggettivo *mystica* (v. 65) che qui si riferisce all'origine di Felice, ma che etimologicamente rimanda alla dimensione prettamente mistica del silenzio, in cui avviene l'incontro fra Dio e l'uomo⁶⁹.

Il Nolano riprende e sviluppa in chiave cristiana il nesso stringente, stabilito dal filosofo greco, fra diverse discipline, in nome di un ideale “politico” (in senso etimologico), volto a fare della chiesa una comunità orante, stretta intorno a Felice, di cui si sottolinea la dimensione di *civis* (v. 59).

Che la *vita Felicis* sia da intendere anche come *exemplum* di virtù politica per una società rinnovata, lo indica soprattutto il tessuto lessicale che costituisce la trama del canto, formato dai termini rappresentativi delle virtù-cardine dell'antico *mos maiorum*, la *dignitas*, la *fides* e la *virtus*, oltre la *pietas*. Ognuno di tali termini genera, a sua volta, un campo semantico di rilievo, alludendo il primo ai valori di reputazione, onore e stima, il secondo alla fiducia reciproca fra i cittadini e l'ultimo a ciò che rende un uomo degno di tale nome.

Non a caso, Felice, lungi dall'essere relegato al mero campo poetico-religioso, assume le caratteristiche di un vero *pater patriae*, come si evince non solo dalla variazione con cui tale epiteto è presentato (v. 15), ma dall'insistenza sul concetto di *pietas*, attraverso il quale il confessore è posto sullo stesso piano di Enea, Romolo e di Augusto, fondatori, questi ultimi, di un impero pagano, egli, invece, dell'unico impero destinato a durare per sempre.

L'eleganza formale che Paolino conferisce ai suoi versi, la musicalità ottenuta con effetti retorici sapientemente impiegati non sono quindi mero esercizio retorico, ma obbediscono anch'esse a un concetto di armonia fra i cittadini che, dall'ambito meramente artistico, passa a quello politico, nell'accezione più piena della *virtus*.

Questo concetto, infatti, già nel *De re publica* ciceroniano strettamente ancorato ai principi della più salda tradizione romana e, nello stesso tempo, rielaborato alla luce della speculazione di età ellenistica nel campo della filosofia politica e dell'etica⁷⁰, superata l'ereditarietà e la dimensione esclusivamente bellica, diviene facoltà operativa che si sostanzia nell'eticità dell'azione politica e nel vantaggio che apporta all'interesse comune.

⁶⁹ Sull'etimologia dell'aggettivo dal verbo greco *myo*, cfr. Egan 1995: 11-12.

⁷⁰ Cfr. Montefusco 2014.

Memore della lezione dell'Arpinate, Paolino presenta la *virtus* di Felice come vera e propria qualità socio-politica che si estrinseca al cospetto degli altri e al servizio di tutta la collettività, strettamente connessa, infatti, al 'premio' che le viene tributato (vv. 111-113).

L'epica paoliniana dei carmi XV e XVI, dunque, non solo si propone come modello per quella successiva, ma costituisce una vera e propria *propositio* di ordine morale e politico insieme: sintetizzando i punti salienti dell'esperienza mistica dell'evergete, basata su un rapporto interpersonale con il divino, essa individua in Felice il fondatore di una nuova fase storica, che non rompe con il passato, ma lo riattualizza.

L'esperienza mistica di cui si sostanzia la vicenda spirituale e culturale di Paolino viene così espressa attraverso le forme canoniche della letteratura e con la proposizione di un nuovo prototipo di eroe, a metà strada fra il protagonista virgiliano e il *vir bonus* di ciceroniana memoria, da un lato, e il campione della fede, dall'altro.

Substantia, virtus, operatio: Paolino e il neoplatonismo tardoantico

Il carmi XV e XVI offrono l'occasione di rileggere la figura di Paolino in relazione al diffondersi, fra IV e V secolo, della scuola neoplatonica. Da un lato, infatti, lo sviluppo della filosofia neoplatonica e quello del cristianesimo incipiente sono strettamente collegati da un punto di vista cronologico; da un altro, come è stato rilevato⁷¹, molti sono i punti di contatto fra il pensiero di Paolino e quello del movimento filosofico o di esponenti di spicco della cultura ad esso collegata, cultura che si esplica sia negli aspetti generali che connotano la filosofia fra IV e VI secolo, in particolare nell'approccio teologico e nell'esegesi testuale, sia sul piano dottrinale, specie nell'articolazione del quadro metafisico e dei principi che lo governano.

Il neoplatonismo, specie quel filone che ha i suoi massimi rappresentanti in Siriano e Proclo, che cercavano di porre le basi di una vera e propria scienza teologica a partire dal sistema filosofico dell'Ateniese, incontrava le esigenze di fede cristiane e aveva pertanto offerto alla patristica una salda impalcatura ideologica⁷².

⁷¹ Cfr. Campone 2021.

⁷² Cfr. Moreschini 2004; Moreschini-Norelli 2019.

Non è un caso che già gli apologeti avessero iniziato a riflettere, con sistematicità e profondità, sui possibili rapporti e sulle eventuali similitudini tra il messaggio cristiano e le dottrine coeve, elaborando quella dottrina dei *logoi*, che doveva culminare nella concezione agostiniana dell’ “appropriazione debita” e che doveva portare i Padri della Chiesa a esprimere una certa stima per alcuni filosofi pagani⁷³.

Nei due testi in esame, la presentazione e lo sviluppo della figura di Felice sono strutturati intorno a tre concetti-chiave delle scuole neoplatoniche tardoantiche, che costituivano la triade degli elementi ontologici, *substantia*, *virtus* e *operatio*, essendo la prima il corrispettivo della *ousia* greca; la seconda, la potenza o *dynamis* platonica; l’ultima, l’*actio*, in quanto *enèrgheia*, che si traduce negli interventi miracolosi del santo.

Tale triadicità ontologica costituiva, nel periodo tardoantico, la struttura di base di un universale modello di approccio gnoseologico alla realtà, in quanto traccia operante, in ogni esistente, della composizione triadica originaria del Principio primo di tutte le cose⁷⁴.

A partire da Giamblico tali concetti erano divenuti fondamentali nel dibattito filosofico e utilizzati, in ambiente neoplatonico, come schema per la descrizione degli intelletti divini, giacché era stato il filosofo di Calcide ad applicare la triade anche all’indagine psicologica, finendo così col divenire uno schema di spiegazione della natura dell’anima e della realtà⁷⁵.

Un riflesso di tale dibattito si coglie con evidenza nei due carmi esaminati, in cui, come si è visto, la *virtus* genera un ricco campo semantico. Tuttavia, essa non si esaurisce in se stessa, ma determina l’essenza stessa di Felice, essendo il risultato della sua *substantia* intima, che da potenza diviene atto grazie alla *dynamis* intrinseca in lui, estrarresecantesi attraverso i miracoli di cui egli è artefice.

Non a caso, sin dall’inizio Paolino definisce l’*ousia* del suo patrono, consistente nell’essere *pater et patria et domus* (XV, 15) caratteristiche queste da cui deriva la sua *virtus*, la quale, però, si esplica in virtù di una *mystica... origo* (XV, 65): è questa infatti a segnare la differenza fra la prima parte, caratterizzata dalla presenza di Felice in coloro di cui è sostanza, e la seconda, in cui il ricordo della *virtus* si

⁷³ *De doctrina christiana*, II, 40.

⁷⁴ Cfr. Aubry 2006.

⁷⁵ Cfr. Moreschini 1983.

dipana attraverso l'esemplificazione della sua *pietas*, dei *munera* e della *fides*, con un movimento che si ripete nel carme successivo, dove non a caso, sin dal principio, il poeta ricorda di voler cantare *merita et causas meritorum* del suo santo (XVI, 14).

Il concetto di *meritum* assume, a sua volta, una grande importanza nel contesto dei due carmi, tanto da determinare un vero e proprio campo semantico, amplificato dall'affollarsi, in pochi versi, di una serie di figure retoriche del significante (allitterazione, consonanza) che lo legano ai *munera* (vv. 8, 10) e al *magni nomen honoris* (v. 16). *Vox media* ereditata dal mondo latino, *meritum* aveva assunto un significato particolarmente denso nella prima patristica, in relazione alla disputa teologica fra merito e grazia, disputa che Paolino riesce a superare grazie al concetto di assimilazione al divino, più volte ribadito, anch'esso di ascendenza platonica e di impostazione fortemente mistica⁷⁶. In virtù di tale concetto e delle sue conseguenze, il poeta può presentare la vicenda di Felice come esempio del cammino di perfezione che l'uomo è chiamato a compiere, cammino che rivela, da un lato, la matrice mistica della formazione del Nolano, da un altro, la sua partecipazione alla più ampia speculazione filosofica in atto.

La vicinanza agli sviluppi della filosofia platonica doveva essere scontata per il Nolano, alla luce della formazione ricevuta presso il retore e poeta Ausonio, il contenuto neoplatonico delle cui opere è stato di recente oggetto di indagine⁷⁷. La ventilata ostilità alla filosofia greca, presente a tratti nel *corpus paoliniano*⁷⁸, è piuttosto da intendere come elemento topico nella letteratura cristiana antica, presente già in Origene. A tal fine, sembra utile ricordare che già la pratica scolastica del medioplatonismo, confluita nello sviluppo delle epoche successive, aveva come interesse primario quello di stabilire un'etica pratica fondata sul riuso degli scritti di Platone e tendente a stabilire una norma di quotidianità, che non sempre doveva avere, per sua stessa natura, una capacità attrattiva intrinseca e che quindi era sfociata nella ricerca di modelli esemplari⁷⁹.

In tal senso, l'operazione culturale che Paolino porta avanti è di notevole e inedita complessità, poiché, spostando la ricerca di un modello sul terreno della nascente fede, riesce a fondere istanze culturali

⁷⁶ Cfr Campone 2021, 74-77.

⁷⁷ Cfr. Venuti 2019.

⁷⁸ Cfr. *ep.* XVI, 4; XVI, 6; XVI, 11.

⁷⁹ Cfr. Petrucci 2019.

diverse e contrapposte, concorrendo in maniera originale al riassorbimento della cultura pagana in ambito cristiano.

Bibliografia

- Armogathe 1977 = Jean-Robert Armogathe, *Esperienza dello spirito e tradizione cristiana*, *Communio* 30, 16-30.
- Aubry 2006 = Gwenaëlle Aubry, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et Plotin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- Basadonna 2016 = Giorgio Basadonna, *Malattia*, in *Nuovo Dizionario di Mistica*, ed. L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, R. Di Muro, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1279-1281.
- Berthold (ed.) 1973 = *Makarios/Symeon. Reden und Briefe. Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, ed. Heinz Berthold, Berlin, Akademie Verlag.
- Borriello 1998 = Luigi Borriello, *Esperienza mistica*, in *Dizionario di Mistica*, a cura di L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 463-476.
- Campone 2002 = Maria Carolina Campone, *La Mistica comunione. Le omelie dello Pseudo Macario*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Campone 2010 = Maria Carolina Campone, *Semitis lumen... sermo lucerna: l'esperienza mistica di Paolino di Nola*, in *San Felice in Pincis Memoria e identità*, a cura di P. Petillo, Napoli, Tavolario editore, 31-50.
- Campone 2012 = Maria Carolina Campone, *Pari splendentia cultu: arte trinitaria e teologia della luce nel carme XXVIII di Paolino di Nola*, Città di vita, 68, 277-290.
- Campone 2013a = Maria Carolina Campone, *Morfologie degli spazi liturgici antichi. Radici mediterranee nel battistero paoliniano di Cimitile*, in S. Carillo, D. Jacazzi, *Materia Cimitile. Percorsi didattici e ricerca*, Napoli, La scuola di Pitagora, 11-22.
- Campone 2013b = Maria Carolina Campone, *Prototipi e modelli: l'inventio dell'impianto basilicale nella recens nata opera di Paolino*, in S. Carillo, D. Jacazzi, *Materia Cimitile. Percorsi didattici e ricerca*, Napoli, La scuola di Pitagora, 109-116.
- Campone 2016 = M. C. Campone, *Paolino di Nola*, in *Nuovo Dizionario di Mistica*, ed. L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio,

- R. Di Muro, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1687-1691.
- Campone 2019a = M. C. Campone, “Ut una chelys”. Il carme XXI di Paolino di Nola: dall’*harmonia platonica* alla *concordia cristiana*, *C&C*, 14, 2019, 25-41.
- Campone 2019b = M. C. Campone, Dabit ubera Christus. *Metafore erotiche e rielaborazioni classiche nel concetto dell’immutabilità divina di Paolino di Nola*, *Augustinianum*, 59, 407-424.
- Campone 2020 = *La forza del kentron: “pungolo morale” e aspirazioni politiche all’alba del cristianesimo. Dal pathei mathos all’exousia epì ton theòn*, *C&C*, 15, 369-384.
- Campone 2021 = Maria Carolina Campone, Mens una, triplex vis. *Paolino di Nola teologo (e) mistico*, Perugia, Graphe.it.
- D’Ippolito 2013 = Gennaro D’Ippolito, *Ancora sulla formularità nell’epica tardogreca: Nonno e il campo fisionomico*, in *Le voyage des légendes. Hommages à Pierre Chuvin*, ed. M. Tardieu, D. Lauritze, Paris, CNRS Éditions, 283-295.
- De Filippis 2013 = Renato De Filippis, *Loquax pagina. La retorica nell’Occidente tardo-antico e alto-medievale*, Roma, Città Nuova.
- Desjardins 1972 = Richard Desjardins, *Les vestiges du Seigneur au mont des Oliviers. Un courant mystique et iconographique*, *BLE*, 73, 51-72.
- Desmulliez 1985 = Janine Desmulliez, *Paulin de Nole. Études chronologiques (393-397)*, *RecAug*, 20, 35-36.
- Deubner 1934 = Ludwig Deubner, *Die Tracht des römischen Triumphators*, *Hermes*, LXIX, 316-323.
- Dumeige 1972 = Gervais Dumeige, *Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, *RAC*, 48, 127-128.
- Ebanista 2003 = Carlo Ebanista, *Et manet in mediis quasi gemma intersita tectis. La basilica di S. Felice a Cimitile. Storia degli scavi, fasi edilizie, reperti*, Napoli, Arte Tipografica.
- Ebanista 2006 = Carlo Ebanista, *La tomba di S. Felice nel Santuario di Cimitile. A cinquant’anni dalla scoperta*, Marigliano, LER.
- Egan 1995 = Harvey Egan, *I mistici e la mistica*, trad. it. a cura di L. Borriello, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Girgenti 1990 = Giuseppe Girgenti, *Giustino martire, il primo platonico cristiano*, *RFN*, 83/2-3, 214-255.
- Girgenti 1991 = Giuseppe Girgenti, *Teologia, cosmologia e antropologia di Giustino martire*, *RFN*, 83/1-2, 51-89.

- González 2001 = Jose Rodriguez González, *Historia de las legionas romanas*, Madrid, Signifer Libros.
- Hardie 2019 = Philip R. Hardie, *Classicism and Christianity in Late Antique Latin Poetry*, Oakland, University of California Press (Sather Classical Lectures 74).
- La Rocca 2008 = Eugenio La Rocca, *La processione trionfale come spettacolo per il popolo romano*, in *Trionfi romani*, a cura di Eugenio La Rocca, Stefania Tortorella, Milano, Mondadori Electa, 34-55.
- Montefusco 2014 = Patrizia Montefusco, *Virtus nel De re publica di Cicerone*, Annali del Dipartimento Jonico in *Sistemi giuridici ed economici del Mediterraneo: società, ambiente, culture*, II, 273-289.
- Moreschini 1983 = Claudio Moreschini, *Monoteismo cristiano e monotheismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale*, in *Platonismus und Christentum. Festschrift Heinrich Dörrie*, hrsg. H.-D. Blume, F. Mann, Münster (*Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 10*), 133-161.
- Nazzaro 1995 = Antonio V. Nazzaro, *La presenza di Orazio in Paolino di Nola*, in *Omaggio sannita a Orazio*, a cura di Antonio V. Nazzaro, San Giorgio del Sannio, Ed. Comune di San Giorgio del Sannio, 119-175.
- Petrucci 2019 = Federico M. Petrucci, *Lezioni Platoniche. Riuso dei dialoghi ed etica pratica nel Platonismo post-Ellenistico*, in *Il calamo della memoria*, VIII, *Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, a cura di V. Veronesi, Trieste, EUT, 25-46.
- Possanzini 1998 = Stefano Possanzini, *Matrimonio spirituale*, in *Dizionario di Mistica*, a cura di L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 800-803.
- Ronchey 1996 = Silvia Ronchey, *Martirio di San Policarpo e gli antichi Atti dei martiri da Baronio a oggi: dottrina ufficiale e realtà storica*, in *The Christian East, Its Institutions and Its Thought. A Critical Reflection. Papers of the International Scholarly Congress for the 75th Anniversary of the Pontifical Oriental Institute*, ed. Robert F. Taft, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 651-670.

- Ruggiero (ed.) 1996 = *Paolino di Nola. I carmi*, I, a cura di A. Ruggiero, Marigliano, LER.
- Santaniello 2015 = Giovanni Santaniello, *Vita di Paolino da Bordeaux, vescovo di Nola (352/353 ca. – 431)*, Marigliano, LER.
- Sciajno 2008 = Luciano Sciajno, *Paolino di Nola, Il carme 15 (Natalicium IV)*, Roma, Serra.
- Venuti 2019 = Martina Venuti, Latebat inter nugas meas libellus ignobilis. *Il rompicapo enciclopedico del Grifus di Ausonio*, in *Il calamo della memoria*, VIII, *Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, a cura di V. Veronesi, Trieste, EUT, 101-124.
- Vidal-Naquet 1976 = Pierre Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino, Einaudi.
- Zanker 1990 = Paul Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, Ann Arbor, University Michigan Press.