

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice și Creștine

CLASSICA & CHRISTIANA



EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI

Nr. 20-2/2025

Classica et Christiana

Revista Centrului de Studii Clasice și Creștine

Fondator: Nelu ZUGRAVU

20/2, 2025

Classica et Christiana

Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani

Fondatore: Nelu ZUGRAVU

20/2, 2025

ISSN: 1842 – 3043

e-ISSN: 2393 – 2961

Comitetul științific / Comitato scientifico

Moisés ANTIQUEIRA (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Sabine ARMANI (Université Paris 13-CRESC - PRES Paris Cité Sorbonne)
Immacolata AULISA (Università di Bari Aldo Moro)
Andrea BALBO (Università degli Studi di Torino)
Antonella BRUZZONE (Università degli Studi di Sassari)
Livia BUZOIANU (Muzeul Național de Istorie și Arheologie Constanța)
Claudio César CALABRESE (Universidad Panamericana - Campus Aguascalientes)
Dan DANA (Centre National de la Recherche Scientifique/HiSoMA (UMR 5189), Lyon)
Beatrice GIROTTI (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna)
Maria Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE (Universidad de Alicante)
Attila JAKAB (Civitas Europica Centralis, Budapest)
Fred W. JENKINS (University of Dayton)
Domenico LASSANDRO (Università di Bari Aldo Moro)
Carmela LAUDANI (Università della Calabria)
Patrizia MASCOLI (Università di Bari Aldo Moro)
Dominic MOREAU (Université de Lille)
Sorin NEMETI (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)
Evalda PACI (Centro di Studi di Albanologia, Tirana)
Vladimir P. PETROVIĆ (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade)
Luigi PIACENTE (Università di Bari Aldo Moro)
Sanja PILIPOVIĆ (Institute of Archaeology, Belgrade)
Mihai POPESCU (C.N.R.S. - ANHIMA, Paris)
Julijana VISOČNIK (Archdiocesan Archives of Ljubljana)
Heather WHITE (Classics Research Centre, London)

Comitetul de redacție / Comitato di redazione

Claudia TĂRNĂUCEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)
Nelu ZUGRAVU, director al Centrului de Studii Clasice și Creștine
al Facultății de Istorie a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
(*director responsabil / direttore responsabile*)

Corespondența / Corrispondenza:
Prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU
Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine
Bd. Carol I, nr. 11, 700506 - Iași, România
Tel. ++40 232 201634 / Fax ++40 232 201156
e-mail: nelu@uaic.ro

Toate contribuțiile sunt supuse unei duble analize anonime (*double-blind peer review*), efectuate de specialiști români și străini.

All contributions are subject to a double anonymous analysis (double blind peer review), carried out by Romanian and foreign specialists.

La redazione sottopone preliminarmente tutti i contributi pervenuti a un procedimento di doppia lettura anonima (*double-blind peer review*) affidato a specialisti romeni e stranieri.

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” din IAȘI
FACULTATEA DE ISTORIE
CENTRUL DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE

Classica et Christiana

**20/2
2025**

**Actele coloconului internațional *Receptarea Romei și a
Imperiului Roman în cultura română contemporană*
(Iași, 14-16 noiembrie 2024)**

editate de

Nelu ZUGRAVU și Ionuț NISTOR

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU

ISSN: 1842 – 3043
e-ISSN: 2393 – 2961

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
700511 - Iași, tel./fax ++ 40 0232 314947

SUMAR / INDICE / CONTENTS

SIGLE ȘI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 9

Actele colocviului internațional *Receptarea Romei și a Imperiului Roman în cultura română contemporană* (Iași, 14-16 noiembrie 2024)

Programul colocviului [The colloquium program] / 11

Florica BOHÎLTEA-MIHUȚ, Vestigii romane pe mărcile poștale românești din perioada regimului comunist [Roman antiquities on Romanian postage stamps during the Communist regime] / 17

Roxana-Gabriela CURCĂ, Epigraphic Latin in Romanian studies in post-war period / 43

Dan DANA, Un alt latinism interbelic: urmașii francofoni ai Romei [Another interwar Latinism: French-speaking descendants of Rome] / 53

Gabriela E. DIMA, Roma antică în percepția lui Liviu Rebreanu [Ancient Rome as seen by Liviu Rebreanu] / 85

Theodor GEORGESCU, Imaginea Romei în cultura română prin ochii autorilor de limbă greacă veche [The image of Rome in Romanian culture through the eyes of ancient Greek writers] / 97

Marian I. HARIUC, „Și în România se lucrează în vederea sărbătoririi lui Ovidiu”. Bimilenarul nașterii lui Publius Ovidius Naso (1957-1958) [In Romania, Work is also being done in Preparation for the “Celebration of Ovid”: The Bimillenary of the Birth of Publius Ovidius Naso (1957-1958)] / 111

Emanuela ILIE, “Amo, amas, amat...” (1943) de V. Beneș: o distopie totalitară curajoasă, cu un roman și mulți (alții) barbari [“Amo, amas, amat...” (1943) by V. Beneș: a courageous totalitarian dystopia, with a Roman and lots of (other) barbarians] / 131

- Gheorghe IUTIȘ, Istoria Romei în manualele școlare din perioada 1920-1948
[The history of Rome in school textbooks from the period 1920-1948] / 149
- Sorin NEMETI, Școala de arheologie de la Cluj și studiul religiei romane din Dacia [The archaeology School from Cluj and the study of Roman religion in Dacia] / 159
- Ionuț NISTOR, Italian language and civilization at the University of Iași in the first half of the 20th century / 171
- Adriana PANAINTE, Provincia Moesia Inferior în istoriografia românească de la Vasile Pârvan la tratatul de *Istoria Românilor* (2001) [The province of Moesia Inferior in Romanian historiography from Vasile Pârvan to the *History of the Romanians* (2001)] / 181
- Bogdan POPA, Despre trecutul unui cuvânt. „Daciada”, de la titlu de epopee la competiție sportivă [On the past of a word. “Daciada”, from epos title to sports competition] / 207
- Nelu ZUGRAVU, Claudia TĂRNĂUCEANU, Ediții din autorii latini în perioada comună – exigențe profesionale, concesii ideologice [The editions of Latin authors during the Communist period – professional requirements, ideological concessions] / 217

STUDII – STUDI /

- Immacolata AULISA, Antichi itinerari di pellegrinaggio al Santuario di San Michele sul Gargano [Ancient pilgrimage routes to the Sanctuary of Saint Michael on the Gargano] / 257
- Francesco BOTTI, L’immagine dei Visigoti nella *Cronaca* di Idazio [The description of the Visigoths in the *Chronicle of Hydatius*] / 291
- Antonella BRUZZONE, Un capitolo di storia degli studi del Novecento sulla poesia bucolica greca e latina [A chapter of the history of twentieth-century studies on Greek and Latin bucolic poetry] / 309

- Maria Carolina CAMPONE, *Mare undique et undique caelum: il topos del viaggio in mare nell'epistola 49 di Paolino di Nola* [*Mare undique et undique caelum: the topos of the sea voyage in Paulinus of Nola's Epistle 49*] / 325
- Dalila D'ALFONSO, *Ut iugum continet sirpiculos: a proposito di 'sirpi' e transumanza in Varro *rust.* 2,2,9* [*Ut iugum continet sirpiculos: on 'sirpi' and transhumance in Varro *rust.* 2.2.9*] / 347
- Beatrice GIROTTI, Pratiche di discredito dalla storiografia pagana del IV secolo d.C.: *muliebritis vs. virilitas* nelle rappresentazioni di potere [Practices of discredit in 4th century AD pagan historiography: *muliebritis* vs. *virilitas* in representations of power] / 365
- Alessandro LAGIOIA, “*O misera domus Herculea*”: un contributo inedito alla fortuna umanistica del mito di Ercole [“*O misera domus Herculea*”: an unpublished contribution to the humanistic reception of the myth of Hercules] / 385
- Carmela LAUDANI, Del buon uso della lira: Ermes (Hom. 4) e Teutra (Sil. 11, 288-482) [The good use of the lyre: Hermes (Hom. 4) and Teuthras (Sil. 11, 288-482)] / 421
- Patrizia MASCOLI, Aldelmo di Malmesbury epistolografo [Aldhelm of Malmesbury, epistolographer] / 431
- Manuela MONGARDI, Nuove forme di rappresentazione delle *Augustae* nel III secolo d.C.: il caso dei miliari [New forms of representation of the *Augustae* in the third century AD: the case of milestones] / 443
- Roberto MONTEFINESE, Between sword and cross: the christianization of Roman military culture from persecution to symbolic transformation / 467
- Fabrizio PETORELLA, *Quia non, sicut videt homo, videt deus. Cecità e guarigione nella Vita di Severino* di Eugippio [*Quia non, sicut videt homo, videt deus. Blindness and healing in Eugippius' Life of Severinus*] / 489

Vladimir P. PETROVIĆ, A new votive Roman inscription from Rogatica dedicated to Liber Pater (East Dalmatia) / 509

Daniela SCARDIA, *Audacter facio*: il confronto tra santi nell'*Hom. 6 in Is. 1-2* di Origene [*Audacter facio*: The comparison between saints in Origen's *Homily 6 on Isaiah 1-2*] / 517

Enrico SIMONETTI, *Lacrimae sua verba sequuntur*: Pathos elegiaco e reticenza emotiva nell'*Eroide* di Ipermestra [*Lacrimae sua verba sequuntur*: Elegiac pathos and emotional reticence in the *Herois* of Hypermnestra] / 551

CRONICA – CRONACA / 567

PUBLICAȚII – PUBBLICAZIONI / 571

SIGLE ȘI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI^{*}

<i>ActaMN</i>	<i>Acta Musei Napocensis</i> , Cluj-Napoca.
<i>AIIAI</i>	<i>Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol”</i> , Iași.
<i>AISC</i>	<i>Anuarul Institutului de Studii Clasice</i> , Cluj.
<i>ANRW</i>	<i>Ausftieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> , Berlin-New York.
<i>AŞUI.Istorie</i>	<i>Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, S.N., Istorie.</i>
<i>BSAS</i>	<i>Bulletin de la Société archéologique de Sousse</i> , 1903-
<i>CCSL</i>	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout, 1953 sqq.
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Vienna-Leipzig, 1860 sqq.
<i>DACL</i>	<i>Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie</i>
<i>EDR</i>	<i>Epigraphic Database Rome.</i>
<i>GCS</i>	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte</i> , Leipzig-Berlin.
<i>PCBE</i>	<i>Prosopographie chrétienne du Bas-Empire</i> , éd. par A. Mandouze et al., 4 voll., Paris-Rome 1982-2013.
<i>PIR</i>	<i>Prosopographia Imperii Romani. Saec. I.II.III.</i>
<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina.</i>
<i>RRMAM</i>	<i>D. French, Roman Roads and Milestones of Asia Minor</i> , Vol. III, British Institute at Ankara, 2012-2016.
<i>SAI</i>	<i>Studii și Articole de Istorie</i> , București.
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris-Lyon.
<i>SCIVA</i>	<i>Studii și Cercetări de Istorie Veche și Arheologie</i> , București.
<i>TD</i>	<i>Thraco-Dacica</i> , București.
<i>ThLL</i>	<i>Thesaurus linguae Latinae.</i>

* Cu excepția celor din *L'Année Philologique* și *L'Année Épigraphique* / Escluse quelle segnalate da *L'Année Philologique* e *L'Année Épigraphique*.

MARE UNDIQUE ET UNDIQUE CAELUM: IL TOPOS DEL VIAGGIO IN MARE NELL'EPISTOLA 49 DI PAOLINO DI NOLA

Maria Carolina CAMPONE*

(Dipartimento Umanistico, Accademia Militare “Nunziatella” Napoli)

Keywords: *Epistle 49, Paulinus Nolanus, fides, God gubernator, nautical metaphor.*

Abstract: *Mare undique et undique caelum: the topos of the sea voyage in Paulinus of Nola's Epistle 49.* Epistle 49 is an important document of the philosophical substratum present in the epistolary and carmina of Paulinus Nolanus. Taking up a theme widely present in classical literature and in Stoic and Neoplatonic philosophy, the author presents the mystical experience as the only one capable of ensuring the salvation of the faithful and of creating the basis for a new society capable of resisting social contingencies. The typical lexicon of romanitas is widely re-semanticized, but it is above all the points of contact with the Platonic lesson that make this writing an exceptional document of Paulinus' contribution to early Christian thought.

Cuvinte-cheie: *Paulinus Nolanus, Epistola 49, fides, Dumnezeu gubernator, metaforă nautică.*

Rezumat: *Mare undique et undique caelum: topos-ul călătoriei pe mare în Epistola 49 a lui Paulinus de Nola.* Epistola 49 constituie un document important al substratului filozofic prezent în corespondență și poeziile lui Paulinus Nolanus. Preluând o temă larg prezentă în literatura clasică și în filosofia stoică și neoplatonică, autorul prezintă experiența mistică ca fiind singura capabilă să asigure mântuirea credincioșilor și să creeze bazele unei noi societăți capabile să reziste contingentei sociale. Lexiconul tipic al lui romanitas este larg resemanticizat, dar mai presus de toate punctele de contact cu lecția platoniciană fac din această scriere un document excepțional al contribuției lui Paulinus la gândirea creștină timpurie.

* carolina.campone@gmail.com

L'Epistola 49 di Paolino di Nola costituisce un complesso documento della formazione filosofica dell'autore, che solo di recente è stata oggetto di approfondita indagine¹.

Scritta da Paolino dopo la sua nomina a vescovo e dunque dopo il 409², essa è indirizzata a Macario, influente personaggio dell'amministrazione imperiale, di cui il prelato sollecita l'intervento presso il senatore Postumiano, onde far restituire al suo legittimo proprietario, l'armatore Secondiniano, una sua nave di cui si era appropriato ingiustamente un amministratore lucano.

Facendo ricorso alla tecnica dell'*ekphrasis*, Paolino crea una sofisticata cornice narrativa, per cui nell'episodio occasionale (la richiesta rivolta a Macario) se ne incastra un altro, incentrato sulla dettagliata descrizione dell'intervento prodigioso di Cristo e Felice a favore del vecchio marinaio Valgio, abbandonato dal resto dell'equipaggio nella nave in balia delle onde, ma salvato dalla grazia divina.

L'autore realizza qui, secondo i raffinati canoni estetici dell'epoca tardoantica, una fitta intertestualità, dimostrando come la pratica letteraria cristiana dei primi secoli si venga a sovrapporre a quella ampiamente consolidata dei poeti latini che costruivano testi imitando, reinterpretando, citando³. Ciò determina una fitta rete di rimandi – con gradi diversi di esplicitezza e intenzionalità – ai quali tuttavia il testo è irriducibile, tanto più che l'autore scrive nel punto di confluenza di due *Weltanschauungen*, in cui spesso dei dati tradizionali sono richiamati per contrapposizione⁴. Riproponendo una complessa metafora nautica utilizzata anche da Agostino nella dedica a Manlio Teodoro, cristiano neoplatonico, che apre il *De beata vita*, per alludere al viaggio dell'uomo verso la felicità, Paolino presenta il *topos* di ascendenza omerica dell'uomo in balia delle acque. Il fine, realizzato grazie all'intervento della grazia divina, è identico nei due autori cristiani, ma gli elementi che compongono il racconto restano impliciti e presuppongono, come sempre nel Nolano, un destinatario diversificato. Oltre Macario, in grado probabilmente di individuare la rete testuale di fondo, se ne intravede un altro, meno preparato ossia tutti coloro cui Macario vorrà leggere il documento e che si fermeranno a un livello di comprensione superficiale.

¹ Cfr Campone 2025.

² Cfr Santaniello 1992, II, 547.

³ Cfr Conte-Barchiesi 1989, 81-82.

⁴ Al riguardo, cfr Tanca 2017; Campone 2025, 131-133.

Il racconto ha per protagonista un vecchio marinaio che, addormentatosi su una nave, mentre infuria la tempesta, è spinto dai flutti prima verso Roma, poi verso l'Africa, la Sicilia e, infine, la Lucania.

Che la presentazione di Valgio sia esemplificata immediatamente ed esplicitamente sui grandi modelli della classicità è evidente sin dall'inizio, allorché la disperazione e solitudine dell'anziano è resa evidente dal ricorso a un'espressione – *mare undique et undique caelum* – che costituisce la ripresa di un noto verso virgiliano⁵:

*Senex ille, qui nescierat se relictum, ut iactari voluique sensit,
ab intimo navis emergit, vacua omnia, mare undique et undique cae-
lum videt; cum et metum et periculum misero solitudo cumularet, sex
dies et noctes iejunus condidit. [...] Tum ipsum iam mortis quam vitae
cupidiorem finemque poenarum animae exitu desiderantem mise-
ricors et misericordia dominus adire comminus et verbi cibo animare
dignatus est⁶.*

Lo scrittore ricorre qui con maestria alla figura etimologica per sottolineare lo stato d'animo di Valgio, definito *miser* perché preda del terrore, in soccorso del quale arriva un Dio che è *misericors et misericordia* e che quindi interviene in suo aiuto.

La fides: da vincolo etico a caratteristica divina

L'aspetto benevolo e compassionevole del Dio cristiano determina uno specifico campo semantico (*dignatus est... confortatus ... gratia*) volto a sottolineare la forza dell'intervento salvifico divino:

*Mira fides et ineffabilis pietas domini salutaris, qui senem, si
forte somno piger lentius ad gerenda consurgeret, et molli manu ante
praepalpans, ne trepidus expergefieret, vellicata blande auricula su-
scitavit, cum leviter adnitens senex a primo statim conatu suo mani-
bus angelicis res effectas videret⁷.*

Tale intervento è caratterizzato da *mira fides et ineffabilis pietas*: nel mondo romano e nello specifico del campo religioso, la *fides* costituiva la fiducia o fede nella divinità, mentre in ambito giuridico era la base dell'istituto della clientela, la prima istituzione comunitaria

⁵ Verg. *Aen.* V, 9.

⁶ Paul. Nol., *ep.* 49, 2, 1-10.

⁷ Ivi, 3, 1-7.

romana di cui abbiamo notizia⁸, e dei *foedera* con i quali lo Stato trasformava i suoi ex nemici in alleati⁹.

Fides però aveva un altro ambito di significato molto importante: quello di credito, tanto morale quanto finanziario, in virtù del quale la *fides* implica un gesto di fiducia compiuto liberamente. Come osserva Benveniste, essa garantisce il rapporto tra due persone o due entità statali di forze diverse ed è la virtù cardine delle promesse e dei giuramenti, tanto che Cicerone arriva a stabilire una paretimologia molto discutibile (*fides < fit quod dictum est*)¹⁰ che tuttavia mette ben in luce le implicazioni culturali sottese a tale concetto.

Essa era il segno distintivo del credito e dell'affidabilità del popolo romano, rappresentando non solo l'atto di fiducia, ma anche la qualità simmetrica di essere affidabile e credibile. Nel caso dell'essere umano che si affida alla divinità, la *fides* è *legitima*, sancita da promesse e preghiere, inviolabile proprio perché iscritta nell'ordine di vino.

La *fides* cristiana, nella sua accezione di credito attestata presso i Padri della Chiesa, è tale in quanto costituisce un credito dell'uomo verso Dio, un atto di libera adesione volontaria, che presuppone la libertà totale di chi la concede.

La novità di Paolino è che in lui ora è Dio a concedere la *fides* all'uomo e non viceversa, con un atto di libera scelta sottolineato dalla *pietas*, vero e proprio concetto di valore del mondo romano, sentimento che implicava la cura degli altri, ma che ora è impiegato non più in riferimento al culto dell'uomo verso gli dei, ma viceversa all'atteggiamento di Dio verso l'uomo. Se negli autori cristiani la *pietas* viene richiamata entro un sistema di riferimento sempre meno orizzontale e più verticale ossia non più in relazione alla patria, alla famiglia, alle divinità, ma solo al culto divino, in Paolino la situazione si ribalta con un movimento dall'alto verso il basso, da Dio verso l'uomo, del tutto inusitato.

Il valore di questo sentimento è sottolineato dallo scrittore con una efficace epanalessi, allorché scrive che il Signore *nec alia istum pietate quam omnem hominem in huius mundi pelago voluntatem dedita patri usque ad crucis mortem pietate miseratus est*¹¹.

⁸ Cfr Valvo 2018. Sulla complessità della nozione di *fides*, cfr Freyburger 1986.

⁹ *Sui foedera*, cfr Luraschi 1985.

¹⁰ Cic. *rep.* 4, 7 (fr.2).

¹¹ Paul. Nol. *Ep.* 49, 5, 30-33.

Il sentimento divino è così forte che Paolino ricorre a un'espres-sione incisiva: il Signore, per salvare Valgio *ut somnum torporis excuteret, sinum praebuit, ut quietem perpetuam ministraret*¹².

L'immagine materna di Dio, derivata dal Cristo-chiocca delle Sacre Scritture (*Lc* 13, 34; *Mt* 23, 37), attestata in Paolino già nel Carme 22, indirizzato a Giovio e composto intorno al 400¹³, conferisce una forte coloritura mistica al brano. L'immagine del grembo divino in cui Valgio trova riparo si inserisce nell'alveo di una consolidata tradizione, volta a esplicitare un'esperienza mistica, che è «conoscenza sperimentale delle realtà divine», attraverso cui lo Spirito manifesta «le sue recondite profondità»¹⁴.

Poco più oltre, l'asceta ripropone la stessa immagine chiarendo che Valgio *in sinu Christi dormisse*¹⁵ sottolineando in tal modo come l'esperienza del naufrago sia improntata a un'evidente condizione di passività mistica, in cui l'anima si pone in una condizione di positiva attesa di tutto ciò che viene dall'alto¹⁶.

La *pietas* divina nei confronti di Valgio comporta dunque una totale rivoluzione ideologica, che si accompagna a una radicale reinterpretazione dei tradizionali valori romani: nell'ambito del *mos maiorum* la *pietas* era saldamente collegata all'*humanitas*, un ideale di generica e benevola inclinazione verso il genere umano dalle sfumature cangianti¹⁷. Se già con Lattanzio il termine aveva assunto una coloritura affatto diversa da quella ciceroniana¹⁸, dilatando i confini ristretti del termine verso una inedita universalità, Paolino prosegue il percorso di risemantizzazione del lessico tipico della *romanitas*, tanto da chiarire che *Ipse dominus haec eadem pietatis sua munera, quae toto vult agi mundo, in hoc sene uno agere dignatus est*¹⁹.

¹² Ivi, 7, 4-6.

¹³ Cfr Campone 2019.

¹⁴ Borriello 1998, 465.

¹⁵ Paul. Nol. *ep.* 49, 14, 12-13.

¹⁶ Cfr D'Urso 2016.

¹⁷ Cfr Schadewaldt 1973; Oniga 2009, 187-209; Farnicola 2024, 157-162.

¹⁸ Nell'Arpinate essa è un tratto universale che accomuna la natura umana, purché civilizzata sotto l'egida di Roma. Cfr Veyne 1989, 289-333, in part. 388.

¹⁹ Paul. Nol. *ep.* 49, 7, 1-3.

In tal modo l'*humanitas* classica viene riassorbita entro una più incisiva misericordia: non a caso, il *misericors et miserator dominus*²⁰ interviene prontamente, poiché *omnem hominem in huius mundi pelago voluntatem dedita patri usque ad crucis mortem pietate miseratus est*²¹.

Il concetto di *misericordia* genera uno specifico campo semantico dal sapore particolarmente incisivo, perché unito a verbi (*dignor*, *operor*) volti a scandire l'eccezionalità tempestiva del miracoloso salvataggio di Valgio.

In tale ottica, il Signore è definito *salutaris*²², poiché è il suo intervento a garantire la salvezza di Valgio e proprio in virtù di tale sua caratteristica, di lì a poco il Dio cristiano è indicato quale *mundi gubernator* con un'espressione gravida di conseguenze.

Il Dio gubernator di Paolino

L'utilizzo di lessemi legati al governo (in senso politico e motivo) e al potere regale come espressione dell'attività divina affonda le sue radici nel mondo greco, dove, da Pindaro in poi²³, Zeus è descritto come "timoniere" dell'universo e all'attività del nocchiero rimanda infatti il verbo *gubernare*.

Si tratta di immagini e metafore popolari, attestate nei presocratici e nel teatro²⁴, ereditate da Platone²⁵ e assorbite dallo stoicismo, come si rileva da una lettura dell'*Inno a Zeus* di Cleante (III sec. a.C.)²⁶. In particolare, nella filosofia stoica κυβερνῶ (reggo il timone, governo) è il verbo riservato all'azione di 'guida' della ragione sull'intero essere umano, unico organismo vivente ad essere guidato dal *logos*²⁷, ma, nel contempo, è impiegato per esprimere anche l'attività divina sull'universo intero²⁸, esplicitamente associato da Crisippo al

²⁰ Ivi, 49, 2.

²¹ Ivi, 5, 30-33.

²² Ivi, 3, 1-2.

²³ Pind. *Pyth.* 5, 122.

²⁴ Soph. *Ai.* 34s.; Eur. *Suppl.* 880.

²⁵ Pl. *Crit.* 109c; *Symp.* 186e; 197b; 197e; *Polit.* 272e.

²⁶ Cfr De Simone 2021.

²⁷ SVF III 390 = Plut. *uirt. mor.* 10,450d. Già Platone comunque aveva riferito questo verbo all'attività dell'anima: *Phaed.* 247c.

²⁸ SVF II 1171: ὁ κόσμος ἴνιοχεῖται τε καὶ κυβερνᾶται; Posidonio fr. 386,61 Theiler.

sostantivo, tematicamente forte in ambito stoico, *pronoia* (provvidenza)²⁹.

A Roma, *guberno* è spesso attestato in associazione a *rego* nella presentazione del divino come si vede in Cicerone, che propone un contesto simile a quello poi descritto da Paolino e legato al concetto di *providentia*, allorché l'Arpinate scrive che *mundum omnem gubernet et regat*³⁰. Nella traduzione latina del *Timeo* platonico da lui curata, *guberno* non si riferisce alla generica azione divina sul cosmo, come è invece nella maggioranza delle attestazioni ciceroniane del lessema, ma alla vita dell'uomo e implica, quindi, l'idea dell'interesse e della premura della divinità per il genere umano: il demiurgo predispone, infatti, che gli déi più giovani dirigano la vita degli uomini, per evitare che questi ultimi si procurino da soli inutili sofferenze³¹. Nel passo in questione, l'Arpinate inserisce la diade *regerent et gubernarent* per tradurre il composto greco διακυβερνῶ, verbo piuttosto raro di matrice platonica³².

Le attestazioni cosmologiche di *guberno/governator*, così come quelle dei corrispettivi greci κυβερνῶ/κυβερνήτης, sono numerose: la metafora efficace e archetipica del governo della nave, attestata abbondantemente nella letteratura greca³³, rende questi lessemi particolarmente adatti a esprimere l'idea dell'azione del dio che, reggendo il mondo, lo districa dal caos. Il loro uso teologico è debitore non solo alla metafora nautica, ma anche all'impiego, già con valore traslato, di *guberno/κυβερνῶ* in ambito politico; privato del suo valore tecnico, il verbo ricorre infatti anche come equivalente di *moderor* o in associazione a quest'ultimo, secondo una modalità nota agli autori cristiani³⁴.

In effetti, il significato del verbo latino, come del suo corrispettivo greco, è caratterizzato da un alto valore metaforico³⁵: entrambi sono infatti termini tecnici del lessico nautico e significano propriamente 'tenere saldo il timone'; 'mantenere la rotta'; 'governare la nave

²⁹ SVF II 1184: κυβερνῶνται δὲ ὑπὸ τῆς καθόλου προνοίας.

³⁰ Cic. *de nat. deor.* 2, 73; sull'associazione *guberno-rego*, cfr anche 1, 100.

³¹ Cic. *Tim.* 46.

³² Pl. *Tim.* 42; *Leg.* 709.

³³ Alceo, fr. 208a V; 6 V; 73 V. La metafora nautica percorre *I sette contro Tebe* e si ritrova in Platone, *Pol.* VI, 488a-489d. Al riguardo, Rigotti 1989, 41-60; Id. 1992, 95.

³⁴ Aug. *c. Adim.* 26.

³⁵ Cic. *Tusc.* 5, 104; Sall. *Iug.* 45, 1; *Cat.* 51, 25.

attraverso le onde'. L'originaria accezione marinara di *guberno* gli conferisce un dinamismo che si mantiene anche nei suoi impieghi traslati, perché esso esprime un movimento finalizzato ('dirigere'; 'condurre ad un fine'; 'volgere al giusto'), svolto da una figura, quella del *governator* (κυβερνήτης), che riveste una posizione di comando non solo per la sua superiorità gerarchica rispetto al resto dell'equipaggio, ma anche per la responsabilità che ne caratterizza il ruolo e per la capacità di far fronte agli imprevisti³⁶. Anche nelle accezioni in cui il valore proprio sfuma e prevalgono significati più astratti – come 'organizzare', 'prendersi cura di', 'regolare' in relazione alle singole parti di un'unità composita, quale lo stato, il popolo, l'universo, le *res ecclesiasticae* – rimangono vive le componenti della volontà e del potere. Grazie proprio a questo aspetto volontaristico, il verbo si presta bene a esprimere il concetto del governo dell'anima sul corpo, ma anche dell'*anima mundi* sull'universo³⁷.

Da una nota *iunctura* lucreziana – *nutuque gubernat* – deriva l'uso di *guberno* in relazione sia al moto naturale degli astri sia all'azione armonizzatrice del dio che, ordinandole, stabilisce una sintonia tra le diverse parti del cosmo, come avviene in Manilio, per il quale quest'ultimo è un corpo composto da varie membra e paragonato al microcosmo umano governato dall'anima³⁸.

Anche tali sviluppi trovano la loro radice in Cicerone, il quale, in diversi luoghi, istituisce una similitudine fra il governo della nave e quello dell'universo, associando la figura del *governator* a quella dell'amministratore (*administrator*) della *domus*, del medico, del comandante dell'esercito (*imperator*). Tali similitudini sono richiamate costantemente nella descrizione dell'azione divina sull'universo secondo un parallelo di matrice stoica, invalso a proposito della famiglia lessicale di *administro*³⁹.

Negli autori cristiani anteriori e contemporanei a Paolino, la famiglia lessicale di *guberno* presenta un altissimo numero di occorrenze sia con valore traslato sia con valore tecnico (la metafora della

³⁶ Cic. *de div.* 2, 13.

³⁷ Calc. *comm.* 2, 150.

³⁸ Varr. *Sat. Men.* fr. 351; Manil. *Astr.* 2,823; 912; 925; 3,139; 208.

³⁹ Aug. *civ.* 10, 17; *civ.* 18, 41; *div. qu.* 24; *div. qu.* 52; *Gn. litt.* 8, 23, 44; *Gn. litt* 8, 24, 45; *lib. arb.* 3, 5; *agon.* 9.

nave è versatile e molto diffusa con diverse sfumature di significato)⁴⁰. Se si esclude Ambrogio, autore nel quale *governo* e derivati ricorrono spesso con accezione morale (per esprimere sia il governo dell'anima sul corpo sia quello di Dio sull'anima stessa), Lattanzio è l'autore che presenta il numero più cospicuo di occorrenze di questi lessemi. Prima di lui, il modulo *prouidentia (mundum) gubernari*, coniato da Cicerone⁴¹, presenta solo qualche occorrenza sporadica e in ambito cristiano è attestato per la prima volta in Minucio Felice, con il sintagma *dei nutu gubernatur*⁴², attestato anche in Paolino⁴³, che accentua la componente volontaristica dell'attività divina.

Le attestazioni teologico-provvidenzialistiche della famiglia lessicale di *governo* negli autori cristiani riflettono, in linea di massima, l'uso classico cosmologico e ricorrono spesso in un contesto apologetico nell'ambito del confronto fra le posizioni cristiane e quelle filosofiche pagane. L'idea del governo divino dell'universo, sintetizzata nel modulo *mundum omnia gubernari*, talvolta con l'aggiunta del verbo *rego*, è trasversale a un'abbondante produzione cristiana⁴⁴.

Nell'uso cristiano di *governo* e derivati è inoltre possibile isolare l'idea del governo complessivo dell'universo, che si estende alle sue singole parti; la distinzione fra attività creatrice e azione governatrice dell'universo; il concetto della Provvidenza come *virtus* e, infine, l'analogia fra l'attività della Provvidenza sull'universo e il carattere ispirato delle Scritture.

Tertulliano impiega *governo* nel riferire la posizione di Varrone, secondo il quale l'azione dell'*anima mundi* divina sull'universo corrisponderebbe a quella dell'anima umana sul corpo, arrivando a parlare di un "timone della ragione" (*cum omnis rationis gubernaculo*⁴⁵), come

⁴⁰ Cristo è il *governator* che salva dalla tempesta del *saeculum* (Ambr. *hex.* 3,5,24); permette di superare gli scogli del peccato e conduce alla resurrezione (Petr. Chrys. *serm.* 8); in Cromazio di Aquileia, il motivo della *gubernatio mundi* è associato a quello della nave-croce (*serm.* 37,8): Dio è quindi creatore e salvatore allo stesso tempo; è il capitano che guida la nave nel percorso verso la virtù (Quodv. *virtut. carit.* 4).

⁴¹ Cic. *de nat. deor.* 2,73.

⁴² Min. Fel. *Oct.* 20, 2.

⁴³ Paul. Nol. *carm.* 6, 130.

⁴⁴ Frequenti esempi di questa *iunctura* in Lact., *inst.* 3,20,13; 4,3,3; 5,2,4; 7,3,25; Ambr. *Cain et Ab.* 1,1,4; *epist.* 31,1; *hex.* 1,2,7; Cromazio di Aquileia, *in Matth.* 42; Gir. *in Matth.* 1.

⁴⁵ Tert. *apol.* 11.

garanzia dell'ordine e della buona disposizione del corpo dell'universo. L'apologeta utilizza anche il sostantivo *governator* nel suo senso tecnico: la figura del capitano della nave è rappresentativa della concezione teologica platonica, perché esemplifica l'idea di un'azione immanente di Dio, in antitesi all'immagine del vasaio (*figulus*), che è metafora del modello stoico di una divinità che interverrebbe sul mondo dall'esterno⁴⁶.

In Lattanzio, l'uso di *governo* e derivati si attesta, in modo più evidente che in altri autori cristiani, su valori essenzialmente classici. Nella maggior parte dei casi, infatti, questi lessemi compaiono nell'ambito di un confronto con la filosofia pagana. Lattanzio offre diversi esempi del valore cosmologico di *governo* e derivati ed è nel concetto stoico di *prouidentia gubernatrix rerum*⁴⁷ che egli individua il tema principale delle opere filosofiche di Cicerone (in particolare del *De natura deorum*), anche se l'idea del governo della Provvidenza sull'universo rappresenta, a suo avviso, una posizione ampiamente condivisa. In generale, in ambito cristiano le occorrenze della famiglia lessicale di *governo* congiunte a *prouidentia*, risentono in larga parte del valore filosofico ben consolidato nella riflessione pagana, anche se con una ricchezza semantica ulteriore: oltre ai valori teologico-providenzialistici della famiglia lessicale di *governo*, in ambito cristiano questi lessemi assumono infatti anche un valore che si potrebbe definire “educativo-correttivo” e “morale-pastorale”⁴⁸.

Il passaggio a una nuova accezione e a un arricchimento semantico del verbo si ha proprio in Paolino, con il quale l'azione governatrice di Dio evita l'errare dell'uomo – nella doppia accezione di ‘vagare’ e ‘sbagliare’ – spalancandogli le porte del paradiso:

*Rector enim noster sic undique cuncta gubernat,
ut modo qui nobis errorem mentis ademit
hic meliore via paradisi limina pandat*⁴⁹.

Con questi versi, la clausola *undique cuncta gubernat* acquisisce un valore escatologico ulteriore che sino a quel momento non

⁴⁶ Ivi, 47.

⁴⁷ Lact. *Inst.* 1, 2, 3.

⁴⁸ Al riguardo, cfr Dal Chiele 2018.

⁴⁹ Paul. Nol. *carm.* 32, 161-163.

aveva⁵⁰: attraverso la riflessione del Nolano, il valore sostanzialmente immanente che la metafora nautica aveva nella filosofia platonica e post platonica viene superato d'un balzo e il verbo va ad arricchire di un valore aggiunto l'azione divina.

Tale significativa svolta semantica avviene in un Carme, noto come *poema ultimum*, scoperto dal Muratori, la cui autenticità è stata a lungo contestata, ma di cui recentemente è stata riaffermata la paternità paoliniana sulla base di un'attenta analisi filologica⁵¹.

Nell'ambito tematico del Carme l'azione salvifica indicata dal verbo *guberno* si inserisce in un contesto ideologico di grande rilievo, in cui la metafora nautica si sviluppa già a partire dal v. 152, laddove la conversione è identificata con il porto della salvezza rappresentato dalla Chiesa (*sancta salutari ecclesia portu*⁵²) che sottrae il fedele alla tempesta del peccato (*postque vagos fluctus tranquilla sede locavit*⁵³). Ad assicurare la salvezza dal *vento suadente malo* è l'intervento di Cristo, definito *remige*, che fa in modo che la nave del fedele *eruta de scopolis*⁵⁴ resti incolume.

⁵⁰ Il Carme in questione viene datato fra la prima metà del IV secolo e il primo trentennio del successivo. In passato ritenuto di dubbia attribuzione, il testo è invece paoliniano: cfr Corsano 2003.

⁵¹ La questione dell'autenticità o meno del testo è legata al primo verso: *Discussi, fateor, sectas, Antonius, omnes*. Diversi studiosi, in passato, hanno spiegato *Antonius* come nominativo e perciò hanno sostenuto la non autenticità del carme (cfr Morelli 1912; Fabre 1948) o la sua attribuzione a Flavio Claudio Antonio, consolle nel 382 (cfr Poinsotte 1982; Cracco Ruggini 1979). Altri hanno rivendicato l'autenticità paoliniana (cfr Hermann 1949; Ruggiero 1996, II, 375). L'edizione critica ha restituito la paternità dell'opera a Paolino su basi filologiche (cfr Corsano 2003). In questa sede, importa aggiungere solo che l'uso del nominativo in luogo del vocativo per i nomi propri è attestato in latino per tutta l'età imperiale, a partire almeno da Augusto. Cfr Pisani 1938, 230. Quanto all'attribuzione a Flavio Claudio Antonio, essa non sembra accettabile non solo per i motivi indicati da Corsano (2003, 45), ma anche perché l'autore allude a vari carmi da lui composti (v. 5), mentre nella sua corrispondenza con Simmaco, Antonio ricorda le sue composizioni tragiche, ma non allude mai a una produzione poetica. Cfr Jones 1971. La polemica contro la filosofia classica riconduce nell'alveo dell'Epistola 16 a Giovio, cui rimanda anche la critica al mito di Er (cfr *carm.* 32, 34-39). Il rapporto fra i due testi era già stato sostenuto da Sirna, che tuttavia negava la paternità paoliniana del Carme. Quanto alla datazione, l'opera va collocata verso la fine del IV secolo proprio per i contatti con l'Epistola 16 datata al 400.

⁵² Paul. Nol. *carm.* 32, 154.

⁵³ Ivi, 155.

⁵⁴ Ivi, 159-160.

È chiaro dunque che, in tale contesto, l'azione escatologica di *governo* sia fortemente amplificata, il che, mentre fa del *poema ultimum* un testo fondamentale per la storia culturale del cristianesimo antico, contribuisce ad attestare la paternità paoliniana del carme stesso.

Nelle pagine e nei versi del Nolano è anche il valore tecnico di *governo* e dei suoi derivati, impiegati come lessemi tecnici del lessico nautico, ad acquistare significati ulteriori, sicché ora è il Verbo divino a fungere da timone (*gubernaculum*) della nave nel dirigere la vita del fedele⁵⁵, mentre altrove è la croce di Cristo ad assolvere la medesima funzione⁵⁶. Fondamentale, al riguardo, è l'epistola 23, inviata nel 400 a Severo, in cui l'asceta invita l'amico a guardare a Cristo, fondamento dell'amicizia cristiana e paragona le anime a navi che navigano veloci sui flutti del mondo:

*Sic et naves, quae fluctibus mundi supernatant, et fidei veri atque opere iusti a dextris, ut scriptum est, et sinistris velut remis armantur, qui verbo dei quasi gubernaculo diriguntur et ad auram spiritus sancti sensuum suorum sinus pandunt et cordis sui velum vinculis caritatis*⁵⁷.

Nel Carme 17, il classico *propempton* di augurio per Niceta conferisce nuovo valore alla croce attraverso il ricorso alla medesima metafora nautica, con un'interiorizzazione della metafora stessa di grande valore nella storia della spiritualità:

*Sed gubernaclo crucis hanc regente nunc ratem in nobis pia vela cordis pandimus Christo referente laetos flamine dextro*⁵⁸.

Nel contesto dell'Epistola 49, l'espressione *mundi gubernator* ne riprende una senecana⁵⁹ attestata anche in Lattanzio⁶⁰: come nel filosofo di Cordova, anche in Paolino il *governator* incarna l'autorità

⁵⁵ Così anche nell'*ep.* 23, 30, 11.

⁵⁶ Cfr Paul. Nol. *carm.* 19, 729.

⁵⁷ Paul. Nol. *ep.* 23, 30, 7-13.

⁵⁸ Paul. Nol. *carm.* 17, 181-183.

⁵⁹ Sen. *ad Luc.* 9, 2, 27.

⁶⁰ Nel *De ira dei* (19, 6), lo scrittore africano ricorre alla formula *mundi administrator*, dove il *nomen agentis* arricchisce un patrimonio lessicale e metaforico già fissatosi nella tradizione filosofica cui Lattanzio attinge.

dotata di particolare competenza e perizia nei pericoli, la cui accortezza, che porta a buon fine la navigazione, è, nell'uno, modello di condotta del *sapiens*, nell'altro, sicurezza per il cristiano.

Tali sviluppi semanticci si legano nell'asceta all'uso che egli fa del verbo *rego* e in generale dei termini indicanti l'azione creatrice di Dio. Più oltre, infatti, Paolino chiarisce che il Signore guida la nave *non solum navem sed ipsum quoque (...) regens*⁶¹.

Nell'utilizzo di questo predicato, la riflessione paoliniana si sostanzia ancora una volta dell'esempio senecano, dal momento che in ambedue gli autori *rego* è impiegato tanto per indicare il governo divino del cosmo quanto, con un'accezione decisamente psicologica, il controllo delle passioni⁶².

L'associazione *rego-guberno* con i rispettivi derivati si riscontra nell'accezione cosmologico-teologica di questi lessemi, per esprimere l'azione regolatrice esercitata da Dio sull'universo, anche in associazione ad altri verbi o a forme derivate, indicanti l'attività creatrice/produttrice e la presenza costante della divinità nel mondo, che viene tenuto insieme proprio dall'azione divina.

Il particolare valore semantico dei due verbi e dei sostantivi da essi derivati accresce il valore simbolico del racconto.

La bonitas divina

L'intervento divino è caratterizzato da una *indefessa bonitas*⁶³, sulla quale conviene soffermarsi. La *bonitas*, lungi dal ridursi a una generica indicazione della qualità divina, ricorre anche nell'epistola 34 quale caratteristica precipua della divinità stessa e fondamento di una società rinnovata in chiave cristiana. Attraverso il confronto fra i due testi, emerge la coloritura particolare che tale sostantivo assume in relazione al rapporto fra l'uomo e Dio.

L'Epistola 34 è in realtà un sermone dedicato al tesoro del tempio (*De gazophylacio*), che potrebbe risalire a un periodo compreso fra il 402 e il 404. Esso è caratterizzato da un'insistenza sull'affermazione della bontà divina e di Dio come *bonus* e *iustus*, che, per le peculiarità del brano⁶⁴, non sembra alludere genericamente a una qualità intrin-

⁶¹ Paul. Nol. *ep.* 49, 6, 1-2.

⁶² Cfr Sen. *ep.* 58, 29.

⁶³ Paul. Nol. *ep.* 49, 8.

⁶⁴ Cfr Campone 2025, 117-122.

seca al Dio cristiano, a definire la quale sarebbe bastato il primo aggettivo⁶⁵. L'accenno alla *bonitas* è inserito al termine di un discorso basato sul rapporto fra chi compie un beneficio e chi lo riceve, rapporto cui allude la specifica scelta lessicale (*empti... domino... dona... accipit... pretio et viles et venales*). La stessa situazione ne accompagna la presenza all'interno del *De beneficiis* del Cordovano, in cui il conflitto proposto dal filosofo fra il benefattore e l'interlocutore ingratto si risolve attraverso la strategia vincente del *nutrire fidem*, riassunta in una *melior via*, che consiste nel vincere gli ingratiti per mezzo di un'ostinata bontà⁶⁶.

La presenza dell'opera senecana nell'epistola paoliniana – ampiamente dimostrata solo di recente⁶⁷ – è evidente soprattutto dal susseguirsi di concetti che, pur caratteristici del cristianesimo, nella loro concatenazione logica e presentazione risalgono al trattato senecano. In particolare, la differenza fra *creditum* e *beneficium*, fondamentale nel testo senecano, è riproposta anche nel *De gazophylacio*, in cui il primo dei due concetti determina uno specifico campo semantico, mentre il secondo si lega indissolubilmente alla *bonitas*.

Mentre nell'Epistola 34 lo scrittore ricorre spesso a verbi dal forte valore psicologico e morale (*suadet, monet*), nell'Epistola 49 l'azione verbale sottolinea la forza dell'intervento divino miracoloso (*miserante... operaretur*).

In ambedue i testi i lessemi verbali utilizzati da Paolino e le rispettive famiglie lessicali dicono come lo scrittore si inserisca nell'ambito di una tradizione di stampo filosofico articolata e complessa e come adatti i termini da essa derivati ad esprimere un concetto di Dio e 'Provvidenza' piuttosto ampio.

In Paolino l'idea di Provvidenza, fondamentale negli autori cristiani, si trova in relazione al problema della libertà umana e della grazia, che per l'asceta costituisce un importante aspetto del modo di agire della Provvidenza stessa. La grazia è un dono della bontà divina alle sue creature: essa libera dai peccati e tormenta i nemici⁶⁸, fa sgorgare

⁶⁵ *Bonitas* nel latino classico indicava infatti una generica bontà d'animo o la virtù divina. Cfr Cic. *dom.* 57.

⁶⁶ Sen. *de ben.* 7, 31, 1.

⁶⁷ Cfr Campone 2025, 117-122.

⁶⁸ Cfr Paul. Nol. *carm.* 19, 237-240.

sorgenti e fiumi di vita dalle reliquie dei santi⁶⁹, arricchisce i poveri⁷⁰, assicura la sopravvivenza dei defunti⁷¹, moltiplica i germi della vita eterna⁷², rinnova le anime sterili⁷³ e, attraverso il battesimo, fa di chi lo riceve un uomo nuovo, venendo a sua volta rinnovata⁷⁴, per cui, senza di essa, l'uomo resta schiavo dei piaceri carnali⁷⁵.

La sua azione salvifica era stata illustrata nell'Epistola 34 attraverso il ricorso ai concetti di *dispositio* e *dispensatio* ai lessemi derivati, per alludere al piano salvifico di Dio e all'azione della Provvidenza, azione che, nell'Epistola 49, è invece chiarita dal participio *dispensans*⁷⁶ che rimanda al nocciolo del messaggio paolino (*Rom 5, 12-21*) incentrato sul piano salvifico di Dio⁷⁷.

Il verbo *dispenso* e i termini appartenenti alla stessa famiglia lessicale rimandano infatti a un'immagine del Dio amministratore, regolatore e distributore dei beni: in particolare, il sostantivo *dispensatio* (così come *dispositio*) nel latino cristiano si specializza per esprimere l'ordine divino finalizzato alla salvezza, significato questo che si consolida con Tertulliano⁷⁸.

Paolino utilizza il participio *dispensans* in tale accezione, peraltro in connessione con *regens*, sottolineando la forza armonizzatrice della grazia divina.

In sostanza, in ambedue le lettere, la grazia divina è in stretta relazione con la *bonitas*, derivando ambedue dalla Provvidenza, la cui azione è mirabilmente spiegata nel Carme 21, vera e propria presentazione della storia in chiave provvidenziale⁷⁹. Lo specifico impiego di *bonitas* in unione a *fides*, nelle Epistole 34 e 49, ricorda un tratto peculiare del pensiero senecano: già nel *De beneficiis*, la *bonitas* era infatti proposta come soluzione di un conflitto fra il benefattore e l'interlocutore ingratto, risolventesi attraverso la strategia vincente del *nutrire fidem*, riassunta in una *melior via*, che consiste nel vincere gli in-

⁶⁹ Cfr ivi, 360-362.

⁷⁰ Cfr Paul. Nol. *carm.* 16, 269ss.

⁷¹ Cfr Paul. Nol *carm.* 21, 633.

⁷² Cfr Paul. Nol *carm.* 27, 497.

⁷³ Ivi, 258-259.

⁷⁴ Cfr Paul. Nol *carm.* 28, 184.

⁷⁵ Cfr Paul. Nol *carm.* 24, 581-584.

⁷⁶ Paul. Nol. *ep.* 49, 6.

⁷⁷ Cfr Mascellani 1990.

⁷⁸ Tert. *adv. Val.* 28; *adv. Prax.* 4.

⁷⁹ Cfr Campone 2025, 125-128.

grati per mezzo di un'ostinata bontà⁸⁰. Il paradigma etico che orienta l'azione del benefattore – che nel nostro caso è divino – si colloca in un orizzonte di praticabilità, cui allude, in Seneca e nell'Epistola 34 di Paolino, la metafora agricola; nell'Epistola 49, quella nautica.

In ambedue i testi epistolari, il Nolano, accostando *bonitas* e *munus*⁸¹, riprende il valore tecnico del primo termine, attraverso il quale indica la forza concreta della bontà divina, che opera al di fuori dei legami gentilizi, familiari e clientelari in una comunità basata sulla coesione sociale, il cui vincolo è la fede e in cui la possibilità di un percorso di vita felice dipende dall'accettazione della volontà divina.

L'aspetto precipuo dell'impegno di Dio per l'uomo è connotato in Paolino dalla sua gratuità e operatività, tale da determinare nell'Epistola 49 due opposti campi semantici corrispondenti a due piani spaziali diversificati: da un lato, il campo dell'azione e dell'operosità connesse alla *bonitas* divina (*hortante... suscitavit... perspicuum praestabat auxilium... operante... vigilare sollicitum iubebat... excuteret*) e tali da disegnare un movimento ideale dal basso verso l'alto; dall'altro quello della passività e della stanchezza (*cederit... procubare... fessum... dormire... fatigato*) proprie di Valgio, definito in tutto il testo *senex*, fermo su un piano orizzontale in cui si muove per inerzia o non si muove affatto.

Il viaggio in mare: dal nostos omerico alla svolta paoliniiana

Anche la metafora tradizionale della filosofia come porto, ricorrente in Cicerone e Seneca⁸², è completamente ribaltata nel testo di Paolino. Essa è presente anche in Agostino, ma, mentre nel vescovo di Ippona il ruolo della filosofia mantiene in un certo qual senso la sua funzione, in quanto primo approdo verso la *beatitudo* della terraferma⁸³, nell'Epistola 49 l'arrivo della nave a Roma e il suo repentino allontanamento segnano l'inversione di rotta definitiva del cristiano, che ora può dirigersi verso mete ben diverse. Non a caso, il primo approdo

⁸⁰ Sen. *de ben.* 7, 31, 1.

⁸¹ Paul. Nol. *ep.* 49, 7, 1-3. Sull'importanza del *munus* nella società romana, quale vincolo che fonda la *communitas*, cfr Zagagi 1982.

⁸² Sen. *ad Luc.* 53. Al riguardo si vedano Oroz Reta 1968; Merguet 1987; Valenzano 1982; Armisen Marchetti 1989.

⁸³ Aug. *de beat. Vit.* 1, 1.

è definito *portus* ossia porto edificato dall'uomo e da questo la corrente allontana l'imbarcazione, mentre l'approdo definitivo è indicato col termine *litus*⁸⁴ che in latino era usato per la costa naturale, opera di Dio e non dell'uomo.

Il *topos* del navigante sballottato dalle onde – ampiamente diffuso nella letteratura classica e nelle Scritture – è, in questa lettera, di stampo nettamente senecano ed è proprio al Cordovano che l'Epistola 49, superando il tramite agostiniano, si riallaccia direttamente, giacché in essa, come nel filosofo⁸⁵, solo il *sapiens* viaggia verso il porto sicuro, mentre in Agostino il percorso in mare è comune a tutti gli uomini; e come era per il Cordovano, anche qui la differenza dei punti di approdo segnala i diversi gradi di possesso della sapienza-fede.

Tuttavia, in Paolino, il *sapiens* per eccellenza è la grazia divina e non l'uomo, al quale anzi Dio chiede di dormire e fidarsi di Lui. In Agostino, è evidente l'intenzione di identificarsi col mito odissiaco, richiamato anche dalla presenza delle Sirene, mito che invece nella lettera paoliniana è presente solo nel *topos* del viaggio in mare, mentre sono altri i temi greci che agiscono nella trama testuale. Il sonno come momento conoscitivo era topico nella letteratura greca, in cui rappresenta un'esperienza gnoseologica diversa da quella ordinaria⁸⁶, ma ora in Paolino lo *status* del dormiente è ribaltato. Egli non vede Dio in sogno, ma dorme per consentirgli di operare e dunque resta passivo – nel senso mistico del termine⁸⁷ – per arrivare alla vera conoscenza. Non a caso, Paolino definisce l'azione divina come *mysterio salutiferae passionis*⁸⁸ e le sue fasi come *mystica argumenta*⁸⁹.

Nella lettera indirizzata a Macario, il sonno ha una valenza simile a quella codificata nella *Politeia* platonica⁹⁰ ossia è impiegato come metafora che allude a una condizione di veglia vissuta come dormendo. La differenza però consiste nel fatto che nell'episodio di Valgio il sonno non è sinonimo di una conoscenza basata sulla sola opinione, come nell'Ateniese, ma del vero stato di conoscenza del fedele, che consiste nell'affidarsi all'Altro.

⁸⁴ Paul. Nol. *ep.* 49, 8, 14-15.

⁸⁵ Sen. *ad Luc.* 72, 9-10.

⁸⁶ Cfr Guidorizzi 2013; Fronterotta 2020.

⁸⁷ Cfr Giardini 1999.

⁸⁸ Paul. Nol. *ep.* 49, 10, 30-31.

⁸⁹ Ivi, 11, 22.

⁹⁰ Cfr Pl. *Pol.* 476c3-d1; 533c1-534d1.

Il mito omerico tuttavia non è eliminato, ma costituisce l'ossatura di base del testo, poiché l'uomo sballottato dalla tempesta, che, dopo giorni di navigazione senza perdere di vista le stelle, è scagliato lontano dall'isola di Scheria per volere di Poseidone e deve continuare a nuoto il viaggio, era divenuto topico da Omero in poi e ripreso anche da Agostino⁹¹.

Suggeritivo al riguardo sembra il fatto che l'approdo sia fissato in Lucania, nella zona in cui, secondo una teoria da tempo invalsa⁹², sarebbe da cercare l'isola di Alcinoo, ma più che altro è il *topos* dell'eroe abbandonato dai compagni – di ascendenza omerica, mediato dall'esperienza sofoclea⁹³ – ad agire sulla memoria letteraria di Paolino. Non è casuale che è all'interno del neoplatonismo che il mito di Odisseo trovi una originale tendenza interpretativa, che affonda le sue radici negli scritti di Platone e, in particolare, nel *Fedone*, dialogo di cui Apuleio aveva fornito una traduzione latina e che Agostino dimostra di conoscere⁹⁴. Si tratta di un'obiezione di Simmia, il quale, non ancora convinto dell'immortalità dell'anima, utilizza una metafora nautica, che allude alla traversata di Odisseo, per esprimere la difficoltà dell'uomo di arrivare alla verità con le sue sole forze⁹⁵.

Il dialogo platonico costituisce un precedente interessante della riflessione paoliniana e ripropone il problema – di recente sollevato – della formazione filosofica dell'asceta nolano e dei suoi legami tanto con i circoli filosofici neoplatonici quanto con la riflessione stoica⁹⁶. La simbologia del viaggio in mare è ripresa per alludere alla condizione del credente salvato direttamente da Dio.

Conclusioni

Paolino reinterpreta in maniera originale una metafora ampiamente diffusa nella letteratura classica, nell'ambiente stoico e in quello neoplatonico⁹⁷, rielaborando in chiave cristiana uno spunto presente in quest'ultima corrente. In effetti, è negli scritti di Plotino e Porfirio

⁹¹ *Od. V; Aug. de beat.vit. I.*

⁹² Cfr Wolf-Wolf 1968; Iid. 1990.

⁹³ *Soph. Phil.*

⁹⁴ Cfr. Sid. Apoll. *ep. II, 9, 5*; Marrou 1987, 50.

⁹⁵ Sulla presenza del modello odissiaco nel *Fedone*, si veda Caserta 2015.

⁹⁶ Cfr Campone 2025.

⁹⁷ Cfr Tanca 2017, 81-83.

che la metafora nautica, a differenza della tradizione stoica, è chiaramente improntata ad uno spiritualismo filosofico che individua la beatitudine al di là della sapienza umana, dove la contemplazione dell'intelligibile, resa possibile dal platonismo, è posta al gradino più alto sopra le altre concezioni filosofiche. Ciò che invece il neoplatonismo condivide con le altre filosofie è la fiducia che il sapiente o filosofo – e tuttavia solo lui – possa compiere la traversata della vita fino al raggiungimento della meta, sia essa il porto della sapienza o la contemplazione ultrasensibile dell'Uno.

Nel Nolano l'intervento salvifico della grazia, in linea col pensiero cristiano, si muove in difesa dell'uomo pronto ad abbandonarsi a Dio e i legami con la tradizione precedente, condannata alla fine del racconto, risultano fusi in maniera tale da consentire all'autore una *retractatio* anch'essa chiaramente topicà⁹⁸.

Lo scrittore, attraverso un'attenta risignificazione di termini propri del vocabolario della *romanitas*, propone una riflessione non solo etica e religiosa, ma politica, propria sin dalle origini dell'immagine simbolica della nave, in linea con la sua proposta di una società cristiana⁹⁹.

L'Epistola 49 costituisce un tassello importante per ricostruire il pensiero dell'autore, le sue fonti, i suoi rapporti con le coeve correnti filosofiche, su cui solo di recente si è iniziato a indagare. Essa costituisce una tappa importante nello sviluppo di un *topos* – l'uomo anziano e il suo rapporto col mare – destinato da Omero in poi ad attraversare la letteratura: echi scritturistici e filosofici sono abilmente fusi in maniera tale da consentire un recupero della filosofia pagana – apparentemente condannata dal nostro anche nell'Epistola 16 a Giovio – ma in realtà reinterpretata e consegnata ai secoli successivi.

Bibliografia

- Armisen Marchetti 1989 = M. Armisen Marchetti, *Sapientiae facies. Études sur les images de Sénèque*, Les Belles Lettres, Paris.
- Borriello 1998 = L. Borriello, *Esperienza mistica*, in *Dizionario di mistica*, a cura di L. Borriello-A. Caruana-M.R. Del Genio-N. Suffi, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 463-476.

⁹⁸ Cfr Paul. Nol. *ep. 49*, 8, 37-44.

⁹⁹ Cfr Campone 2021, 35-48.

- Campone 2019 = 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 2021 = M. C. Campone, Mens una, Triplex vis *Paolino teologo (e) mistico*, Graphe.it, Perugia.
- Campone 2025 = M.C. Campone, In ipsam arcem sapientiae Christum. *Alle radici del pensiero di Paolino di Nola*, Graphe.it, Perugia.
- Conte-Barchiesi 1989 = G. B. Conte-A. Barchiesi, *Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell'intertestualità*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, I, *La produzione del testo*, a cura di G. Cavallo-P. Fedeli-A. Giardina, Salerno editrice, Roma, 81-114.
- Corsano 2003 = *Poema ultimum (carm. 32)*, testo critico di R. Palla, introduzione, traduzione e commento a cura di M. Corsano, ETS, Pisa.
- Cracco Ruggini 1979 = L. Cracco Ruggini, *Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d.C.)*, Accademia Nazionale dei Lincei. *Memorie*, ser. 8, 23, 1-144.
- D'Urso 2016 = G. D'Urso, *Passività*, in *Nuovo Dizionario di Mistica*, a cura di L. Borriello-E. Caruana-M. R. Del Genio-R. Di Muro, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1709-1710.
- Dal Chiele 2018 = E. Dal Chiele, *Guidare la mente, ordinare i ricordi. 'Guberno' tra memoria, ispirazione e racconto nel De consensu evangelistarum di Agostino*, *Latinitas*, VI/2, 49-67.
- De Simone 2021 = P. De Simone, *Il concetto di dio nell'Inno a Zeus. L'esegesi allegorica e gli echi senecani*, RFN, 3, 707-724.
- Fabre 1948 = P. Fabre, *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de Saint-Paulin de Nole*, Les Belles Lettres, Paris.
- Fernicola 2024 = F. Fernicola, *Misericordia vel humanitas: la metamorfosi della giustizia secondo Lattanzio*, in *Le parole della filosofia. Le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia*, a cura di A. Motta e L. Palumbo, Federico II University Press, Napoli.
- Freyburger 1986 = G. Freyburger, Fides. *Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Les Belles Lettres, Paris.
- Fronterotta 2020 = F. Fronterotta, *Il sogno in Platone*, in *Somnia. Il sogno dall'antichità all'età moderna*, a cura di C. Buccolini-P. Totaro, Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee, Rom, 59-96.

- Giardini 1999 = F. Giardini, *Mistiche religiose e mistica cristiana, Angelicum*, 76/3, 451-494.
- Guidorizzi 2013 = G. Guidorizzi, *I Greci ed il Sogno, Il Compagno dell'anima*, Raffaello Cortina editore, Milano.
- Jones 1971 = A.H. M. Jones, *Fl. Claudius Antonius 5, The Prosopography of the Later Roman Empire*, 1, ed. by A.H.M. Jones-J.R. Martindale-J. Morris, Cambridge University Press, Cambridge, *ad vocem*.
- Hermann 1949 = L. Hermann, *Claudius Antonius et la crise religieuse de 394 ap. J.Ch.*, in *Pankarpeia. Mélanges offerts à H. Grégoire*, Éditions de l'Institut de Philologie et d'histoire orientales, Bruxelles, II, 329-342.
- Luraschi 1985 = G. Luraschi, *Foedus*, in *Enciclopedia Virgiliana*, a cura di F. Della Corte, II, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 546-550.
- Mascellani 1990 = E. Mascellani, *Prudens dispensator verbi. Romani 5, 12-21 nell'esegesi di Clemente Alessandrino e Origene*, La Nuova Italia editrice, Firenze.
- Merguet 1987 = *Lexicon zu den philosophischen Schriften Cicero's*, ed. H. Merguet, G. Fischer, Jena.
- Morelli 1912 = C. Morelli, *L'autore del cosiddetto poema ultimum attribuito a Paolino di Nola, Didaskaleion*, 1, 481-498.
- Oniga 2009 = R. Oniga, *Contro la post-religione. Per un nuovo umanesimo cristiano*, Fede & Cultura, Verona.
- Oroz Reta 1968 = J. Oroz Reta, *En torno a una metafora augustiniana. "El puerto de la filosofía"*, *La ciudad de Dios*, 181, 836-841.
- Pisani 1938 = V. Pisani, *Augusto e il latino*, ASNP, s. II, 7, 2/3, 221-236.
- Poinsotte 1982 = J.-M. Poinsotte, *Le consul de 382 Fl. Claudius Antonius fut-il un auteur anti-païen*, *REL*, 60, 298-312.
- Rigotti 1989 = F. Rigotti, *Metafore della politica*, Il Mulino, Bologna.
- Rigotti 1992 = F. Rigotti, *Il potere e le sue metafore*, Feltrinelli, Milano.
- Ruggiero 1996 = Paolino di Nola, *I carmi*, a cura di A. Ruggiero, II, LER, Marigliano (Na).
- Santaniello 1992 = Paolino di Nola, *Le Lettere*, a cura di G. Santaniello, LER, Marigliano (Na) 1992.
- Schadewaldt 1973 = W. Schadewaldt, *Humanitas Romana*, in *ANRW*, I, 4, De Gruyter, Berlin-New York, 43-62.

- Sirna 1961 = F. G. Sirna, *Sul cosiddetto «poema ultimum» ps-paolino, Aevum*, 35, 1/2, 87-107.
- Tanca 2017 = E. Tanca, *L'Odissea di Agostino. Il prologo del «De beata vita» tra Omero e Plotino*, *Acme*, 1, 73-89.
- Valenzano 1982 = M. Valenzano, *La dedica del De beata vita di S. Agostino*, *CCC*, 3, 337-352.
- Valvo 2018 = A. Valvo, *La fides come centro di ogni societas*, *Annales Theologici*, 32, 473-481.
- Veyne 1989 = P. Veyne, *Humanitas: romani e no*, in *L'uomo romano*, a cura di A. Giardina, Laterza, Roma-Bari.
- Zagagi 1982 = N. Zagagi, *A note on “munus, munus fungi” in Early Latin*, *Glotta*, 60, 280-281.
- Wolf-Wolf 1968 = A. Wolf-HH. Wolf, *Der Weg des Odysseus. Tunis, Malta, Italien in den Augen Homers*, Wasmuth, Tübingen.
- Wolf-Wolf 1990 = A. Wolf-H. H. Wolf, *Die wirkliche Reise des Odysseus. Zur Rekonstruktion des homerischen Weltbildes*, Langen-Müller, Munich.

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice și Creștine

Bd. Carol I, Nr. 11, 700506, Iași, România
Tel.: 040/0232/201634, Fax: 040/0232/201156



ISSN: 1842-3043
e-ISSN: 2393-2961