

TESTI
Antichità, Medioevo e Umanesimo

DANIELE DI RIENZO

Flens consolator

Le epistole consolatorie di Ennodio



FedOA – Federico II University Press

TESTI
Antichità, Medioevo e Umanesimo

Direzione scientifica

Giancarlo Abbamonte (Univ. Napoli Federico II), Giancarlo Alfano (Univ. Napoli Federico II), Stefano Ugo Baldassarri (ISI Florence), Claudio Buongiovanni (Univ. della Campania L. Vanvitelli), Guido Cappelli (Univ. Napoli Orientale), Carmen Codoñer (Univ. Salamanca), Aldo Corcella (Univ. Basilicata), Edoardo D'Angelo (Univ. Suor Orsola Benincasa, Napoli), Fulvio Delle Donne (Univ. Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Univ. Napoli Federico II), Rosalba Dimundo (Univ. Bari), Paulo Jorge Farmhouse Simoes Alberto (Univ. Lisboa), Paolo Garbini (Univ. Roma Sapienza), Giuseppe Germano (Univ. Napoli Federico II), Massimo Gioseffi (Univ. Milano), Andrew Laird (Brown University), Mario Lamagna (Univ. di Napoli Federico II), Marek Thue Kretschmer (Norwegian Univ. Science and Technology), Marc Laureys (Univ. Bonn), Rosa Maria Lucifora (Univ. Basilicata), Andrea Luzzi (Univ. Roma Sapienza), Giulio Massimilla (Univ. Napoli Federico II), Brian Maxson (East Tennessee State University), Andrea Mazzucchi (Univ. Napoli Federico II), Marianne Pade (Accademia di Danimarca), Raffaele Perrelli (Univ. Calabria), Giovanni Polara (Univ. Napoli Federico II), Antonella Prenner (Univ. Cassino), Chiara Renda (Univ. Napoli Federico II), Alessandra Romeo (Univ. Calabria), Maria Chiara Scappaticcio (Univ. Napoli Federico II), Claudia Schindler (Univ. Hamburg), Francesca Sivo (Univ. Foggia), Marisa Squillante (Univ. Napoli Federico II), Anne-Marie Turcan-Verkerk (CNRS IRHT, Paris)

I contributi originali pubblicati nei volumi di questa collana sono sottoposti a doppia lettura anonima di esperti (double blind peer review)

Daniele Di Rienzo

Flens consolator

Le epistole consolatorie di Ennodio



FedOA – Federico II University Press

Flens consolator : le epistole consolatorie di Ennodio / Daniele Di Rienzo. – Napoli : FedOAPress, 2024. – 127 pp. ; 21 cm
(Testi. Antichità, Medioevo e Umanesimo ; 7)

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

DOI: 10.6093/978-88-6887-250-2

ISSN: 2612-0518

ISBN: 978-88-6887-250-2

© 2024 FedOAPress - Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II

Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino” Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy <http://www.fedoapress.unina.it/> Published in Italy

Prima edizione: luglio 2024

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Sommario

Una premessa.....	7
Tra filosofia e retorica	13
Ennodio e l'epistola consolatoria classica e cristiana	21
Armenio.....	27
<i>Ennodius Armenio consolatoriam</i>	35
Ennodio ad Armenio. Lettera di consolazione	39
Commento	43
Eugenete.....	61
<i>Eugeneti Ennodius</i>	63
Ennodio a Eugenete.....	65
Commento	67
Fausto.....	75
<i>Fausto Ennodius</i>	79
Ennodio a Fausto.....	81
Commento	83
Agapio	89
<i>Ennodius Agapio</i>	93
Ennodio ad Agapio.....	95
Commento	97
<i>Flens consolator</i>	101
Bibliografia	115
Indice dei luoghi.....	123

Una premessa

Nel portare alla luce, attraverso un denso percorso esegetico, il senso riposto nella lettera ‘Sade’ del Salmo 118, il salmo abecedario sul tema della legge divina, Ambrogio di Milano spiegava nel suo monumentale commento che essa *Latina interpretatione dicitur consolatio*¹. Il primo paragrafo di questa sezione, nella sua corposa evoluzione tematica, delinea una triplice casistica di persone che, giunte all’apice della disperazione, si trovano nella condizione di poter sperare solo in un aiuto che provenga da Dio (*in psalm. 118 serm.* 18,1):

Post more torrentium lacrimas profluentes et graves fletus doloris oportebat consolationem sequi. Nam et qui in doloribus sunt, consolatione indigent, et qui gravibus aerumnis poenas commissorum luerunt criminum, sperant indulgentiam, et qui fletibus et lacrimis propria delicta laverunt, requiem promerentur.

Dopo le lacrime che scorrono come torrenti e i penosi pianti causati dal dolore, era giusto che seguisse la consolazione. Infatti, chi è nel dolore sente il bisogno della consolazione, chi ha espiato tra gravi tribolazioni le pene per i crimini commessi spera nell’indulgenza, e chi tra pianti e lacrime ha lavato i propri delitti, si rende degno di quiete.

Dopo un periodo di forte inquietudine e confusione interiore soltanto le Sacre Scritture possono offrire conforto, e chi si affida ad esse, continua Ambrogio, trova ciò che più si attaglia alla propria condizione, ricavandone non solo consolazione, ma anche una via da seguire. L’esempio guida è individuato nella voce della donna che

¹ Recente, informata trattazione d’insieme su quest’opera ambrosiana in D. Volpřada, *La mistagogia del Commento al salmo 118 di Sant’Ambrogio*, Roma 2016.

in Bar 4,19 veste l'abito della supplica rivolta a Dio, l'unico che possa portare soccorso: «ite, proficiscimini, filii; ego enim derelicta sum deserta. Exui me stolam pacis, indui autem stolam precationis meae et clamabo ad excelsum in diebus meis». Il senso del dolore sperimentato è attribuito, quasi misteriosamente riposto, in un intervento divino che punisce per colpe a volte occulte, che sfuggono alla capacità umana di intuire il senso del proprio peccato, e che quindi si ritraggono di fronte al tentativo di comprenderne la natura da parte di chi sperimenta la sofferenza. Ma l'esperienza dell'afflizione è anche catartica, e accomuna le tre tipologie prima individuate, cioè quella di chi si trova nel dolore, di chi sta scontando gravi punizioni o di chi sperimenta il pentimento acuto delle proprie colpe, in una sorta di *ordo consolationis* che fa precedere la *misericordia* divina nei confronti di chi giace prostrato nell'afflizione, e assicura quindi il perdono dopo l'espiazione del peccato, come Ambrogio spiega minuziosamente: *in psalm. 118 serm. 18,3 consolatio igitur prima ordine, quoniam non obliviscitur deus facere misericordiam neque in aeternum proicit quos putaverit cohercendos*.

Dopo aver proposto altri esempi veterotestamentari, egli passa all'analisi del primo versetto: *Iustus es, domine, et rectum iudicium tuum. Mandasti iustitiam testimonia tua et veritatem tuam nimis*, e mette in luce un concetto di fondamentale importanza nella sua concezione del dolore e della consolazione: l'uomo che si trova nella più profonda amarezza deve, pur se travagliato, accettare la propria condizione e affidarsi al sollievo che solo Dio può offrire, riconoscendo la propria natura fragile e bisognosa di correzione e sostegno². Ben conoscendo la debolezza della natura umana, Ambrogio subito riflette

² Cfr. *in psalm. 118 serm. 18,5 Vere iustus vir qui lacrimis profluens, involutus aerumnis, gravi supplicio delicta persolvens non taedio vincitur, non metu frangitur, non labore lassatur, non ingratus aut tristis est. Plerumque enim vulgus hominum sua delicta non repetens iniuste se putat tolerare quae patitur. At vero vir iustus, qui se ipsum statim in exordio sermonis accusat, iustitiam domini praedicat, quod meritis suis digna patiatur*.

sulla psicologia di chi affronta l'esperienza del dolore, ammettendo quanto fosse ardua la strada della completa accettazione e dell'abbandono a Dio (*in psalm. 118 serm. 18,6*):

Sed non hoc sentit amissis teneris parens liberis, non immaturo nuptae viduatus consortio, non aeger in dolore, non naufragus in periculo, non reus in iudicio, non captivus in laqueo.

Ma non è questo il sentimento del genitore che ha perduto i teneri figli, del coniuge reso troppo presto vedovo della sua sposa, dell'ammalato che giace nel dolore, del naufrago in pericolo, dell'imputato a processo o del prigioniero in ceppi.

Eppure, continua il santo vescovo, un grido accomuna tutte le grandi figure bibliche contrassegnate dall'esperienza di un'estrema sofferenza: *Iustus es, domine*; a questo riconoscimento, gridato *de imo cordis*, si accompagna la lode e il riconoscimento della suprema giustizia di Dio: il padre Abramo³, David, Giobbe, Geremia (Lam 1,18) e Giona (Ion 2,10) riconoscono con assoluta convinzione la supremazia del giudizio divino e ne accettano il verdetto. Anche l'uomo che abbia subito la perdita dei figli, dunque, fino alla sua morte è invitato ad associarsi alla proclamazione della giustizia di Dio; è un grido in cui si deve riconoscere tutta l'umanità sofferente, in una profonda consapevolezza che rappresenta il punto d'incontro delle voci di Giobbe e di Paolo, del Vecchio e del Nuovo Testamento: nulla di nostro ci è stato tolto, perché tutto ci è stato dato⁴. È dunque questa la vera consolazione dei giusti: il giudizio del Signore sussiste dall'eternità, come spiega il passaggio da *in psalm. 118 serm. 18,8*:

³ Cfr. *in psalm. 118 serm. 18,6 Ipse pater fidei Abraham, cum ad immolandum unicus a sene filius posceretur, paternae pietatis affectum divinae confessione iustitiae temperabat dicens: iustus es, domine.*

⁴ Cfr. Iob 1,21 *Dominus dedit Dominus abstulit*; 1 Cor 4,7 *quid autem habes quod non accepisti?*

Haec iustorum est consolatio, hoc est domini iudicium. Denique et supra habes: *Memor fui iudiciorum tuorum quae a saeculo sunt et me consolatus sum* (Ps 118,52). Advertis ergo quia domini iudicia consolationes sunt.

Questa è la consolazione dei giusti: è questo il giudizio di Dio. E infatti poco prima si trova: fui memore dei tuoi giudizi che esistono dall'eternità e ho trovato consolazione. Ti rendi conto, dunque, che i giudizi di Dio sono essi stessi consolazioni.

L'individuazione di questa matrice ambrosiana mi è sembrata preliminare allo studio di un gruppo di epistole a intento consolatorio scritte da Ennodio di Pavia. Pur all'interno di una pratica epistolare animata da ragioni che investono il piano della visibilità sociale, e che mirano con particolare cura alla costruzione e alla conservazione di un reticolo di relazioni all'interno dell'Italia ostrogota⁵ – sia

⁵ Esistono diversi studi complessivi sull'epistolario ennodiano, come anche contributi su alcune lettere o tipologie specifiche. Si segnalano i lavori di B.-J. Schröder, *Bildung und Briefe im 6. Jahrhundert. Studien zum Mailänder Diakon Magnus Felix Ennodius*, Berlin - New York 2007, e l'*Introduction di Ennode de Pavie, Lettres*, I, cur. S. Gioanni, Paris 2006 (il meritorio progetto dello studioso, che ha ripreso in mano la questione di una nuova edizione critica delle lettere, è per ora giunto alla relizzazione dei primi quattro libri con *Ennode de Pavie, Lettres*, II, cur. S. Gioanni, Paris 2010), come anche i numerosi riferimenti contenuti in S.A.H. Kennell, *Magnus Felix Ennodius. A Gentleman of the Church*, Ann Arbor 2000; Ead., *Ennodius the Epistolographer*, in *Atti della Seconda Giornata Ennodiana*, cur. E. D'Angelo, Napoli 2003, pp. 109-126; Ead., *The Letter Collection of Ennodius of Pavia*, in *Late Antique Letter Collections. A critical Introduction and Reference Guide*, cur. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland 2017, pp. 369-383. Esistono traduzioni integrali in lingua francese (*Œuvres complètes de Saint Ennodius, évêque de Pavie*, cur. S. Légise, Paris 1906) e spagnola (*Ennodio. Poemas, Epístolas*, cur. A. López Kindler, Madrid 2012); in italiano possediamo numerose parafrasi, a volte sunteggiate, di F. Magani, *Ennodio*, Pavia 1886.

dal punto di vista dei vincoli con gli esponenti della corte teodericiana, che con le gerarchie del clero e infine con gli esponenti più illustri dell'aristocrazia romana – queste lettere ci restituiscono l'immagine di un Ennodio più intimista, capace di interpretare il senso della sua condizione clericale non soltanto per quanto concerne le sue implicazioni politiche e la costruzione di rapporti, intessuti soprattutto con personaggi in vista e con ecclesiastici, ma anche nella sfera più recondita e delicata della direzione spirituale. È per questo motivo che le epistole consolatorie meritano di essere indagate come un *corpus* unitario, nonostante la loro esiguità numerica: esse rappresentano un aspetto intrinsecamente unitario, anche se complessivamente divergente, rispetto ai toni e agli intenti di una raccolta epistolare quanto mai complessa e articolata.

La suddivisione per generi letterari delle opere ennodiane, infatti, è il frutto di un'importante operazione editoriale portata a termine da Jacques Sirmond all'inizio del XVII secolo: rispetto alla congerie di componimenti che si susseguivano nei manoscritti, in cui lettere, carmi e opere di altro genere si avvicinavano senza un riconoscibile intento editoriale, egli operò una classificazione tipologica distinguendo quattro gruppi, ovvero le *Epistulae* (in nove libri), gli *Opuscula*, le *Dictiones* e due libri di *Carmina*⁶. Questa scelta permise di leggere la produzione di Ennodio, animata da una squisita arte poligrafa, all'interno di categorie specifiche. A fine Ottocento due importanti editori ripresero in mano la difficile questione dell'edizione di Ennodio: nel 1882 Hartel migliorò notevolmente il testo, lo corredò di un'ampia *praefatio* ma mantenne la suddivisione operata da

Per un'indicazione esaustiva della bibliografia ennodiana sull'argomento si vedano le rassegne di D. Di Rienzo, *Gli studi ennodiani dal 1983 al 2003*, «BStudLab», 34 (2004), pp. 130-168, e C. Urlacher-Becht, *La recherche sur Ennode (2004-2021): bilan et perspectives*, «PhilAnt», 15 (2022), pp. 119-152.

⁶ *Magni Felicis Ennodii episcopi Ticinensis opera*, Iac. Sirmondus emendavit, Parisiis 1611.

Sirmond⁷; forte della sua intuizione sul valore della sequenza trädita dei componimenti nei manoscritti come irrinunciabile indicazione sulla successione cronologica degli stessi, invece, Friederich Vogel diede alle stampe la sua edizione critica proponendo le opere secondo la successione che si trova nei codici⁸; da quest'ultima edizione sono tratte tutte le citazioni ennodiane nel presente volume, in cui si registrerà dapprima di ogni componimento la numerazione secondo la suddivisione di Sirmond, e poi la corrispondenza con Vogel.

⁷ *Magni Felicis Ennodii Opera Omnia*. Recensuit et commentario critico instruxit Guil. Hartel, CSEL, 6, Vindobonae 1882.

⁸ *Magni Felicis Ennodii Opera*, rec. F. Vogel, MGH (AA), 7, Berolini 1885, seguito dal contributo *Chronologische Untersuchungen zu Ennodius*, «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», 23 (1898), pp. 51-74. Sul tema della cronologia degli scritti, la bibliografia più recente è un ottimo punto di partenza per la ricostruzione della questione, che annovera altri autorevoli interventi; si rimanda pertanto a R. Bartlett, *The Dating of Ennodius' Writings*, in *Atti della Seconda Giornata Ennodiana*, cur. E. D'Angelo, Napoli 2003, pp. 53-74; S. Gioanni, *Nouvelles hypothèses sur la collection des œuvres d'Ennode*, in *Atti della terza giornata ennodiana*, cur. F. Gasti, Pisa 2006, pp. 59-76; G. Marconi, *Il vescovo epistolografo. Alcuni spunti per la questione della cronologia del corpus ennodiano*, in *La corrispondenza epistolare in Italia*, cur. S. Gioanni, P. Cammarosano, Roma 2013, pp. 55-72. Sulla storia delle edizioni di Ennodio, cfr. S.A.H. Kennell, *Ennodius and His Editors*, «C&M», 51, (2000), pp. 251-270.

Tra filosofia e retorica

Come in tutte le sue prove letterarie, anche nella sua instancabile attività di epistolografo Ennodio ci si presenta come un letterato, e quindi come un uomo, in bilico tra due mondi: la sostanza dei suoi intenti è intrinsecamente innervata nella sua dimensione storica, che è quella di un diacono in contatto con le grandi personalità del mondo ecclesiastico e politico e che informa i suoi comportamenti alla lettura dei testi dei Padri e della Scrittura; le forme della sua espressione, al contempo, lasciano consapevolmente intravedere il solido legame con la tradizione nobile degli *auctores* su cui si era formato: un legame vissuto a volte in maniera problematica, ma risolto nella consapevole scelta di una qualità di scrittura che è quasi il segno di una resistenza e di un'appartenenza a cui non sente di voler rinunciare, e che anzi va difesa; la sua dimensione bifronte, un tempo considerata il suo limite, ne rappresenta il tratto forse più peculiare, perché ci restituisce quella specifica attitudine metamorfica che rimane il tratto più distintivo, e pertanto più affascinante, della cultura tardoantica. Ennodio conserva (ma in alcuni casi si potrebbe dire 'esibisce') la sua profonda ammirazione per la *Latianis elocutio*, di cui si pone a vessillifero, e non lesina continui riferimenti a opere della tradizione classica che impreziosiscono, attraverso rimandi abilmente dissimulati, uno stile già di per sé particolarmente ricercato¹.

¹ Il tema della coesistenza di cultura classica e cristiana è stato indagato in diversi lavori, tra i quali mette conto richiamare almeno G. Vandone, *Status ecclesiastico e attività letteraria in Ennodio: tra tensione e conciliazione*, in *Atti della prima giornata ennodiana*, cur. F. Gasti, Pisa 2001, pp. 89-99; B.-J. Schröder, *Bildung und Briefe* cit., part. pp. 82-135; G. Polara, *Ennodio fra chiesa, politica e letteratura*, in *Atti della terza giornata ennodiana*, cur. F. Gasti, Pisa

Nell'ambito specifico della scrittura consolatoria la tradizione classica e quella cristiana si intersecano in una feconda osmosi, frutto di un complesso lavoro di acquisizione e rigenerazione di *topoi* tratti dalla tradizione filosofica e innestati nel tronco del pensiero cristiano; queste increspature classiche, pur all'interno di una solida dimensione cristiana, sono pienamente riconoscibili in Ennodio, e costituiscono uno degli aspetti più interessanti di questa produzione. Ecco perché converrà riscoprire, oltre alla radice patristica e scritturistica, anche il considerevole apporto dato dalla lettura delle opere attraverso cui era maturato il pensiero pagano rispetto al mistero della morte. Portare consolazione a un congiunto o un amico nel frangente doloroso di una perdita era infatti un impegno morale che aveva richiamato la coscienza, e con essa le risorse espressive, degli autori greci e latini sin dalla riflessione di Achille sull'inutilità del pianto², e che aveva poi trovato, nel pensiero e nella pratica scrittoria dei cristiani, un ambito di azione caratterizzato dalla persistenza di alcuni temi sui quali si innestava la novità del messaggio di fede³. Sia

2006, pp. 19-41; C. Urlacher-Becht, *Ennode de Pavie, diacre et auteur d'épigrammes profanes*, in *La renaissance de l'épigramme dans la latinité tardive*, cur. M.-F. Guipponi Gineste, C. Urlacher-Becht, Paris 2013, pp. 283-301. Per approfondimenti, cfr. C. Urlacher-Becht, *La recherche sur Ennode* cit., part. pp. 120-122.

² Cfr. *Il.* 24, 522-526.

³ All'interno di una bibliografia comprensibilmente ampia, che annovera repertori di temi comuni a varie epoche, si darà conto di alcuni tra i titoli più significativi. Tra gli studi generali, sono da menzionare C. Favez, *La consolation latine chrétienne*, Paris 1937 (sui *topoi* della consolatoria cristiana); R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, München 1958 (sul legame tra discorso consolatorio e tradizione filosofica classica); il monumentale P. von Moos, *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, (Darstellungsband; Anmerkungsband; Testimonienband; Indexband), München, 1971-1972, fondamentale repertorio che disegna le linee di con-

nelle sue forme più elaborate e ufficiali – come l'epicedio, la *laudatio funebris* o i vari scritti consolatori destinati ad avere una dimensione pubblica – che nella tipologia di circolazione più ristretta, quando non strettamente privata, dell'epistola consolatoria, chi si accingeva a scrivere un testo consolatorio doveva tener presenti una serie di esigenze che implicavano una completa conoscenza delle strategie comunicative adeguate. Pur nella sua dimensione contenuta, infatti, l'epistola doveva restituire l'impressione di avere dinanzi a sé il suo autore⁴; attraverso un'oculata scelta di immagini e parole efficaci doveva attivare, oltre che la vista, anche l'udito del lettore, come se di persona lì presente fosse la voce che nella sua coscienza risuonava; doveva infine essere redatta in modo tale che il destinatario sentisse l'esigenza di prenderla tra le mani una seconda o una terza volta, per poterne cogliere il messaggio nel profondo e lasciarsi curare dalle parole. Tanto più difficile, l'obiettivo dell'epistola consolatoria, perché l'occasione della scrittura non investiva un semplice livello informativo, ma doveva portare a termine un compito complesso, in-

tinuità della letteratura antica con la letteratura di età medievale sul tema della consolazione; G. Garbarino, *Temi e forme della "consolatio" nella letteratura latina*, Torino 1982; *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and Its Afterlife*, cur. H. Baltussen, Swansea 2013, una raccolta di contributi che cerca di fare il punto, soprattutto con il saggio di J.D. Scourfield, *Towards a Genre of Consolation*, pp. 1-36, sulle strutture profonde del genere consolatorio attraverso la pratica di diversi autori.

⁴ È famosa l'espressione ciceroniana tratta da *Phil.* 2,7, secondo cui le epistole sono *amicorum colloquia absentium*; su questo tema, vd. S. Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium. La scrittura epistolare a Roma tra comunicazione quotidiana e genere letterario*, Napoli 2008; sull'epistola in quanto genere permeabile alle interferenze di altre tipologie testuali, cfr. E. Malaspina, *Un genere senza confini: l'epistolografia negli autori cristiani di IV e V secolo*, in *Forme letterarie nella produzione latina di IV-V secolo*, cur. F.E. Consolino, Roma 2003, pp. 33-52.

cidere cioè sulla sensibilità del lettore, inducendolo a reagire secondo un proposito dichiarato⁵.

Come i generi letterari di più alto impegno, tra quelli che avevano il dichiarato obiettivo di consolare, anche l'epistola portava quindi il segno, pur entro le sue ridotte dimensioni, della persistenza di un'antica disputa: se valesse di più, nel respingere i colpi inferti dalla sorte e riportare l'animo afflitto sotto il controllo della ragione (*ratio*), la parola in quanto portatrice di sensi, di ragionamenti ferrei che indicano alcune verità ruvide ma inoppugnabili – la dimensione effimera della nostra esistenza, il disprezzo per la vita umana in quanto priva di valore, il ruolo della *fortuna* – utili a imporre un *modus*, un limite al dilagare dell'afflizione; oppure se nella parola si dovesse ricercare soprattutto la sua potenza persuasiva (*oratio*), la sua arcana capacità di guidare le emozioni e ricondurle nell'alveo di un cammino esistenziale. L'arte della consolazione, dunque, recava in sé il segno di una remota dinamica oppositiva intorno al primato della filosofia, con il suo ampio bagaglio di argomentazioni razionali sull'inutilità del dolore e sulla inconsistenza della vita umana, o della retorica, capace di guidare, con le armi psicagogiche che le sono proprie, le menti umane in un percorso di elaborazione della propria sofferenza. Sia la strada della filosofia che quella della retorica si basavano sulla fiducia che nella razionalità del *consolandus* esistessero le risorse per convertire l'afflizione del presente in nuova consapevolezza e spinta alla resilienza; quest'ultima può avvenire attraverso l'acquisizione di nuovi valori esistenziali che portino a una riconsiderazione dell'esperienza subita, con un sostanziale cambio di pro-

⁵ Un intellettuale come Frontone, che aveva fatto della scrittura epistolare il centro della sua esperienza letteraria, e che aveva altresì sperimentato più di una volta l'acuto dolore che deriva dalla perdita di un figlio, in una missiva assai breve, poco più che un biglietto destinato all'amico Sordio Saturnino che aveva subito la stessa amara sorte, così si esprime: *sentio, quam difficile sit te absentem per litteras consolari (ad amicos 1,22 van den Hout)*.

spettiva secondo una via filosofica, oppure attraverso un processo di risemantizzazione dell'esperienza, secondo un approccio che oggi non esiteremmo a definire psicanalitico, preannunciato dagli *ιατροὶ λόγοι* del Prometeo eschileo (v. 378), e che era stato il campo d'azione della famosa *τέχνη ἀλυπίας* di matrice sofistica attribuita ad Antifonte⁶. In entrambi i casi, quindi, la parola è il mezzo attraverso cui veicolare la terapia, e nel corso della sua evoluzione l'intenzione di portare conforto era stata raggiunta facendo interagire in maniera estesa le intuizioni dei filosofi sul senso della vita e della morte, rendendone più efficaci le cogenti argomentazioni attraverso l'uso di procedimenti retorici atti a smuovere l'animo esacerbato dall'afflizione⁷.

⁶ Molto interessante la testimonianza pseudo-plutarchea da *vit. X orat.* 833 C-D λέγεται δὲ τραγωδίας συνθεῖναι καὶ ἰδίᾳ καὶ σὺν Διονυσίῳ τῷ τυράννῳ. ἔτι δ' ὦν πρὸς τῇ ποιήσει τέχνην ἀλυπίας συνεστήσατο, ὥσπερ τοῖς νοσοῦσιν ἢ παρὰ τῶν ἱατρῶν θεραπεία ὑπάρχει· ἐν Κορίνθῳ τε κατεσκευασμένος οἰκημῖα τι παρὰ τὴν ἀγορὰν προέγραψεν, ὅτι δύναται [D] τοὺς λυπούμενους διὰ λόγων θεραπεύειν· καὶ πυνθανόμενος τὰς αἰτίας παρεμυθεῖτο τοὺς κάμνοντας. νομίζων δὲ τὴν τέχνην ἐλάττω ἢ καθ' αὐτὸν εἶναι ἐπὶ ῥητορικὴν ἀπετράπη («Si tramanda che abbia composto delle tragedie, sia da solo che insieme al tiranno Dionisio. Era ancora dedito alla poesia quando elaborò un metodo per rimuovere il dolore, esattamente come per gli ammalati esiste il trattamento medico, e a Corinto predispose una struttura presso l'agorà, con la scritta 'Qui, attraverso le parole, si cura chi soffre'. Si faceva spiegare le cause del dolore e confortava chi si sentiva affranto. Tuttavia, quest'arte era ritenuta da lui non all'altezza di un uomo della sua levatura, e si volse verso l'oratoria»).

⁷ Su questo affascinante tema si veda il saggio di P. Lain Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, New Heaven and New York 1970, al capitolo 'From Homer to Plato', pp. 32-107 (part. 97 s.). Su Antifonte e la *τέχνη ἀλυπίας* cfr. W.D. Furley, *Antiphon der Athener: ein Sophist als Psychotherapeut?*, «RhM», 135 (1992), pp. 198-216; per una interessante proposta di comparazione con il concetto di 'comunicazione terapeutica'

In ambito latino, un significativo punto di convergenza tra queste due tradizioni può essere individuato nelle riflessioni *de aegritudine leniendi* contenute nel III delle *Tusculanae disputationes*, un'opera che, per la sua natura intimamente consolatoria, pur non configurandosi strettamente come un λόγος παραμυθητικός, ne rappresentava uno snodo concettuale decisivo⁸. Innanzitutto, Cicerone non lega – ed è questa una posizione connaturata al suo metodo filosofico – la funzione consolatoria ad alcuno specifico indirizzo di pensiero, poiché sollevare l'animo umano dagli affanni dell'esistenza era obiettivo comune a tutte le filosofie ellenistiche; in *Tusc.* 3,76, ad esempio, nel corso di un'ampia disamina delle argomentazioni più efficaci contro il dolore del lutto, l'Arpinate propone la propria recente esperienza personale:

Sunt etiam qui haec omnia genera consolandi colligant – alius enim alio modo movetur –, ut fere nos in Consolatione omnia in consolationem unam coniecimus; erat enim in tumore animus, et omnis in eo temptabatur curatio⁹.

Vi sono anche coloro che combinano tutti questi metodi consolatori – ognuno infatti è più ricettivo verso l'uno o l'altro approccio –, press'a poco come ho fatto io nella Consolazione, in cui ho recepito tutte le argomentazioni per un'unica

di Paul Watzlawick, vd. C. Quarch - H. Schröder, *Heilende Worte. Therapeutische Kommunikation in Antike und Gegenwart*, «Rhetorik», 37 (2018), pp. 94-110. Un quadro d'insieme sull'opera di Antifonte come precursore della psicologia in D. Moraitou, *Τέχνη αλυπτίας: ο σοφιστής Αντιφών και η ψυχολογία στην αρχαία Ελλάδα*, Athina 2016.

⁸ Cfr. M. Rodríguez-Pantoja, *La «Consolatio» y las «Disputationes Tusculanae» de Cicerón*, in «Consolatio»: nueve estudios, cur. C. Alonso del Real, Pamplona 2001, pp. 69-97, e S. Luciani, *Levatio aegritudinum. Consolation et vérité chez Ciceron*, in *Vérité et apparence*, cur. P. Galand, E. Malaspina, Turnhout 2016, pp. 269-286.

⁹ Su questo passo, cfr. N. Marinone, *Per l'interpretazione di Tusculanae III,76*, «QUCC», 3 (1967), pp. 81-94.

consolazione, la mia. Allora l'animo era tumefatto dal dolore, e tentavo ogni trattamento per guarirlo.

Ma, continua Cicerone, anche per le malattie dello spirito bisogna scegliere il momento giusto in cui intervenire, e non lasciare che l'animo giunga all'apice della disperazione. Bisognerà, spiega nel paragrafo successivo, dimostrare che il male che provoca lo stato depressivo non è reale; parlare della vita umana in genere e della nostra mortalità; dimostrare infine l'inutilità stessa del dolore. Argomentazioni filosofiche, esposte però con grande efficacia retorica; lo stesso Cicerone, del resto, pochi anni addietro ne aveva dato prova esponendo lo stesso concetto in maniera perentoriamente dura, ma non inefficace, in una lettera della fine degli anni 50 destinata a un non meglio identificato Tizio, che stava soffrendo per la morte dei suoi figli: *est autem consolatio pervulgata quidem illa maxime, quam semper in ore atque in animo habere debemus, homines nos ut esse meminerimus* (fam. 5,16,2); soltanto il tempo, che lentamente cancella le ferite e porta conforto anche agli animi più amareggiati, può sanare lo strappo; ma è proprio del filosofo anticipare nel presente, con lo strumento della ragione, la consolazione che si ottiene nel futuro: *nam quod adlatura est ipsa diuturnitas, quae maximos luctus vetustate tollit, id nos praecipere consilio prudentiaque debemus* (fam. 5,16,5). Lo stesso argomento avrebbe poi utilizzato Servio Sulpicio nella vibrante lettera inviata a Cicerone stesso nel 45, dopo aver ricevuto la notizia della morte di Tullia: *nullus dolor est quem non longinquitas temporis minuat ac molliat. Hoc te exspectare tempus tibi turpe est ac non ei rei sapientia tua te occurrere* (fam. 4,5,6).

In conclusione, l'esercizio concreto della virtù filosofica, proclamata con ardore retorico, aveva determinato nel tempo una fitta stratificazione di *topoi* che poi, a seconda dell'abilità, della partecipazione e della profondità di vedute di chi pronunciava il proprio discorso *de minuendo dolore*, riusciva a sollevarsi dalla dimensione di un'elaborazione puramente retorica fino a toccare le corde più profonde del *consolandus*, orientandone la reazione. Approdo supremo di questo percorso, almeno in ambito pagano, sono le *Consolationes*

senecane: dal breve trattato Περί πένθους di Crantore, tanto ammirato da Cicerone¹⁰, fino al filosofo di Cordova, le riflessioni universali sulla natura del dolore e sulla necessità di superarlo attraverso l'uso della ragione imponevano di riconoscere la necessaria alleanza tra la profondità della riflessione sul senso della vita e le armi della retorica, entrambe chiamate a raccolta per combattere al fianco dell'uomo e restituirgli il pieno possesso di sé.

¹⁰ Cfr. *Luc.* 135 *Legimus omnes Crantoris veteris Academici de luctu; est enim non magnus, verum aureolus et, ut Tuberoni Panaetius praecipit, ad verbum ediscendus libellus.*

Ennodio e l'epistola consolatoria classica e cristiana

Rispetto alla *laudatio funebris* o all'articolata struttura di una *consolatio* senecana, l'epistola consolatoria poneva il problema di ottenere il massimo della compartecipazione emotiva e della persuasione a reagire contro il dolore in uno spazio compositivo estremamente ridotto come quello di una missiva, che per esigenze anche pratiche doveva essere ispirata al precetto della συντομία¹. La precettistica è tuttavia avara di indicazioni intorno al tema della giusta modalità nella scrittura dell'epistola di consolazione, ed è per questo che per comprendere come gli antichi intendessero il senso di questa pratica compositiva bisogna affidarsi più a un'attenta valutazione della prassi scrittoria, che non alla riflessione teorica. Nell'esaminare le testimonianze degli autori antichi, con la necessaria ripartizione in consolatorie di ambito pagano e cristiano, gli studiosi hanno quindi passato in rassegna i loro testi con l'obiettivo di isolarne temi ricorrenti e strutture tipiche: la pervasività di alcuni motivi e il loro rapportarsi a una specifica dimensione antropologica o filosofica ne restituiscono, in certa misura, anche una dimensione teorica. La personalità di ogni autore, poi, riusciva sempre a trasfondere, in quella dimensione puramente catalogica delle frasi giuste da utilizzare, della messe di *topoi* ormai sedimentati in tanti secoli di scrittura epistolare sia greca che latina, tutta l'umanità e la compartecipazione emotiva di cui erano capaci, con il risultato di elaborare sempre degli scritti da cui promanava un'azione consolatoria efficace.

¹ Su questo aspetto cfr. P. Cugusi, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero, con cenni sull'epistolografia preciceroniana*, Roma 1983, part. pp. 34 s. e 69; per Ennodio, cfr. von Moos, *Consolatio cit., Darstellung*, pp. 87-89.

La tradizione pagana è presente a Ennodio, che ne accoglieva la portata ideologica riuscendo a piegarla fino ad ottenere effetti di amplificazione, tematica o stilistica, delle istanze consolatorie di marca cristiana, come avremo occasione di notare; tuttavia, rispetto a questa produzione che risolveva su un piano filosofico ed esistenziale il problema della morte e del profondo sconforto di chi scivola nella disperazione data dall'assenza, la riflessione dei cristiani aveva maturato percorsi di discontinuità sostanziali soprattutto dalla nuova dimensione dell'escatologia cristiana, che alla morte dava un nuovo significato aprendo le porte alla certezza di una vita ulteriore nella pienezza dell'incontro con Dio. Lo stesso evento della resurrezione di Cristo aveva disegnato nuovi orizzonti per la tradizione della *consolatio*: lungi dall'esaurirne la spinta propulsiva – come pure avrebbe potuto essere, perché l'idea stessa della resurrezione in sostanza eliminava la necessità di portare conforto a chi era rimasto su questa terra, in attesa del proprio trapasso – la resurrezione di Cristo era a sua volta l'incentivo a vivere l'esperienza del dolore come strada verso una purificazione e come occasione privilegiata di avvicinamento a Dio, senza che il mistero della risurrezione della carne annullasse il valore del ristoro offerto dalla parola di chi portava consolazione².

Alcuni testi avevano contribuito a creare l'universo consolatorio cristiano rinnovando la tradizione classica ormai giunta alla piena maturità, e costituivano pertanto dei solidi punti di riferimento per chi, come Ennodio, volesse accingersi a compiere fino in fondo il proprio *officium consolantis*. Cipriano di Cartagine, nel *de mortalitate*, aveva scritto pagine di grande impatto emotivo sulla condizione umana, sulla necessità per l'uomo di accettare e accogliere la propria dimensione di fragilità e di vivere non nella trepidazione per la

² Per un inquadramento, cfr. L.F. Pizzolato, *La consolatio cristiana per la morte nel sec. IV. Riflessioni metodologiche e tematiche*, «CCC», 6 (1985), pp. 441-474.

morte, ma nell'attesa gioiosa del premio eterno³. Girolamo aveva imposto una direzione molto marcata ai caratteri della consolatoria cristiana, ribadendo il concetto di *incongruentia luctus et fidei*: il dolore, che è umanamente accettabile, non può trascinare oltre il confine dato dalla certezza che il morto è ormai già nella resurrezione; ci è stato dato, ed è stato poi sottratto al male che contrassegna questo mondo; la tradizione pagana non viene del tutto rigettata, ma il patrimonio di *topoi* consolatori è ampiamente recuperato e integrato nella visione cristiana del passaggio dalla vita alla morte. Molte sue lettere possono essere considerate consolatorie⁴, ma i modelli che hanno maggiormente impressionato i lettori nei decenni successivi sono senz'altro l'*epist.* 39 a Paola, per la morte di Blesilla, importante per il modo in cui sono sviluppati i temi tipici della *obiurgatio* – ovvero l'esortazione, mascherata da rimprovero, a superare il dolore del momento – e l'*epist.* 60 a Eliodoro per la morte di Nepoziano, che presenta soprattutto i motivi eulogici in maniera assai vivida, perché è immaginata con i toni del discorso funebre, pur nella forma epistolare; in questa epistola Girolamo non si fa scrupolo di menzionare autori pagani, filosofi e poeti, come a voler significare che la visione cristiana della morte riassume in sé e riveste di un senso più profondo le parziali acquisizioni della cultura pagana⁵. Infine, un te-

³ Su questo testo si veda ora Cipriano di Cartagine, *L'epidemia, ovvero la condizione mortale*, cur. F. Gasti, Milano 2022.

⁴ Cfr. *epist.* 23; *epist.* 66; *epist.* 75; *epist.* 77; *epist.* 79; *epist.* 108; *epist.* 118; *epist.* 127.

⁵ Su *epist.* 60 si vedano il ricco commentario di J.D. Scourfield, *Consoling Heliodorus. A Commentary on Jerome, Letter 60*, Oxford 1993, e G. Mazzoli, *La memoria consolatrice: riuso dei classici e ricodificazione letteraria nell'epist. 60 di S. Girolamo*, «Incontri triestini di filologia classica», 3 (2003-2004), pp. 165-179; in generale su Girolamo, cfr. S. Audano, *Veterem materiam novam faciam* (*epist.* 77,1): *Gerolamo e le nuove prospettive della consolatio cristiana*, in *Filologia e letteratura in san Gerolamo (nel XVI centenario della morte)*, cur. F. Gasti, Campobasso 2021, pp. 79-98.

sto particolarmente pregnante, per la sobrietà dell'eloquio, la ricchezza delle argomentazioni e la capacità di trovare una misura giusta tra consolazione ed esortazione, pur nel comune compianto, è l'epistola 13 scritta da Paolino di Nola tra il 397 e il 398 a Pammachio per la morte della moglie Paolina⁶; questa epistola si segnala anche per il ricorso programmatico ai *fontes* scritturistici come unici depositari di *exempla* capaci di lenire il dolore. A questa epistola bisogna poi affiancare il *carm.* 31, da assegnare probabilmente al 396: si tratta di una *consolatio* in distici elegiaci, che consta di ben 632 versi, destinata ai genitori del piccolo Celso, morto in tenera età come il figlio dello stesso Paolino e di Terasia⁷.

Questi testi erano in diversa misura presenti a Ennodio, che sicuramente ne aveva meditato la profondità del messaggio, sebbene – come accade per altri generi letterari di impronta cristiana, in particolare l'inno – il suo modello principale rimanesse Ambrogio di Milano⁸. Ennodio senz'altro conosceva le *epist.* 51 (15 M.) e 8 (39 M.), destinate rispettivamente al clero di Tessalonica per la morte di Acolio e a Faustino per la morte della sorella, ma è soprattutto il *corpus* dei discorsi funebri (*De excessu fratris*, *De obitu Valentiniani II*, *De obitu Theodosii*), che costituiva per lui il modello principale a cui

⁶ Per Paolino di Nola vd. G. Guttilla, *La fase iniziale della consolatio latina cristiana. Dal de mortalitate di S. Cipriano alle Epistole consolatorie a Pammachio di S. Paolino di Nola e S. Gerolamo*, «ALGP», 21-22 (1984-1985), pp. 107-215.

⁷ Cfr. vv. 601 ss. *Qualis et ille fuit noster, tuus ille beati/ nominis, accitus tempore quo datus est,/ exoptata diu suboles nec praestita nobis/ gaudere indignis posteritate pia.*

⁸ Per un approfondito inquadramento della questione cfr. G. Chiechi, *Sant'Ambrogio e la fondazione della consolatoria cristiana*, «RSLR», 35 (1999), pp. 3-30; sull'epistola 51 (15 M.) cfr. D. Viellard, *Les Lettres 51 et 52 (M 15 et M 16) d'Ambroise sur la mort d'Acholi, évêque de Thessalonique*, in *La correspondance d'Ambroise de Milan*, cur. A. Canellis, Saint-Étienne 2012, pp. 328-342.

ispirarsi per costruire in maniera efficace delle argomentazioni destinate a portare consolazione. Girolamo e soprattutto Ambrogio, dunque, sono in ambito latino il vero, potente contraltare rispetto alle *Consolationes* senecane, che rappresentano il baluardo della *consolatio* classica, il suo punto più elevato⁹. La modalità di approccio di Ennodio rispetto a questa tradizione, sia pagana che cristiana, è come sempre dinamica: tende a recuperare tessere e suggestioni, a impreziosire il proprio dettato creando testi che lasciano trasparire in filigrana gli apporti di una tradizione consolidata, senza mai rinunciare, però, al carattere marcatamente cristiano dei propri scritti consolatori. La cifra che si potrebbe individuare – e che risulta perfettamente in linea con i caratteri della sua scrittura epistolare, sempre volta alla ricerca di un contatto che vada oltre la funzione informativa – è un costante afflato verso quello che potremmo definire un *consensus in adfectibus*, una sorta di compenetrazione emotiva con il destinatario.

La tipologia dell'epistola consolatoria è praticata in quattro missive: la prima, la più strutturata e impegnativa, è indirizzata ad Armenio, figura storica non facilmente identificabile, che aveva perduto un figlio in giovane età; la seconda è per il nobile romano Eugenetè in occasione della morte di Olibrio, suo fratello e già corrispondente di Ennodio; la terza ha una particolare complessità tematica sulla quale si innesta il motivo della consolazione a Fausto, po-

⁹ Sul tema dei complessi percorsi compiuti dalle opere senecane nel tardoantico esistono diversi studi; tra questi, mi limito a segnalare qualche titolo: A. Bruzzone, *Suggestioni senecane nella tarda antichità*, «Sandalion», 23-25 (2000-2002), pp. 53-64; G. Mazzoli, *Presenze di Seneca nell'« in Rufinum » di Claudiano*, in *Il calamo della memoria: riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, 4, cur. L. Cristante - S. Ravalico, Trieste 2011, pp. 1-17; C. Torre, *The dynamics of Seneca's reception in the late ancient Christian tradition: some methodological remarks*, in *Culture and literature in Latin late antiquity: continuities and discontinuities*, cur. P.F. Moretti, R. Ricci, C. Torre, Turnhout 2015, pp. 279-292.

tente aristocratico romano, per la morte della moglie Cynegia; la quarta è indirizzata ad Agapio per la morte del fratello, particolarmente caro ad Ennodio perché ne curava la crescita spirituale.

Armenio

Armenio rientra nel novero di alcuni personaggi noti solo da una menzione di Ennodio, che ne rivendica dei *consanguinitatis vincula*, senza peraltro esplicitare il grado di parentela¹. Doveva senz'altro trattarsi di persona ragguardevole, soprattutto in ragione della consistente disponibilità economica, poiché sempre Ennodio ci fornisce indicazioni riguardo a una sua attività di patrocinatore di edifici di culto². Per onorare un figlio defunto, infatti, Armenio aveva fatto costruire un battistero in una località denominata 'Ugello', sulla quale si trovava con ogni probabilità una sua proprietà. Per l'edificazione di questo sacello, che presumibilmente dovette essere di dimensioni non particolarmente ampie, ma che racchiudeva in sé alcuni manufatti artistici di fattura pregiata, Armenio aveva chiamato delle maestranze che avevano realizzato un fonte battesimale e delle

¹ Cfr. C. Urlacher-Becht, *Ennode de Pavie, chantre officiel de l'église de Milan*, Paris 2014, pp. 126 s. e *passim*; G. Marconi, *Ennodio e la nobiltà gallo-romana nell'Italia ostrogota*, Spoleto 2013, p. 14; S. Kennell, *Magnus Felix Ennodius* cit., pp. 65 s.; nelle sue integrazioni a *The Prosopography of the Later Roman Empire*, cur. J.R. Martindale, II, London - New York - New Rochelle - Melbourne - Sydney, 1980, M. Cesa, *Integrazioni prosopografiche tardoantiche*, «Athenaeum», 74 (1986), sottolineava la necessità di inserire Armenio nella lista degli uomini ragguardevoli del tempo, anche perché patrocinatore della costruzione di un battistero per commemorare il figlio (cfr. p. 238). L'église, *Œuvres complètes de Saint Ennodius* cit., parla di Armenio come di un «cousin d'Ennodius» (cfr. p. 129), ma si tratta di una sua libera interpretazione.

² Cfr. C. Sotinel, *L'évergétisme dans le royaume gothique: le témoignage d'Ennode de Pavie*, in *Homenatge a F. Giunta. Committenza e committenti tra antichità e alto medioevo*, cur. M. Mayer Olivé, M. Miró Vinaixa, Barcelona 1996, pp. 213-222.

sarebbe stata bene accetta a Dio, che attraverso i suoi angeli accoglieva l'anima ormai purificata del giovane; anche all'interno dell'epistola consolatoria, come vedremo, c'è un'oscura allusione a una sorta di atto di penitenza compiuto prima della morte.

La rappresentazione di questo ragazzo come un perfetto esempio di giovane cristiano ha spinto la critica canadese Stefanie Kennell, nel suo studio complessivo sulla figura e l'opera di Ennodio, a proporre l'idea che nel giovane figlio di Armenio si dovesse riconoscere l'*homo bonus* ~ *Homobonus* protagonista di uno degli epitafi raccolti dal Sirmond nella sezione degli *epigrammata* (*carm.* 2,1 = 46 V.)⁴:

EPITAFIUM HOMINIS BONI

Gente bonus, probitate nitens et nominis auctor
 sic iacet angusto, dic dolor, in tumulo!
 Spes domus immensae modico contexta sepulchro est,
 artantur parvis culmina cespitibus!
 Quid decus in pueris, quid praestant limina vitae? 5
 Non expectatis mors venit ordinibus.
 Quid iuvat hunc, teneris senium quod praetulit annis?
 Funeribus iunxit funera multa suis.
 Occidit, heu, iuvenis, qui texit crimina vitae
 tempore culparum vivificante deo. 10
 Aspice, primaevos metuis qui forsitan annos.
 Aetas vincentem non tenuit puerum.
 Exemplum terris linquens, ad sidera raptus
 confessis rectum quam bene monstrat iter!
 Bis denas hiemes, totidem transcendit aristas, 15
 Quem subito ex oculis sors inimica tulit.

Il titolo dell'epitafio, che potrebbe essere originale, contiene il senso del componimento, che descrive la condotta di vita di un giovane uomo onesto morto in giovane età. Già Francesco Magani, nel suo poderoso contributo alla ricostruzione della figura di Ennodio,

⁴ Cfr. Kennell, *Magnus Felix Ennodius* cit., pp. 65 s.

aveva lasciato trapelare la possibilità di intendere la sequenza *hominis boni* come un'indicazione onomastica: «Epitaffio di un uomo buono, o meglio di Omobono»⁵, ma non aveva poi argomentato questa intuizione. Willy Schetter, in un articolo in cui proponeva di considerare l'intero componimento come nato dalla fusione di due *tituli* più brevi (vv. 1-8 e 9-16), aveva corroborato l'idea che si trattasse di un nome proprio con opportuni rimandi a repertori onomastici, ai quali va aggiunto il riferimento all'*epist.* 3,1 di Gregorio Magno, in cui il pontefice si rivolge alla comunità di Alba introducendo *fratrem iam et coepiscopum nostrum Hominem bonum*. Sulla scorta degli esempi letterari del *carmen minus* 11 di Claudiano, intitolato *In sepulchrum Speciosae*, e dell'*epitaphium* 30 di Ausonio, che reca il titolo *In tumulto hominis felicitis*, a mia volta sostenni l'idea che anche il testo di Ennodio, preceduto da un titolo in cui si può intravedere un nome proprio, fosse costruito sul tema dell'anfibologia del nome, tema tra l'altro sfruttato da Ennodio nella sua poesia sepolcrale⁶. Dal momento che altri epitafi di Ennodio recano il nome del defunto, volendo accogliere l'ipotesi della Kennell, bisognerebbe postulare che il nome del giovane figlio di Armenio fosse proprio Omobono, e che Ennodio avesse deciso di sfruttare questa opportunità offerta dal nome per costruire l'immagine di un giovane uomo che aveva tenuto fede al suo nome. In tal senso, l'espressione *nominis auctor*, in posizione enfatica al v. 1,

⁵ Cfr. Magani, *Ennodio* cit., III, p. 398.

⁶ Cfr. W. Schetter, *Zu Ennodius carm. 2, 1 Hartel*, «Hermes», 114 (1986), pp. 500-502; D. Di Rienzo, *Uomo buono o Omobono? (su Ennod. carm. 2, 1 = 46 Vogel)*, «Vichiana», n.s. 1 (1999), pp. 171-179. Qualche esempio di anfibologia: *carm.* 2,86 = 204,1 V. *Exere quae posuit mens nomina certa, Benigne!*, per il vescovo di Milano Benigno; *carm.* 2,96 = 215,1 V. *Nomine proposito meritis certamine Victor*, per il vescovo di Novara Vittore; *carm.* 2,117 = 325,11 V. *Et nomen dulce est: de factis Mellesia dicor*, per Mellesia, *inlustris femina*.

troverebbe la sua ragion d'essere non solo in riferimento al titolo⁷, quanto in relazione allo spazio sacro destinato ad accogliere *in pariete* le due epigrafi prima menzionate e questo *titulus* che, nella sua contenuta estensione di otto distici, poteva accogliere il fedele all'entrata. Se, come ormai è noto, i testi ennodiani conservano un sostanziale ordine cronologico, la contiguità tra il testo della consolatoria, che nella sequenza di Vogel è il numero 34, e il componimento poetico, che reca il numero 46, è indicativa di una contemporaneità dei due testi, che sebbene avessero destinazioni differenti (un'epistola e un carme destinato a figurare come epigrafe), sembrano nascere da una medesima contingenza.

La lettera, datata al 503, è piuttosto densa e articolata, tanto che è possibile in essa riconoscere una struttura che in sostanza recupera gli elementi che, in un vecchio studio su teoria e prassi epistolare di Gregorio di Nazianzo, il Guignet aveva creduto di poter individuare e presentare come una sorta di teoria generale della scrittura di un'epistola cristiana di consolazione⁸. Tre ne erano gli elementi ricorrenti e indispensabili, tra loro a volte indistricabilmente connessi, ma sempre riconoscibili: in primo luogo, la manifestazione della συμπάθεια, con l'espressione della propria vicinanza e del dolore personale; la παραίνεσις, la riflessione di ispirazione filosofica che tende all'edificazione morale; l'ἐπιτίμησις, che aveva il preciso scopo di scuotere l'animo del *consolandus* affinché potesse riprendere possesso del proprio autocontrollo senza rimanere preda di un dolore senza fine. La suddivisione è in parte assimilabile alla teorizzazione di Menandro retore riguardo al παραμυθητικός λόγος: egli raccomandava di intrecciare la μονοδία, ovvero il momento in cui si eleva la lamenta-

⁷ Sappiamo che la gran parte dei titoli dei componimenti ennodiani devono essere stati apposti, a volte in fretta, da una mano successiva; in questo caso, se l'ipotesi di Kennell è corretta, *epitafium Hominisboni* sarebbe stato male interpretato nelle successive fasi della tradizione manoscritta.

⁸ Cfr. M. Guignet, *Les procédés épistolaire de Saint Grégoire de Nazianze comparés à ceux de ses contemporains*, Paris 1911.

zione, all'elogio del defunto e alla consolazione verso i parenti con gli elementi tratti dal bacino di *topoi*⁹.

Nella lettera possiamo riconoscere dunque questa sequenza dei contenuti, anche se, come da raccomandazione di Menandro per il discorso funebre, era consigliabile che ogni sezione contenesse anche gli altri motivi, per evitare una suddivisione troppo schematica e conservare maggiore dinamicità allo scritto¹⁰:

Paragrafi 1-4. Espressione della συμπάθεια: Ennodio propone una contrapposizione tra l'*officium consolantis* e la manifestazione del proprio dolore, richiama un legame di *amicitia* e *consanguinitas* e sostiene che chi è in preda alla sofferenza non può a sua volta consolare. Cionondimeno, egli non può sottrarsi all'obbligo di offrire il *solacium*: effonderà dunque lacrime e parole, tenendo però da parte gli *schemata loquellae*. Dà testimonianza del comune dolore per consegnarla alla posterità, verso la quale sente il dovere di offrire uno scritto a testimonianza del fatto che in occasione della morte del ragazzo non si era profuso in un semplice tributo di lacrime. Su questa strada aveva nobili esempi, in particolare Ambrogio, che aveva scritto i due discorsi in occasione del funerale del fratello Satiro: la sua vivida parola aveva avuto il potere di restituire con grande *evi-*

⁹ Si tratta del capitolo 9 dal secondo libro Περί ἐπιδεικτικῶν; al capitolo 11, invece, si trova la trattazione dell'ἐπιτάφιος λόγος, destinato ad avere risonanza non privata, bensì pubblica; il capitolo 16 invece contiene la trattazione περί μονωδίας.

¹⁰ È quanto raccomanda nel capitolo dedicato all'ἐπιτάφιος λόγος, *epid.* 2,11 διαρθεθήσεται δὲ ὁ ἐπιτάφιος λόγος, ὁ παθητικός, ὁ ἐπὶ προσφάτῳ τῷ τεθνεῶτι λεγόμενος, τοῖς ἐγκωμιαστικοῖς κεφαλαίοις, πανταχοῦ ἐφεξῆς ἐκάστῳ τῶν κεφαλαίων παραμικνυμένου τοῦ πάθους («Il discorso funebre, quello teso a commuovere, proclamato per il morto di recente, sarà suddiviso secondo le sezioni dell'elogio, mentre l'espressione del dolore sarà dappertutto mescolata, ma in maniera ordinata, secondo la successione di ciascuna sezione»).

dentia ai lettori futuri la scena del funerale insieme alla mestizia del vescovo. Ennodio cade in una volontaria contraddizione che rappresenta il senso del suo gioco letterario: se poco prima aveva affermato che un'eccessiva cura formale avrebbe come annullato la portata del suo dolore, adesso, dichiarando che lo scritto di Ambrogio ha assicurato al suo autore e a suo fratello l'eternità, sta indirettamente celebrandone la grande competenza retorica. In un gioco di rifrazioni Ambrogio è definito *flens consolator*; dal momento però che l'*officium consolantis* per Armenio sarà compiuto da Ennodio, egli può proporsi come un *alter-ego* di Ambrogio, poiché è egli stesso un *flens consolator*. Il cordoglio investe il piano dei rapporti personali, ma anche un piano più ampio, poiché l'intera provincia si unisce al lutto.

Paragrafi 5-7. La nuova sezione è segnalata dal *tamen*, con l'intreccio di ἐπιτίμησις-*obiurgatio* – in cui il *sermo consolatorius* recupera i motivi razionali per cui il dolore, che pure è comprensibile, deve essere contenuto – e vari passaggi eulogici. Viene sviluppato il tema della partecipazione al dolore di Armenio: non solo i compatrioti, ma anche i Goti sono toccati da questa morte prematura e si associano al dolore del padre. La sezione sviluppa il tema della figura paterna attraverso degli *exempla* tratti dalla Bibbia: alla richiesta di sacrificare il suo unico figlio, pur se divenuto padre in tarda età, Abramo non ha esitazioni e prepara la lama; a sua volta, David esulta perché il proprio figlio, chiamato da Dio, vive ormai in una dimensione celeste. Armenio insorge di fronte a queste argomentazioni, ed Ennodio ripropone il tema del giovane che ha anticipato agli anni verdi la costanza dei costumi di un *senex*; Armenio lamenta di aver accompagnato al sepolcro un figlio ineguagliabile per virtù, ed è questo l'elemento di raccordo con l'ultima sezione, a carattere più propriamente consolatorio e di tono edificante.

Paragrafi 8-11. Alla constatazione che il giovane, in ragione della sua età, aveva avuto poche occasioni di macchiarsi del peccato, si aggiunge il fatto che aveva ricevuto un'azione liturgica somministrata a un morente. Attraverso il discorso diretto Armenio ancora

leva un lamento, ma Ennodio gli risponde che se la vicinanza degli uomini non gli è di conforto, allora in questo deserto potrà trovare Dio: grazie al suo aiuto, otterrà una *conscientia* che lo renderà capace di riconoscere *sanctos eius heredes*, ovvero i giovani che prenderanno esempio dallo stile di vita del giovane defunto. Ennodio ha da offrire parole di consolazione ad Armenio, ma sa che egli potrà da solo riuscire a contenere il dolore grazie alla fede. La conclusione ad anello ripropone il tema iniziale del rifiuto della retorica.

Il riconoscimento di un piano strutturale, nella costruzione dei contenuti, sarà ancora più avvalorato da un'analisi retorico-stilistica e tematica della lettera: siamo nell'ambito di una corrispondenza privata, ma l'estensione, l'importanza pubblica del destinatario e il compianto unanime per il triste evento lasciano credere che questo scritto consolatorio, pur se approntato nella forma di un'epistola di condoglianze, fosse destinato ad avere una risonanza pubblica, il che renderebbe conto anche della notevole cura formale impiegata.

Ennodius Armenio consolatoriam

(*epist.* 2,1 = 34 V.)

1. Diu, frater carissime, festinante voto consolatoriam ad te paginam non emisi, ne putarer vel mihi subducere fletus, dum verba conpono, et in lamentationis dispendiis facere de gemitibus decora sermonum et debitum planctum per loquellae schemata dissipare, cum contra amicitiarum religionem et consanguinitatis vincula secretum conscientiae patiscat hostilis, si cum possis dupliciter defunctum flere, non facias, id est, si oculorum ministerio nequaquam iungas oris officium. Vbi, dum lumina stimulis acta doloris inlacrimant, feriata sint verba plangentis? 2. Sed ego, hominum sincerissime, qui tristitiae tuae obsequium in omni debeo parte qua valeo, maerorem meum, in quo tibi comes sum, volui scriptione testari ne in una aetate effusarum interciperetur memoria lacrimarum vel aestimaret posteritas me in filii tui morte hoc solum debuisse quod solvi, habens in hac via venerandorum exempla pontificum quorum imitatione nobilitantur quos in umbram merita concluderunt. 3. Ambrosius noster decedentem germanum teste afflictionis suae libello prosecutus est. Quem cum recenset secuta proles, et scriptoris bene meminit et in Satyri fratris eius obitu lamenta coniungit, quia eius provisione contigit recentem dolorem ostentare, dum loquitur, et ante legentum oculos semper exalantia spiritum iam diu defuncti membra monstrare nec umquam pati veteriscere relationis fide funus quod anni potuerunt sepelire transacti. 4. His ita se habentibus oculorum flumina refrena et animum, si placet, ad eius verba converte qui tibi flens consolator occurrit. Amisisse te filium pene unicum et bonae indolis, quod patria non minus requirit affectio, provinciae ululatus ostendit, cum ad solacium gemituum tuorum suos iungens quid de eo senserit testatur universitas. 5. Tu tamen inter

ista quasi specialis mali pressus onere concluderis, nesciens temperandum quod per multorum dispersum corda commune est. Quare ergo propriam aestimes anxietatem quam suam per affectum tuum fecere quam plurimi? Tecum, ut de cognata gente taceam, Gothus adfligitur et tu adhuc quasi solus propriis aestibus subiacens inclinaris? Instruant te, quaeso, veterum ornamenta maiorum et a maeroris ad bonam valitudinem intentione restituant. 6. Abraham unicum filium morti quasi pius pater, quod maius est, laetus exhibuit et ad necem filii mucronem genitor misericors praeparavit. Tu translatum caelesti iudicio, quasi orbatu, inquiris et, quem non obtulisse sacrilegium fuit, hunc oneras fletibus evocatum. In qua causa Davidicum tibi occurrat exemplum, qui feretrum filii ovans et Deo referens gratias antecessit, quod dignatio superna de venerandi prophetae semine quem forte muneretur acciverat. 7. Tu si eius aemulator non prorumpis in gaudium, certe tempera sub aliqua praedicti imitatione maestitiam. Replicabis forsitan vix ista aegris animo posse suaderi et in gravi tribulatione locum non habere consilia, orbatum non respicere quicquid hortatur ad vitam, unicum desolatos habere in evocanda morte subsidium. His addas quod frugi sobolem et quae teneram aetatem vinceret morum modestia perdidisti, allegans iuvenem tuum immaturos annos, qui peccatis amici sunt, glorioso fine clausisse et in aetatis naufragio ab eo de portu animae fuisse tractatum. 8. Quibus ego dolorum tuorum fomentis licet maestus opponam: minus peccavit, quod inmaturus abruptus est; iunxit ad vitam perpetuam melioris saeculi quod in ista servavit: paenitentia, quam eum egisse loqueris, etsi in ipso non invenisset quod dilueret, invenerat quod ornaret, quae quotiens innocentibus datur coronam pro humilitatis affectione conciliet. 9. Ad haec respondeas: quo me vertam, frater, qui praeter lacrimas in praesenti luce nil habeo? Adiciam Dei proximitatem invenire posse hominem qui de hominum non laetatur; in loco filii succedere posse conscientiam quae sanctos eius heredes inveniatur. 10. Non unam ergo viam, si audire digneris, vitae melioris ostendam, licet tua non egeat monitore perfectio nec magistro opus sit ei quem fecerunt actuum suorum emendationes et

honestamenta conspicuum. Nisi tantum ut adhortationis quam consilio tuo et prudentiae debes, fidem diligenter expendas et ad caelestium munerum affectum te revoces, unde vitales auras et accipimus et amamus; et gratum nobis sit beneficium cuius colimus et veneramur auctorem. 11. Ista sunt quae brevi sermone dolens magna contexui, ruptam singultibus contestationem pro stili ubertate dirigens, dum muto lamenta conloquiis.

Ennodio ad Armenio.
Lettera di consolazione

1. Troppo a lungo, fratello carissimo, ho rimandato l'invio di una lettera di consolazione, nonostante l'urgenza del desiderio; non volevo si pensasse che nel mettere insieme parole mi stessi sottraendo al pianto, e che a discapito del lamento trasformassi i gemiti in discorsi eleganti, disperdendo in schemi retorici i doverosi colpi al petto, mentre un segreto recesso della mia coscienza si rivelava ostile al sacro vincolo dell'amicizia e al legame di parentela, io che, pur potendo piangere il defunto in due modi diversi, mi sottraevo al compito, rinunciando a congiungere al servizio degli occhi l'ufficio della bocca. Ma dove si è mai visto che, mentre lo sguardo si vela di lacrime, incalzato dal dolore, rimangano a riposo le parole di chi si batte il petto? 2. Credimi, tu che sei il più puro tra gli uomini: io, che con tutto me stesso devo rispetto alla tua sofferenza, ho voluto dare testimonianza in uno scritto dell'afflizione in cui ti sono compagno, perché non si interrompesse in una sola generazione la memoria delle lacrime versate, o i posteri potessero pensare che in occasione della morte di tuo figlio avessi a pagare questo unico debito, io che su questa strada avevo gli esempi di vescovi venerandi; imitandoli, si rivestono di nobiltà quelli che i propri meriti rinchiusero nell'ombra di un sepolcro. 3. Il nostro Ambrogio accompagnò il fratello che si allontanava da questa vita con uno scritto che testimonia la sua afflizione. Nel leggerlo, le generazioni successive ben si ricordano dello scrittore e ne congiungono idealmente il lamento alla morte di suo fratello Satiro, perché grazie alla sua lungimiranza riesce a mostrare intatto il suo dolore mentre parla, e innanzi agli occhi di chi legge riesce a far vedere le membra di uno defunto ormai da tempo mentre esalano lo spirito, e non permette, grazie alla sincerità del

suo racconto, che mai invecchi nel ricordo quel funerale che gli anni trascorsi avrebbero ben potuto seppellire. 4. Poiché le cose stanno così, trattieni i fiumi dei tuoi occhi, e se riesci, volgi l'animo alle sue parole: egli ti si fa incontro, consolatore in lacrime. Hai perso un figlio quasi unico e di bella indole, tale che l'affetto della patria ne prova non meno di te la mancanza: ne è testimone il profondo cordoglio di un'intera provincia, che fa convergere il suo dolore a consolazione dei tuoi gemiti. 5. E tuttavia, pur tra tali attestazioni, tu resti chiuso in casa, come oppresso dal peso di un male che riguarda solo te, non sapendo che deve trovare conforto un dolore che è comune, quando è ripartito tra i cuori di molti. Perché dunque pensi che riguardi solo te il tormento che così tanti, per l'affetto che ti portano, hanno fatto proprio? Con te, per tacere dei compatrioti, si affligge il Goto, e tu ancora rimani piegato come se da solo soggiacessi a un supplizio solo tuo. Ti siano di ammaestramento gli onori dei nostri antichi padri, e ti riportino dal tuo dolore esacerbato a un sano vigore! 6. Come un pio padre e, cosa più grande, con letizia Abramo consegnò alla morte il suo unigenito, e da genitore misericordioso qual era approntò la lama per il sacrificio del figlio. Tu invece ricerchi lui, di qui trasposto dal tribunale celeste, come se ne fossi stato ingiustamente privato, e ricopri di pianti quel figlio che, una volta chiamato al cielo, sarebbe stato empietà non offrire in sacrificio. Ti sia di esempio in questo frangente la sollecitudine di David, che precedette il feretro del figlio esultando e rendendo grazie a Dio, perché la divina degnazione aveva richiamato a sé, forse per ricompensarlo, il seme del venerando profeta. 7. Se non entri in competizione con lui prorompendo nel gaudio, almeno tempera la mestizia nell'imitazione di uno degli esempi citati. Replicherai forse che chi soffre nell'animo difficilmente si lascia persuadere da questi discorsi, e che nella dura tribolazione i buoni consigli non trovano spazio: chi ha perso un figlio non volge lo sguardo a ciò che richiama alla vita, e la desolazione trova il suo unico sostegno nell'invocare la morte. A questi dolori aggiungi che hai perduto un rampollo frugale, che superava la debolezza della sua età con la temperanza dei co-

stumi, e aggiungi pure che il tuo giovane erede ha concluso con una fine gloriosa gli anni dell'immaturità, amici del peccato, e che nel naufragio dell'adolescenza fu da esso tratto fuori dal porto dell'anima. 8. A queste amarezze, nonostante la mia tristezza, mi opporrò con dei lenimenti per i tuoi dolori: peccò di meno, perché è stato tratto via prematuramente; ha congiunto al tempo di splendore della vita eterna ciò che ha preservato in quella terrena: la penitenza, che tu dici egli ha compiuto, se pur non trovò in lui nulla da purificare, aveva trovato delle qualità su cui porre un ornamento: ogni volta che viene impartita a chi è senza peccato, essa assicura una corona per l'inclinazione all'umiltà. 9. A queste mie parole risponderai «Dove posso volgere lo sguardo, fratello mio? Al momento, non ho altro che lacrime». Aggiungerò che chi non si allietta del contatto con gli uomini può sperimentare la vicinanza di Dio, e che al posto del figlio subentra la persuasione di poter trovare i suoi santi eredi. 10. Non ti mostrerò una strada sola per giungere a una vita migliore, se vorrai degnarti di ascoltare, benché la tua perfezione interiore non senta mancanza di un consigliere e, reso illustre dalla decorosa correzione dalle tue azioni, tu non abbia bisogno di un maestro. Devi soltanto vagliare con attenzione la fiducia riposta in un'esortazione dovuta alla tua assennatezza e alla tua saggezza, e ricordare a te stesso l'amore per i doni celesti, da cui riceviamo e amiamo il soffio vitale, e infine essere grato per il giovamento, del quale onoriamo e veneriamo l'Autore. 11. Questo è il tenore delle grandi verità che ho intrecciato in un breve discorso: al posto della traboccante eloquenza, ti invio una testimonianza di amicizia spezzata dai singhiozzi, mentre converto i miei lamenti in parole.

Commento

Ennodius Armenio Consolatoriam: la *inscriptio* è probabilmente da ritenere frutto di un intervento non autoriale; in generale, le epistole ennodiane sono precedute da titoli che si limitano a registrare il nome dell'emittente e del destinatario, senza formule di saluto, a fronte di un'attenta cura stilistica dei testi delle missive. L'intera produzione epistolare superstite di Ennodio, da ascrivere nella sua interezza a un arco di anni che precede la nomina a vescovo di Pavia, è confluita nella grande raccolta degli *opera omnia*, che furono probabilmente assemblati in un periodo successivo. Per questo motivo, la sequenza delle lettere è continuamente frammista ad altre opere di diverso tenore e di generi letterari alquanto disparati. Non è quindi riconoscibile un vero intento editoriale per quest'opera di ricomposizione condotta, probabilmente, da un segretario personale di un Ennodio ormai vescovo, che riordinando secondo un principio sostanzialmente cronologico le opere appose, dove mancavano, alcuni titoli; nel caso dell'epistola per Armenio, forse in considerazione della sua importanza e della sua lunghezza, egli dovette ritenere opportuno segnalare l'appartenenza della missiva alla specifica tipologia dell'epistola consolatoria; si tratta di un *unicum*. È plausibile ritenere che fosse questo il motivo che spinse Jacques Sirmond, nell'allestimento della sua edizione del 1611, a far iniziare il secondo libro delle epistole con un testo di significativa importanza¹.

¹ Sulla questione dei titoli, cfr. in generale B.-J. Schröder, *Titel und Text. Zur Entwicklung lateinischer Gedichtüberschriften. Mit Untersuchungen zu lateinischen Buchtiteln, Inhaltsverzeichnissen und anderen Gliederungsmitteln*, Berlin - New York 1999, pp. 206-209, e D. Di Rienzo, *Gli epigrammi* cit., pp. 219-231 (per gli epigrammi).

1.

In questo primo paragrafo si registra un debito concettuale con l'*epistola* 13 di Paolino di Nola per la scelta dell'esordio, che richiama il tema dell'opportunità dei tempi scelti per l'invio: cfr. *epist.* 13,1 *Vt hactenus tacendi tempus congrua humilitate servavi, ita nunc debita caritate loquendi tempus agnosci, frater in Christo domino venerabilis et dilectissime*. C'è però una differenza di fondo: mentre Paolino ci tiene a sottolineare come avesse scritto l'*epistola* sull'onda dell'emozione in lui suscitata alla notizia della morte (avvenuta due anni prima) di Paolina, moglie di Pammachio, Ennodio scinde il momento del dolore da quello dell'elaborazione del testo scritto con l'intento di portare consolazione². In apertura di lettera, dunque, fa riferimento senza un richiamo esplicito alla raccomandazione di Ecl 3,7 *tempus tacendi et tempus loquendi*, che giustifica la mancanza di tempestività nell'invio della **consolatoriam ... paginam**, formula che si pone come variante rispetto al ciceroniano *litteras ... consolatorias* di *Att.* 328,1 (= 13,20). Nell'espressione **festinante voto** Ennodio recupera un verbo tecnico, *festinare*, che indicava appunto la velocità nell'inviare e nel rispondere alle lettere. L'espressione del dolore è incompatibile con l'impegno della scrittura; quest'ultima non è presentata, quindi, come una diretta emanazione dello stato d'animo, ma come un filtro che ha bisogno di tempo perché il dolore lasci spazio alla parola ponderata. Il sollecito invio di una lettera sarebbe stato come ammettere di non aver partecipato, almeno nel momento in cui si era appresa la notizia, al dolore della famiglia. Non a caso, infatti, i primi

² Non è da escludere un velato riferimento alle indicazioni contenute in *Tusc.* 4,63, in cui si espone la posizione stoica, secondo cui le parole di consolazione vanno indirizzate al destinatario quando il dolore, grazie al tempo trascorso, si sia calmato: *Etsi aegritudinis sedatio et hesterna disputatione explicata est et in Consolationis libro, quem in medio - non enim sapientes eramus - maerore et dolore conscripsimus; quodque vetat Chrysippus, ad recentis quasi tumores animi remedium adbibere, id nos fecimus naturaeque vim attulimus, ut magnitudini medicinae doloris magnitudo concederet.*

rigli presentano un articolato lessico del dolore e del lutto: *fletus*, *lamentatio*, *gemitus*, *plactus*, che sembrano ricalcare il passaggio in cui Cicerone tratta in maniera assai minuziosa la casistica degli stati d'animo relativi alla *aegritudo*³. Alle manifestazioni del dolore si oppongono, come freddi contraltari, la *compositio verborum*, i *decora sermonum* e i *loquellae schemata*, che sembrano frenare l'impeto della partecipazione emotiva. ***Consanguinitatis***: il termine rappresenta un tecnicismo giuridico, ma non essendo ametrico nonostante la sua lunghezza, già per tempo era stato recuperato a una dimensione poetica da Virgilio in *Aen.* 2,86 *consanguinitate propinquum*, ed è con questa sfumatura affettiva che Ennodio lo usa. ***Amicitiarum religionem***: accanto ai *vincula consanguinitatis*, è la *religio amicitiarum*, con il suo profondo portato affettivo, a imporre a Ennodio di attendere al pio ufficio, come se una legge naturale lo obbligasse al superamento di una *impasse* della coscienza. L'assiduità e la sollecitudine nelle risposte, all'interno di una corrispondenza epistolare, erano vissute come un obbligo quasi religioso, che Ennodio cristallizza in questa espressione. Tra le suggestioni che possono aver contribuito al conio di questa formula, proporrei Quint. 1,2,20 *Mitto amicitias, quae ad senectutem usque firmissime durant religiosa quadam necessitudine inbutae* o Plin. *epist.* 8,9,2 *Nulla enim studia tanti sunt, ut amicitiae officium deseratur, quod religiosissime custodiendum studia ipsa praecipunt*. Essa coniuga il ***ministerium oculorum*** – ovvero il pianto, la vera e propria *Klage* che si addice ai parenti e agli amici di un defunto – con l'***officium oris***, cioè la scrittura; quest'ultima espressione conserva il parallelismo nella duplice metafora corporale che oppone gli *oculi* all'*os*; anche alla luce di diverse occorrenze ciceroniane, si tratta più precisamente di

³ Cfr. Tusc. 4,18,1 *angor aegritudo premens, luctus aegritudo ex eius qui carnis fuerit interitu acerbo, maeror aegritudo flebilis, aerumna aegritudo laboriosa, dolor aegritudo crucians, lamentatio aegritudo cum eiulatu, sollicitudo aegritudo cum cogitatione, molestia aegritudo permanens, afflictatio aegritudo cum vexatione corporis, desperatio aegritudo sine ulla rerum expectatione meliorum*.

un *oratoris officium*⁴. ***Dupliciter defunctum flere***: per l'idea di piangere 'due volte' la dipartita di una persona cara, con modalità diverse, non escluderei che sia attivo il ricordo dell'*epist.* 4,11 scritta da Sidonio Apollinare a Petreio in occasione della morte di Claudiano Mamerto. Impossibilitato a prendere parte alle esequie, Sidonio proclama di aver versato le sue lacrime durante la scrittura di un epitafio, composto proprio mentre si teneva la cerimonia funebre, e la distanza sarebbe stata colmata da questo pio ufficio che a un letterato come lui ben si addiceva: cfr. § 7 *nam dum forte meditarer, lacrimis habenas anima parturiente laxavi fecique ad epitaphium quod alii fecerunt ad sepulchrum*. ***Lumina ... inlacrimant***: questa *iunctura* sembra di conio ennodiano: il verbo, infatti, indica l'atto dell'effondere lacrime da parte di un soggetto che è espresso⁵ e non si registrano, al di fuori di questo passo in cui è collegato a *lumina*, altri casi di sineddoche. Infine, trovando una convergenza tra l'esigenza di esprimere il proprio dolore e di offrire ad Armenio la *pagina consolatoria*, Ennodio riflette sul fatto che il dolore non è solo muto, e quindi può offrire un duplice tributo.

2.

La ***tristitia*** di Armenio si configura come un vero e proprio stato di depressione cronica⁶ che chiama in causa la coscienza dell'amico:

⁴ Cfr. *de orat.* 1,138,1; 1,213,4.

⁵ Si vedano, ad esempio, i passi da Cic. *nat. deor.* 3,82 *quid dicam de Socrate, cuius morti inlacrimare soleo Platonem legens?* oppure Verg. *georg.* 1,479 s. *sistunt amnes terraeque debiscunt, / et maestum inlacrimat templis ebur aeraque sudant*, o ancora *Aen.* 9,303 e 11,29; Hor. *serm.* 2,5,103; Epic. Drusi 289; Stat. *Theb.* 3,546 e *silv.* 1,2,124; Plin. *epist.* 3,7,13.

⁶ Alcune delle riflessioni contenute nel contributo di A.M. Piredda, *La valenza medico-psicologica di tristitia nel lessico penitenziale di Ambrogio*, in *Tradición griega y textos médicos latinos en el período presalernitano*, cur. A. Ferraces-Rodríguez, Coruña 2007, pp. 271-288, che si occupa della *tristitia* penitenziale, possono essere estese anche al senso di disforia che segue a un grande dolore.

quest'ultimo non può, sebbene anch'egli afflitto dal dolore, far mancare il proprio supporto. **Scriptio testari**: il sostantivo *scriptio*, solidamente attestato nella produzione di Simmaco, indica in maniera tecnica l'atto dello scrivere lettere. Nella distanza fisica la scrittura rimane l'unico modo perché il tempo, che pure medica le ferite, non disperda la traccia della drammatica esperienza, e non svanisca la **memoria effusarum lacrimarum** di entrambi, oltre che di tutti coloro che hanno preso parte al compianto. L'espressione si pone come *variatio* rispetto a due *loci* virgiliani tratti da *Aen.* 2,651 *nos contra effusi lacrimis*, che descrive la relazione di Enea e Creusa di fronte alla ferma intenzione di Anchise di perire insieme a Troia, e *Aen.* 6,686 *effusaeque genis lacrimae*, in cui lo stesso Anchise, ormai anima beata nei Campi Elisi, si slancia verso il figlio; *effundere lacrimas*, quindi, è un marcatore della condizione spirituale che scaturisce dal distacco tra padri e figli, ed è non a caso recuperata da Ennodio per l'occasione. Attraverso la funzione che deve essere esercitata dalla scrittura per attivare la memoria – anche per tutelarsi dalla legittima accusa di aver tralasciato un doveroso compito – Ennodio trova una soluzione al dissidio prima individuato tra *fletus* e *sermo consolatorius*. L'esercizio della scrittura, inoltre, accorcia anche le distanze fisiche, perché permette di avvicinarsi in Cristo, che attraverso la raccomandazione paolina ad esercitare una *mutua consolatio* invita a *flere cum flentibus* (Rm 12,15). Spinto dalla compassione fraterna, Ennodio scrive anche perché su questa strada poteva contare sui grandi autori che avevano insegnato come il servizio della parola fosse fondamentale nei momenti di amarezza, e perché il pilastro spirituale di Milano, il vescovo Ambrogio, in prima persona aveva offerto un mirabile *exemplum* di come articolare, attraverso le parole, l'afflizione personale, tanto da trasformare un lutto familiare in un dolore comunitario.

3.

La figura di Ambrogio è centrale nella produzione ennodiana: nei suoi confronti, il futuro vescovo di Pavia non nasconde di provare sincera ammirazione, unita a uno spirito di emulazione che si evince, ad esempio, nella composizione degli inni (*carm.* 1,13-21 = 344-352 V.), un concreto tentativo di inserirsi in una linea di continuità nella storia della diocesi di Milano. In occasione della morte dell'amato fratello Satiro nel 378 Ambrogio aveva pronunciato un discorso funebre, che presentava una considerevole sezione a carattere eulogico in funzione (auto)consolatoria, nei pressi della salma di fronte alla comunità in lacrime; a distanza di una settimana aveva poi di nuovo parlato al popolo sul tema della resurrezione delle anime; entrambi i discorsi sono conosciuti come un dittico dal titolo *De excessu fratris*⁷. Secondo le parole di Ennodio, Ambrogio avrebbe composto il discorso a futura memoria non solo della figura del fratello, ma anche del proprio dolore. Affinché la lettura del testo potesse restituire l'impressione della parola proclamata in pubblico, e conservare quindi anche il senso della compartecipazione emotiva del popolo raccolto, Ambrogio aveva messo in atto delle precise strategie retoriche atte a ricreare il frangente nella mente del lettore. È questo il senso che credo si debba dare al termine *provisio*, che già in Cicerone attiene sia al linguaggio della retorica, come in *part.* 69 *reliquum autem genus causarum aut in provisione posterius temporis aut in praeteriti disceptatione versatur*, che a quello della filosofia, come in *Tusc.* 3,30,9 *multum potest provisio animi et praeparatio ad minuendum dolorem*, in cui indica la facoltà tipica del saggio, che anticipa al presente il dolore del futuro per non farsi cogliere impreparato. Più che sulla profonda convergenza tra pensiero filosofico antico e contenuto dottrinario cristiano sul tema della morte, contenuta nel discorso di Ambrogio,

⁷ Ambrogio stesso, in un passaggio del suo commento ai Salmi, così si riferisce ai due discorsi: cfr. in *psalm.* 1,51 *et de resurrectione quidem plurima scripturarum sunt testimonia, quae non praetermisimus in libris Consolationis et Resurrectionis*.

Ennodio si concentra quindi sull'effetto che quel discorso era ancora in grado di produrre sul lettore: attraverso i procedimenti retorici messi in atto per raggiungere l'evidentia (*recentem dolorem ostentare ... ante legentum oculos ... defuncti membra monstrare*), con cui Ambrogio riusciva a rendere 'visibile' il momento in cui l'intera comunità si stringeva intorno a lui per aiutarlo ad affrontare il senso di afflizione, egli celebra nella figura del vescovo il potere della retorica, e in maniera implicita anche sé stesso, nello stesso momento in cui sta attendendo al compito di portare consolazione. Con un veloce ribaltamento della prospettiva, gli *schemata loquellae* ripudiati poco prima, perché ostacolo all'espressione del vero dolore, risultano adesso fondamentali perché quest'ultimo non resti relegato nel tempo in cui fu esperito: essi servono a renderlo *recens*. L'uso di questo termine non mi sembra confinato a una sua valenza semplicemente descrittiva, perché ha piuttosto una pregnanza filosofica; il concetto di *aegritudo*, infatti, è secondo la filosofia stoica legato a un *malus recens*, con riferimento non vincolante alla dimensione temporale (un male che è da poco accaduto), quanto piuttosto a una dimensione psicologica e spirituale, poiché chi vive un dolore può richiamarne alla memoria le fitte più acute e prolungarlo in un tempo dilatato, sottraendosi così al *modus* che la natura assegna a ciascuna afflizione dell'animo. Ne parla diffusamente Cicerone in un denso passaggio del terzo libro delle *Tusculanae*, in cui si innervano, nel quadro delle teorie filosofiche ellenistiche sul tema della consolazione, alcune considerazioni autobiografiche a proposito di uno scritto da poco composto, quella *consolatio ad se ipsum* con cui l'Arpinate cercava di portare soccorso alla propria anima dopo la morte di Tullia: cfr. *Tusc.* 3,74 s. *Satis dictum esse arbitror aegritudinem esse opinionem mali praesentis, in qua opinione illud insit, ut aegritudinem suscipere oporteat. Additur ad hanc definitionem a Zenone recte, ut illa opinio praesentis mali sit recens. Hoc autem verbum sic interpretantur, ut non tantum illud recens esse velint, quod paulo ante acciderit, sed quam diu in illo opinato malo vis quaedam insit, ut vigeat et habeat quandam viriditatem, tam diu appelletur*

recens. Ritengo probabile che nell'espressione ***recentem dolorem ostentare*** di Ennodio la scelta dell'aggettivo *recens* in posizione predicativa rispetto a *dolorem* sia un esplicito riferimento a questa dimensione della sofferenza che non si esaurisce in un tempo 'naturale', ma che attraverso una scrittura efficace si ripropone come sempre nuova. L'uso stesso del verbo *loquor*, infatti, rimanda a una duplice dimensione: si riferisce all'evento del 378, che però diventa sempre *recens*, accaduto or ora, quando ci sia qualcuno che voglia leggere (***ante legentum oculos***) il suo scritto; quest'ultimo prende vita contemporaneamente nella dimensione performativa del momento in cui fu pronunciato e ritorna sempre attuale attraverso la lettura di una scrittura vivida, che non consente, agli anni ormai trascorsi, di seppellire il ricordo di quel funerale che continua ad avere testimoni oculari: non più gli occhi di chi era presente, ma gli occhi di chi legge. Ecco perché, suggerisce Ennodio, alla scrittura è concesso questo potere di rendere eterno il ricordo.

4.

Ennodio inizia a introdurre il tema del richiamo alla ragione e alla *temperantia*, della ricerca di un *modus*, e a richiamare Armenio verso la contemplazione di alcuni esempi tratti dal mondo del mito – ma in maniera alquanto sobria, come vedremo – e dalla Bibbia. Ambrogio stesso, in lacrime, gli offre un modello di pietà familiare e al contempo di comportamento virile a cui Armenio dovrà uniformarsi: ritengo che nell'espressione ***ad eius verba converte*** sia da individuare una sorta di sovrapposizione tra la figura del santo vescovo e di Ennodio, nel senso che i *verba* che offrono consolazione sono quelli di Ambrogio, ma nella contingenza immediata del dolore, è Ennodio stesso che offre lo stesso conforto, rappresentato dalle lacrime versate e dai *verba* con cui gli parla attraverso l'epistola: nel *flens consolator* si assommano al contempo sia Ambrogio che Ennodio. Il paragrafo si apre inoltre con la poetica immagine degli ***oculorum flumina***, le lacrime che Armenio stava ancora versando: si tratta di una piccola gemma che attesta la lettura ennodiana dell'*Epi-*

cedion Drusi, in cui un'immagine simile è attribuita al *pater Tiberinus* che piange la morte di Druso maggiore⁸. Che il figlio di Armenio fosse un giovane di alte virtù, è testimoniato dall'unanime compianto di un'intera provincia, che può essere individuata presumibilmente nella *Liguria*; è una collocazione che proponiamo con la cautela che sempre si deve in casi, come questo, in cui l'identificazione del personaggio storico non può essere suffragata da altre testimonianze, al di fuori di quella ennodiana; tuttavia, che Armenio fosse una figura che godeva di rilevanza pubblica è innegabile, anche nella misura in cui poteva permettersi di patrocinare edifici di culto, come si conveniva a chi disponesse di mezzi finanziari sufficienti per esercitare forme di evergetismo. Nel rievocare la scena del compianto funebre, in cui si piange la perdita del *filium bonae indolis*, si uniscono nel lamento la *patria affectio* di Armenio ai *provinciae ululatus*. Anche in questo caso, Ennodio impreziosisce il dettato attraverso un raffinato colorito poetico: l'intera immagine, infatti, attraverso il riferimento agli *ululatus* vuole attivare nel lettore la memoria del passo in cui l'intero popolo degli Arcadi, con in testa il *superstes genitor* (vv 160 s.), si appresta a rendere le onoranze funebri al giovane Pallante ucciso da Turno: cfr. *Aen.* 9,189 s. *ter maestum funeris ignem/ lustrare in equis ululatusque ora dedere*, con assimilazione di Evandro ad Armenio, almeno alle orecchie del lettore colto, e degli Arcadi alla *provincia*. Questo pianto collettivo, e in genere l'afflizione comunitaria, erano il segno dell'importanza del personaggio, e costituivano un elemento tutt'altro che secondario nell'allestimento di una cerimonia funebre che si poneva come attestazione del generale

⁸ Cfr. *Epiced. Drusi* 221-226 *ipse pater flavis Tiberinus adhorruit undis,/ sustulit et medio nubilus amne caput./ Tum salice implexum muscoque et harundine crinem/ caeruleum magna legit ab ore manu/ uberibusque oculis lacrimarum flumina misit:/ vix capit adiectas alveus altus aquas*. Per un'interpretazione della ricca intertestualità dell'intero passo, rimando a F. Ficca, *Rogi flammis extinguere: Marte, Tiberino e la morte di Druso* (cons. ad Liv. 221-252), «BStudLab», 45 (2015), pp. 571-580.

cordoglio; il colorito poetico di questa sequenza corale è infine rafforzato dal riferimento ai *gemitus*, parola intimamente virgiliana.

5.

Inizia la sezione destinata alla *obiurgatio*, che si caratterizza per l'uso dell'efficace, quanto antico, *topos* del *non tibi soli*; l'animo deve essere richiamato al contenimento di un'afflizione che, per quanto comprensibile, non deve tracimare oltre un certo *modus*, e l'ammissione della comune fragilità era un elemento tematico imprescindibile. L'argomentazione classica, di tipo filosofico, si risolveva nel riconoscimento della comune natura umana, caratterizzata dalla mortalità, e al *topos* della *opportunitas mortis*, che nel caso dei giovani era legata al tema del male che attanaglia in genere la vita umana, e al quale la *sors* (nel caso dei cristiani, la provvidenza di Dio) li ha sottratti. In questo paragrafo Ennodio inizia a richiamare Armenio alla compostezza perché intende sostenere un'idea non originale, ma di sicuro effetto: la comunanza del dolore fa sì che esso possa essere in certa misura 'ripartito' tra i tanti che prendono parte all'afflizione, e quindi la sofferenza che attanaglia Armenio non è una condizione *propria*, cioè esclusiva, ma condivisa, e quindi più sopportabile, in nome di un mutuo soccorso. Per definire questo stato d'animo Ennodio ricorre al termine *anxietas*: al di là di riscontri verbali che possono avere un loro peso, ritengo che il termine, tra i tanti che Ennodio avrebbe potuto scegliere per definire la situazione di angoscia esistenziale di Armenio, contenga un chiaro richiamo a un lessico del dolore di ascendenza catulliana, in particolare *carm.* 68,8 *mens anxia pervigilat*, o all'Ovidio delle *Epistulae ex Ponto*, come ad esempio in 1,10,36 *anxietas animi, quae mihi semper adest*⁹. È poi degna di nota l'immagine del Goto che si affligge insieme a chi è di stirpe italica

⁹ Su Ennodio lettore di Catullo rimando a S. Condorelli, *Tra Gallia e Italia sulle tracce di Catullo. Echi del Veronese nella poesia del VI secolo*, Cesena 2022, part. pp. 73-97; per i rapporti con Ovidio, cfr. F. Gasti, *Aspetti della presenza di Ovidio in Ennodio*, «Paideia», 73 (2018), pp. 431-449.

(*Tecum, ut de cognata gente taceam, Gothus affligitur*): siamo di fronte a un palese capovolgimento rispetto a uno dei tanti motivi topici della scrittura consolatoria di età patristica, ovvero la convergenza tra il dolore privato di chi ha subito una perdita, e l'angoscia pubblica per l'incombere dei barbari ai confini, come nel passo ambrosiano non a caso tratto da *exc. Sat. 1,31 Raptus est, ne in manus incideret Barbarorum: raptus est, ne totius orbis excidia, mundi finem, propinquorum funera, civium mortes, ne postremo sanctarum virginum atque viduarum, quod omni morte acerbius est, colluvionem videret*. Si tratta di una ripresa antifrastica che volutamente disegna un mutato clima sociale, e che probabilmente aveva un risvolto politico, dal momento che, in considerazione del peso che doveva avere la figura di Armenio, in *Gothus* dovremo riconoscere delle figure di maggiorenti dell'*entourage* teodericiano; l'insieme dell'elemento romano e goto forma quella *universitas* a cui si fa riferimento nel paragrafo precedente. Armenio non è solo, perché gli sono vicini gli uomini del suo tempo, con il loro supporto affettivo, ma soprattutto gli sono vicini gli esempi della storia umana, sintetizzati nella figura di Ambrogio, e quelli della storia sacra: da questi deve trarre l'impulso a superare la *maeroris intentio* che attanaglia il suo spirito (cfr. Sen. *epist. 78,7 summi doloris intentio*).

6.

Dopo aver richiamato l'attenzione di Armenio con l'allusione alla figura del *pater Tiberinus*, e dopo averlo implicitamente paragonato a Evandro, Ennodio continua a presentarsi nelle vesti di un consolatore profondamente compenetrato nel dolore, e lo fa *sub specie Ambrosi*, perché suggerendone una *imitatio* si sposta alla ricerca di due *exempla* biblici, Abramo e David, le cui vicende erano particolarmente appropriate al caso, ma anche perché un importante contributo all'interpretazione dei testi che contengono le loro storie era stato compiuto proprio dal grande vescovo di Milano. Una delle sue imprese esegetiche più significative, infatti, era stata la stesura del *de*

Abraham, datata al 378 (anno della morte del fratello Satiro): dai capitoli 66 al 79 del primo libro, dopo aver spiegato il senso del *temptare*, quando proviene da Dio, il vescovo riflette sulla natura tipologica, ma soprattutto sulla portata dell'esempio di Abramo, vero maestro della fede, *typus* di Dio in quanto appresta il sacrificio del figlio Isacco, che a sua volta è figura di Cristo (*Abr. 1,71 Isaac ergo Christi passuri typus est*); al paragrafo 76 è la voce di Dio che, dopo aver saggiato l'obbedienza di Abramo, così gli si rivolge: *Tentavi mentem tuam, si etiam filio dilectissimo non parceres propter me. Non aufero quod donavi ipse, nec haeredem invideo, quem largitus sum non habenti*. Alla costruzione di questo passaggio, poi, contribuisce anche la riflessione contenuta nell'epistola a Paola per la morte della figlia Blesilla; si tratta della n. 39, in cui, al paragrafo 5, lo Stridonense si rivolge alla donna, in preda a un dolore inconsolabile, proponendole l'esempio del patriarca: *Abraham unicum filium laetus interficit, et tu unam de pluribus queris coronatam?* (*epist. 39,5*); è evidente come l'aggettivazione di Abramo, che è definito *laetus*, sia stata ripresa da Ennodio per ricercare una sovrapposizione tra la propria argomentazione e quella di Girolamo. Abramo mostra inoltre di essere un ***pius pater*** perché non rifiuta di restituire a Dio ciò che gli è stato dato. È interessante notare anche una consonanza tematica ed emotiva con il testo da cui è tratto quest'ultimo sintagma: in un delicato epigramma, Marziale aveva in pochi versi rappresentato la profonda prostrazione di un padre che, avendo perduto il giovane figlio Camonio, non aveva voluto che ne fosse rappresentata in maniera dettagliata l'immagine, perché non aveva la forza di guardare la sua bocca muta: 9,74,3 s. *Florentes nulla signavit imagine vultus,/ Dum timet ora pius muta videre pater*. Anche Armenio non riesce ad accettare la morte di un figlio che è tornato alla casa del vero Padre, e se ne sente ***orbatus***, come dice Cicerone di Priamo, *tanta progenie orbatus*, in *Tusc. 1,85*. Anche re David era stato costretto ad affrontare, per ben tre volte, l'esperienza della perdita di un figlio; l'episodio a cui Ennodio si riferisce è chiaramente quello raccontato in 2 Sm 12,15-23: David implorava con digiuni e preghiere la guarigione del figlio, ma dopo aver appreso

della sua morte, si lavò e si unse (cfr. 20 *surrexit igitur David de terra et lotus unctusque est*) e tornò a prendere il cibo, dopo essersi prostrato nel tempio. Ambrogio riflette su questo passaggio del testo biblico in *exc. Sat.* 2,25 s.¹⁰, esaltando la saggezza di David, e la sua completa sottomissione rispetto alla preveggenza divina, poiché chi è morto è già arrivato alla meta, mentre chi ancora vive è esposto alla tentazione del peccato. Analogamente, nella già citata epistola 13, Paolino di Nola dedica ampio spazio (paragrafi 7-8) alla vicenda del re David, giungendo a conclusioni analoghe a quelle di Ambrogio; Paolino, in maniera significativa, ricorda anche il motivo del pianto di David per la morte del figlio Assalonne, che si era macchiato di orrendi delitti; ne piange non tanto la morte, infatti, quanto la perdita possibilità di ottenere il dono della resurrezione¹¹. La reazione dei servi di David alla morte del terzo figlio, quello avuto da Betsabea, è così registrata da Paolino al paragrafo 7: *sciscitantibusque pueris suis, quos obstupescerat tam inusitatus patriae ordo pietatis, ut qui ante orbitatem luxerat gauderet orbatus, respondit ego ad illum ibo, ille vero ad me non revertetur*. Nel testo ennodiano, che rielabora il sobrio resoconto veterotestamentario anche sulla scorta dei due testi di Ambrogio e Paolino, abbiamo una *amplificatio* nella descrizione del comportamento di David, che è raffigurato mentre precede in festa il feretro del figliuolo. A ben vedere, la scelta dei due personaggi riflette, in

¹⁰ Riporto solo alcuni passaggi: *Sanctus David filios amisit duos: unum incestum, alterum parricidam. Hos habuisse pudoris est, doloris est perdidisse. Amisit et tertium, quem amabat, parvulum. Hunc viventem adhuc flevit, mortuum non desideravit. [...] Ego, inquit, ibo ad eum: ipse autem non revertetur ad me. O maximum solatium desiderantis, o verum sapientis iudicium, o miram sapientiam servientis, ut nemo sibi adversi aliquid accidisse indigne ferat et contra meritum suum se queratur afflictum! Quis enim tu es, qui de tuo merito ante pronunties? Cur praevenire desideras cognitorem?*

¹¹ Cfr. *epist.* 13,7 *at vero idem* (sc. David) *Abessalon, quem inimicum habuerat, mortuum lamentatus est, quia divinae iustitiae ut propheta conscius desperavit in pio requiem et resurrectionis bonum scivit indebitum parricidae.*

linea più generale, anche una tendenza tipicamente ambrosiana; il santo vescovo, infatti, amava dedicare particolare cura ai testi veterotestamentari non soltanto nelle opere che hanno una precipua finalità esegetica, ma anche negli scritti dottrinali o nelle epistole; ciò al fine di evidenziare la linea di continuità con il Nuovo Testamento: laddove gli autori anche a lui contemporanei potevano richiamarsi ai fasti della Roma arcaica, ricercando nelle *antiquitates* un crisma di incontestabile austerità e rigore morale, ai cristiani non mancavano *exempla* parimenti nobili a cui richiamare lo spirito dei contemporanei. In questo senso, Abramo e David risultano superiori al *Pater Tiberinus* o a *Evandro*, che sono richiamati attraverso un'allusione scaltrita, ma destinata a lusingare l'autocompiacimento del lettore in grado di cogliere il richiamo, mentre la sostanza morale del messaggio è tutta affidata ai due modelli veterotestamentari.

7.

L'immagine di David festante è proposta ad Armenio per invitarlo a riequilibrare la sua *maestitia* attraverso l'imitazione degli esempi proposti: utilizzando una movenza tipica delle *Consolationes* senecane, Ennodio immagina che Armenio protesti dicendosi incapace di accogliere i buoni consigli nella sua disperazione, e di desiderare solo la morte; non a caso, l'uso del termine *aemulator*, che rimanda contemporaneamente all'idea di un *praeceptum* a cui uniformarsi, e che invita alla *imitatio*, è utilizzato da Seneca per esortare alla sequela dei giusti comportamenti conformandosi all'esempio della divinità, così come Armenio deve uniformarsi alle grandi figure bibliche¹². Il termine *tribulatio*, di forte colorito biblico e cristiano,

¹² Si veda il caso tratto dal *de providentia*: *In gratiam te reducam cum dis aduersus optimos optimis. Neque enim rerum natura patitur ut umquam bona bonis noceant; inter bonos uiros ac deos amicitia est conciliante uirtute. Amicitiam dico? immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam quidem bonus tempore tantum a deo differt, discipulus eius aemulatorque et uera progenies, quam parens ille magnificus, uirtutum non lenis exactor, sicut seneri patres, durius educat (dial.1,1,5).*

indica la condizione dell'animo affranto che invia la propria preghiera *de imo cordis*, e che soprattutto accetta di affrontare una prova che lo renda degno di una *corona*: ne parla Ambrogio in un passo tratto da *in psalm. 118*, 18,40 *Quaerunt tribulationes et necessitates iustum, et interdum inveniunt, interdum non inveniunt eum. Invenitur, cui corona debetur: non invenitur, qui idoneus certamini non probatur. Tribulatio igitur velut quaedam gratia est. Denique sacrificium Deo spiritus contribulatus*, con esplicito riferimento a Ps 50,19. Ennodio spinge poi Armenio a confessare che la perdita del figlio è tanto più insopportabile, perché le qualità del ragazzo si segnalavano per la *modestia morum*, e perché nonostante gli anni della giovinezza siano i più inclini al traviamiento, egli si era tenuto lontano dalle tentazioni preservando la propria anima dal naufragio del peccato. Attraverso il lamento di Armenio, Ennodio introduce il *topos* del *paidariogeron*¹³, cui si congiunge quello, di ascendenza tanto classica quanto cristiana, dell'intervento provvidenziale della divinità, che giunge a preservare con la morte le alte qualità morali di un giovane la cui fermezza morale, tipica di un *senex*, si manifesta in anticipo negli anni solitamente contrassegnati dallo smarrimento morale.

8.

Inizia la sezione più propriamente consolatoria, in cui si propongono i *fomenta dolorum*, espressione che Ennodio recupera da *Tusc.* 2,59. La consolatoria classica aveva già da tempo individuato il *topos* del *philos theoisin*¹⁴ e della *opportunitas mortis*, secondo cui la morte sarebbe giunta a proposito, consentendo di sottrarre il giovane alla generale corruzione dei tempi: in tal senso, è notevole il passo dall'epistola scritta da Servio Sulpicio a Cicerone in occasione della

¹³ Su questo tema, cfr. E. Giannarelli, *Il 'παιδαριόγερων' nella biografia cristiana*, «Prometheus», 14 (1988), pp. 279-284.

¹⁴ Si fa di solito risalire questo motivo al menandro *ὄν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν, ἀποθνήσκει νέος*, mediato in area latina dal plautino *Bacch.* 816 s. *quem di diligunt/ adulescens moritur*.

morte di Tullia¹⁵. Per i cristiani, tuttavia, il riferimento principale rimane Sap 4,8-11 *senectus enim venerabilis est non diuturna, neque annorum numero computata: cani autem sunt sensus hominis, et aetas senectutis vita immaculata. Placens Deo factus dilectus et vivens inter peccatores translatus est. Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam illius*. La fondamentale importanza di questo testo, nell'ambito delle argomentazioni consolatorie, è quella di rimarcare il concetto secondo cui la prescienza divina avrebbe sottratto il giovane alla concreta possibilità di una vita contrassegnata dal peccato: non semplicemente il male che contraddistingue la vita, ma il male potenzialmente commesso dal defunto nel tempo futuro. Al fatto di aver completato il numero degli anni immune dal peccato, poi, si aggiunge un ornamento che, in considerazione dei tempi, non era affatto una prassi comune: il giovane, infatti, aveva ottenuto, attraverso una *paenitentia*, una remissione dei peccati che, anche se lievi, offuscano l'anima di chiunque. Era stato lo stesso Armenio a parlarne a Ennodio (*paenitentia, quam eum egisse loqueris*), e si era probabilmente trattato di un'azione liturgica che potremmo identificare con l'unzione degli infermi, forse per una malattia, il cui decorso non lasciava più speranze in una guarigione. Tuttavia, di una malattia Ennodio non fa menzione, sebbene non sia presente alcuna notazione che faccia pensare alla morte del giovane come a evento del tutto inaspettato. Questa purificazione, quindi, era giunta non per sciogliere un peccato, ma si era posta a suggello una vita immacolata: la *corona* di cui parlava Ambrogio nel passo prima citato dal commento al Salmo 118, simbolo della testimonianza della propria fede anche di fronte alla prova suprema, è l'*ornamentum* di cui si può fregiare il ragazzo. Nei confronti della purezza, il figlio di Armenio ha dato prova di ricercarla tramite una *humilitatis affectio*: il termine *affectio*, utilizzato anche al paragrafo 4 per indicare lo slancio

¹⁵ Cfr. *fam.* 4,5,3 *Quoties in eam cogitationem necesse est et tu veneris et nos saepe incidimus, hisce temporibus non pessime cum iis esse actum, quibus sine dolore licitum est mortem cum vita commutare?*

affettivo di Armenio, è qui utilizzato in un senso affine per denotare il fervore, quasi mistico, del giovane, che pur non essendo macchiato dal peccato, vuole presentarsi completamente puro al cospetto del giudizio divino e accede quindi al rito di purificazione. Il termine è di ascendenza ciceroniana: indicava l'affezione dell'animo che scaturisce da una causa esterna, e in certa misura serviva a rendere il concetto di *πάθος*: cfr. *inv.* 1,36 *Affectio est animi aut corporis ex tempore aliqua de causa commutatio, ut laetitia, cupiditas, metus, molestia, morbus, debilitas et alia, quae in eodem genere reperiuntur*; Ennodio lo utilizza spesso nelle epistole¹⁶, con valori sempre affini all'idea di un impulso affettivo legato allo scambio epistolare, come in *Paul. Nol. epist.* 10,1 *Accepimus litteras sanctae affectionis tuae*.

9-11.

Ennodio utilizza ancora la tipica movenza senecana che inserisce nel testo le eventuali obiezioni del destinatario: Armenio non ha che lacrime, e rifugge il consorzio umano, ma proprio la solitudine è il luogo dello spirito in cui ritrovare la vicinanza di Dio; del resto, anche se il figlio è ormai nei cieli, Armenio potrà vederne gli *heredes* nei giovani per i quali il suo comportamento costituirà un esempio. Ennodio si propone come guida spirituale nel percorso di accettazione della sorte del figlio, ma si dichiara sicuro che un uomo come Armenio, che della correzione personale aveva fatto uno stile di vita contrassegnato dalla *imitatio Christi*, potrà fare appello alla propria *prudencia*, che lo aiuterà nel riconoscere negli eventi un *beneficium* ricevuto da Dio. Con un procedimento ad anello, infine, Ennodio ritorna sul tema della opposizione tra la *ubertas stili*, che non dovrebbe essere utilizzata come risorsa nelle strategie di consolazione per un animo afflitto, e la grandezza dei precetti tipici di un discorso

¹⁶ Si veda qualche esempio dal I libro: *epist.* 1,1 = 4,7 V. a Giovanni; *epist.* 1,5 = 9,11 V. a Fausto; *epist.* 1,9 = 13,5 V. a Olibrio; *epist.* 1,10 = 15,1 V. a Giovanni; *epist.* 1,12 = 17,1 V. ad Avieno.

che abbia come scopo quello di portare sollievo: il testo è definito **contestatio**, termine di provenienza giuridico-notarile, che indica appunto la testimonianza dell'*amicitia* di Ennodio per Armenio attraverso la διαμαρτυρία, l'affermazione basata su prove concrete, ovvero le sue lacrime e i suoi ammonimenti¹⁷. Tuttavia, è proprio grazie alla competenza scrittoria che il dolore personale e i **lamenta** possono essere trasformati in **conloquia**: del resto, la lettera rimane un dialogo a metà, che Ennodio rende più dinamico proprio integrando la voce di Armenio, con le sue possibili obiezioni, all'interno della sua missiva, restituendo in certa misura le movenze di un vero confronto. Il motivo della *brevitas* (**brevi sermone**), con cui chiude la lettera, è topico¹⁸.

¹⁷ Si tratta di un termine che Ennodio utilizza con varia pregnanza: cfr. *epist.* 1,1 = 4,7 V. *Salve, mi domine, et amantem tui frequentibus cole muniis litterarum, ne amoris contestatio sola, sicut in quibusdam esse solet, praevii in te putetur extitisse sermonis; epist.* 4,24 = 157,1 V. *Aeger animus sicut silentia non patitur, ita processum narrationis abiurat. Contestationi maeroris nec taciturnitas nec conloquia prolixa conveniunt; epist.* 6,33 = 300,3 V. *Ego autem adfui partibus meis, qui cum contestatione maeroris per paginas indicati direxi fidelissimum perlatores, qui nobis perferenda sine imminutione suscipiat.*

¹⁸ Cfr. ad esempio Hier. *epist.* 60,16,5 *neque enim historiam proposui scribere, sed nostras breviter flere miseras.*

Eugenete

Ad Eugenete è indirizzata nel 504 una lettera di consolazione per la morte del fratello Olibrio: il nome di quest'ultimo non è menzionato, ma dal tono e da alcune espressioni utilizzate si può chiaramente intendere come i due personaggi, entrambi corrispondenti di Ennodio, fossero strettissimi parenti. Le fonti in nostro possesso su Eugenete – oltre alle nostre epistole, anche alcune *Variae* di Cassiodoro¹ – ci informano sul fatto che questi ricoprì ruoli di primo piano nella gerarchia amministrativa a Roma, e che il fratello Olibrio era stato a sua volta, oltre che senatore e *praefectus praetorio* nel 503, un personaggio di alto profilo culturale per le eccezionali doti retoriche; a quest'ultimo sono indirizzate diverse lettere e un raffinato carme². Il *dossier* di missive che ci consente di conoscere il tenore dei rapporti tra Ennodio e Eugenete copre il quinquennio 503-508; del 506 è un componimento in distici elegiaci, una sorta di epistola in versi scritta da Ennodio, ma inviata ad Eugenete a nome del *magister* Deuterio³.

¹ Cfr. *The Prosopography of the Later Roman Empire* cit., pp. 414-416.

² Le missive destinate a Olibrio sono *epist.* 1,9 = 13 V.; *epist.* 1,25 = 32 V.; *epist.* 2,4 = 37 V.; *epist.* 2,9 = 42 V.; *epist.* 2,13 = 48 V., mentre il componimento poetico è il *carm.* 1,8 = 27 V. Su questa figura di politico romano cultore delle *litterae* cfr. *The Prosopography of the Later Roman Empire* cit., pp. 795 s. (*Olybrius* 5) e G. Vandone, *Appunti su una poetica tardoantica: Ennodio*, *carm.* 1,7-8 = 26-27 V. *Introduzione, Traduzione e Commento*, Pisa 2004, pp. 103 s.

³ Le lettere scritte a Eugenete sono *epist.* 1,25 = 32 V. (indirizzata anche a Olibrio); *epist.* 3,2 = 67 V.; *epist.* 3,25 = 106 V.; *epist.* 3,29 = 110 V.; *epist.* 4,26 = 159 V.; *epist.* 4,30 = 167 V.; *epist.* 4,32 = 170 V.; *epist.* 5,27 = 255 V.; *epist.* 6,12 = 279 V.; *epist.* 6,22 = 289 V. Il componimento poetico è il *carm.* 1,2 = 213 V., che presenta un titolo molto probabilmente apposto da una mano successiva: «Dictio data Deuterio v.s. grammatico nomine ipsius

La corrispondenza con Olibrio si ferma all'anno 503; una lunga lettera destinata ad Eugenete l'anno successivo lascia intendere come il fratello fosse morto da poco. Ennodio prova a offrire *l'officium consolantis* al suo corrispondente: ne scaturisce una lettera in cui vari motivi si intrecciano, non ultimo quello della richiesta di più frequenti *commervia litterarum*, tanto che anche l'editore Giovanni esprime la sua perplessità: «il s'agit moins d'une lettre de consolation que d'une lettre de déploration car on ne retrouve ici aucun argument traditionnel de la *consolatio* chrétienne»⁴. Proveremo, attraverso un'analisi della missiva, a riconoscere quegli elementi di derivazione classica e cristiana che possano essere riconducibili alle norme della consolatoria, e che concorrono quindi ad inserire in maniera credibile questo scritto, pur nella sua peculiarità, nell'alveo di una tradizione.

Eugeneti v.i. mittenda». Sul ciclo di lettere, oltre che sul carme, vd. D. Di Rienzo, *Ennodio ed Eugenete: storia del carm. 1, 2 = 213 Vogel e di 10 lettere*, «FAEM», n.s. 3 (2021), pp. 75-95. Per un'interpretazione del carme, vd. F.E. Consolino, *Un elogio e una richiesta: il carme I, 2 per Eugenete*, «PhilAnt», 14 (2021), pp. 75-88, e F. Giannotti, *Il carme di Ennodio per Eugenete (1, 2 = 213 Vogel): questioni di inquadramento e interpretazione*, «Pan», n.s. 10 (2021), pp. 162-182.

⁴ Cfr. *Ennode de Pavie, Lettres*, II, cur. S. Giovanni, Paris 2010, p. 71.

Eugeneti Ennodius

(*epist.* 3,2 = 67 V.)

1. Quamvis commercia litterarum magis sint laetitiae quam maioris nec secretum pectoris aut amicitiae diligentiam bene in lucem digerat clauda recenti confusione elocutio, videro tamen utrum dispendium caritati inferat sermo rarior, monstrat tamen si nullus pro-rogetur infantiam. Testem divinitas gratiae linguae dedit officium. 2. Sed dicas, mi domine, haec aliena esse ab eo quem noverim maximis doloribus occupatum, pressum pectus angoribus ad amoris verba non erigi nec quidquam delenificum lamenta sentire. Res quae mentem premit repudiat quod oblectat auditum. «Qui maior animae fuit portio frater in superis, hanc transtulit ad sepulchra». Quid exigendum ab illo sit, cuius dividuum salutis busta clausurunt? In summis afflictionibus queri non posse vocem gemitibus subiugatam. Lacrimarum tempore dictatur inopportuna narratio. 3. Respondebo, quod par quoque meum pectus acerbi casus maior intraverit; nec dividi me posse ab eius tristitia, quem mihi pro voluntatum similitudine nonnunquam laeta iunxerunt. Ostendo tamen saepe gravioris mali in luctibus indicem fuisse sermonem et intercepta taciturnitatis remedia proditore conloquio. 4. Dicam: qui lamentationi suae paginas denegat, in una aetate vult perire quod deflet. Non meretur recordatio fratris et docti, ut nobiscum quid de ipso senserimus occumbat. Feriato ore in plangentibus parvus est animus. Amati commemoratio, quae mandatur tabellis, viscera carorum aculeis violenter inrumpit. Nunquam patitur obitum veteriscere relatio funeris digesta per litteras. 5. Hoc studio magnitudinem tuam flens consolator appello, ut vicarii sermonis beneficio et promissus sub invocatione dei inter nos nutriatur affectus et persona facundiae, quae meritis suis occasum non patitur, nostra quoque confabulatione reviviscat.

Ennodio a Eugenete

1. Sebbene lo scambio epistolare si accordi più alla letizia che al dolore, e il mio stile, reso zoppicante dal recente turbamento, non riesca a mettere ordinatamente in luce i più riposti pensieri del mio cuore o il mio zelo amicale, vedrò tuttavia un'altra volta se un dialogo meno frequente procuri un danno all'affetto, mentre lo rende evidente se non vi sia almeno una parola a spezzare il silenzio. Dio ha concesso il servizio della lingua come testimone dell'affetto. 2. Ma tu dirai, mio signore, che questi discorsi sono estranei a chi – ne ho avuto notizia – è preda dei più grandi dolori, che un cuore schiacciato dall'afflizione non si solleva verso le parole ispirate dall'amore amicale, e i lamenti non prestano ascolto a una carezzevole consolazione. L'angoscia che soffoca lo spirito respinge ciò che alletta l'udito. «Lui, che fu gran parte dell'anima mia, il fratello nei cieli, se l'è portata nel sepolcro!». Cosa posso mai volere da te? Il sepolcro ha rinchiuso metà della tua vita. Quando l'abbattimento è al culmine, la voce, resa schiava dei gemiti, non può esporre le proprie lagnanze. Nel tempo delle lacrime, risulta indelicato dettare minuziosamente una lettera. 3. Risponderò che anche nel mio cuore, allo stesso modo, è entrata la tristezza per il doloroso evento; e io non posso separarmi dal senso di sconforto che prova una persona a cui sono stato talvolta legato in lieti eventi dalla consonanza degli intenti. Ribadisco tuttavia che spesso, nei momenti di lutto, lo scambio epistolare si è fatto segno di un dolore opprimente, e che il rimedio del silenzio è stato interrotto da un dialogo che ne ha rivelato l'entità. 4. Lo dirò: chi nega le pagine al suo lamento vuol veder perire in un sol tempo il motivo del suo pianto. Il ricordo di un fratello e di un dotto non merita che con noi sparisca ciò che di lui abbiamo pensato. Se le labbra riposano, l'animo si contiene nei lamenti, mentre il ricordo di chi si è amato, affidato alle pagine, furiosamente si ab-

batte con gli aculei sulle viscere dei cari. Il racconto di una morte, descritto nelle lettere, impedisce che il ricordo del defunto invecchi.

5. Con questo ardore io, consolatore in lacrime, mi appello alla tua grandezza, affinché grazie al servizio di un colloquio per lettera, vicario di un incontro, e sotto l'invocazione di Dio, si continui a nutrire tra di noi l'affetto promesso, e quella personificazione dell'eloquenza, che grazie ai suoi meriti non patisce il tramonto, ritorni a vivere anche nella nostra conversazione epistolare.

Commento

1.

L'esordio presenta una riflessione alquanto singolare, che si comprende meglio se inserita all'interno della specifica pratica epistolare di Ennodio, che dai suoi corrispondenti richiede, con toni a volte assillanti, un'assidua corrispondenza. Ma poiché lo scambio epistolare deve essere latore di letizia, non di dolore, Ennodio è titubante rispetto alla possibilità di scrivere in maniera adeguata una lettera di consolazione, poiché la triste notizia ha reso malferma la sua abilità: la sua *oratio*, infatti, è *clauda* a causa del recente stato di turbamento (*recenti confusione*). L'aggettivo *claudus* aveva una sua tradizione nel lessico letterario in relazione alla versificazione, almeno a partire da Ov. *trist.* 3,1,11 *Clauda quod alterno subsidunt carmina versu, / vel pedis hoc ratio, vel via longa facit*, in riferimento all'aspetto 'zoppicante' del distico elegiaco; in Ennodio, l'aggettivo si trova sempre collegato al termine *fides* per indicare una mancanza¹. Tuttavia, egli non vuole verificare proprio in questa occasione se uno scambio meno fitto di lettere (*sermo rarior*, sc. *epistularis*) possa nuocere all'amicizia, perché sente il dovere, pur nella macilenza momentanea del suo ingegno, di rendere l'omaggio dovuto all'amico e svolgere il suo ruolo di consolatore. Il silenzio potrebbe essere scambiato per indifferenza, mentre la parola è un dono di Dio, che ci impone di servircene quando è necessaria.

¹ Cfr. *epist.* 2,19 = 56, 1 V. *Abundo gaudio nec clauda laetitiae meae fides est*; sulla stessa linea gli esempi da *epist.* 2,28 = 65,2 V. e *epist.* 9,17 = 441,1 V.; *opusc.* 4,5 = 240,5 V.

2.

Come nell'epistola per Armenio, anche in questa missiva Ennodio gioca sulla costruzione dell'immagine del destinatario, che viene rappresentato come in preda a un dolore tale da renderlo incapace di ascoltare la parola di conforto: per esprimere il concetto della parola che apporta consolazione, Ennodio sceglie l'aggettivo **delenificus**, a lui molto caro e adoperato con diverse sfumature di significato²; alle spalle c'è forse l'uso che ne avevano fatto Frontone (Verus Fronto 2,1,25 *verba delenifica, pietate et fide et amore et desiderio delibuta*) o Simmaco (*epist.* 7,27 *delenificis amoris artibus retines*). In questo secondo paragrafo si inserisce il momento del compianto, la *μνηδία* che risulta basata su un ben calibrato intreccio di elementi trenodici ed elementi tipici della tradizione epigrafica: il lessico del dolore esibito, potremmo dire 'pubblico', è quello che ritroviamo nelle espressioni **maximis doloribus ... pressum pectus angoribus**, con il riferimento ai *lamenta* e alla incapacità di ascoltare il conforto; le espressioni **in superis ... transtulit ad sepulchra ... busta clausurunt**, invece, recuperano il lessico degli epitafi. Eugenete viene poi rappresentato nel parossismo del dolore, mentre proclama a gran voce la propria disperazione attraverso l'immagine dell'anima dimidiata, ovvero l'idea che il sodalizio affettivo tra i due fratelli li avesse resi come un unico corpo e un'unica anima: di quest'ultima, la metà ora era stata tratta nella tomba, mentre l'altra giaceva nella prostrazione. Il termine scelto da Ennodio per indicare la metà dell'anima è *portio*, che pur non essendo un sinonimo di *pars*, dal momento che indica soprattutto il rapporto o la proporzione, è funzionale all'espressione dell'immagine delle due vite congiunte in maniera inscindibile. In

² Lo si trova attestato in diverse lettere: cfr. *epist.* 1,3 = 15,3 V. *tibi non delenificam orationem, sed vocem debeo castigantis*; *epist.* 1,16 = 21,5 V. *delenifica ergo et malesuada conpesce colloquia*; *epist.* 2,20 = 58,2 V.; *epist.* 7,12 = 318,2 V. *etenim quamvis me delenifica epistolae tuae oratione produxeris, mei immemor non fecisti*; *epist.* 7,31 = 369,2 V.; *epist.* 8,1 = 370,2 V. *ergo nos hoc sumus ore quod pectore; non amara praecordiorum delenificis possumus mutare sermonibus*.

questo senso, sono da considerare, nella costruzione dell'immagine ennodiana, le suggestioni da Symm. *epist.* 3,66 *Nosse dignaris quanta sit in d. m. Flaviano pectoris mei portio. Amicitiam adventantis amplectere, ut duos obliges. Ambo idem sumus* e Paul. Nol. *epist.* 5, 10 *frater unanime meliorque in Christo nostri portio*³. Un precedente classico di questa immagine, che sicuramente contribuisce alla resa artistica dell'intero passaggio, è l'Orazio di *carm.* 1,35-8 *navis, quae tibi creditum/ debes Vergilium, finibus Atticis/ reddas incolumem precor/ et serves animae dimidium meae*, cui fa eco l'altro famoso passo da Ovidio, *Pont.* 1,8,2 *A tibi dilecto missam Nasone salutem/ accipe, pars animae magna, Severe, meae*. Tuttavia, mi sembra decisiva l'eco del tema dei due fratelli uniti da grande trasporto affettivo e divisi solo dalla morte, che era stato così ben esplorato da Ambrogio nel passaggio dal sapore autobiografico di *exc. Sat.* 1,7 *Atque utinam ut memoriae, ut gratiae; ita etiam vitae tuae hoc quidquid est, quod spiramus, spirare possemus, dimidiumque meorum decideret temporum, quod ad tuorum proficeret usum! Par enim erat, ut quibus indivisum semper fuit patrimonium facultatum, non esset vitae tempus divisum: vel certe qui indistincta semper habuimus vivendi consortia, non haberemus distincta moriendi*⁴. Nella parte finale del paragrafo, Ennodio cerca di riprodurre

³ Non sono da escludere anche le consonanze con Rut. Nam. 1,426 *profecta est animae portio magna meae*, in un passo che celebra l'amicizia con Rufio Volusiano, e Sidon. *carm.* 21,4 *namque animae nostrae portio maior eras*, per un amico sconosciuto (su questo epigramma, cfr. *Sidonio Apollinare, Carmina minora. Testo, traduzione e note*, cur. S. Santelia, Napoli 2023, pp. 175-179). Tra i testi ennodiani, si veda ancora *carm.* 1,6 = 2, *praef.* 7 V.; *epist.* 4,5 = 121,1 V. *Sublimis vir Dalmatius, animae meae portio non defraudata sed solida*; *epist.* 5,15 = 241,1 V. *adjuvit divinitatis auxilium desideriis meis et te, animae meae maior portio, de prolixis gentium finibus misericordia duce revocavit*.

⁴ Anche il paragrafo successivo, con grande vigore patetico, sviluppa il medesimo motivo, a testimonianza di quanto Ambrogio ritenesse fondamentale questo snodo concettuale: *Nunc vero, frater, quo progrediar, quove converter? Bos bovem requirit, seque non totum putat, et frequenti mugitu pium testatur amorem, si forte defecerit cum quo ducere collo aratra consuevit: et ego te, frater, non*

un ipotetico scambio di parole: Eugenete rimarca come il dolore, giunto al culmine, rendesse impossibile alla voce anche emettere i motivi del proprio rammarico (*queri non posse vocem gemitibus subiugatam*). A suggello di questa affermazione, Eugenete propone una riflessione in forma di *sententia*: *Lacrimarum tempore dictatur inopportuna narratio*, che potrebbe essere parafrasata come segue: nel tempo del dolore acuto, narrare per lettera il proprio scorporamento risulta un atto violento contro sé stessi. La *narratio* è notoriamente connotata sia nel senso della διήγησις che come termine tecnico della retorica; nel nostro caso, potrebbe indicare il racconto particolareggiato del proprio dolore; essa, però, risulta *inopportuna*, cioè gravosa, molesta e addirittura indelicata, se viene praticata al fine della *dictatio*, ovvero attraverso un lavoro di rielaborazione in vista della stesura di una missiva⁵.

3.

Il terzo paragrafo è quello in cui Ennodio può sviluppare il tema della *sympatheia*: come nei momenti lieti, così anche nel dolore il sentimento di amicizia che li lega gli impone di non rimanere muto, anche perché un *acerbi casus maeror* gli attanaglia il petto: non si tratta di un riferimento alla precocità della morte di Olibrio, credo, quanto piuttosto all'effetto emotivo che quella morte provocò. Se dunque Eugenete sente il peso della mancanza di chi era il suo *dividuum salutis*, Ennodio opportunamente gli comunica la sua ferma intenzione di non volersi separare (*nec dividi me posse*) dall'amico con cui ha diviso momenti di gioia, proprio nel momento della *tristitia*. Il senso di queste affermazioni è una vera e propria dichiara-

requiram? Aut possum umquam oblivisci tui, cum quo vitae huius semper aratra sustinui?

⁵ Può avere un certo interesse notare che altre due occorrenze del termine *narratio*, in Ennodio, sono inserite all'interno di altrettante *sententiae*: cfr. *epist.* 3,8 = 75,2 V. *pauper est caritas, in cuius narratione sermo non deficit* ed *epist.* 7,12 = 317,1 V. *supra errorem est prolixa narratio rusticantis*.

zione di amicizia, secondo quanto insegnava il testo biblico, ad esempio in Prv 17,17 *Omni tempore diligit qui amicus est et frater in angustiis comprobatur*. Ennodio esorta Eugenete a uscire dal suo isolamento e a riprendere lo scambio epistolare, perché esso potrà avere un effetto catartico, potrà cioè aiutarlo a superare il dolore attraverso la condivisione. Interessante l'immagine del **proditor conloquius**, che ritorna anche in un'epistola a Liberio, in cui indica l'esistenza di un legame amicale talmente forte, che non è possibile celare all'altro il proprio pensiero, e in un'altra destinata a Decorato, in cui la lingua è sempre la testimone più veridica di ciò che si cela nell'animo⁶. In tal senso, la decisa ammonizione di Ennodio a rompere il silenzio mette in pratica ancora una precisa indicazione tratta da Prv 27,5 *Melior est manifesta correptio quam amor absconditus*.

4.

La scrittura rende eterna la testimonianza dell'afflizione, e solo un ricordo condiviso può salvaguardare il defunto da un oblio eterno; la tomba custodisce il corpo, ma è la scrittura a offrire all'anima la garanzia dell'immortalità. È questo il senso dell'affermazione che apre il paragrafo, in cui Ennodio esprime, attraverso una continua variazione del concetto tramite nuove formulazioni, l'idea secondo cui la scrittura è il solo modo per mantenere vivo il dolore, che sarebbe, per la natura stessa dell'uomo, destinato a perire, a essere relegato nella dimensione del passato, se non potesse conservarsi *recens* attraverso la scrittura. Ma Olibrio, che da Ennodio è considerato un esempio quasi irraggiungibile di perfezione per l'assoluta maestria oratoria dimostrata anche nell'esercizio delle sue funzioni amministrative, e per la sempre più rara capacità di scrivere versi degni degli antichi poeti, non merita di essere dimenticato da chi a

⁶ Cfr. *epist.* 2,26 = 63,1 V. *Nemo enim taciturnitatis repagulo ora porrigit, quam decisi foederis memorem proditor mentis loquella non deserit*; *epist.* 4,17 = 149,1 V. *Recte creditur enuntiatrix lingua esse penetralium, quae latentis secreta animae ad lucem vocat eloquio. Nesciretur amor pectorum, nisi illum sermo proditor indicaret*.

lui è associato da legami di parentela o dal tenace vincolo della condivisione di ideali estetici. In questo senso, il passaggio *non meretur recordatio fratris et docti, ut nobiscum quid de ipso senserimus occumbat* richiede di essere interpretato nel suo senso profondo: i due genitivi *fratris et docti* hanno sicuramente valore oggettivo, e si riferiscono a Olibrio. Tuttavia, una velata sfumatura soggettiva mi sembra suggerita dall'andamento del pensiero: il ricordo della dimensione parentale del *frater*, infatti, può essere fatto solo da chi era il suo *dividuum salutis*, mentre quella della *doctrina* di Olibrio può essere restituita solo da chi fosse a sua volta un *doctus* in grado di coglierne fino in fondo la raffinatissima padronanza dell'arte versificatoria; *frater et doctus*, quindi, si assommano nella figura di Olibrio, ma attraverso una corrispondenza epistolare in cui si ricordino le qualità del defunto, queste qualità si rifrangono nei due interlocutori epistolari, Eugenete ed Ennodio, cui spetteranno compiti diversi: da un lato la pietà fraterna, dall'altro quella di un *sodales* letterario. L'espressione *feriato ore in planctibus* ricorda il passaggio dal primo paragrafo dell'epistola per Armenio *ubi, dum lumina stimulis acta doloris inlacriment, feriata sint verba plangentis?*: sotto lo stimolo del dolore, le parole mancano e l'animo si nutre solo di lamento; ma il ricordo di chi ci è stato vicino (*amati commemoratio*, che fa *pendant* con il precedente *recordatio fratris*), una volta fissato nelle *tabel-lae*, continua nel tempo a trafiggere la carne viva del dolore di chi è rimasto: notevole il ricorso a un'espressione fortemente icastica come quella dei *viscera carorum* trafitti dagli *aculea*. È per questo che il racconto delle qualità di chi è ora chiuso in un sepolcro (*relatio funeris*), articolato attraverso un continuo scambio di lettere (*digesta per litteras*), non permette (*patitur*) che il suo ricordo invecchi (*obitum veteriscere*).

5.

Nel paragrafo finale, Ennodio ripropone l'immagine del *flens consolator*, che gli consente di rafforzare la dimensione empatica del suo avvicinamento all'amico nel momento del comune dolore: egli è *flens*

perché la morte di Olibio lo ha colpito privandolo di un interlocutore privilegiato, ma offre il suo *munus amicitiae* proponendosi come *consolator* del fratello afflitto. Spinto dall'ardore della sua premura (*studio*), scongiora l'amico di voler mantenere vivo (*nutriatur*) l'affetto che essi custodiscono vicendevolmente (*promissus affectus*) attraverso uno scambio epistolare che avrà il duplice effetto di rinsaldare il loro legame, e di rappresentare il sepolcro più adeguato, fatto di parole e affetto, a contenere il ricordo di quell'Olibrio che era una personificazione della *facundia*, e che per i suoi meriti incorre nella morte del corpo, ma non in quella dell'anima: *occasum non patitur*, di chiara ascendenza dal formulario della poesia sepolcrale, rafforza l'idea dello scambio epistolare come la vera tomba destinata a conservare intatto il ricordo di chi non è più. Interessante l'uso del termine *confabulatio*: mentre sporadiche attestazioni di *confabulator* rimontano al latino scenico, con esempi da Plauto, il termine *confabulatio* risale alle traduzioni antiche della Bibbia (cfr. Itala 1 Cor 15,33 *corrumpunt mores bonos confabulatione pessimae*, ma già Girolamo preferisce tradurre *conloquia mala*). Occasionalmente utilizzato dai padri della Chiesa (cfr. Ambr. *off.* 1,22,100 *com omnis confabulatio habere soleat incrementum gratiae*), è utilizzato una volta da Simmaco per indicare l'intensità dello scambio epistolare, che in tal senso imita una conversazione tra persone presenti in 9,89,2 *Peto igitur scribas, sed fac epistulis tuis temporis intervalla breviora. Saepius ad me commeent et confabulationem praesentis imitentur*; Sidonio Apollinare adopera *confabulatus*, che con lui rimane un *hapax*, in *epist.* 9,11,9, mentre utilizza *confabulatio* in *epist.* 9,13,9 nel senso proprio di conversazione. Con Ennodio il termine ha una valenza tecnica, per indicare come anche il dialogo a distanza tramite l'invio di missive fosse una testimonianza di vera *amicitia*, e potesse validamente costituire un sostituto dell'incontro reale; in questo senso, si intende a pieno anche il sintagma *vicarius sermo*. Il passo che delinea le coordinate della *confabulatio* epistolare secondo Ennodio, una sorta di chiacchierata che denota l'intimità e la corrispondenza di intenti tra amici, è probabilmente l'*incipit* di

un'epistola a Liberio, 2,26 = 63,1 V. *Aut alitur, aut sustentatur scriptione diligentia: ministra affectionis est epistolaris confabulatio*⁷.

⁷ Altre attestazioni del temine in *epist.* 3,32 = 114,2 V.; *epist.* 4,34 = 172,2 V.; *epist.* 4,35 = 173,1 V. *in usu est viris morum claritate fulgentibus religionem amicitiae per culturam nutrire colloqui: ut dum gratiae germina fotu confabulationis animantur, ad messem coniunctio foederata perveniat*; *epist.* 5,6 = 218,3 V.; *epist.* 5,19 = 247,1 V.; *epist.* 5,23 = 251,3 V. *sed abstineo prolixitate paginali, ne grandiorem generet confabulatio producta rancorem*; *epist.* 6,18 = 285,2 V.; *epist.* 7,2 = 307,2 V.

Fausto

Flavio Anicio Probo Fausto iunior Nigro, autentico baluardo dell'eloquenza latina a Roma, oggetto di smisurata ammirazione da parte di Ennodio, che gli indirizzò ben cinquantadue lettere e tre carmi¹, e forgiò per lui una serie di entusiastiche definizioni volte ad esaltarne le qualità letterarie e la caratura culturale (per esempio, *Latinaris flumen eloquii* di *opusc.* 6 = 452,18 V.), fu un personaggio di spicco nell'Italia teodericiana e in particolare del senato romano. Ricoprì infatti incarichi politici di primo piano: *consul* nel 490, fu *magister officiorum* dal 492 al 494 e inviato con questa carica in ambasceria a Costantinopoli presso l'imperatore Anastasio per chiedere il riconoscimento di Teodorico quale re d'Italia; in seguito, tra le altre funzioni esercitò quelle di *quaestor palatii* a Ravenna dal 503 al 506 e poi di *praefectus praetorio* dal 507 al 512. Ebbe anche una notevole parte in una delle questioni più controverse del suo tempo, che coinvolse le gerarchie ecclesiastiche e quelle degli aristocratici romani, con schieramenti quanto mai frastagliati: la disputa intorno alla duplice elezione papale. Quello di Fausto – alla guida di pochi aristocratici e in linea con l'orientamento di parte del clero – fu un energico intervento a favore del papa Simmaco contro l'altro papa eletto, Lorenzo, nell'ambito del cosiddetto 'scisma laurenziano', che dilaniò la chiesa romana dal 498 fino a una sua risoluzione nel 502 (ma con strascichi legati al ripristino del possesso papale dei *tituli* ecclesiastici almeno fino al 506, anno in cui un ultimo intervento di Teodorico chiuse la questione in maniera definitiva).

¹ Si tratta di *carmin.* 1,7 = 26 V., per il quale rimando a Vandone, *Appunti su una poetica tardoantica* cit., nonché *carmin.* 2,3 = 70 V. e *carmin.* 2,142 = 366 V., per i quali si veda Di Rienzo, *Gli epigrammi* cit., pp. 207-211 e 197.

Fausto era sposato con Cynegia: con questa donna Ennodio poteva vantare una lontana parentela; dalla loro unione erano nati Rufio Magno Fausto Avieno, *consul* nel 502, e Flavio Ennodio Messala, *consul* nel 506: entrambi furono intimi amici di Ennodio, che anche con loro intrattenne nel corso degli anni una fitta corrispondenza. Le poche notizie ricavabili dall'epistolario di Ennodio consentono di collocare all'anno 506 la morte di Cynegia², che non vide quindi il matrimonio di Avieno, celebrato probabilmente verso la fine del 512. Le *epist.* 9,11 e 12 = 433 e 434 V., indirizzate rispettivamente a Fausto e a Messala, attribuibili all'estate del 511, parlano dell'avvenuto fidanzamento; l'*epist.* 9,31 = 459 V., databile alla fine 512 e destinata ad Avieno, formula i migliori auspici per l'imminente matrimonio; in *epist.* 9,34 = 463 V., databile al 513 e indirizzata ad Avieno, quest'ultimo è già un marito amorevole. La storia del fidanzamento dei giovani dovette incontrare degli ostacoli; è assai verosimile che la fanciulla, di cui non è noto il nome, appartenesse all'aristocrazia romana, e questa unione, che nelle parole di Ennodio è benedetta dal cielo, era forse frutto anche di un'accorta politica matrimoniale gestita dalle due famiglie e da intermediari. Ma forse a causa del carattere indocile di Avieno, o perché l'unione era ostacolata da personaggi di cui Ennodio non dice il nome, ma che sono oggetto dei suoi strali, il fidanzamento non aveva percorso una strada senza ostacoli, almeno fino a quando, venendo incontro ai *vota* del padre,

² Merita una menzione il caso del doppio epitafio scritto da Ennodio in memoria di una Cynegia. I due testi poetici figurano come *carmina inserta* in altrettante epistole: la prima indirizzata alla sorella Euprepia (*epist.* 5,7 = 219 V.), la seconda a Beato (*epist.* 7,29 = 362 V.). Alcuni critici ritengono si tratti di un caso di omonimia per due distinte persone; altri, invece, sostengono che in entrambi i casi si tratti della moglie di Fausto Nigro. Su questo intricato tema, che si configura come un piccolo 'giallo', rimando al contributo di N. Brocca, *Ennodio e il "caso" dei due epitaffi per Cynegia*, in *Atti della terza giornata ennodiana*, cur. F. Gasti, Pisa 2006, pp. 123-142.

Avieno non decise di dare seguito al proprio intendimento e convolare a nozze.

La lettera di cui ci occupiamo, dunque, reca il segno di questa travagliata storia di coppia e familiare, di cui Ennodio era stato testimone indiretto, forse raccogliendo attraverso le comunicazioni epistolari le preoccupazioni del padre Fausto. È per questo che la sua struttura risulta alquanto desultoria, poiché è tessuta intorno ad alcuni temi: in primo luogo, le sentite felicitazioni per l'avvenuto fidanzamento: Avieno, che aveva mostrato una certa ritrosia per il matrimonio, inizia a pensare al futuro e al casato, e si lega a una *puella*, anche per dare una discendenza alla famiglia. Alla gioia si intreccia il motivo della *vituperatio* per alcuni personaggi non meglio definiti, che avevano sparso false voci e creato ostacoli, con il deliberato intento di far separare i giovani: è soprattutto in lettere come questa che misuriamo la difficoltà di ricostruire un quadro coerente, che dia conto delle varie sfumature di ogni affermazione contenuta negli scritti, poiché Ennodio fa accenni a situazioni naturalmente ben note a lui e al suo interlocutore, e per noi irrimediabilmente oscure. In questo quadro fatto di luci e ombre, e in cui il bene trionfa, risalta poi il motivo dello sguardo della madre defunta, Cynegia, che dall'alto veglia sulle sorti della famiglia, propizia l'inveramento dei *vota* di Fausto circa le scelte del figlio, addolcisce l'animo di Avieno e si pone, quindi, a intermediaria con Dio, assumendo una funzione salvifica per i vivi; l'esaltazione di quell'anima pia è intrinsecamente consolatoria, perché recupera il concetto secondo cui la morte prematura della donna era funzionale a un piano più grande, che contemplava l'aiuto dall'alto a tutela della famiglia: lontana nel corpo, ella era nei fatti presente in spirito. Ai temi delineati se ne aggiunge infine uno più personale: Ennodio afferma di aver rinunciato a perseguire una sua ambizione, ovvero quella di ricoprire l'incarico di legato provinciale. L'amara decisione era maturata anche in nome dello zelo amicale e della premura che Ennodio sentiva nei confronti di Fausto, che era in quell'anno *praefectus praetorio* e che

avrebbe potuto essere oggetto di critiche o velati rimproveri, se qualcuno avesse insinuato che il conferimento di quella carica fosse stato ottenuto in virtù di qualche sua intercessione. Si tratta di poche, ma vibranti parole, da cui traspare in filigrana una vera *consolatio ad se ipsum*, oltre che un'implicita celebrazione del suo sentimento di *amicitia* nei confronti del destinatario della lettera.

Fausto Ennodius

(*epist.* 9,11 = 433 V.)

1. Suscepi litteras multiplici gaudiorum dote locupletes et gratiam circa vos dei quam noveram nuntiantes. Protinus testibus Christi nostri cum lacrimis, quas suggerebat hilaritas, indicata patefeci et, quod per ipsos inpetratum fuerat, gratias referens quasi novus relator adserui. 2. Vere, domne Fauste, simpliciter in hac causa vulgatum est, quid haberet meriti, quid virium in precibus illa sancta anima quae praecessit. Nam etsi sit spes nostra adhuc caeca mundi luce vestita, sed quod conveniens esse noverat, sine nostrae actionis labore promeruit; cum a nobis divideret res in manibus conlocatas, obtulit longa statione distantes, felicius tribuens necessaria quam cupita. 3. Ergo mundus iste veri aliquid habet? Aut si non habet, non de eius ditione mox rapitur? Mentiti sunt homines qui se iurabant accipere beneficia, si dedissent: etiam superna dispensatione coniuncti sunt, a quibus nec accepimus blandimenta nec dedimus. Certa de desperatione confidentia et nebulosum de publicata promissione constitutum! Vere dicerem, si doleret ista discissio, quod tales homines nec illa, quam dicitis nutricem mendacium esse, Liguria potuisset emittere. 4. Quid arguam prius in illis: fallaciae aut fatuitatis obscena? Perdiderunt duos, qui inter se sanctorum impetratione sociantur, per quos potuisset diu iacentis et in umbram coactae familiae scintilla reparari. Memores estis domnum Avienum vobis in ecclesia dixisse, deum se de illa puella specialiter non rogare. Vide progeniem sanctis creatoribus ad usuram vitae procedentem! Intellegebat plus se parentum fletibus quam actione promoturum. 5. Gratias tibi, omnipotens deus, gratias, rector fidelium, qui ancillae tuae vota respiciens profetae in ea pollicitationes inplesti dicentis: ‘anima eius in bonis demorabitur, et semen eius hereditabit terram’.

Perfice, pie arbiter, quod remansit, et in alterius servi tui copula serenens adspira! 6. Mihi si haec videnda morbus, qui iam vitalem praeoccupavit substantiam, non relinquit, videat de illis bona pater et avi proavique ante transitum suum nomen accipiat. Me tamen quamvis peccatorem adhuc gratia superna non deserit, quia admonitionem cautione praevenio. Nam desideria mea, ne legati provincialis nomen acciperem, licet cum dolore suspendi. 7. Timui, ne aut rerum dominus vobis disponentibus haec a se exigere crederet, quae cogit necessitas postulari, aut ego redderem officiis onerosus et actionibus infecundus, quamvis nec exsequi nec iniunctis par esse sufficerem. Rogo ut supplicetis deo, ut me vel usque ad votorum communium tempora in mundi istius servet incerto.

Ennodio a Fausto

1. Ho ricevuto la vostra lettera, traboccante di un variegato ornamento di gioie: mi annuncia la grazia, a me già nota, che Dio vi ha concesso. All'istante, tra le lacrime che l'allegrezza mi ispirava, dinanzi ai martiri del nostro Cristo ho rivelato in pubblico la notizia, ringraziandoli, come novello araldo, della grazia ottenuta per loro intercessione. 2. Veramente, signor Fausto, senz'artificio in questa circostanza si è manifestato quanto merito e quanta forza avesse nelle sue preghiere quella santa anima che ci ha preceduti. E infatti, benché ancor cieca sia sinora la nostra speranza, rivestita com'è della luce di questo mondo, ella ottenne, senza sforzo da parte nostra, ciò che sapeva esser convenevole. Sottraendoci traguardi già a portata di mano, ci mise innanzi mete situate a distanza, concedendoci con più felice esito un bene indispensabile, piuttosto che uno bramato. 3. E dunque, questo mondo offre qualcosa di vero? Oppure, se non lo possiede, non si può esser sottratti al suo dominio troppo presto? Mentirono quegli uomini, mentre giuravano che farci del bene sarebbe stato un onore: la misericordia divina ci ha reso alleate anche persone da cui non abbiamo ricevuto o a cui non abbiamo concesso cortesie. Dalla perdita d'ogni speranza nasce la risolutezza, da una promessa pubblica un impegno nebuloso. Se questa separazione causasse dolore, davvero sarei portato a dire che uomini di questo genere nemmeno la Liguria, che voi chiamate nutrice delle menzogne, potrebbe averli prodotti. 4. Quale rimprovero dovrei muovere per primo nei loro confronti? L'indecenza del loro inganno, o della loro stoltezza? Hanno reso infelici due anime che per intercessione dei santi sono tra loro congiunte, e che avrebbero potuto ravvivare la favilla di una famiglia che da tempo è rimasta senza vigore, costretta a cadere nell'ombra. Voi ricordate certo che il mio signor Avieno vi aveva detto in chiesa che non pregava Dio in maniera

particolare per quella fanciulla. E ora, ecco che vostro figlio si appresta a cogliere il frutto della vita come i santi procreatori. Era ben consapevole del fatto che avrebbe ottenuto di più grazie alle lacrime dei genitori, che con le sue azioni. 5. Siano rese grazie a Te, Dio onnipotente, guida dei fedeli, che volgendo lo sguardo alle preghiere della tua ancella hai adempiuto in lei le promesse del profeta: *la sua anima dimorerà nella ricchezza e la sua discendenza erediterà la terra*. Porta a compimento, giusto Giudice, ciò che ancora rimane, ed effondi benigno le tue benedizioni sull'unione dei tuoi due servi. 6. Se la malattia, che ha già preso possesso della mia sostanza vitale, non mi permetterà di vedere questi beni, che li veda, da loro discesi, il padre, e possa prima del suo trapasso sentirsi chiamare nonno e bisavolo! Quanto a me, sebbene sia un peccatore, la grazia celeste non mi ha fin qui abbandonato, poiché con la prudenza prevengo il rimprovero. Infatti, anche se con dolore, ho deciso di tenere in sospeso la mia ambizione a ricevere il titolo di legato provinciale. 7. Ho avuto due timori: o che il Re potesse pensare gli venisse imposto, per vostra deliberazione, un atto che è inderogabile solo se la necessità lo impone, o che io mi sarei trasformato in un peso nell'adempimento di quelle mansioni e improduttivo nelle mie azioni, nella misura in cui non fossi stato in grado di dare compimento o di essere all'altezza delle prescrizioni. Vi supplico di chiedere a Dio di conservarmi nell'incertezza di questo mondo, almeno fino alla realizzazione dei nostri desideri.

Commento

1.

La lettera ricevuta da Fausto contiene l'annuncio di una notizia già nota (*quam noveram*); la *multiplex gaudiorum dos* investe sia il piano informativo della missiva che la qualità del suo eloquio: è questo il senso dell'espressione, che indica la gioia di chi riceve una buona notizia, moltiplicata dal piacere di apprendere le ultime nuove attarverso un testo scritto con assoluta padronanza della lingua. Il termine *dos*, infatti, è spesso da Ennodio adoperato per indicare il *lepos* che scaturisce da una scrittura elegante e polita, come evidentemente era abitudine nella prassi scrittoria dell'alto aristocratico romano: valga come esempio un passaggio dalla lettera a Floriano, *epist.* 1,15 = 20,2 V. *Suscepi epistulam tuam Romana dote locupletem, et stilum Latiarem in ipsa principiorum luce monstrantem*. Anche in questa lettera torna il motivo delle *lacrimae*, ma questa volta sono generate dalla *hilaritas*: probabilmente di fronte a delle immagini di martiri (*testibus Christi*) ai quali Ennodio si era rivolto per impetrare la grazia per Avieno, egli torna, *novus relator*, per annunziare il lieto evento: egli è *novus* non tanto perché il suo ufficio rappresenti per lui una novità, ma perché riferisce le ultime notizie, e lo fa a beneficio di chi ne era ben consapevole, avendo concesso la grazia.

2.

È il paragrafo in cui, nell'attribuire alle preghiere di una santa, cioè Cynegia, la moglie defunta, il merito di una fondamentale intercessione nell'ottenimento della grazia, Ennodio inserisce il motivo consolatorio, come se la morte prematura della donna (*praecessit*) fosse un evento sì doloroso, ma necessario nell'economia di una ricompensa successiva. La donna, dal cielo, può ancor meglio prov-

vedere alle esigenze del suo casato, nella misura in cui le preghiere di un'anima santa hanno più potere presso Dio. Il passo è intrinsecamente imbevuto di spirito paolino, soprattutto nell'immagine della *caeca spes mundi luce vestita*, nel quale mi sembra di scorgerne un richiamo al famoso passo da 1 Cor 9 s. *Ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus./ Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Ennodio sembra voler dire che vediamo indistintamente le realtà di questo mondo, perché esso è rivestito di una luce che abbaglia e tende a sviare la speranza umana, che non sa dove dirigere i suoi intendimenti. Ma solo dall'alto può giungere una guida che indirizzi verso il vero bene le scelte di chi è ancora rivestito della carne mortale: solo un'anima santa può offrire i beni convenienti (*conveniens* indica esattamente *quod decet*, τὸ πρέπον) in luogo di quelli che nascono da un intendimento destinato a non portare frutto. I desideri (*cupita*) degli uomini sono frutto di intenzioni e progetti che uno spirito eletto trascende, offrendo piuttosto ciò che corrisponde a un fabbisogno (*necessaria*) non sempre presente alla coscienza di chi è immerso nei valori di questo mondo.

3.

Il paragrafo si sposta in maniera inaspettata verso un altro argomento: Ennodio se la prende con degli *homines* che avevano in maniera ipocrita fatto credere che da loro sarebbe giunto un supporto in una transazione non meglio precisata: quasi sicuramente, come vedremo nel paragrafo successivo, si tratta della trattativa relativa al fidanzamento, e in tal caso si conserverebbe una pur tenue continuità tematica con i precedenti paragrafi. Tuttavia, l'aiuto giunge non da questo mondo, bensì dall'alto, grazie alla provvidenza divina che ben distribuisce e regola la concessione dei beni: *dispensatio* è termine che etimologicamente indica l'esatto peso, e quindi la giusta distribuzione; Ennodio lo usa, nonostante la sua larga attestazione nel latino degli *auctores*, in senso squisitamente neotestamentario, dal momento che fu la scelta geronimiana per esprimere il senso di οἰκονομία, il compito affidato da Dio secondo una giusta riparti-

zione, come in 1 Cor 9,17 *Si enim volens hoc ago mercedem habeo, si autem invitus dispensatio mihi credita est* oppure Col 1,25 *cuius* (sc. *ecclesiae*) *factus sum ego minister secundum dispensationem Dei*. Grazie alla provvidenza, a portare aiuto sono uomini nei confronti dei quali né Fausto, né Ennodio potevano vantare un credito, e che quindi solo da una persuasione divina potevano essere stati indirizzati a favorirli. È probabilmente questo il retroterra tematico che consente di interpretare in maniera accettabile l'oscura aforisma, di sapore proverbiale, che Ennodio formula: ***Certa de desperatione confidentia et nebulosum de publicata promissione constitutum!*** A volte, a proclami pubblici di affetto e promesse di sostegno tengono dietro impegni poco chiari, mentre quando ci si trova in un momento di grave *impasse*, uno spirito di resilienza sorge potente e aiuta a districarsi nella difficoltà.

4.

Continua il rimprovero mosso a chi avrebbe tentato di ostacolare i due giovani; a frapporre intralci erano state la ***fallacia*** e la ***fatuitas*** di alcuni falsi amici: l'efficace allitterazione mette in evidenza i caratteri della loro azione, ispirata alla più bieca ipocrisia (il primo termine è infatti un sinonimo di *deceptio*, *fraus*) con l'aggravante dell'insulsaggine, come in Prv 14,24 *Corona sapientium divitiae eorum fatuitas stultorum imprudentia*. Il tono del paragrafo è quello di chi racconta i momenti salienti di una sciagura scampata: la sopravvivenza di un illustre casato, messo in pericolo dalla mancanza di discendenza, ha ora modo di concepire una giusta speranza, perché i due giovani, attraverso l'unione benedetta dalla chiesa, come novelli Adamo ed Eva potranno ravvivare una ***scintilla*** che sembrava definitivamente spenta. Viene riportata alla memoria anche un'antica confidenza fatta da Fausto all'amico: forse scoraggiato per la difficoltà dell'impresa, Avieno aveva rinunciato a perseguire il suo scopo. Ennodio interpreta questo aneddoto secondo una categoria profondamente cristiana, in base alla quale non dall'iniziativa umana può nascere il successo, ma solo grazie allo sguardo benevolo di Dio.

Egli dunque, novello Adamo, potrà attingere all'arcano della vita attraverso l'*usura vitae*, che interpreterei non tanto come un semplice 'godimento', quanto piuttosto come se si trattasse del frutto di una speciale condizione di Avieno, che ha ora la possibilità di associarsi all'atto della creazione (*sanctis creatoribus*) mettendo al mondo una discendenza; il termine *usura*, infatti, è in questo senso utilizzato da Ennodio anche in un'altra lettera a Fausto, *epist.* 1,3 = 6,1 V. *sic usuram cultori vexatis reddit terra cespitibus, et feturam nobilem de singularibus parturit gleba germinibus*¹. Egli era ben consapevole del fatto che sarebbero state le lacrime e le preghiere dei due genitori, uno in terra l'altra in cielo, a ottenergli la sospirata grazia.

5.

In questo paragrafo viene sciolto un breve ma intenso *eucharisticos*, una preghiera di ringraziamento a Dio secondo i moduli del prefazio; mi sembra di poter interpretare nel seguente modo: Ennodio eleva il ringraziamento, ma tramite le sue parole dà voce in terra a ciò che Cynegia avrebbe potuto voler dire dall'alto dei cieli: il lieto epilogo della vicenda è infatti una risposta divina ai *vota* di una *ancilla*. Il termine richiama immediatamente alla memoria le parole pronunciate da Maria in Lc 1,46 ss. *Magnificat anima mea Dominum ... quia respexit humilitatem ancillae suae*, perché è grazie alle sue preghiere (*in ea*) che si sono compiute le *pollicitationes* contenute nella parola di David, Ps 24,13 *anima eius in bonis demorabitur; et semen eius hereditabit terram*. Ritengo inoltre che il ricordo del *Magnificat*, preghiera assolutamente presente alla mente di ogni cristiano, continuasse in sottofondo ad essere attiva nel passaggio in cui si celebra la potenza di Dio perché poco avanti, in Lc 51, si legge *fecit potentiam in brachio suo: dispersit superbos mente cordis sui*, che si ricollega alla *vituperatio* dei *mentitores* contro cui si era scagliato prima. Ennodio prega infine Dio affinché voglia essere propizio alla giovane coppia, portando a ter-

¹ Altri luoghi in cui compare il termine: *epist.* 7,26 = 359,1 V.; *epist.* 8,42 = 420,1 V.

mine i loro sforzi (*perficie ... quod remansit*), e lo fa utilizzando il verbo *adspirare*, tipico di un modulo stilistico ricavato dai poeti che alla divinità si rivolgono per ottenerne il favore rispetto alle loro fatiche letterarie².

6.

Gli ultimi due paragrafi spostano l'attenzione dalle vicende della famiglia di Fausto verso Ennodio stesso; come se avesse ormai assolto il suo compito nei confronti dei grandi, tributando lodi e preghiere, Ennodio rivolge una breve *consolatio ad se ipsum*. Ma procediamo con ordine: egli fa riferimento innanzitutto a un *morbus* che si augura non debba pregiudicargli la gioia di vedere compiuti i desideri di Avieno e la gioia di Fausto, cui augura di potersi sentir chiamare *avus* e addirittura *proavus*. Il *morbus* deve essere il misterioso male che colpì Ennodio nell'anno 511, di cui dà un resoconto in quella lunga epistola di confessione conosciuta come *Eucharisticum de vita sua* (opusc. 5 = 438 V)³; non è inverosimile pensare che il male, benché guarito, facesse ancora sentire i suoi effetti sulla salute malferma del futuro vescovo di Pavia, minandone il ritrovato stato di salute (*vitalem preoccupavit substantiam*). Il riferimento allo stato di *peccantia* (*me tamen quanvis peccatorem*) lega strettamente questo passaggio della lettera al tono e alla situazione emotiva dell'*Eucharisticum*, che nell'ordine dei testi come da tradizione manoscritta si trova dopo solo tre lettere e una breve etopea: la vicinanza è indice anche di contiguità cronologica. L'accenno autobiografico si spiega all'interno della logica stessa della scrittura epistolare, che è

² Si vedano, ad esempio, *Aen.* 9,523 *Vos, o Calliope, precor, aspirate canenti* oppure *Ov. met.* 1,2 s. *di, coeptis (nam vos mutastis et illa)/ adspirate meis*; un paragone stringente è con *Paul. Pell.* 5 *te, deus omnipotens, placidus mihi, deprecor, adsis/ adspirans operi*. In Ennodio troviamo il verbo costruito con *in* + ablativo.

³ Su quest'opera si vd. ora Magno Felice Ennodio, *La confessione* (438 V = opusc. 5), cur. F. Giannotti, Milano 2023.

un colloquio tra assenti, ed è quindi comprensibile come anche Ennodio desse ogni tanto qualche notizia di sé, soprattutto in una missiva in cui si concede notevoli slanci emotivi: confessa dunque di aver concepito e poi dolorosamente abbandonato un'ambizione a lui congeniale, ovvero la carica di *legatus provincialis*, che avrebbe potuto avere però conseguenze negative proprio per Fausto.

7.

La nomina era una prerogativa del re, e pertanto Ennodio non aveva voluto mettere Fausto, all'epoca *praefectus praetorio*, nella condizione di risultare sospetto agli occhi di Teodorico, come se da lui si richiedesse di prendere quella decisione in virtù del loro legame (*a se exigi crederet*). Già in passato Fausto, per ragioni a noi non note, era temporaneamente caduto in disgrazia presso il re nel 506: si manifestavano forse i primi segni di quella diffidenza che con il caso di Boezio e Simmaco nel 524, e di papa Giovanni I nel 526, avrebbe raggiunto il parossismo. Ennodio non aveva voluto mettere l'amico e potente statista in una situazione di imbarazzo: è la scelta del termine tecnico *cautio* del paragrafo precedente, tratto dall'ambito legale, a farci intendere come la sua valutazione fosse dettata da motivazioni comprensibili all'interno di un protocollo composto da quelle regole non scritte, ma ferree, che regolano i comportamenti nelle alte sfere del potere. Questa inaspettata professione di umiltà rende ancora più credibile la chiusura dell'epistola: non siamo di fronte a una formula stereotipata, ma a una sincera richiesta finale di preghiere a suo beneficio, perché potesse almeno arrivare a vedere la realizzazione dei *vota*.

Agapio

Nulla sappiamo della personalità dell'ultimo destinatario di una lettera di consolazione. Si tratta di un tal Agapio¹, che il primo ramo della tradizione manoscritta, costituita dal solo codice B (*Bruxellensis* 9845-9848), ben distingue rispetto al più famoso *patricius* Agapito, anch'egli corrispondente di Ennodio²: nel secondo ramo (che fa capo al *Vaticanus* 3803, siglato V), infatti, i due personaggi sono entrambi indicati con il nome *Agapitus*. La corrispondenza tra i due si limita a un paio di missive; la prima celebra, con accenti di sincero entusiasmo, il sentimento di amicizia che li lega, reso ancora più profondo dalla costanza del loro scambio epistolare. La riportiamo per intero, perché ci sembra un esempio particolarmente felice di prosa d'arte ennodiana:

epist. 8,41 = 419 V.

1. Insolabiliter amantum ferretur absentia, nisi opem darent remedia litterarum, quae ieiunas desiderantium animas pascunt esca colloqui. Bene enim per stilum dilectio amicam sibi pingit effigiem,

¹ Cfr. *Agapius* 4, *The Prosopography of the Later Roman Empire* cit., p. 33.

² Cfr. *Fl. Agapitus* 3, *The Prosopography of the Later Roman Empire* cit., pp. 30-32, cui sono indirizzate le *epist.* 1,13 = 18 V.; *epist.* 4,6 = 122 V.; *epist.* 4,16 = 146 V.; *epist.* 4,28 = 161 V.; *epist.* 5,26 = 254 V.; *epist.* 6,12 = 279 V. (una lettera con più destinatari, indirizzata anche a Eugenete, Senario e Albino). Nonostante la sua condizione di *patricius*, aveva iniziato una carriera politica in età già molto matura; gli incarichi più rappresentativi furono sicuramente costituiti dal consolato nel 517 e dalla partecipazione all'ambasceria del 525, guidata da papa Giovanni I per conto di Teoderico, a difesa degli ariani a Costantinopoli. Agapito è inoltre nominato anche tra i modelli romani nella cosiddetta *Paraenesis didascalica* per Ambrogio e Beato: cfr. *opusc.* 6 = 452,21 V. *est Agapitus patricius, et honestate dives et scientia.*

cum qua sine laboris patientia misceat mella sermonum. Ad hoc magnitudo tua artifex, ne inpastam gratiam linqueres, scripsisti. Debeo vicissitudinem, quia memorem mei te esse cognovi. 2. Honore ergo salutationis exhibito rogo, ut quod scis apud caros et adfectione praeditos esse pretiosum, sub continuatione facere non omittas.

1. Inconsolabile, insopportabile sarebbe l'assenza delle persone amate, se non giungesse in soccorso il rimedio delle lettere, che con la vivanda del colloquio sazia le anime fameliche di chi patisce la nostalgia. Grazie allo stilo, infatti, l'amore dipinge a meraviglia per sé l'immagine dell'amico, e ad essa mescola il miele delle parole senza risparmiarsi nella fatica. Per questo scopo, o sublime maestria, mi hai scritto, per non lasciare la nostra amicizia a digiuno. Ti devo il contraccambio, perché ora so che ti ricordi di me. 2. Nel renderti il tributo del saluto, ti prego dunque di continuare senza posa a fare ciò che è tanto prezioso agli occhi di chi ti è caro e per te nutre affetto.

La seconda epistola ha un tono del tutto diverso, poiché Agapio aveva subito la perdita di un fratello, che stando a quanto vien detto nella missiva era legato a Ennodio da un rapporto di figliolanza spirituale. È di nuovo in questa prospettiva che, come nelle altre lettere, quest'ultimo si presenta nelle vesti del *flens consolator*, e porge il suo *officium consolantis* pur sentendosi direttamente colpito dall'evento luttuoso. La lettera sembra la risposta a un rimprovero di Agapio, che evidentemente si aspettava uno scritto in tempi più veloci; Ennodio si discolpa, dichiarandosi anch'egli troppo affranto per portare sostegno; per entrambi, l'unico rimedio potrà essere il tempo. La prima epistola è del 511, mentre la seconda è degli inizi del 512; è quindi da ritenere che la morte del fratello, di cui non viene ricordato il nome, fosse avvenuta verso la fine del 511. La prima parte contiene un accenno parenetico, poiché sviluppa il tema del tempo come unico rimedio contro i morsi del dolore; dal secondo paragrafo Ennodio sviluppa un breve nucleo monodico e simpatetico, in cui si intreccia il motivo della desolazione personale, dell'afflizione di Agapio insieme alla commiserazione per la triste sorte toccata al fratello;

il terzo paragrafo contiene un velato rimprovero, come se Ennodio volesse discolparsi dall'accusa di non aver offerto il suo sostegno: tuttavia, solo Dio può davvero salvare; nel quarto ritorna sul tema della scrittura epistolare come esercizio necessario per un uomo della levatura di Agapio.

Ennodius Agapio

(*epist.* 9,28 = 457 V.)

1. Duriter officium gestientis animi ad memoriam tristium mens recordatione stimulanda revocavit. Nam semper remedium doloris oblivio est, quia quod ratione non possumus, temporum prolixitate sepelimus. Bene est, quia diuturnitate senescit adflictio et magni doloris consolatio citius per silentium procuratur. Nam in huiusmodi negotiis plus agitur nil agendo. 2. Sed quid facio, quia epistolae vestrae lectio iam obductae cicatricis penetralia rescindit et sepultam in-maturi funeris recordationem amara sorte vivificat? Ergo ego communi fratri consolationem dare poteram, cum si quid humanitatis in me esse creditur, sic dolerem? Aut umquam flens placuit consolator? ergo expectatur medicina de morbidis? 3. Non de me, domne Agapi, bene iudicas, si et in germani tui maeroribus et in obitu spiritalis filii ego quasi opinioni tuae disputator occurro. Sana pectora iter curationis inveniunt: nemo alterum unde ipse laborat absolvit. Sed hinc alias. Potens est deus, qui solus ad ista valet occurrere et communis mali sublevare pressuram. 4. Vos tamen honorificae cultus salutationis inperitiens rogo, ut crebro mihi epistolaris commercii munera conferatis, ad quae studia pigrum esse nec amantem convenit nec facundum.

Ennodio ad Agapio

1. Con gran pena la mente, spronata dal pungolo del ricordo, ha richiamato il mio animo che ardentemente lo desiderava a far doverosa memoria dei tristi eventi. Rimedio del dolore, infatti, è sempre l'oblio, perché ciò che non possiamo con la ragione, lo seppelliamo con lo scorrere del tempo. Ed è giusto così, perché l'afflizione invecchia con gli anni e il conforto per un dolore grande si ottiene più rapidamente attraverso il silenzio. In situazioni di questo tipo, infatti, star fermi è la miglior scelta. 2. Ma cosa faccio, dal momento che la lettura della vostra lettera squarcia dal profondo una cicatrice ormai chiusa e ridà vita al ricordo sepolto di una morte prematura per funesto fato? E dunque, potevo io, immerso in un dolore così intenso, offrire mai consolazione al nostro comune fratello, se si crede che ci sia ancora in me traccia di umanità? O è mai risultato gradito un consolatore in lacrime? Ci si aspetta dunque una medicina da chi è malato? 3. Non mi giudichi bene, mio signore Agapio, se credi che io sia giunto a confutare il tuo giudizio sulle sofferenze che patisci per tuo fratello o sulla morte di un mio figlio spirituale. I cuori sani trovano la strada per la guarigione: nessuno può curare un altro per un male di cui egli stesso soffre. Ma da qui volgi lo sguardo altrove! Potente è Dio, l'unico che può porre rimedio a sventure di tal fatta e alleggerire la tribolazione del nostro male comune. 4. E tuttavia, nell'inviarvi il tributo del mio reverente saluto, vi prego di farmi frequentemente il dono della vostra corrispondenza epistolare: essere pigri in questi doveri non si addice né a una persona che ama, né a una persona eloquente.

Commento

1.

L'*incipit* dell'epistola è retoricamente molto sostenuto, forse anche perché è l'unica sezione specificatamente consolatoria: si apre con un insolito andamento esametrico e introduce il concetto secondo cui uno stimolo ha imposto alla mente – che aveva rimosso il dolore, ma che pur sentiva di dover aderire ad esso per farne memoria – di ritornare alla sua causa. L'avverbio ***duriter***, di uso piuttosto raro, aveva una sua attestazione soprattutto nell'ambito della poesia scenica arcaica ed era stato recuperato da Lucrezio (cfr. 5,1402 *Duriter et duro terram pede pellere matrem*); l'***officium*** a cui si fa riferimento è palesemente quello *consolantis*. Il dolore può essere superato solo grazie alla ***oblivio***, un progressivo abbandono del ricordo doloroso coadiuvato dallo scorrere del tempo: si sente l'eco della bella lettera di Cicerone a Tizio, *fam.* 5,16,5 *nam quod adlatura est ipsa diuturnitas, quae maximos luctus vetustate tollit, id nos praecipere consilio prudentiaque debemus*; siamo di fronte a un *topos* tipicamente consolatorio, che si ritrova anche in Seneca, *epist.* 63,12 *finem dolendi etiam qui consilio non fecerat tempore invenit*¹. Il termine ***prolixitas*** ha in Ennodio sia la valenza legata alla distanza (cfr. *epist.* 6, 24 = 291,1 V. *regionum prolixitate*), sia quella legata all'avvicinarsi degli anni. La frase successiva reduplica il concetto nella forma di una *sententia*: a ***dolor*** subentra ***afflictio***, a ***prolixitas*** si sovrappone ***diuturnitas***, a ***remedium*** subentra il verbo ***senescit***: solo il ***silentium***, il tener chiuso nella coscienza il ricordo che affligge, può offrire una vera ***doloris consolatio***. L'inattività, affiancata da una *patientia* intesa quasi in

¹ Sul tema dell'*oblivio* e del *tempus* quale medicina per il dolore, cfr. von Moos, *Consolatio* cit., *Testimonienband*, pp. 230-232.

senso filosofico, tale da contenere gli eccessi dell'*aegritudo*, può portare pace².

2.

Dopo aver espresso queste posizioni, con un sorprendente cambio di prospettiva, Ennodio introduce una nuova sezione aperta da **sed**: la lettera di Agapio riapre una ferita che si pensava ormai cicatrizzata, e precipita Ennodio nel ricordo doloroso di un amico morto nel fiore degli anni (*inmaturi funeris*): la metafora dell'evento che ferisce la nostra coscienza come il colpo ferisce il corpo, e che il tempo trasforma in cicatrice, era già in Sen. *dial.* 12,2 *Quid consequar? ut pudeat animum tot miseriarum victorem aegre ferre unum vulnus in corpore tam cicatricoso*: Seneca esorta la madre a non lasciarsi abbattere dall'ultimo colpo della sorte, il suo esilio, perché un corpo (un animo) già dilaniato dai precedenti eventi, con maggiore fermezza deve affrontare la sorte avversa. Non era in grado, Ennodio, di portare consolazione, perché troppo afflitto; ritorna così un tema già presente nell'epistola per Armenio: portare consolazione significa adoperare con lucidità gli strumenti della persuasione per aiutare chi soffre a rientrare in sé e a porre un argine al dolore; ma la **humanitas** di Ennodio, cioè il suo senso di appartenenza all'umanità sofferente, la sua capacità di provare dolore e di comprendere quello degli altri, è ancora presente in lui, ne rappresenta un tratto dominante, e in quel momento egli non era in grado di portare il conforto della parola, perché intimamente troppo provato dall'evento lut-

² Sul tema, la meditazione più efficace è forse quella contenuta nella già citata *epist.* 63,12 di Seneca: *finem dolendi etiam qui consilio non fecerat tempore invenit. Turpissimum autem est in homine prudente remedium maeroris lassitudo maerendi: malo relinquas dolorem quam ab illo relinquaris; et quam primum id facere desiste quod, etiam si voles, diu facere non poteris.*

tuoso³: con l'espressione **communi fratri** si intende quindi Agapio, **germanus** del defunto e fratello spirituale di Ennodio, che con lui condivide il lutto. È per questo che un **flens consolator** non può essere di aiuto, perché ancora troppo immerso nel patimento; la sua azione è destinata a fallire, perché dovrebbe, a sua volta, essere oggetto di consolazione. Di qui la frase conclusiva del paragrafo: **ergo expectatur medicina de morbidis?** È una frase in cui bisogna riconoscere un duplice livello dei significati: Ennodio è *morbidus* perché patisce la stessa sofferenza paralizzante di Agapio; ma è anche fisicamente in uno stato di infermità, perché la lettera, che è assegnata all'anno 512, fu scritta dopo che un misterioso male aveva prostrato Ennodio al punto da convincerlo che era il momento di chiedere gli estremi uffici dei morenti, e che si risolse poi con l'abbandono fiducioso a San Vittore, grazie alla cui intercessione recuperò la salute (è il tema del già citato *opuscul.* 5 = 438 V.).

3-4.

Agapio soffre per la perdita del fratello, ma Ennodio soffre per la morte di un figlio spirituale: non giunge quindi come un **disputator**, in grado di convincere chi è in preda allo sconforto con gli strumenti di un'eloquenza capace di smuovere gli animi. Il termine indicava il *dialecticus*, l'uomo capace di cavillare e così persuadere l'ascoltatore, come in Cic. *off.* 1,3 *Demetrius Phalereus disputator subtilis, orator parum vehemens*; Ennodio non ha intenzione, quindi, di provare con le parole, quantunque sottili, a consolare Agapio, perché si trova nella sua stessa condizione, anzi in un frangente ancora più difficile, perché infermo nel corpo e nello spirito; solo chi è sano, quando giunga la malattia, trova una strada per la guarigione. È a questo punto che Ennodio invita Agapio a non cercare risposte da parole

³ Sul valore del termine *humanitas* nell'immaginario ennodiano cfr. S. Mollea, *Ennodio e l'humanitas: tra romanità e cristianesimo*, in *Ennodio di Pavia: cultura, letteratura, stile fra V e VI secolo*, cur. F. Gasti, Firenze 2022, pp. 69-81.

umane: *sed hinc alias* è un invito a volgere lo sguardo verso l'alto, perché solo la potenza di Dio può salvare dal male più profondo, ovvero l'angoscia esistenziale che nasce dal male comune; *pressura*, termine di uso quasi esclusivamente cristiano, indica proprio la prova, corporale e spirituale, che si può vincere solo *mutua caritate*, ed ha la sua attestazione fondamentale in Vet. Lat. Ps 19,2 *exaudiet te dominus in die pressurae* (ma già Girolamo avrebbe fatto ricadere la sua scelta su *tribulatio*); la stessa valenza ha questo termine nell'enodiano *Hymnus in tempore tristitiae*, *carm.* 1,11 = 342,32 *pressura gignit gaudium*. Il saluto finale ripropone l'invito a una maggiore assiduità nei *commercia litterarum*, cui si intreccia una implicita lode dell'amico: chi coltiva il sentimento dell'amicizia (è il senso di *aman*), possiede un'elevatezza di spirito che è tale anche in virtù della *facundia*: a chi ama e possiede il dono della parola non si addice la pigrizia nello scrivere.

Flens consolator

Un sintagma ricorre in tre delle quattro lettere analizzate e concorre a definire in maniera alquanto singolare l'azione consolatrice svolta da Ennodio: egli è un *flens consolator*. In *epist.* 2,1 = 34,4 V. *ad eius verba convertit qui tibi flens consolator occurrit*, l'espressione è attribuita ad Ambrogio, che con il suo discorso per le esequie del fratello Satiro aveva unito consolazione e lamento, e aveva offerto un *exemplum* di come un cristiano dovesse affrontare l'esperienza del dolore; Ennodio suggerisce, tra le righe, di considerare il proprio scritto come un riflesso della consolazione offerta dal grande vescovo, avocando a sé le caratteristiche del consolatore sofferente. Nell'epistola per Eugenet, dopo aver espresso la propria convinzione che attraverso un mutuo scambio epistolare bisognasse tener viva la fiamma del ricordo di Olibrio, si autorappresenta con questa immagine: *epist.* 3,2 = 67,5 V. *magnitudinem tuam flens consolator appello*. Nell'epistola per Agapio, dopo aver proclamato la propria incapacità a portare refrigerio all'animo dell'amico, per la propria salute malferma e per l'intima sofferenza in seguito alla morte del figliuolo spirituale, si sofferma su questa amara considerazione: *epist.* 9,28 = 457,2 V. *Aut umquam flens placuit consolator?*. L'espressione, che reca con sé una vaga suggestione ossimorica, rientra nel gusto tipicamente tardoantico per gli accostamenti lessicali caratterizzati da una *concordia discors*, assai ricercati perché consentivano di ottenere effetti di particolare espressività. Ennodio mostra una spiccata predilezione per questo tipo di coloriture lessicali, soprattutto se inedite, che si pongono come tessere di un pre-

ziosismo linguistico perseguito con costanza nel corso della sua intera produzione, sia in prosa che in versi¹.

Nel nostro caso, però, non credo che questa formula possa essere interpretata come una semplice funzione della continua ricerca di modalità espressive accattivanti, poiché la sua ricorsività, all'interno di un *corpus* alquanto ristretto, ne delinea una dimensione comunicativa che merita di essere investigata. L'espressione *flens consolator* costituisce infatti una sorta di 'firma' di Ennodio nella sua funzione di consolatore: egli si qualifica come un corrispondente epistolare sicuramente in grado di offrire la parola del conforto e di proporre argomentazioni al fine di aiutare il *consolandus* a contenere il proprio dolore entro i limiti individuati dalla ragione; al contempo, però, con una focalizzazione sulla propria persona, Ennodio non rinuncia a esprimere una dolente partecipazione al lutto, associandosi al cordoglio per mostrare, agli occhi del *consolandus* e degli altri potenziali lettori dell'epistola, tutta la sua *sympatheia*.

Si tratta, a prima vista, di un atteggiamento intimamente anti-filosofico: Seneca, tra gli scrittori di ambito pagano, considerava le lacrime una reazione naturale, non disdicevole anche per il *sapiens*, di fronte alla notizia del lutto: ne accettava la legittimità, purché fosse contenuta in uno spazio temporale definito, ma stigmatizzava con nettezza l'ostentazione del pianto, anche in occasione dei lutti più gravi, considerandola alla stregua di un obbligo sociale, una *consuetudo* cui non faceva riscontro una reale condizione psicologica; in un passo

¹ Sui confini ormai assai labili tra prosa e poesia nella scrittura ennodiana, per quanto concerne l'impiego di espedienti retorici e stilistici nella continua ricerca di un forte impatto sul lettore, si vedano le conclusioni a cui giungono Vandone, *Appunti su una poetica tardoantica* cit., pp. 35-37, e F.E. Consolino, *Prosa e poesia in Ennodio: la dictio per Epifanio*, in *Atti della terza Giornata Ennodiana*, cur. F. Gasti, Pisa 2005, pp. 93-122. Sul *topos* del *flens consolator* nella letteratura tardoantica, con le sue riprese medievali, cfr. von Moos, *Consolatio* cit., *Testimonienband*, pp. 26-31.

dal *de tranquillitate animi* la sua posizione è molto stringente nel definire ogni forma di lamentazione pubblica nulla di più che una *simulatio* (*dial.* 9,15,6):

In suis quoque malis ita gerere se oportet, ut dolori tantum des quantum natura poscit, non quantum consuetudo; plerique enim lacrimas fundunt ut ostendant et totiens siccis oculos habent quotiens spectator defuit, turpe iudicantes non flere cum omnes faciant: adeo penitus hoc se malum fixit, ex aliena opinione pendere, ut in simulationem etiam res simplicissima, dolor, veniat.

Anche nelle proprie disgrazie è opportuno comportarsi in modo da concedere al dolore quanto richiede la natura, non quanto esige la consuetudine. La maggior parte delle persone, infatti, effondono lacrime per ostentarle, e se il pubblico manca, gli occhi si asciugano, poiché ritengono sia indecoroso non piangere quando lo fanno tutti. A tal punto questa perversa dipendenza dall'altrui opinione si è radicata nel profondo, che anche un'emozione così spontanea come l'espressione del dolore diventa una simulazione.

Nell'epistola 63, scritta a un Lucilio affranto per la morte del suo amico Flacco, e in cui condensa diversi *topoi* consolatori di ispirazione stoica insieme a una serie di disincantate riflessioni sulla natura del dolore umano, Seneca propone una serie di passaggi su questo tema. Il lamento e il pianto senza freni hanno per il filosofo una scaturigine che egli mette in luce con impassibile fermezza: *per lacrimas argumenta desiderii quaerimus et dolorem non sequimur sed ostendimus; nemo sibi tristis est* (§ 2); egli stesso si incolpa per aver ceduto al pianto in seguito alla morte di Sereno: *haec tibi scribo, is qui Annaeum Serenum carissimum tam immodice flevi ut, quod minime velim, inter exempla sim eorum quos dolor vicit* (§ 14). Nell'epistola 99, in cui invia a Lucilio il testo della consolatoria spedita a Marullo per la morte del figlioletto, i temi della *obiurgatio* sono perseguiti con implacabile vigore, tanto che già dall'*incipit* il filosofo si mostra particolarmente intransigente rispetto al prolungamento dell'afflizione: *solacia expectas? convicia accipe* (§ 2); in due paragrafi centrali egli ritorna sul motivo delle lacrime (*epist.* 99,15 s.):

Excidunt etiam retinentibus lacrimae et animum profusae levant. Quid ergo est? permittamus illis cadere, non imperemus; fluat quantum adfectus eiecerit, non quantum poscet imitatio. Nihil vero maior adiciamus nec illum ad alienum augeamus exemplum. Plus ostentatio doloris exigit quam dolor: quotus quisque sibi tristis est?

Cadono le lacrime anche dagli occhi di chi vorrebbe trattenerle, e una volta effuse rinfrancano l'animo. E allora? Permettiamo loro di sgorgare, ma non a comando; scorra il flusso secondo lo stimolo dell'affetto, non dell'imitazione. Non aggiungiamo nulla all'afflizione, non enfaticizziamola sull'esempio di altri! L'esibizione del dolore pretende più del dolore stesso: ma in quanti sono davvero tristi?

Secondo il filosofo stoico, dunque, al *sapiens* si addice l'espressione moderata del proprio dolore, purché esso si contenga entro limiti dettati dal riconoscimento della natura mortale dell'essere umano e si ponga come reazione emotiva alla notizia, esito di una *naturalis necessitas*².

Anche in ambito cristiano si possono registrare posizioni ispirate a una notevole fermezza rispetto all'esternazione del proprio dolore: in una fase in cui il cristianesimo occidentale aveva ormai strutturato una complessa serie di regole atte a definire gli schemi di comportamento nell'ambito della morale, al fine di disegnare i contorni del per-

² Cfr. *epist.* 99,18 s. *Cum primus nos nuntius acerbi funeris perculit, cum tenemus corpus e complexu nostro in ignem transiturum, lacrimas naturalis necessitas exprimit et spiritus ictu doloris impulsus quemadmodum totum corpus quatit, ita oculos, quibus adjacentem umorem perpremit et expellit. Hae lacrimae per elisionem cadunt nolentibus nobis.* Sulle *epist.* 63 e 99 vd. F. Ficca, *Remedia doloris. La parola come terapia nelle "Consolazioni" di Seneca*, Napoli 2001, pp. 119-130; sui temi dell'*epist.* 99 si veda lo studio di M. Graver, *The weeping wise: Stoic and Epicurean Consolations in Seneca's 99th Epistle*, in *Tears in the Graeco-Roman World*, cur. T. Fögen, Berlin 2009, pp. 235-252; in generale C.E. Manning, *The Consolatory Tradition and Seneca's Attitude to the Emotions*, «Greece & Rome», 21 (1974), pp. 71-81, e più recentemente C. Torre, *Le 'altre' consolationes di Seneca: le epistole 63, 93, 99*, «Pan», n.s. 7 (2018), pp. 79-93.

fetto cristiano, Girolamo non ha esitazioni nel giudicare il pianto come una reazione non consona a chi ambisca a vivere la propria vita in stretta aderenza ai dettami della fede, e in particolare rispetto al dogma della resurrezione. Tra i vari esempi di cui disponiamo, per definire la posizione di Girolamo intorno al tema del pianto per i defunti, un testo particolarmente significativo, anche per gli accenti di sincera partecipazione effusi, è l'epistola indirizzata a Paola per la morte della figlia Blesilla: dopo aver introdotto l'argomento, al secondo paragrafo Girolamo prorompe in un passaggio che nell'ottica della definizione del compito del consolatore ha una sua notevole pregnanza (*epist.* 39,2):

Sed quid agimus? Matris prohibitori lacrimas, ipsi plangimus. Confiteor affectus meos, totus hic liber fletibus scribitur. Flevit et Jesus Lazarum, quia amabat illum. Non est optimus consolator, quem proprii vincunt gemitus, cuius visceribus emollitis, fracta in lacrimis verba desudant.

Ma cosa faccio? Vorrei impedire alla madre di versar lacrime, e poi io stesso piango! Confesso il mio stato d'animo: questo intero scritto è vergato con le lacrime. Anche Gesù pianse per Lazzaro, perché lo amava. Non è un ottimo consolatore, chi si lascia sopraffare dai propri gemiti, e dalle cui viscere ormai snervate stillano parole frammiste a lacrime.

Volendo attenersi a questa esternazione di Girolamo – che pure nel corso dell'epistola non si esime dal rappresentarsi come in preda a una sincera afflizione per la morte della giovane, associandosi in questo senso all'umanità che aveva indotto al turbamento anche Gesù per Lazzaro (Io 11,35 *et lacrimatus est Iesus*)³ – rimane un principio in-

³ Un altro passo in cui l'umanità di Gesù trapela in tutta la sua portata, e che potrebbe aver indotto alla rappresentazione della *misericordia* che va conservata nell'esercitare il ruolo di consolatore, è Lc 7,12-15 *Cum autem adpropinquaret portae civitatis et ecce defunctus efferebatur filius unicus matris suae et*

derogabile il fatto che il *consolator* non possa condividere la situazione psicologica ed emotiva del *consolandus*, perché la sua funzione è quella di riportare l'animo esacerbato alla fermezza attraverso il richiamo alla realtà della condizione umana. Il paragrafo successivo, infatti, già propone una inversione di rotta, poiché non siamo chiamati a vivere la dimensione dell'eternità in questo mondo, bensì nell'abbraccio con Dio: *Cur autem durum sit, quod quandoque patiendum est? et cur dolemus quemquam mortuum? ad hoc enim nati non sumus, ut maneamus aeterni* (epist. 39,3). Nel quarto paragrafo immagina che la stessa Paola, invocando un diritto al dolore sancito dall'esempio veterotestamentario di Giacobbe che piangeva Giuseppe, gli rivolga queste parole: *Sed dicis quomodo lugere me prohibes, cum et Jacob Joseph in sacco flevit, congregatisque ad se omnibus propinquis, noluerit consolari* (epist. 39,4)⁴; i personaggi veterotestamentari richiamati, fa però notare Girolamo, non avevano ancora conosciuto la rivoluzione che sarebbe stata offerta dalla vittoria di Gesù; di fronte alla nuova prospettiva di una morte ormai sconfitta, il dolore non può che essere interpretato come una tentazione, e come

haec vidua erat et turba civitatis multa cum illa. / Quam cum vidisset Dominus misericordia motus super ea dixit illi noli flere. / Et accessit et tetigit loculum. Hi autem qui portabant steterunt et ait adulescens tibi dico surge. / Et resedit qui erat mortuus et coepit loqui et dedit illum matri suae.

⁴ Sono diversi i casi di personaggi del Vecchio Testamento che si abbandonano al pianto di fronte all'evento della morte di congiunti, e che in certa misura autorizzano la condizione di tristezza e il diritto al pianto anche di chi si trova a dover consolare; ad esempio il già richiamato Giacobbe di Gn 37,34 s. *Scissisque vestibus indutus est cilicio lugens filium suum multo tempore. Congregatis autem cunctis liberis eius ut lenirent dolorem patris noluit consolationem accipere et ait descendam ad filium meum lugens in infernum.* Anche il pianto disperato di re David rientra in questa schiera, in particolare il passo da 2 Sm 18,33 *Contristatus itaque rex ascendit cenaculum portae et flevit et sic loquebatur vadens Fili mi Absalom fili mi Absalom quis mihi tribuat ut ego moriar pro te Absalom fili mi fili mi.* In ambito neotestamentario, è notevole la scena del pianto collettivo sulle spoglie di Stefano protomartire in Act 8,2 *curaverunt autem Stephanum viri timorati et fecerunt planctum magnum super illum.*

tale va allontanato, anche perché foriero di cattivo esempio. Non ha esitazioni dunque, Girolamo, in una lettera in cui si attesta la sincera compartecipazione al dolore della madre, a pronunciare la perentoria affermazione secondo cui *grandis in suos pietas, impietas in Deum est* (*epist.* 39,6), come segno estremo di una posizione netta, che impone un contegno, un 'dover essere', a chiunque faccia professione di fede e si trovi ad affrontare il momento della prova.

Sulla questione si esprime anche Paolino di Nola in un carme, il 31, da assegnare probabilmente agli anni 393-396⁵, che si configura come una lunga consolazione in distici elegiaci dedicata ai genitori di Celso: dopo aver proposto il contrasto tra la fede che impone di gioire perché il defunto ha raggiunto la patria celeste, e l'amore dei genitori che non conosce rassegnazione (v. 10 *sed gaudere fides, flere iubet pietas*), riprende in mano il timone del proprio animo e in un distico perentorio ricorda ai genitori, ma anche alla propria coscienza di padre che aveva perso un figlio amatissimo, che l'eccessiva concessione al dolore sarebbe motivo di peccato (*carm.* 31,43-46):

Parcite quaeso, pii, multis peccare, parentes,
fletibus, in culpam ne pietas veniat.
Impia nam pietas animam lugere beatam
gaudentemque deo flere nocens amor est.

*Cessate, ve ne prego, pii genitori, di peccare per gli eccessivi
pianti: che la pietà non diventi colpa!
È infatti un'empia pietà essere in lutto per un'anima beata,
ed è un amore nocivo piangere uno che gode della vista di Dio.*

Il diritto al dolore e al pianto, su cui si stende pietoso l'abbraccio della provvidenza divina, era stato poi il motivo conduttore di uno dei discorsi più toccanti sull'amore fraterno e sul mistero della morte scritti nell'antichità: il *de excessu fratris* di Ambrogio di Milano. Il santo

⁵ Cfr. G. Guttilla, *Una nuova lettura del carme XXXI di Paolino di Nola, «Koinonia»*, 11 (1987), pp. 69-97.

vescovo, nella triste occasione del funerale di Satiro, in aperta contraddizione con la sua immagine pubblica, improntata a una austera *gravitas*, non aveva avuto remore nel presentarsi nella sua fragilità, soggetto come era al dolore e alla prostrazione; e tuttavia, ben conscio della natura umana e della misericordia divina, erompe in un passaggio iniziale del suo discorso in cui queste due dimensioni si incontrano proprio nelle lacrime, segno del completo affidamento dell'uomo a Dio, da un lato, e della vera umanità del Dio incarnato, dall'altro (*exc. Sat. 1,10*):

Non gravem lacrimis contraximus culpam, non omnis infidelitatis aut infirmitatis est fletus. Alius est naturae dolor, alia est tristitia diffidentiae. Et plurimum refert desiderare, quod habueris, et lugere, quod amiseris. [...] Lacrimavi ergo, fateor, etiam ego, sed lacrimavit et dominus, ille alienum, ego fratrem, ille in uno lacrimavit omnes, ego in omnibus lacrimabo te, frater.

Non abbiamo commesso una grave colpa, con le nostre lacrime, non ogni pianto è segno di infedeltà o di debolezza. Diverso è il dolore naturale rispetto alla tristezza che nasce dalla mancanza di fede. E c'è una grande differenza tra il sentire la mancanza di ciò che averi e il piangere ciò che si è perduto [...] E dunque ho versato lacrime anch'io, lo ammetto, ma ha versato lacrime anche nostro Signore: egli per un estraneo, io per un fratello; egli in uno solo pianse tutti, io in tutti, fratello mio, sempre te piangerò.

Ambrogio aveva peraltro conservato nella stesura scritta del discorso – è questo un elemento che Ennodio coglie e propone ad Armenio nella lettera a lui inviata, § 3 – il tono di cupo sconforto che avrà contraddistinto le parole pronunciate *ex tempore*. Il tema delle lacrime versate per il fratello, unito a quello della consapevolezza di una ricompensa che spettava a un'anima santa come quella di Satiro, attraversa l'intero discorso e trova accenti di intensa verità umana quando Ambrogio confessa di non saper affrontare la sua vita senza il fratello (*exc. Sat. 1,15*):

Quid agam mei successor heredis? Quid agam meae vitae superstes? Quid agam exsors huius quod capio luminis? Quas grates, quae munera referam tibi? Nihil a me praeter lacrimas habes. Aut fortasse securus meriti tui quas solas superstites habeo lacrimas, non requiris⁶.

Cosa dovrei fare, ora che sono succeduto al mio erede? Cosa dovrei fare, superstite alla mia vita, privo ormai di questa luce che ancora vedo? Quali ringraziamenti, quali doni potrei portarti? Da me non hai altro che lacrime; o forse, sicuro del tuo merito, da me non ricerchi nemmeno le lacrime, che sole mi restano.

La particolare condizione vissuta da Ambrogio in quel frangente della sua vita, in cui pronunciava un discorso di consolazione all'intera comunità, sinceramente affezionata a Satiro, ma in cui era al contempo il primo a dover ricevere parole che potessero alleviare il suo dolore, ne fanno un vero *flens consolator*, un consolatore che conosce la profonda verità insita nelle parole che in tali frangenti dovevano essere offerte, e che sperimenta un sentimento di profonda prostrazione, al quale tenta di sottrarsi con gli strumenti della ragione.

Queste esperienze umane, prima ancora che letterarie, possono aver suggestionato la creatività linguistica di Ennodio, il quale dovette verosimilmente ritenere la capacità di entrare in empatia con il *consolandus* come prioritaria, come elemento che contava più degli altri in vista dell'obiettivo di risollevar chi si trovasse nel dolore. Il fatto che anche il consolatore pianga, se visto da un'altra ottica, è di per sé anche un elemento che definisce i contorni di una fede sincera e di una

⁶ Il motivo del pianto che trabocca dagli occhi è sì espressione di prostrazione, ma questo indugiare nel dolore è anche fonte, attraverso la continua intermittenza tra un passato gioioso e l'amaro presente, di una dolcezza che si alimenta del ricordo, che offre anche i *lenimenta* necessari a mitigare l'amarezza: cfr. *exc. Sat. 1,21 Sentio equidem, quod in repetendis officiis tuis recensendisque virtutibus afficiatur animus, sed tamen in ipsa mei adfectione requiesco, atque hae mihi recordationes, etsi dolorem renovant, tamen voluptatem adferunt.*

riflessione sui confini stessi della *consolatio*: di fronte al limite imposto dalla natura umana, incapace di portare aiuto a sé stessa da sola, le parole pronunciate sono segno di un sincero interesse per chi soffre; ma chi soffre – e questo è un dato che Ennodio rimarca più di una volta – le ascolta a malapena, preso com'è dallo sconforto⁷: solo la vicinanza affettiva e sentimentale può abbattere questo ostacolo; alla fine, la salvezza proviene solo da Dio, e l'aiuto umano può realisticamente consistere solo nella ricerca di una vicinanza nella sofferenza, pur attraverso un'epistola che tenta di accorciare le distanze.

Già in una delle sue prime e più convincenti prove di scrittore Ennodio aveva mostrato particolare interesse per la questione; nella *Vita Epifani*, scritta per onorare la memoria del venerando vescovo di Pavia presso il quale aveva svolto il suo tirocinio clericale prima di diventare diacono a Milano con Lorenzo, dopo aver ricostruito gli ultimi istanti di vita del santo e le manifestazioni di unanime cordoglio della comunità di Pavia, propone questa riflessione (*opuscul.* 3 = 80,198 V.):

Sed quaeso iam temperemus a luctibus, contractam tristitia solvamus frontem. Excelsa cum Deo possidet, ob cuius obitum maeremus in terris, sed quid faciam, quod remediatoris vestri singultus verba dissiciunt, lacrimae ora perfundunt, mugitum resonat omne quod loquor? Et intellego quod numquam ad flentem flens bene veniat consolator.

Ma vi prego, asteniamoci ormai dal compianto, distendiamo la fronte contratta dal dolore. Possiede le regioni del cielo insieme a Dio, l'uomo per la cui morte

⁷ Si vedano i passi da *epist.* 2,1 = 34,7 V. *Replicabis forsitan vix ista aegris animo posse suaderi et in gravi tribulatione locum non habere consilia, orbatum non respicere quicquid hortatur ad vitam, unicum desolatos habere in evocanda morte subsidium*; *epist.* 3,2 = 67,2 V. *Sed dicas, mi domine, haec aliena esse ab eo quem noverim maximis doloribus occupatum, pressum pectus angoribus ad amoris verba non erigi nec quidquam delenificum lamenta sentire. Res quae mentem premit repudiat quod oblectat auditum.*

*eleviamo gemiti in terra. Ma cosa potrei fare? I singhiozzi disperdono le parole del vostro guaritore, le lacrime bagnano il mio volto e ogni mia parola risuona come un muggito. E comprendo come non possa mai, un consolatore in lacrime, giungere opportuno al fianco di chi è in lacrime*⁸.

Nel criticare il proprio atteggiamento di consolatore incapace di contenere l'emozione che in lui è suscitata dal ricordo, Ennodio sancisce il fallimento della sua opera di consolazione attraverso la memoria della vita del santo, ma si autorappresenta come un fedele capace di condividere il sentimento comunitario, di saper interpretare il ruolo di consolatore ufficiale fino al punto in cui la sua natura umana lo richiama a un altro compito, ovvero quello della compartecipazione al corpo della chiesa: il coinvolgimento emotivo, dunque, è la strategia più intrinsecamente umana nell'opera di consolazione. Su questa strada non mi pare fuor di luogo credere che Ennodio subisse l'impressione di un'altra intensa esperienza di afflizione, raccontata da chi l'aveva sperimentata nel profondo. Nella sua seconda epistola, indirizzata al diacono Aurelio, Sulpicio Severo offre il racconto della triste notte in cui gli era apparsa in sogno la visione di Martino, luminosa e sorridente, e come poi quest'immagine fosse salita in cielo; era un pre-

⁸ Su questo passo cfr. M. Cesa, *Ennodio. Vita del beatissimo Epifanio vescovo della chiesa pavese*, Como 1988, che si concentra sul tema del pianto generale (p. 212). Ennodio recupera l'interessante termine *remediator*, utilizzato da Tertulliano nel senso di 'guaritore, uomo che allontana i mali', in *Marc.* 4,8,4 *ipse igitur est Christus Esaiæ, remediator valitudinum: hic, inquit imbecillitates nostras aufert et languores portat*. L'assimilazione dei gemiti al muggito, pur presentando delle *nuances* virgiliane, risponde a una precisa indicazione di Menandro retore, che insegnava come nei momenti in cui si eleva il lamento è bene fare riferimento anche al dolore degli animali (*epid.* 2,16). Ritengo che questa indicazione menandrea, insieme alla nota patetica del *quid faciam?*, sia stata recuperata da Ennodio attraverso la mediazione di Ambr. *exc. Sat.* 1,7 *Nunc vero, frater, quo progrediar, quoque convertar? Bos bovem requirit, seque non totum putat, et frequenti mugitu pium testatur adfectum, si forte defecerit, cum quo ducere collo aratra consuevit: et ego te, frater, non requiram?*

sagio, confermato di lì a poco dall'arrivo della triste notizia della dipartita del sant'uomo. Sulpicio sperimenta un'acuta sofferenza, unita al senso di colpa che nasce dalla consapevolezza che oramai Martino era stato assunto nella schiera dei santi (*epist.* 2,7 s.)⁹:

Ego non possum mihi imperare, quin doleam. Praemisi quidem patronum, sed solacium vitae praesentis amisi: etsi, si rationem ullam dolor admitteret, gaudere deberem. Est enim ille consortus apostolis ac profetis.

Io non riesco a impormi di non provare dolore. Ho lasciato che il mio patrono mi precedesse, certo, ma ho perduto il conforto della vita presente: eppure, se il dolore consentisse una qualche forma di ragionevolezza, dovrei provar gioia: egli è infatti ora congiunto alla schiera degli apostoli e dei profeti.

Ma la certezza del premio eterno che Martino stava già sperimentando non basta a portare consolazione, perché la disperazione della perdita, unita a una percezione di maggiore fragilità, senza il sostegno e la guida del Santo, portano Sulpicio a riflettere sulla propria condizione: incapace di portare ristoro al fratello di fede Aurelio, è costretto ad ammettere di non essere in grado di offrire conforto nemmeno al proprio animo (*epist.* 2,15 s.):

En rursus lacrimae fluunt imoque de pectore gemitus erumpit. In quo mihi post haec homine similis requies, in cuius erit caritate solacium? me miserum, me infelicem! Poterone umquam, si diutius vixero, non dolere, quod Martino superstes sum? Erit post haec vita iucunda, erit dies aut hora sine lacrimis? Aut tecum, frater dilectissime, potero illius mentionem habere sine fletu? Aut umquam loquens apud te aliud quam de illo loqui potero? Sed quid te in lacrimas

⁹ Cfr. G.M. Cook, *The life of Saint Epiphanius by Ennodius*, Washington 1942, che aveva proposto un secco rimando a Sulpicio Severo, senza però sviluppare la sua intuizione (pp. 239 s.).

fletusque commoveo? Ecce nunc consolatum esse te cupio, qui me solari ipse non possum.

Ecco che di nuovo le lacrime scorrono e un gemito erompe dal profondo del mio petto. In quale uomo, dopo questi tristi eventi, troverò una simile pacatezza, in chi il sollievo che nasce dall'amore? Me misero, infelice! Potrò mai, se pure a lungo vivrò, non provare dolore al pensiero che sono sopravvissuto a Martino? Vi sarà ancora dopo questa sciagura un soffio di allegria, oppure un giorno o un'ora senza lacrime? O potrò mai, fratello mio diletteissimo, fare il suo nome senza scoppiare in lacrime, parlare di altri che di lui, mentre con te discorro? Ma perché indurmi alle lacrime e al pianto? Ecco dunque: vorrei portare consolazione a te, ma non sono capace di dare conforto a me stesso.

È dunque su questa scia che matura l'esperienza di Ennodio scrittore di testi destinati a portare sollievo spirituale: dove le parole non bastano più, il sentimento che rende tutti compartecipi dei colpi della sorte, e che ricorda ai potenti e agli uomini comuni come la natura umana sia fragile e destinata alla morte, insieme alla capacità di far sentire il sofferente meno solo nella sua disperazione attraverso l'attestazione di una propria vicinanza sentimentale, si rivelano una strategia non secondaria, una modalità di approccio che rinfranca le antiche argomentazioni filosofiche, infondendo in esse una sincera nota umana, e contribuisce a motivare il *consolandus* a rialzarsi e a elaborare il proprio lutto alla luce delle verità di fede¹⁰.

¹⁰ È in questo senso davvero calzante la riflessione che anima le pagine iniziali della *Introduction* di Favez, *La consolation latine chrétienne* cit., p. 9: «La sympathie est incontestablement le moin inefficace des remèdes humains à la souffrance».

Bibliografia

Audano S., *Veterem materiam novam faciam* (epist. 77,1): *Gerolamo e le nuove prospettive della consolatio cristiana*, in *Filologia e letteratura in san Gerolamo (nel XVI centenario della morte)*, Atti della XII Giornata Ghisleriana di Filologia classica, cur. F. Gasti, Echo, 135, Il Castello edizioni, Campo-basso 2021, pp. 79-98.

Baltussen H. (cur.), *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and Its Afterlife*, Classical Press of Wales, Swansea 2013.

Bartlett R., *The Dating of Ennodius' Writings*, in *Atti della Seconda Giornata Ennodiana*, cur. E. D'Angelo, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, 22, Francesco Giannini & Figli, Napoli 2003, pp. 53-74.

Brocca N., *Ennodio e il "caso" dei due epitaffi per Cinegia*, in *Atti della terza giornata ennodiana* (Pavia, 10-11 novembre 2004), cur. F. Gasti, Collana di memorie e atti di convegni, 32, Edizioni ETS, Pisa 2006, pp. 123-142.

Bruzzone A., *Suggerimenti senecane nella tarda antichità*, «Sandalion», 23-25 (2000-2002), pp. 53-64.

Cesa M., *Integrazioni prosopografiche tardoantiche*, «Athenaeum», 74 (1986), pp. 236-240.

Ead., *Ennodio. Vita del beatissimo Epifanio vescovo della chiesa pavese*, Biblioteca di Athenaeum, 6, Edizioni New Press, Como 1988.

Chiecchi G., *Sant'Ambrogio e la fondazione della consolatoria cristiana*, «RSLR», 35 (1999), pp. 3-30.

Cook G.M., *The life of Saint Epiphanius by Ennodius*. A Translation with an Introduction and Commentary, The Catholic University of America Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature, 14, The Catholic University of America Press, Washington 1942.

Condorelli S., *Tra Gallia e Italia sulle tracce di Catullo. Echi del Veronese nella poesia del VI secolo*, Quaderni di Paideia, 25, Stilgraf Editrice, Cesena 2022.

Consolino F.E., *Prosa e poesia in Ennodio: la dictio per Epifanio*, in *Atti della terza Giornata Ennodiana*, (Pavia 10-11 novembre 2004), cur. F. Gasti, ETS, Pisa 2005, pp. 93-122.

Ead., *Un elogio e una richiesta: il carme I, 2 per Eugenete*, «PhilAnt», 14 (2021), pp. 75-88.

Corbinelli S., *Amicorum colloquia absentium. La scrittura epistolare a Roma tra comunicazione quotidiana e genere letterario*, D'Auria, Napoli 2008.

Cugusi P., *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero, con cenni sull'epistolografia preciceroniana*, Herder, Roma 1983.

Di Rienzo D., *Uomo buono o Omobono? (su Ennod. carm. 2, 1 = 46 Vogel)*, «Vichiana», 4ª serie, 1 (1999), pp. 171-179.

Id., *Gli studi ennodiani dal 1983 al 2003*, «BStudLab», 34 (2004), pp. 130-168.

Id., *Gli epigrammi di Magno Felice Ennodio*, con una prefazione di A.V. Nazzaro, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica F. Arnaldi dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, 27, Giannini Editore, Napoli 2005.

Id., *Ennodio ed Eugenete: storia del carm. 1, 2 = 213 Vogel e di 10 lettere*, «FAEM», n.s. 3 (2021), pp. 75-95.

Favez C., *La consolation latine chrétienne*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1937.

Ficca F., *Remedia doloris. La parola come terapia nelle "Consolazioni" di Seneca*, Studi latini, 43, Loffredo editore, Napoli 2001.

Ead., *Rogi flammas extinguere: Marte, Tiberino e la morte di Druso* (cons. ad Liv. 221-252), «BStudLab», 45 (2015), pp. 571-580.

Furley W.D., *Antiphon der Athener: ein Sophist als Psychotherapeut?*, «RhM», 135 (1992), pp. 198-216.

Garbarino G., *Temi e forme della "consolatio" nella letteratura latina*, G. Ciappichelli editore, Torino 1982.

Gasti F., *Aspetti della presenza di Ovidio in Ennodio*, «Paideia», 73 (2018), pp. 431-449.

Id. (cur.), Cipriano di Cartagine, *L'epidemia, ovvero la condizione mortale*, Saturnalia, 64, La vita felice, Milano 2022.

Giannarelli E., *Il 'παιδαριουργέων' nella biografia cristiana*, «Prometheus», 14 (1988), pp. 279-284.

Giannotti F., *Il carme di Ennodio per Eugenete (1, 2 = 213 Vogel): questioni di inquadramento e interpretazione*, «Pan», n.s. 10 (2021), pp. 162-182.

Ead. (cur.), Magno Felice Ennodio, *La confessione (438 V = opusc. 5)*, Saturnalia, 70, La Vita felice, Milano 2023.

Gioanni S., *Nouvelles hypothèses sur la collection des œuvres d'Ennode*, in *Atti della terza giornata ennodiana* (Pavia, 10-11 novembre 2004), cur. F. Gasti, Edizioni ETS, Pisa 2005, pp. 59-76.

Id., Ennode de Pavie, *Lettres*, Tome I, Livres I et II, texte établi, traduit et commenté par S. G., Les Belles Lettres, Paris 2006.

Id., Ennode de Pavie, *Lettres*, Tome II, Livres III et IV, texte établi, traduit et commenté par S. G., Les Belles Lettres, Paris 2010.

Graver M., *The weeping wise: Stoic and Epicurean Consolations in Seneca's 99th Epistle*, in *Tears in the Graeco-Roman World*, cur. T. Fögen, de Gruyter, Berlin 2009, pp. 235-252.

Guignet M., *Les procédés épistolaire de Saint Grégoire de Nazianze comparés à ceux de ses contemporains*, Librairie Alphonse Picard et fils, Paris 1911.

Guttilla G., *La fase iniziale della consolatio latina cristiana. Dal de mortali-tate di S. Cipriano alle Epistole consolatorie a Pammachio di S. Paolino di Nola e S. Gerolamo*, «ALGP», 21-22 (1984-1985), pp. 107-215.

Id., *Una nuova lettura del carme XXXI di Paolino di Nola*, «Koinonia», 11 (1987), pp. 69-97.

Hartel W., *Magni Felicis Ennodii Opera Omnia*. Recensuit et commentario critico instruxit Guil. Hartel, CSEL, 6, Vindobonae 1882.

Kassel R., *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, Zetemata, 18, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1958.

Kennell S.A.H., *Magnus Felix Ennodius. A Gentleman of the Church*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2000.

Ead., *Ennodius and His Editors*, «C&M», 51 (2000), pp. 251-270.

Ead., *Ennodius the Epistolographer*, in *Atti della Seconda Giornata Ennodiana*, cur. E. D'Angelo, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università di Napoli Federico II, 22, Francesco Giannini & Figli, Napoli, 2003, pp. 109-126.

Ead., *The Letter Collection of Ennodius of Pavia*, in *Late Antique Letter Collections. A critical Introduction and Reference Guide*, cur. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, University of California Press, Oakland 2017, pp. 369-383.

Lain Entralgo P., *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, Edited and translated by L.J. Rather and J.M. Sharp, Yale University Press, New Heaven and New York 1970.

Léglise S., *Œuvres complètes de Saint Ennodius, évêque de Pavie*, Tome premier, Texte latin et traduction française par l'Abbé S. L., Alphonse Picard & Fils Éditeurs, Paris 1906.

López Kindler A., *Ennodio. Poemas, Epístolas*. Introducción, Traducción y notas de A. L.K., Biblioteca Clásica Gredos, 399, Editorial Gredos, Madrid 2012.

Luciani S., *Levatio aegritudinum. Consolation et vérité chez Ciceron*, in *Vérité et apparence. Mélanges en l'honneur de Carlos Lévy, offerts par ses amis et ses disciples*, cur. P. Galand, E. Malaspina, Brepols, Turnhout 2016, pp. 269-286.

Magani F., *Ennodio*, I-III, Premiata tipografia Fratelli Fusi, Pavia, 1886.

Malaspina M., *Un genere senza confini: l'epistolografia negli autori cristiani di IV e V secolo*, in *Forme letterarie nella produzione latina di IV-V secolo*, cur. F.E. Consolino, Studi e Testi Tardoantichi, 1, Herder, Roma 2003, pp. 33-52.

Manning C.E., *The Consolatory Tradition and Seneca's Attitude to the Emotions*, «Greece & Rome», 21 (1974), pp. 71-81.

Marconi G., *Ennodio e la nobiltà gallo-romana nell'Italia ostrogota*, Testi, Studi, Strumenti, 27, Fondazione CISAM, Spoleto 2013.

Ead., *Il vescovo epistolografo. Alcuni spunti per la questione della cronologia del corpus ennodiano*, in *La corrispondenza epistolare in Italia. 2. Forme, stili e funzioni della scrittura epistolare nelle cancellerie italiane (secoli V-XV) = Les correspondances en Italie. 2. Formes, styles et fonctions de l'écriture épistolaire dans les chancelleries italiennes (V^e-XV^e siècle)*, cur. S. Gioanni, P. Cammarosano, CERM, Roma 2013, pp. 55-72.

Marinone N., *Per l'interpretazione di Tusculanae III,76*, «QUCC», 3 (1967), pp. 81-94.

Martindale J.R. (cur.), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, II, A.D. 395-527, Cambridge University Press, London - New York - New Rochelle - Melbourne - Sydney 1980.

Mazzoli G., *La memoria consolatrice: riuso dei classici e ricodificazione letteraria nell'epist. 60 di S. Girolamo*, «Incontri triestini di filologia classica», 3 (2003-2004), pp. 165-179.

Id., *Presenze di Seneca nell'«in Rufinum» di Claudiano*, in *Il calamo della memoria: riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, 4, (Trieste, 28-30 aprile 2010), cur. L. Cristante, S. Ravalico, Polymnia, 13, EUT, Trieste 2011, pp. 1-17.

Mollea S., *Ennodio e l'humanitas: tra romanità e cristianesimo*, in *Ennodio di Pavia: cultura, letteratura, stile fra V e VI secolo*, cur. F. Gasti, Biblioteca di Cultura Romanobarbarica, 3, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2022, pp. 69-81.

von Moos P., *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, (Darstellungsband; Anmerkungsband; Testimonienband; Indexband), Wilhelm Fink Verlag, München 1971-1972.

Moraitou D., *Τέχνη αλυπίας: ο σοφιστής Αντιφών και η ψυχολογία στην αρχαία Ελλάδα*, Gutenberg, Athina 2016.

Piredda A.M., *La valenza medico-psicologica di tristitia nel lessico penitenziale di Ambrogio*, in *Tradición griega y textos médicos latinos en el período presalernitano. Actas del VIII coloquio internacional: Textos médicos latinos antiguos*, (Coruña, 2-4 septiembre 2004), cur. A. Ferraces-Rodríguez, Universidade da Coruña 2007, pp. 271-288.

Pizzolato L.F., *La consolatio cristiana per la morte nel sec. IV. Riflessioni metodologiche e tematiche*, «CCC», 6 (1985), pp. 441-474.

Polara G., *Ennodio fra chiesa, politica e letteratura*, in *Atti della terza giornata ennodiana* (Pavia, 10-11 novembre 2004), cur. F. Gasti, Edizioni ETS, Pisa 2006, pp. 19-41.

Quarch C., Schröder H., *Heilende Worte. Therapeutische Kommunikation in Antike und Gegenwart*, «Rhetorik», 37 (2018), pp. 94-110.

Rodríguez-Pantoja M., *La «Consolatio» y las «Disputationes Tusculanae» de Cicerón*, in *«Consolatio»: nueve estudios*, cur. C. Alonso del Real, Mundo Antigo. Nueva Serie, 7, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 2001, pp. 69-97.

Santelia S. (cur.), *Sidonio Apollinare, Carmina minora. Testo, traduzione e note* a cura di S. S., con un saggio introduttivo di S. Condorelli, Collana di Studi latini, n.s. 97, Paolo Loffredo Editore, Napoli 2023.

Schetter W., *Zu Ennodius carm. 2, 1 Hartel*, «Hermes», 114 (1986), pp. 500-502.

Schröder B.-J., *Titel und Text. Zur Entwicklung lateinischer Gedichtüberschriften. Mit Untersuchungen zu lateinischen Buchtiteln, Inhaltsverzeichnissen und anderen Gliederungsmitteln*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 54, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1999.

Ead., *Bildung und Briefe im 6. Jahrhundert. Studien zum Mailänder Diakon Magnus Felix Ennodius*, Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., 15, Walter de Gruyter, Berlin - New York 2007.

Scourfield J.D., *Consoling Heliodorus. A Commentary on Jerome, Letter 60*, Clarendon Press, Oxford 1993.

Id., *Towards a Genre of Consolation*, in *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and Its Afterlife*, cur. H. Baltussen, Classical Press of Wales, Swansea 2013, pp. 1-36.

Sirmond J., *Magni Felicis Ennodii episcopi Ticinensis opera*, Iac. Sirmondus emendavit, Parisiis 1611.

Sotinel C., *L'évergétisme dans le royaume gothique: le témoignage d'Ennode de Pavie*, in *Homenatge a F. Giunta. Committenza e committenti tra antichità e alto medioevo*. Actes del XVI^e Workshop organitzat per la Scuola Superiore di Archeologia e Civiltà Medievale (Erice, 1 a 8 de març de 1994), cur. M. Mayer Olivé, M. Miró Vinaixa, Cornucopia, 3, PPU, Barcelona 1996, pp. 213-222.

Torre C., *The dynamics of Seneca's reception in the late ancient Christian tradition: some methodological remarks*, in *Culture and literature in Latin late antiquity: continuities and discontinuities*, cur. P.F. Moretti, R. Ricci, C. Torre, Studi e Testi Tardoantichi, 13, Brepols, Turnhout 2015, pp. 279-292.

Ead., *Le 'altre' consolationes di Seneca: le epistole 63, 93, 99*, «Pan», n.s. 7 (2018), pp. 79-93.

Urlacher-Becht C., *Ennode de Pavie, diacre et auteur d'épigrammes profanes*, in *La renaissance de l'épigramme dans la latinité tardive*, Actes du colloque de Mulhouse (6-7 octobre 2011), cur. M.-F. Guipponi Gineste, C. Urlacher-Becht, Éditions de Boccard, Paris 2013, pp. 283-301.

Ead., *Ennode de Pavie, chantre officiel de l'église de Milan*, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 198, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2014.

Ead., *La recherche sur Ennode (2004-2021): bilan et perspectives*, «PhilAnt», 15 (2022), pp. 119-152.

Vandone G., *Status ecclesiastico e attività letteraria in Ennodio: tra tensione e conciliazione*, in *Atti della prima Giornata Ennodiana* (Pavia, 29-30 marzo 2000), cur. F. Gasti, Edizioni ETS, Pisa 2001, pp. 89-99.

Id., *Appunti su una poetica tardoantica: Ennodio*, carm. 1,7-8 = 26-27V. *Introduzione, Traduzione e Commento*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pavia, 110, Edizioni ETS, Pisa 2004.

Viellard D., *Les Lettres 51 et 52 (M 15 et M 16) d'Ambroise sur la mort d'Acholiüs, évêque de Thessalonique*, in *La correspondance d'Ambroise de Milan*, textes réunis et préparés par A. Canellis, Centre Jean Palerne, Mémoires XXXIII, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2012, pp. 328-342.

Vogel F., *Magni Felicis Ennodi Opera*, recensuit F. V., MGH, AA, 7, apud Weidmannos, Berolini 1885.

Id., *Chronologische Untersuchungen zu Ennodius*, «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», 23, (1898), pp. 51-74.

Volpřada D., *La mistagogia del Commento al salmo 118 di Sant'Ambrogio*, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 146, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2016.

Indice dei luoghi

Aeschilus

Prom. 378: 17.

Ambrosius Mediolanensis

Abr. 1,71: 54; *Abr.* 1,76: 54.

epist. 51 (15 M.): 24; *epist.* 8 (39 M.): 24.

exc. Sat. 1,10: 108; *exc. Sat.* 1,15: 109; *exc. Sat.* 1,21: 109 (n. 6); *exc. Sat.* 1,7: 111 (n. 8); *exc. Sat.* 1,7: 69; *exc. Sat.* 2,25 s.: 55; *exc. Sat.* 1,31: 53.

in psalm. 1,51: 48 (n. 7).

in psalm. 118 serm. 18,1: 7; *in psalm. 118 serm.* 18,3: 8; *in psalm. 118 serm.* 18,5: 8 (n. 2); *in psalm. 118 serm.* 18,6: 9; *in psalm. 118 serm.* 18,6: 9 (n. 3); *in psalm. 118 serm.* 18,8: 9; *in psalm. 118 serm.* 18,40: 57.

off. 1,22,100: 73.

Ausonius, D. Magnus

epit. 30: 30.

Biblia Sacra

Gn 37,34 s.: 106 (n. 4).

Iob 1,21: 9 (n. 4).

Ps 19,2: 100; Ps 24,13: 86; Ps 50,19: 57; Ps 118,52: 10.

Ecl 3,7: 44.

Prv 14,24: 85; Prv 17,17: 71; Prv 27,5: 71.

Sap 4,8-11: 58.

2 Sm 12,15-23: 54; 2 Sm 18,33: 107 (n. 4).

Lam 1,18: 9.

Bar 4,19: 8.

Ion 2,10: 9.

Lc 1,46 ss.: 86; Lc 1,51: 86; Lc 7,12-15: 105 (n. 3).

Io 11,35: 106.

Rm 12,15: 47.

1 Cor 4,7: 9 (n. 4); 1 Cor 9 s.: 84; 1 Cor 9,17: 85; 1 Cor 15,33: 73.

Col 1,25: 85.

Act 8,2: 107 (n. 4).

Catullus, C. Valerius

carm. 68,8: 52.

Cicero, Marcus Tullius

Att. 328,1 (= 13,20): 44.

de orat. 1,138,1: 46 (n. 4); *de orat.* 1,213,4: 46 (n. 4).

fam. 4,5,3: 58 (n. 15); *fam.* 4,5,6:
19; *fam.* 5,16,2: 19; *fam.* 5,16,5:
19; *fam.* 5,16,5: 97.

inv. 1,36: 59.

Luc. 135: 20 (n. 10).

nat. deor. 3,82: 46 (n. 5).

off. 1,3: 99.

part. 69: 48.

Phil. 2,7: 15 (n. 4).

Tusc. 1,85: 54; *Tusc.* 2,59: 57; *Tusc.*

3,30,9: 48; *Tusc.* 3,74 s.: 49;

Tusc. 3,76: 18; *Tusc.* 4,18,1: 45

(n. 3); *Tusc.* 4,63: 44 (n. 2).

Claudianus, Claudius

carm. m. 11: 30.

Ennodius, Magnus Felix

carm. 1,2 = 213 V.: 61 (n. 3); *carm.*

1,6 = 2, *praef.* 7 V.: 69 (n. 3);

carm. 1,7 = 26 V.: 75 (n. 1);

carm. 1,8 = 27 V.: 61 (n. 2);

carm. 1,11 = 342,32: 100;

carm. 1,13-21 = 344-352 V.:

48; *carm.* 2,1 = 46 V.: 29; *carm.*

2,3 = 70 V.: 75 (n. 1); *carm.*

2,20 = 128 V.: 28; *carm.* 2,34

= 147 V.: 28; *carm.* 2,86 =

204,1 V.: 30 (n. 6); *carm.* 2,96

= 215,1 V.: 30 (n. 6); *carm.*

2,117 = 325,11 V.: 30 (n. 6);

carm. 2,142 = 366 V.: 75 (n.

1).

epist. 1,1 = 4,7 V.: 59 (n. 16); *epist.*

1,1 = 4,7 V.: 60 (n. 17); *epist.*

1,10 = 15,1 V.: 59 (n. 16);

epist. 1,12 = 17,1 V.: 59 (n.

16); *epist.* 1,3 = 15,3 V.: 68 (n.

2); *epist.* 1,3 = 6,1 V.: 86; *epist.*

1,5 = 9,11 V.: 59 (n. 16); *epist.*

1,9 = 13 V.: 61 (n. 2); *epist.* 1,9

= 13,5 V.: 59 (n. 16); *epist.*

1,13 = 18 V.: 89 (n. 2); *epist.*

1,15 = 20,2 V.: 83; *epist.* 1,16

= 21,5 V.: 68 (n. 2); *epist.* 1,25

= 32 V.: 61 (n. 2); *epist.* 1,25

= 32 V.: 61 (n. 3); *epist.* 2,1 =

34 V.: 35; *epist.* 2,1 = 34,4 V.:

101; *epist.* 2,1 = 34,7: 110 (n.

7); *epist.* 2,4 = 37 V.: 61 (n. 2);

epist. 2,9 = 42 V.: 61 (n. 2);

epist. 2,13 = 48 V.: 61 (n. 2);

epist. 2,19 = 56, 1 V.: 67 (n. 1);

epist. 2,20 = 58,2 V.: 68 (n. 2);

epist. 2,26 = 63,1 V.: 71 (n. 6);

epist. 2,26 = 63,1 V.: 74; *epist.*

2,28 = 65,2 V.: 67 (n. 1); *epist.*

3,2 = 67 V.: 61 (n. 3); *epist.* 3,2

= 67 V.: 63; *epist.* 3,2 = 67,2

V.: 110 (n. 7); *epist.* 3,2 = 67,5

V.: 101; *epist.* 3,8 = 75,2 V.: 71

(n. 5); *epist.* 3,25 = 106 V.: 61

(n. 3); *epist.* 3,29 = 110 V.: 61

(n. 3); *epist.* 3,32 = 114,2 V.:

74 (n. 7); *epist.* 4,5 = 121,1 V.:

69 (n. 3); *epist.* 4,6 = 122 V.:

89 (n. 2); *epist.* 4,16 = 146 V.:

89 (n. 2); *epist.* 4,17 = 149,1

V.: 71 (n. 6); *epist.* 4,24 =

157,1 V.: 60 (n. 17); *epist.* 4,26

= 159 V.: 61 (n. 3); *epist.* 4,28

= 161 V.: 89 (n. 2); *epist.* 4,30

= 167 V.: 61 (n. 3); *epist.* 4,32 = 170 V.: (61 n. 3); *epist.* 4,34 = 172,2 V.: 74 (n. 7); *epist.* 4,35 = 173,1 V.: 74 (n. 7); *epist.* 5,6 = 218,3 V.: 74 (n. 7); *epist.* 5,7 = 219 V.: 76 (n. 2); *epist.* 5,15 = 241,1 V.: 69 (n. 3); *epist.* 5,19 = 247,1 V.: 74 (n. 7); *epist.* 5,23 = 251,3 V.: 74 (n. 7); *epist.* 5,26 = 254 V.: 89 (n. 2); *epist.* 5,27 = 255 V.: 61 (n. 3); *epist.* 6,12 = 279 V.: 61 (n. 3); *epist.* 6,12 = 279 V.: 89 (n. 2); *epist.* 6,18 = 285,2 V.: 74 (n. 7); *epist.* 6,22 = 289 V.: 61 (n. 3); *epist.* 6,24 = 291,1 V.: 97; *epist.* 6,33 = 300,3 V.: 60 (n. 17); *epist.* 7,2 = 307,2 V.: 74 (n. 7); *epist.* 7,12 = 317,1 V.: 71 (n. 5); *epist.* 7,12 = 318,2 V.: 68 (n. 2); *epist.* 7,26 = 359,1 V.: 86 (n. 1); *epist.* 7,29 = 362 V.: 76 (n. 2); *epist.* 7,31 = 369,2 V.: 68 (n. 2); *epist.* 8,1 = 370,2 V.: 68 (n. 2); *epist.* 8,41 = 419 V.: 89; *epist.* 8,42 = 420,1 V.: 86 (n. 1); *epist.* 9,11 = 433 V.: 76; *epist.* 9,11 = 433 V.: 79; *epist.* 9,12 = 434 V.: 76; *epist.* 9,17 = 441,1 V.: 67 (n. 1); *epist.* 9,28 = 457 V.: 93; *epist.* 9,28 = 457,2 V.: 101; *epist.* 9,31 = 459 V.: 76; *epist.* 9,34 = 463 V.: 76.

opusc. 3 = 80,198 V.: 111; *opusc.* 4 = 240,5 V.: 67 (n. 1); *opusc.* 5 = 438 V.: 87, 99; *opusc.* 6 = 452,18 V.: 75; *opusc.* 6 = 452,21 V.: 89 (n. 2).

Epiciedion Drusi

289: 46 (n. 5); 221-226: 51 (n. 8).

Fronto, M. Cornelius

ad amicos 1,22: 16 (n. 5).

Verus Fronto 2,1,25: 68.

Gregorius Magnus papa

epist. 3,1: 30.

Hieronymus Stridonensis

epist. 23: 23 (n. 4); *epist.* 39,2: 105; *epist.* 39,3: 106; *epist.* 39,4: 106; *epist.* 39,5: 54; *epist.* 39,6: 107; *epist.* 39: 23; *epist.* 60,16,5: 60 (n. 18); *epist.* 60: 23; *epist.* 60: 23 (n. 5); *epist.* 66: 23 (n. 4); *epist.* 75: 23 (n. 4); *epist.* 77: 23 (n. 4); *epist.* 79: 23 (n. 4); *epist.* 108: 23 (n. 4); *epist.* 118: 23 (n. 4); *epist.* 127: 23 (n. 4).

Homerus

Il. 24, 522-526: 14 (n. 2).

Horatius, Q. Flaccus

carm. 1,35-8: 69.

serm. 2,5,103: 46 (n. 5).

Lucretius, T. Carus

5,1402: 97.

Martialis, M. Valerius

9,74,3 s.: 54.

Menander Rhetor

epid. 2,11: 32 (n. 9 e 10); *epid.* 2,16: 32 (n. 9); *epid.* 2,9: 32 (n. 9).

Ovidius, P. Naso

met. 1,2 s.: 87 (n. 2).

Pont. 1,8,2: 69; *Pont.* 1,10,36: 52.

trist. 3,1,11: 67.

Paulinus Nolanus

carm. 31: 24; *carm.* 31,10: 107;

carm. 31,43-36: 107; *carm.*

31,601 ss.: 24 (n. 7).

epist. 5, 10: 69; *epist.* 10,1: 59; *epist.*

13: 24; *epist.* 13,1: 44; *epist.*

13,7: 55 (n. 11); *epist.* 13,7-8:

55.

Paulinus Pellaeus

euch. 5: 87 (n. 2).

Plautus, T. Macc(i)us

Bacch. 816 s.: 57 (n. 14).

Plinius, C. Caecilius Secundus

epist. 3,7,13: 46 (n. 5); *epist.* 8,9,2: 45.

Ps. Plutarchus

vit. X orat. 833 C-D: 17 (n. 6).

Quintilianus, Marcus Fabius

1,2,20: 45.

Rutilius Namatianus

1,426: 69 (n. 3).

Seneca, Lucius Annaeus

dial. 1,1,5: 56 (n. 12); *dial.* 2,2: 98;

dial. 9,15,6: 103.

epist. 63,2: 103; *epist.* 63,12: 97;

epist. 63,12: 98 (n. 2); *epist.*

63,14: 103; *epist.* 78,7: 53; *epist.*

99,2: 103; *epist.* 99,15 s.: 103;

epist. 99,18 s.: 104 (n. 2).

Sidonius Apollinaris

carm. 21,4: 69 (n. 3).

epist. 4,11,7: 46; *epist.* 9,11,9: 73;

epist. 9,13,9: 73.

Statius, P. Papinius

silv. 1,2,124: 46 (n. 5).

Theb. 3,546: 46 (n. 5).

Sulpicius Severus

epist. 2,7 s.: 112; *epist.* 2,15 s.: 113.

Symmachus, Q. Aurelius

epist. 3,66: 69; *epist.* 7,27: 68; *epist.*

9,89,2: 73.

Tertullianus, Q. Septimius Flo-
rens
adv. Marc. 4,8,4: 111 (n. 8).

47; *Aen.* 9,160 s.: 51; *Aen.*
9,189 s.: 51; *Aen.* 9,303: 46 (n.
5); *Aen.* 9,523: 87 (n. 2); *Aen.*
11,29: 46 (n. 5).

Vergilius, P. Maro
Aen. 1,479 s.: 46 (n. 5); *Aen.* 2,86:
45; *Aen.* 2,651: 47; *Aen.* 6,686:

Finito di impaginare
nel luglio 2024

Ennodio di Pavia ha dedicato alla scrittura epistolare gran parte del suo impegno letterario. Il corpus delle sue lettere è animato da ragioni che investono il piano della costruzione di un reticolo di relazioni all'interno dell'Italia ostrogota. Ne scaturisce un quadro in cui Ennodio appare intento a intessere significativi rapporti con gli uomini più in vista nella corte teodericiano, con le gerarchie del clero e con gli esponenti dell'aristocrazia romana. Vi sono però quattro lettere di consolazione che pur conservando il segno della rilevanza sociale della sua scrittura epistolare, ci restituiscono l'immagine di un Ennodio più intimista, capace di fungere anche da direttore spirituale. Il saggio si compone di una sezione introduttiva in cui si inserisce l'autore nella tradizione della *consolatio* latina sia di ambito pagano che cristiano, ed è seguito dalla traduzione e commento delle epistole. Il capitolo finale definisce il senso di un'espressione che Ennodio utilizza per designare la propria condizione di amico che porta la parola del conforto: egli è un *flens consolator*.

Daniele Di Rienzo è docente di latino e greco e professore a contratto di Lingua e Letteratura latina all'Università di Napoli Federico II e all'Università della Campania Luigi Vanvitelli. Si è interessato di prosa e poesia di età augustea (Properzio) e tardoantica (*Antologia Latina*, Isidoro di Siviglia), con particolare riferimento a Ennodio di Pavia, autore al quale ha dedicato una monografia (*Gli epigrammi*, 2005) e svariati contributi in riviste e atti di convegno. Negli ultimi anni ha concentrato la sua attenzione anche sulla prosa filosofica di età repubblicana, pubblicando una traduzione degli *Academici libri* di Cicerone.

ISSN: 2612-0518

ISBN: 978-88-6887-250-2

ISBN 978-88-6887-250-2



9 788868 872502 >

ISSN 2612-0518



9 772612 051008

