

La “conversione” della cultura: una trasformazione tardoantica

Rossana Barcellona

I. Premessa

Quando nel secolo scorso un laborioso e articolato dibattito storiografico diede vita alla categoria di “Tarda Antichità”, per (ri)qualificare come epoca dotata di connotati propri e precisi alcuni secoli a lungo considerati solo un tribolato e più o meno esteso periodo di transito dall’antichità al medioevo, espressioni come “crollo”, “caduta”, “rottura”, “decadenza”, “crisi”, “fine”, che avevano dominato ricostruzioni e interpretazioni di quella storia fino all’Ottocento, lasciarono spazio alle parole “trasformazione”, “transizione”, “evoluzione”, “continuità”, “risemantizzazione”, “pseudomorfosi”¹. Come si desume facilmente, la scelta del vocabolario è indicativa di una prospettiva profondamente mutata, cioè di una nuova attenzione per i dati culturali, per le problematiche religiose, per la cosiddetta storia delle mentalità, per i processi di lunga e lunghissima durata. In questo quadro si inserisce il rinnovato e diverso interesse per il cristianesimo e il significativo peso assegnato alla nuova religione, e alle sue interazioni con la realtà circostante, nell’avvio e nella maturazione di alcune profonde e feconde trasformazioni, che si realizzarono nei secoli centrali del primo millennio d.C.

Ormai, solo a un atteggiamento superato e fuorviante, sul piano della storia come del metodo, possono ascrivere residue e superficialmente riduttive critiche nei confronti del cristianesimo per

¹ Con quest’ultimo termine, nota metafora spengleriana, il Marrou spiegava “il carattere paradossale della Tarda Antichità”, cioè quella precipua capacità di esprimere un’anima e uno spirito nuovi servendosi di procedimenti tecnici e di forme ereditate dal passato; cfr. Marrou 1979. Sui limiti cronologici della Tarda Antichità, cfr. Marcone 2000; Marcone 2008. Cfr. anche Giardina 2011. Inoltre, sulla didattica di queste problematiche nelle scuole assai utile, e non solo per la selezione bibliografica, il recente articolo online Trentin 2006.

avere determinato “la fine del mondo antico”² e per avere oscurato la tradizione dei classici, del pensiero e dell’intero patrimonio culturale greco-romano. La questione dei rapporti fra cultura / religione dell’Impero e il cristianesimo nascente nei secoli della Tarda Antichità consente, anzi, di cogliere alcuni aspetti nodali di questa lunga età, poiché emerge con modalità varie e variamente problematiche, evidenziando relazioni dall’andamento tutt’altro che lineare con una storia complessa e frastagliata che si dipana proprio durante questo lungo lasso di tempo. Si tratta di una questione cui si può accedere adeguatamente solo facendo appello al perspicuo, seppure abusato, binomio incontro / scontro – che non a caso ricorre nei titoli degli studi che l’affrontano³ –, per cogliere la complicata dialettica fra due realtà, solo parzialmente corrispondenti ad altrettante irriducibili alterità, e cercare di comprenderne gli esiti.

II. L’ “inciviltà” della nuova religione

Nella storia del cristianesimo dei primi secoli tema dominante, insieme a quello del rapporto con il giudaismo che continua a essere l’altra grossa questione storiografica, è certamente il confronto con il paganesimo⁴ dell’Impero romano. Tale confronto, che ebbe per i primi

² Per dirla con il titolo di uno studioso che, insieme a A. Momigliano, ha dominato gli studi italiani sulla Tarda Antichità nel secondo dopoguerra, cfr. Mazzarino 1959. Un denso e fondamentale saggio dove ancora resiste però una visione sostanzialmente pessimistica di questi secoli; per questa valutazione, cfr. Marcone 2001.

³ Penso per esempio a Simonetti 1985; Prinzivalli 1994 (in questo saggio si precisa, anche in riferimento a quella fase dove lo scontro appare come la cifra più macroscopica e forte, cioè la fioritura dell’apologetica cristiana, che fra i due termini «scontro» è quello subordinato [p. 553]).

⁴ Paganesimo è sostantivo derivato da “pagano / pagani” con cui si traduce il termine latino *paganus* / *pagani*. Tale terminologia solo tra III e IV secolo comincia a indicare i non convertiti alla nuova religione, ovvero i “non cristiani”, e l’insieme dei rispettivi culti, con chiara valenza negativa / dispregiativa. Per tali ragioni alcuni storici preferiscono evitarlo e persino criticarne recisamente l’uso. Si tratta, in verità, di un vocabolo generico, che accorpa sotto una sola denominazione gli appartenenti alla più svariate religioni dell’antichità, unite dall’unico tratto in comune che appariva degno di nota: la non appartenenza alla religione cristiana. La parola ha però originariamente connotazione soprattutto geografica. *Pagus* era, per i romani, un territorio al di fuori delle grandi città, un borgo o un paese, e “*paganus*” designava appunto chi risiedeva in tale territorio, in senso esclusivamente descrittivo. Con queste necessarie premesse / precisazioni, ci si potrà servire di questo vocabolario, ancora di largo uso e credo di immediata comprensione.

tre secoli e fino all'inizio del IV almeno platealmente soprattutto i caratteri del conflitto, con momenti di particolare evidenza durante le grandi persecuzioni (quelle di Decio, Valeriano e Diocleziano), non fu – e non poteva essere – un fatto esclusivamente e precipuamente religioso. Abbastanza precocemente, infatti, la polemica cristianesimo–paganesimo coinvolse vari aspetti della storia sociale, economica e culturale. Ciò era inevitabile se si considera il tipo di religione professata nell'Impero. La religione con la quale confligge il messaggio cristiano è un politeismo complesso e precisamente strutturato, che si configura come religione etnica-nazionale, fortemente identitaria, per la quale Roma e i suoi dèi hanno funzione di reciproca garanzia: la *pax deorum* è il fondamento stesso della civiltà romana. La letteratura, i documenti, tutti i “materiali” che si utilizzano per ricostruire le vicende della storia romana, e che costituiscono il bagaglio culturale di quella civiltà, sono intrisi di elementi che rimandano più o meno esplicitamente all'apparato religioso. Sono le stesse fonti alle quali si attinge per conoscerne la religione⁵. Nel contesto dell'Impero, dunque, identità religiosa e identità culturale sono interconnesse e sovrapposte in modo che difficilmente si possa parlare dell'una senza includere l'altra. Per tale ragione molto presto questo confronto fra cristiani e pagani fu un incontro / scontro di carattere culturale, che si espresse *in primis* con momenti evidenti di reciproca diffidenza.

Fra le prime accuse rivolte ai cristiani si trova quella di essere seguaci di una *superstitio*⁶, termine con il quale si indicavano culti estranei – considerati socialmente pericolosi perché contrari ai *mores maiorum* –, e al quale si associava l'idea di una folle dissennatezza che rende l'uomo preda di forze demoniche⁷. Le pratiche e i contenuti

⁵ Per una introduzione alla questione dei criteri di classificazione delle religioni e alle relative tipologie, cfr. Filoramo 2004, pp. 173-214; Sfameni Gasparro 2011, pp. 117-149.

⁶ Il disprezzo anche culturale da parte degli intellettuali latini e greci verso ciò che venisse percepito come intriso di superstizione si trova espresso efficacemente in alcune pagine di Cicerone (*De natura deorum*) o di Plutarco (*De superstitione*). Questa accezione negativa si va accentuando tra il I secolo a.C e l'inizio del II sec. d.C. Sull'uso del termine in riferimento al cristianesimo cfr. Wipszycka 2000, pp. 84-86.

⁷ Fra i primi a qualificare *superstitio* il nascente cristianesimo: Plinio (*Ep.* X 96), Tacito (*Ann.* XV 44) e Svetonio (*Nero* 16, 3). A forme di fanatismo e follia veniva assimilato soprattutto il modo cristiano di affrontare la morte, particolarmente all'interno di quel tipo di accusa già definito filosofico-religioso, cfr. Jossa 1997, pp.

del cristianesimo suscitavano un biasimo che era anche paura di ciò che è straniero e ignoto, non riconoscibile, non decifrabile. Uno degli elementi più difficilmente comprensibili risultava il rapporto fortemente personalizzato e, si potrebbe dire, sentimentale-emozionale che intercorreva fra credente e Dio⁸, e che in qualche modo legava anche i credenti tra loro. Ma, un motivo di diffidenza e svalutazione ricorrente nelle critiche degli intellettuali del tempo scaturiva dalla considerazione che la religione professata dai seguaci di Gesù era recente, senza storia, senza tradizione, in altre parole senza cultura. Per connotare negativamente questa *superstitio* si trova spesso usato l'aggettivo *nova*. Agli occhi dei pagani si trattava di una forma di religione scandalosamente sradicata, senza specifica appartenenza. L'accusa di novità presupponeva, innanzitutto, assenza di radicamento etnico-nazionale e familiare, nel senso di tradizione tramandata letteralmente da padre in figlio, e caratterizzava in negativo il cristianesimo anche rispetto alla religione giudaica, diversamente rispettata perché proveniente da un passato remoto. Essa si fondava, infatti, su ponderose e assai antiche *Sacre Scritture*, dove si pretendeva di raccontare l'inizio stesso del mondo, anzi di fare coincidere la creazione del mondo con l'inizio della storia del popolo degli Ebrei. Un popolo degno di fare parte dei popoli civili, mentre i cristiani erano privi del "benché minimo *pedigree*"⁹. Accusare di *novitas* il cristianesimo equivaleva a qualificarlo come credenza rozza, rudimentale, senza solide radici storiche e culturali, a relegarlo cioè fuori dai confini della civiltà.

III. Un confronto tra diffidenza e condivisione

La reazione alle critiche e alle accuse mosse da parte dell'opinione pubblica, soprattutto colta, trovò la sua prima espressione nella letteratura apologetica, genere che sviluppatosi a partire dal II secolo avrà notevoli rappresentanti anche più tardi, nei secoli III e IV. È

77-82. La serena baldanza dei martiri non era, infatti, il risultato di un cosciente e sofisticato percorso culturale come nel caso dei filosofi.

⁸ La religione dell'Impero si traduceva e sostanziava principalmente nelle pratiche culturali pubbliche, quella dell'Impero era una religione "politica", cfr. Filoramo 2011, il cui primo capitolo (= pp. 3-42) è indicativamente intitolato *La religione politica dell'impero romano*. Anche se circolavano forme diverse di relazioni con il divino, penso a Elio Aristide (117-189 d.C.) e alla sua personale devozione nei confronti Asclepio, si trattava di casi abbastanza eccezionali.

⁹ Cfr. Filoramo 1997, part. pp. 171-172.

sintomatico che in tema di cultura classica, già nei primi scritti “polemici” si rintraccino atteggiamenti diversi, spesso contraddittori, che variano o convivono nel tempo e perfino in un medesimo scrittore. Su tale fronte, infatti, i cristiani percepirono abbastanza presto una profonda e sostanziale tensione:

“La tensione fra vecchio e nuovo, fra l’esigenza di assicurare la propria specificità rispetto alla cultura del mondo circostante e la necessità di dialogare con questo mondo, se non altro in funzione missionaria”¹⁰.

Difendersi dall’ostilità diffusa e crescente per fare valere le proprie scelte e le proprie convinzioni, significava confrontarsi con quella civiltà, argomentando in modo consono ai destinatari, cioè con discorsi non privi di ambizioni letterarie e dotati degli strumenti della retorica. Ma significava anche condividere la stessa fiducia nell’efficacia della parola, nell’arte della persuasione, nel confronto. Era, dunque, in qualche modo inevitabile che l’apologetica accogliesse

“la conquista più profonda della civiltà greco-romana: la certezza che si possa sempre praticare il dialogo, che la ragione, anche quando, nel caso dei cristiani, sia considerata insufficiente a scoprire interamente il vero, possa essere comunque persuasa da qualunque uomo, in qualunque momento, a riconoscere i suoi limiti e a scoprire il vero nel contatto con l’interlocutore”¹¹.

Così ad atteggiamenti di rifiuto del patrimonio antico in blocco, in quanto trasudante paganesimo in ogni sua parte si alternarono subito operazioni più o meno sofisticate e riuscite di recupero. E tanto al rifiuto che al recupero si accompagnò la fruizione dei procedimenti retorici propri del mondo antico, cioè di quelli che erano avvertiti – in modo più o meno cosciente – come i più efficaci mezzi a disposizione per comunicare. Per fare solo un esempio, Tertulliano, mentre denuncia l’immoralità dei pagani e ne misura l’indicibile distanza dalla sensibilità e dalla spiritualità cristiane, chiedendosi che cosa abbiano in comune “Atene e Gerusalemme, l’Accademia e la Chiesa”¹², o quando invita in varie occasioni a

¹⁰ Cfr. Simonetti 1985, p. 120.

¹¹ Cfr. Prinziavalli 1994, p. 552.

¹² Tert. *Praescr.* 7.

diffidare dei pensatori antichi, mostrando di conoscerli perfettamente, continua a servirsi delle categorie della filosofia classica e conforma il suo argomentare alle regole della retorica¹³. Probabilmente non è un caso che una delle più dure e radicali dichiarazioni di ostilità contro la cultura classica si trovi in un testo a carattere normativo, e non in un'opera appartenente alla letteratura cristiana *stricto sensu* o all'ambito delle riflessioni dottrinarie. Mi riferisco alla *Didascalìa*, il cui titolo completo suona *La dottrina cristiana dei dodici apostoli e dei santi discepoli del nostro Salvatore*, una silloge di prescrizioni redatta con ogni probabilità in Siria all'inizio del III secolo, dal vescovo di una cittadina di media grandezza. L'autore esorta severamente i membri della sua comunità a “non prendere mai in mano libri pagani”, insistendo sulla loro inutilità e pericolosità:

“Che ti importa di dichiarazioni o leggi altrui, di false profezie che, soprattutto nei giovani, non possono che sradicare la fede? Non ti basta la parola di Dio? Che bisogno hai di correre dietro alle frottole pagane?”¹⁴.

E continua dichiarando che si può accedere a ogni aspetto del sapere sostituendo il patrimonio del passato con le *Sacre Scritture*: le opere storiografiche degli autori classici con i *Libri dei Re*, i trattati di filosofia con i *Libri dei Profeti*. Il messaggio è univoco e inequivocabile: la *Bibbia* è risposta sufficiente a ogni tipo di esigenza culturale. Benché riprese e reiterate altrove, anche in testi importanti¹⁵, si trattava di indicazioni destinate a essere disattese per motivi intrinseci:

¹³ Sull'uso dei metodi retorici da parte degli apologeti, cfr. Rizzi 1993.

¹⁴ *Didascalìa* I, 6. Il testo ci è stato trasmesso in gran parte dal cosiddetto “Codice di Verona” in traduzione latina, la versione completa si è conservata solo in lingua siriana, ma l'originale doveva essere in greco. Quanto all'autore, si tratta probabilmente di un medico ebreo convertito e divenuto vescovo (cita più spesso dal VT e sottolinea la relazione tra VT e NT, quest'ultimo inteso come avverarsi del primo).

¹⁵ Questo passo della *Didascalìa* è ripreso un secolo dopo, quasi *ad litteram*, da un altro testo normativo: le *Costituzioni Apostoliche*, la più importante raccolta giuridico-liturgica dell'antichità cristiana. Degli otto libri che la costituiscono, i primi sei ne sono una riproduzione abbastanza fedele. Qui di nuovo non si ammettono compromessi. Ancora in epoca bizantina vennero espressi giudizi così recisi, nonostante risultasse generalmente chiaro che la rinuncia all'istruzione fosse un'opzione impraticabile; cfr. Mango 1991, pp. 146-172, part. p. 153.

“Per fortuna gli intellettuali cristiani non seguirono i consigli del nostro vescovo. Non potevano farlo: il loro rispetto per l’istruzione, le belle lettere, i ragionamenti sottili sul mondo e su Dio erano più forti dei precetti della nuova religione; potevano rinunciare a molte cose, ma non alla propria cultura”¹⁶.

Questo orientamento di rifiuto così esplicito e netto, nella sostanza oltre che nella forma, significativamente, continua a permeare soprattutto i testi monastici, decisamente liquidatori nei confronti della tradizione culturale pagana. Essi proponevano forme alternative di vita cristiana, come percorsi più autentici di adesione all’insegnamento delle origini, che avevano come fondamento il disprezzo del *saeculum* e come pratica la separazione assoluta da tutto ciò che al *saeculum* apparteneva e si riferiva, bagaglio culturale compreso. In questo senso vanno i modelli, da Antonio, padre indiscusso dell’ascetismo cristiano, a Benedetto, che resta una figura di spicco nel panorama del monachesimo medievale, benché sia ormai ridimensionato il mito a lungo alimentato del santo di Norcia come padre fondatore del monachesimo occidentale¹⁷. Nella biografia del primo, redatta da Atanasio poco dopo la sua morte avvenuta nel 356, si legge che “non volle apprendere le lettere per non mischiarsi agli altri fanciulli” e che nonostante fosse “ignaro di lettere” riusciva a comprendere “tante cose come nessun uomo della sua generazione”¹⁸. Poco oltre si narra che, deriso da alcuni filosofi per la sua ignoranza, avrebbe trasformato la loro irrisione in ammirazione dichiarando che “se la mente è sana e segue la propria natura non ha bisogno delle lettere”¹⁹. Nel presentare Benedetto, Gregorio Magno, che ne racconta e magnifica i *gesta* nel secondo libro dei suoi *Dialogi*, alla fine del VI sec., sottolinea con due efficaci ossimori la marginalità della cultura nel profilo dell’uomo santo. Dichiarò, infatti, che dopo avere disprezzato gli studi nel desiderio di riuscire gradito solo a Dio “si ritirò dal mondo sapientemente ignorante e saggiamente incolto”²⁰. Si avverte in questi brevi stralci di opere che celebrano la scelta ascetica, l’eco di una competizione viva e durevole fra due diverse mentalità, presentata come senz’altro vinta da un certo modo di interpretare e

¹⁶ Cfr. Wipszycka 2000, p. 119.

¹⁷ Cfr. Pricoco 2000, pp. IX-XV.

¹⁸ Cfr. Atan. *Vita Ant.* 1, 1; 72, 1.

¹⁹ *Ibid.* 73, 1-3.

²⁰ Greg. Magn. *Dial.* II *Prol.*

vivere gli ideali cristiani. Ma nonostante l'importante impatto sociale e politico delle realtà ascetiche, queste ultime restano esperienze di minoranza, per di più non sempre coniugate con il rigetto degli studi. Sapere leggere è spesso una condizione esplicitata nelle regole monastiche per l'accesso al monastero²¹.

È l'altro atteggiamento, quello propenso a un recupero, seppure ponderato e selettivo, del patrimonio classico, quello destinato a prevalere, per le ragioni cui si è accennato e sulle quali si tornerà. Esso trova, già al tempo della prima letteratura apologetica, in Giustino martire uno dei suoi più efficaci rappresentanti. Proprio per difendere il cristianesimo dall'accusa di *novitas*, egli lancia due ponti di collegamento con il passato, fondamentali per il futuro sviluppo della storia del cristianesimo, perché avrebbero indicato la strada a elaborazioni e approfondimenti di numerosi pensatori cristiani dei secoli a venire²². Attraverso le riflessioni contenute nelle opere che ci sono giunte, *Il dialogo con l'ebreo Trifone* e le due *Apologie*, redatte tra il 155 e il 165, Giustino crea, infatti, un profondo nesso di continuità sia con la tradizione del giudaismo, che con il complesso del pensiero antico. Se da un lato la sua rilettura delle *Scritture* mira a presentarle come preparazione profetica all'incarnazione, operando una sorta di appropriazione e cristianizzazione del libro sacro degli Ebrei e legando così il cristianesimo a una tradizione assai antica, più ancora dei *πάτριοι νόμοι*, dall'altro con la teoria del *λόγος σπερματικός* assume il patrimonio filosofico classico come percorso preparatorio alla acquisizione della dottrina cristiana, intesa come l'unica vera filosofia, compimento di quella greca²³. Non si tratta più,

²¹ In proposito cfr. l'importante studio di Prinz 1983, in particolare il capitolo V "*Chiesa, monachesimo e educazione fra antichità e medioevo*", pp. 76-88.

²² Sulla strada aperta da Giustino si muoveranno, per esempio, i cosiddetti primi teologi dell'ortodossia, cioè i padri della scuola alessandrina, primo fra tutti Clemente (ca. 150-215). Nella filosofia e in generale nella *paideia* classica, egli vedeva un dono divino. Quella che considerava l'espressione più alta del pensiero greco, il platonismo, si configurava – nella sua riflessione – come indispensabile strumento di salvezza, poiché permetteva il ricorso al metodo allegorico, a sua volta necessaria chiave per leggere e interpretare correttamente le *Sacre Scritture*.

²³ Secondo il concetto di *λόγος σπερματικός* (la ragione seminale) la rivelazione cristiana, realizzatasi con l'incarnazione, aveva portato a compimento il disvelamento del *λόγος λόγος* già "seminato" da Dio, prima dell'avvento di Cristo, lungo il percorso di quanti avevano dedicato il proprio lavoro intellettuale alla ricerca della verità. Su di esso Giustino fondava, infine, il primato della teologia sulla filosofia. Paradigmatico da questo punto di vista il modo in cui Giustino

dunque, soltanto di servirsi, anche in modo funzionale, del bagaglio culturale greco-romano nelle forme e negli strumenti della retorica²⁴, ma di accoglierne i contenuti attraverso una sofisticata rielaborazione e ri-comprensione.

La rottura sul piano degli elementi di una religiosità che si presentava come completamente nuova e diversa (anche se un orientamento in senso monoteistico, seppure non ancora esclusivistico, è riconoscibile ben prima della svolta costantiniana presso l'Impero e gli imperatori romani) non poteva non prevedere una continuità sul fronte più squisitamente culturale. La tendenza alla compromissoria conciliazione, nel senso di una fruizione a tutto tondo seppure selettiva, emerse dunque abbastanza presto, parallela storicamente e geograficamente a quella opposta. Proprio a un discepolo dello stesso Giustino, Taziano, si deve una critica ferocemente demolitrice e senza riserve di tutta la cultura e dell'arte classica. E, sebbene non siano mancati – come si ricordava – anche dopo la “conversione” al cristianesimo di Costantino (e con lui dell'Impero), picchi polemici e liquidatori nei confronti del bagaglio classico, periodicamente rinnovati in modo asistematico, pure abbastanza presto questa tendenza sarebbe risultata quella vincente.

IV. La “cristianizzazione” della cultura

Il cristianesimo non poteva rompere con la cultura pagana, e disfarsene semplicemente come fosse qualcosa di estraneo, per varie ragioni. Intanto, e soprattutto, sul piano della comunicazione linguistica, scritta o orale che fosse, le regole della grammatica e della retorica classica erano strumenti imprescindibili, come si è accennato, per argomentare la propria difesa e per la realizzazione del progetto missionario di diffusione del messaggio cristiano presso le varie fasce sociali della compagine imperiale. In altri termini, esse erano necessarie per uscire dal chiuso delle piccole comunità cui si erano

delinea, nel *Prologo* del *Dialogo*, il proprio itinerario di ricerca attraverso varie scuole filosofiche per approdare, infine, alle verità dei *Vangeli*.

²⁴ Anche la scelta del dialogo rientra nella più antica tradizione letteraria del confronto filosofico; dopo Giustino (che in verità se ne serve nella disputa anti giudaica, dove è di uso più comune), qualche decennio più tardi sarà Minucio Felice, anch'egli esponente della letteratura apologetica, a rappresentare un interessante caso di adozione del dialogo con l'*Ottavio*, dove riecheggia la lezione di Platone e Cicerone. Cfr. Prinziavalli 1994, p. 553, nota 27.

rivolti i testi del Nuovo Testamento corrispondenti nel dettato a precise istanze interne. A partire dal II secolo inoltrato la nuova esigenza primaria divenne quella di comunicare con l'esterno, in modo efficace oltre che comprensibile: se si intendeva rispondere alle accuse più o meno infamanti messe in circolo, pretendendo perfino di conquistare gli abitanti di quel mondo verso il quale ormai si andava allargando lo spazio della nuova religione, bisognava esprimersi allo stesso modo. Inoltre, non va dimenticato che pagani e neoconvertiti avevano frequentato e frequentavano le stesse scuole, si erano formati sugli stessi testi e con gli stessi maestri: bisogna aspettare alcuni secoli prima che si possa parlare di una scuola cristiana²⁵. Questo rendeva la scelta nello stesso tempo naturale e obbligata, e per certi versi più semplice, anche se poteva generare crisi di coscienza più o meno impegnative, più o meno autentiche e profonde²⁶.

A questo proposito valga un esempio su tutti, una vicenda così nota da essere facilmente richiamata e massimamente efficace: la questione inerente all'opportunità, o meno, della *restitutio* al senato dell'altare della Vittoria e la relativa contesa che vede impegnati alla fine del IV secolo (384) il pagano *Praefectus Urbis*, Simmaco, e Ambrogio, vescovo di Milano. Un puntuale esame degli aspetti formali, condotto sui testi che ne danno testimonianza (la *Relatio* III del primo e le lettere 17 e 18 del secondo), mostra che la "contrapposizione irriducibile" fra i due avversari si sfuma moltissimo sul versante letterario: le citazioni virgiliane sono il tessuto tanto dell'uno che dell'altro contendente, e sono utilizzate come in un gioco consapevole di "botta e risposta", che evidenzia, da un lato, l'inevitabilmente comune sostrato culturale (tenevano – si direbbe nel parlato – le scuole "alte" entrambi), ma anche, dall'altro, una competizione che si rivolge a un livello altro da quello religioso, una

²⁵ Ancora un classico su questo punto il ponderoso volume di Marrou 1966, part. pp. 411-429; cfr. anche Ducelet 1988, pp. 42-53; Kaster 1993, pp. 827-838.

²⁶ Basti ricordare, quale emblematico esempio, Gerolamo e il noto sogno / incubo raccontato nella *Lettera* a Eustochio (*Ep. XX Eust.* 30), durante il quale avviene che ritrovandosi davanti al tribunale divino, interrogato dal sommo giudice su chi fosse, risponde con la nota formula adottata dai martiri «sono un cristiano», per sentirsi aspramente rimproverato: «Menti, tu sei ciceroniano, non cristiano; "dove c'è il tuo tesoro, lì c'è anche il tuo cuore"». Aveva rinunciato a tutti i suoi beni, alla famiglia, alla vita sociale, e si era ritirato a Betlemme per dedicarsi alla preghiera e all'ascesi. Aveva però portato con sé la sua biblioteca, che comprendeva numerosi autori classici.

sfida fra persone colte²⁷. Lo studio sottolinea che Ambrogio risponde completando le citazioni di Simmaco, per dimostrare di dividerne linguaggio e modelli: “Ambrogio fa capire che i Cristiani, irriducibili quanto alla fede religiosa, si sentono però parte della stessa cultura e della stessa tradizione”²⁸.

Circa un decennio prima, Basilio, prima asceta e poi vescovo di Cesarea (370-379), redigeva la celebre *Oratio ad adolescentes*, con la quale propone a giovani studenti, ma in generale a tutte le persone di cultura, una serie di consigli e suggerimenti su come usufruire positivamente della letteratura pagana, operando una selezione dettata da criteri più morali che estetici, in funzione della dottrina cristiana e delle istanze ascetiche: i semi dell’insegnamento cristiano non possono fare a meno del pluriarato terreno dell’educazione classica. Basilio non ignorava che il suo discorso avrebbe suscitato anche perplessità: “non vi meravigliate se a voi che pur frequentate ogni giorno la scuola e vi intrattenete con gli uomini più illustri dell’antichità attraverso i loro scritti, io dico di averci trovato qualche notevole vantaggio”.

E attribuisce al sapere antico funzione propedeutica alla conoscenza dei misteri cristiani:

“Dobbiamo renderci familiari poeti, storici, retori e tutti coloro dai quali si possa ricavare qualche utilità per la cura della nostra anima... capiremo allora i misteri delle sacre dottrine; e una volta abituati a guardare, per così dire, il sole nell’acqua, getteremo lo sguardo alla luce stessa”²⁹.

Anche sul piano della dottrina il cristianesimo non poteva fare a meno dell’apparato teorico speculativo e del linguaggio filosofico che provenivano dal patrimonio antico, come del resto già Giustino aveva suggerito. Se l’influsso della filosofia greca si avverte nelle prime opere della letteratura cristiana, già nelle *Lettere* di Paolo o nel *Vangelo secondo Giovanni*, l’evoluzione attraversata dalle comunità cristiane durante i primi tre secoli rese la fruizione di quel patrimonio

²⁷ Cfr. Gualandri 1995.

²⁸ Gualandri 1995, p. 249.

²⁹ Bas. Caes. *Ad adolescentes* I, 5 e II, 8-9. L’impostazione degli studi proposta dal vescovo di Cesarea, e ampiamente condivisa e praticata, rimase a lungo in vigore prolungandosi per tutta l’età bizantina. A essa si deve in buona sostanza la sopravvivenza della letteratura classica.

persino indispensabile. Penso alla terminologia adottata dai teologi, per esempio al termine di solida tradizione filosofica: οὐσία e ai suoi composti ὁμοούσιος e ὁμοιούσιος, protagonisti della disputa ariana a partire dal concilio di Nicea (325)³⁰, o anche alla modalità dei confronti dottrinari, vere e proprie diatribe filosofiche affidate alla dialettica e alle sue sofisticate e sottili tecniche così tanto debitorie della prima e della seconda sofistica. A questa eredità il cristianesimo deve la sua attitudine per l'elaborazione teologica, la sua precipua sensibilità per la correttezza dottrinale, che non si possono fare discendere dall'esistenza di testi sacri. Anche le altre religioni monoteistiche possiedono un libro sacro ma non hanno una teologia strutturata come il cristianesimo, nello sviluppo della quale *magna pars* ebbe il modo in cui retaggio ebraico e patrimonio della cultura classica si combinarono sul tema dell'incarnazione:

“L'incontro tra il modo di pensare antico caratterizzato dalla ricerca della precisione, e il messaggio racchiuso nella *Bibbia*, produsse frutti sorprendenti, tanto più che la fede in Cristo e nella sua missione terrena poneva compiti specifici alla riflessione teologica e creava complicazioni particolari e incomparabilmente maggiori di quelle causate dal rigido monoteismo proprio dell'Ebraismo e dell'Islam”³¹.

Bisogna aspettare *L'istruzione cristiana* di Agostino, il cui atteggiamento in proposito viene considerato una novità “senza esagerazione rivoluzionaria”, per trovare proposti quali modelli idonei alla formazione dell'oratore cristiano i libri delle *Sacre Scritture* e alcuni scrittori cristiani, soprattutto Cipriano e Ambrogio. Quando Agostino scrive il quarto libro del suo trattato, nel secondo decennio del V secolo (a circa trent'anni dai primi tre), i cristiani avevano ormai costruito una propria tradizione letteraria in Occidente come in Oriente. Una tradizione che si era sperimentata in generi vecchi e nuovi, metabolizzando con vari esiti la cultura antica della quale continuava ad alimentarsi. Alcuni anni prima Gerolamo aveva elaborato una raccolta di biografie di scrittori cristiani illustri, programmaticamente contrapposti a quelli pagani, greci e latini. Ma la portata dell'innovazione introdotta dall'Ipponate

³⁰ Sulla lunga vicenda dell'arianesimo cfr. il ponderoso e fondamentale Simonetti 1975.

³¹ Wipszycka 2000, pp. 166-169.

“non sta tanto nell’aver rilevato che la composizione della Sacra Scrittura poteva essere ricondotta alle norme della retorica tradizionale – chissà quanti se ne erano accorti prima di lui – quanto nel modo con cui ha utilizzato questa constatazione, al fine, cioè, di rompere il monopolio degli scrittori classici quali modelli inamovibili di eloquenza, e fare spazio agli scrittori cristiani”³².

Considerazione che dà la misura del peso indiscusso e manifesto della tradizione antica sulla formazione degli intellettuali cristiani, di quelli cioè che arringavano le folle, comunicavano con i vertici del potere politico ed elaboravano le verità di fede. Ma anche del senso di sudditanza culturale che a un certo momento si sentì l’esigenza di rimuovere.

V. Sidonio Apollinare

L’esperienza storica e letteraria di Sidonio, l’autore sul quale intendo ora soffermarmi, per il carattere paradigmatico della sua posizione, si colloca nella seconda metà dello stesso secolo in cui Agostino aveva dettato l’opera richiamata. E rappresenta un ulteriore passaggio di livello nei rapporti, ideali e pratici, fra *Christianitas* e *Romanitas*, comprendendo con il secondo termine il portato culturale, spirituale, storico dell’Impero. La sua figura e il suo operato, nella Gallia dell’ultimo trentennio del V secolo, offrono un’interessante sintesi esemplificativa dei percorsi intrecciati di religione, politica e cultura, intrapresi e attraversati da molti suoi contemporanei. Le vicende storiche del tempo, infatti, finiscono con il suggerire a questo nobile gallo-romano, colto e raffinato, quasi un ribaltamento di ruoli in questa laboriosa e sofferta dialettica *Christianitas / Romanitas*, per cui la religione cristiana diviene supporto e veicolo della cultura classica *versus* l’incombere della *Barbaries*.

Hic et nunc lo scontro si configura come scontro fra mondo romano e mondo barbarico, uno scontro che costringe al linguaggio bellico delle armi ma consente anche una resistenza che si arma delle parole e delle forme della cultura classica e si fa scudo del cristianesimo niceno-cattolico. Ma non appare per questo meno strenua o efficace. La Gallia è da questo punto di vista un punto di osservazione privilegiato: finisce di essere Provincia romana per frantumarsi in diversi “regni barbarici” mentre l’Impero d’Occidente

³² Cfr. Simonetti 1994, part. pp. XXXVII-XXXIX.

si trova alla vigilia della sua “caduta senza rumore”³³. E d’altra parte, essendo entrata a fare parte delle conquiste romane già verso la fine del II sec. a.C, l’influenza culturale del popolo colonizzatore sulle genti che la abitavano aveva cominciato a sedimentarsi assai precocemente rispetto ad altre aree dell’Impero (la Provenza conserva ancora il nome di questa storia più che bimillennaria).

La scelta di Sidonio è suggerita dal fatto che, oltre a essere stato indicato come uno dei massimi protagonisti di quella rinascita culturale, quasi un canto del cigno, dell’ultimo trentennio del secolo (insieme al “monaco-vescovo” Fausto di Riez e al “filosofo” cristiano Claudiano Mamerto)³⁴, egli per la sua esperienza personale e le note doti di equilibrista della politica, si presta particolarmente bene a rappresentare le contraddizioni e le diverse sfaccettature della sua epoca travagliata, della quale è testimone attento e fonte principale.

Sidonio, nato a Lione tra il 430 e il 431, appartiene a una ricca famiglia dell’aristocrazia gallo-romana. Riceve istruzione accurata, prima nella città natale e poi ad Arles, dove apprende anche il greco insieme all’arte della retorica e alla filosofia. A vent’anni sposa Papianilla figlia del futuro imperatore Avito, che egli stesso celebrerà con un panegirico. Quando quest’ultimo viene battuto dalla coalizione di Maioriano e Ricimero, riesce ad evitare il coinvolgimento nella rovina del suocero e con un altro panegirico, pronunciato nel 458, accoglie il nuovo imperatore Maioriano. Ma anche costui cade in disgrazia, finendo con l’essere assassinato dal suo vecchio compagno Ricimero. Sidonio a questo punto si ritira dalla vita pubblica per circa un decennio. Sollecitato dalle alte sfere della politica si reca a Roma dove nel gennaio del 468 redige un ennesimo panegirico, questa volta in onore di Antemio, che lo gratifica dell’incarico di prefetto dell’Urbe. Tornato in Gallia, dopo avere assolto le sue funzioni non senza difficoltà, trova la sua patria alle prese con le pressioni dei Visigoti. È in questo torno di tempo che la sua vita prende una nuova piega: ordinato prete, nel 471 diventa vescovo della città di Clermont. Durante l’avanzata dei barbari si fa carico – secondo una pratica non

³³ Quanto nel 476 venne depresso Romolo Augustolo, nella coscienza di quanti vissero l’evento non si trattò di un fatto sconvolgente, furono le generazioni successive a registrarlo come tale e a suggerire alla storiografia tradizionale l’idea di quella data come cesura epocale tra un prima e un dopo, tra la fine dell’Impero e l’inizio di un’altra storia. Cfr. il classico Momigliano 1973.

³⁴ Cfr. Hårleman 1978. Sulla formazione di Sidonio e l’estrazione “culturale” della sua famiglia, cfr. Mascoli 2001; Mascoli 2003; Piacente 2004.

infrequente per i vescovi del tempo, specie in Occidente (si ricordino Fausto di Riez o Ennodio di Pavia) – di assumere la difesa della sua diocesi. Questo suo impegno gli costerà caro: il prezzo sarà l'esilio nei pressi di Carcassonne, dove viene confinato dal vittorioso Eurico. Alla politica di quest'ultimo si devono la rottura del *foedus* che da circa un cinquantennio aveva presieduto ai rapporti fra gallo-romani e nuova popolazione, e l'espansione territoriale dei Goti verso le regioni meridionali. Tra il 476 e il 477 a Sidonio sarà concesso di rientrare a Clermont, dopo avere onorato dei suoi versi lo stesso re visigoto. Una decina di anni più tardi si colloca la sua morte. Clermont lo festeggia ancora come santo³⁵.

Nella storia pubblica e privata di Sidonio, nonostante le alterne vicende e le alterne fortune, non sembrano esserci cesure o crisi esistenziali, ma una fluida continuità logica e pratica alla cui base stanno le solide fondamenta della sua cultura: il *Praefectus Urbis* non confligge con il vescovo di Clermont, può dividerne ideali e propositi. La missione dell'uno e dell'altro sembra essere la salvaguardia di un bagaglio sentito come comune: strappare al rischio dell'oblio il patrimonio classico, già divenuto cristiano o assimilato dalla *Christianitas*. A questo proposito può ben richiamarsi il carme inserito nell'ultima lettera dell'epistolario (*Ep.* IX 16)³⁶, considerato già da Loyen, editore delle sue opere, il testamento politico e letterario di Sidonio. Secondo uno schema che riprende la *Praefatio* del poeta cristiano Prudenzio alla propria opera, egli rievoca qui la propria esistenza, accenna alla vecchiaia che avanza e annuncia di volere comporre solo versi che inneggino a Dio e alla fede. Già nel confronto con il modello si evidenzia la differente prospettiva: in Prudenzio il passato mondano è rinnegato come vacuo e inutile. Altro è lo spirito sidoniano che dilata il racconto con chiaro compiacimento. Da uomo di chiesa (questi versi si datano 481-482), Sidonio non prova imbarazzo per i propri trascorsi letterari, al massimo dichiara di volere volgere verso nuovi toni di sobrietà la sua produzione, in conformità con la carica ecclesiastica. Sembra una scelta di decoro più formale che sostanziale. La stessa rinuncia alla poesia, che si legge di tanto in tanto fra le sue pagine, non si rivela definitiva e netta. Nell'epitaffio in versi composto tra il 471 e il 472, Sidonio per ricordare Claudiano

³⁵ Cfr. Cremascoli 1998.

³⁶ Cfr. Gualandri 1979, pp. 4-5. Sull'epistolario cfr. Fernández López 1994; Fernández López 2001.

Mamerto lo celebra come eccellente esponente delle lettere latine, greche e cristiane: “In questo maestro brilla una triplice cultura, quella romana, quella greca e quella cristiana”³⁷. Considerato come patrimonio culturale lo scibile non contiene connotazioni discriminanti, gradazioni di merito, o priorità gerarchiche. Claudiano, annoverato fra gli ultimi rappresentanti della patristica dell’Occidente romano, può bene accompagnarsi ai suoi amici “filosofi platonici”, senza confondersi con essi. Ne rimane distinto senza difficoltà, senza dovere dare giustificazioni:

“Fu un uomo prudente, riflessivo, colto, eloquente, acuto e il più intelligente degli uomini del suo tempo, del suo paese, del suo popolo, capace di dedicarsi incessantemente alla filosofia senza fare torto alla religione..., non si distingueva dal consorzio dei suoi amici platonici se non per l’immagine esteriore e per la fede”³⁸.

Allo stesso modo l’elogio di Fausto – contenuto in una lunga lettera – quale mirabile autore in prosa, si completa con un apprezzamento per la sua capacità di combinare filosofia e dottrina in un felice matrimonio:

“Chi vorrà rimproverarti per avere realizzato questo matrimonio, si accorgerà che la schiera dei filosofi platonici milita a favore della chiesa di Cristo, e che tu stesso ti servi della filosofia assai nobilmente”³⁹.

La questione della compatibilità fra cristianesimo ed eredità pagana non è del tutto superata nella Gallia del V secolo, come anche

³⁷ Cfr. Sid. Apoll. Ep. IV 11 (ed. Loyen 1970a): “*Triplex bybliotheca quo magistro, Romana, Attica, Christiana, fulsi*”.

³⁸ *Ibid.*: “*Vir siquidem fuit prouidus, prudens, doctus, eloquens, acer et hominum aevi, loci, populi sui ingeniosissimus quique indesinenter salva religione philosopharetur... a collegio tamen conplatoniorum solo habitu ac fide dissociabatur*”.

³⁹ Cfr. Sid. Apoll. Ep. IX 9 (ed. Loyen 1970b): “*Huic copulatum te matrimonio qui lacessuerit, sentiet ecclesiae Christi Platonis Academiam militare teque nobilius philosophari*”. Nella celebrazione del mistico connubio tra Fausto e la filosofia egli si serve dell’interpretazione allegorica di un passo del *Deuteronomio* sulla scorta di Gerolamo; come nota Pricoco 1965, p. 120: “Sidonio esalta in Fausto colui che ha saputo spogliare la filosofia degli antichi errori e asservire l’Accademia di Platone alla Chiesa di Cristo”.

da questa lettera si evince⁴⁰. Ma proprio da questo punto di vista l'ammirazione che Sidonio dichiara apertamente tanto nei confronti di Mamerto, appassionato filosofo neoplatonico, quanto all'indirizzo di Fausto, rappresentante del monachesimo lerinese più incline alla repulsa della tradizione classica, esprimendosi inoltre con concetti e parole non dissimili e attribuendo loro comportamenti analoghi, conferma l'idea di un cristiano colto che, pur cosciente di questa problematica, non ne è sfiorato in termini personali di dissidio interiore. Sidonio non condivide l'angosciosa tensione, ancora viva nella coscienza di molti cristiani, fra il fascino della cultura pagana e la consapevolezza di dovervisi sottrarre⁴¹.

Non solo Sidonio non ritiene di doversi sottrarre al fascino dei classici, piuttosto, nel ruolo di vescovo protettore della patria nel senso più immediato del termine, ne sostiene la tutela. Egli trasforma, infatti, abbastanza strumentalmente il conflitto politico con i barbari conquistatori in conflitto religioso, in modo da rendere funzionale alla sopravvivenza della letteratura classica il sodalizio con le tradizioni cristiane. Eurico nelle pagine dell'epistolario diventa il capo di una setta, quella ariana, più temibile per le sorti della religione che per quelle dei confini. Si tratta di una lettura del personaggio che non concorda con il ritratto che ci consegna la storiografia relativa⁴². Una lettera, quella in cui Sidonio rappresenta la tragica situazione delle chiese galliche al vescovo Basilio di Aix, è orientata in questo senso molto chiaramente. Sidonio spiega quali siano, a suo parere, i termini del problema:

“Questo bisogna assolutamente rivelare, temo che il suddetto re dei Goti (cioè Eurico), pur terribile per il valore delle sue forze, costituirà un'insidia non tanto per i bastioni romani quanto piuttosto per le leggi di Cristo. A tal punto – a quanto si dice – è amara alle sue labbra e al suo cuore la sola menzione del termine «cattolico» che ci si domanda se considerarlo il capo del suo popolo o piuttosto della sua setta»⁴³.

⁴⁰ Per l'atteggiamento degli intellettuali cristiani verso il patrimonio classico in ambiente gallico, cfr. il sempre valido Pricoco 1965, part. pp. 129-130.

⁴¹ Il rimando immediato è ancora al sogno di Gerolamo, cfr. *supra*, nota 25.

⁴² Sulla posizione di Eurico nei confronti della cattolicesimo, cfr. Gualandri 1979, p. 23, nota 82.

⁴³ Cfr. Sid. Apoll. *Ep.* VII 6 (ed. Loyen 1970b): “*Sed quod fatendum est, paefatum regem Gothorum, quamquam sit ob virium merita terribilis, non tam Romanis moenibus quam legibus Christianis insidiaturum pavesco. Tantum, ut ferunt, ori,*

Nella stessa lettera Sidonio giunge a proiettare sul re goto una *forma mentis* che era già stata tipicamente romana e variamente applicata a imperatori cristiani e non. Eurico combatte in nome della religione e attribuisce alla giustizia della sua fede i successi militari, più ancora che alla forza del suo esercito e alla ferocia delle sue genti:

“Per questa ragione, potente sul piano militare, energico nelle ambizioni, vigoroso per l’età, è vittima soltanto di un errore: assegna il successo delle sue trattative e dei suoi piani alla rettitudine della sua religione piuttosto che alla buona sorte terrena”⁴⁴.

Una sorte che agli occhi di Sidonio appare tutta materiale e mondana e nient’affatto spirituale. Il discorso è anche a uso e consumo dell’interlocutore che ha davanti, Sidonio spera di sensibilizzare con tali argomenti uno dei vescovi più importanti della regione e di chiamarlo in causa nel tentativo di una estrema resistenza: la lettera si data nel 475, subito dopo il negoziato cui Basilio stesso aveva partecipato e che si era concluso con la consegna ad Eurico dell’Alvernia, in cambio della restituzione (che si rivelerà solo provvisoria) della Provenza. Poco oltre, quindi, Sidonio nomina i quattro vescovi che hanno condotto l’azione diplomatica, alludendo a patti tutt’altro che vantaggiosi, e prova a toccare le corde della fede pur di garantire alle popolazioni galliche, che ritiene ormai definitivamente inglobate in territori politicamente gotici, una certa indipendenza sul piano dell’amministrazione ecclesiastica: individua così nella religione, ormai non più mezzo per armare la resistenza politica e militare, almeno uno strumento per salvaguardare l’identità di popolo. In altre parole egli mira a conservare con la forza solidale della fede ciò che non si può conservare con l’arte della politica.

Sidonio è fra i protagonisti di queste vicende, quello che affronta i tempi e le alterne fortune in modo più pratico e si direbbe cinico. Famosa è l’epistola all’amico Ecdicio (470), nella quale, mentre rimpiange la libertà moribonda (*extrema libertas*), suggerisce alla *nobilitas* gallo-romana di rinunciare “alla patria o alla chioma”

tantum pectori suo catholici mentio nominis acet, ut ambigas ampliusne suae gentis an suae sectae teneat principatum”.

⁴⁴ *Ibid.*: “*Ad hoc armis potens, acer animis, alacer annis, hunc solum patitur errorem, quod putat sibi tractatum consiliorumque successum tribui pro religione legitima, quem potius assequitur pro felicitate terrena*”.

(*Ep.* II 1). Chiara è l'allusione, e non solo ironica, al taglio dei capelli imposto dall'accesso al clero o dall'opzione monastica, come via di scampo praticabile dignitosamente e perfino vantaggiosamente da parte della nobiltà. Una cifra della Tarda Antichità sta proprio in questo configurarsi della scelta religiosa come rifugio prima e poi come nuova via di accesso alla dirigenza della società, soprattutto per quelle classi che al ruolo dirigenziale erano abituate da generazioni. Accanto all'attitudine al potere, tratto distintivo e identificante di questa nobiltà è la tradizione culturale. A questo patrimonio condiviso, nella lettera indirizzata all'amico Giovanni, uno degli ultimi difensori della cultura, Sidonio affida con nostalgia e speranza la custodia dell'identità, la memoria delle origini: "Grazie ai tuoi insegnamenti in Gallia le lettere latine hanno guadagnato il porto in mezzo alla burrasca delle guerre, mentre le altre armi hanno fatto naufragio"⁴⁵. La cultura è rimasta ultimo e unico tratto distintivo, estremo legame con le antiche radici. Per questo sia i contemporanei che i posteri – scrive ancora Sidonio – dovrebbero celebrare Giovanni come un secondo Demostene e un secondo Cicerone, ed erigere statue in suo onore. Grazie ai suoi insegnamenti, infatti: "Potranno mantenere i segni delle antiche origini, pur trovandosi ormai in balia di un popolo invincibile ma tuttavia straniero"⁴⁶.

In questo amaro schieramento di vincitori e vinti, Sidonio non abbandona la speranza di guadagnare la palma della vittoria sul campo della cultura. Lo stesso stile "prezioso", e per questo a volte assai faticoso da decrittare e rendere fruibile in una lingua moderna, infarcito di figure retoriche, citazioni, riferimenti ai modelli classici, parole desuete e ricercate, ridondanze di ogni sorta, appare come un tentativo in questa direzione: un modo per codificare e trasmettere attraverso la scrittura quanto più fosse possibile di quelle forme e di quei contenuti. Perfino la rinuncia al tradizionale apparato delle invocazioni proemiali, con la quale si apre il carme XVI in onore del vescovo Fausto, sembra una preterizione – a ben leggere fra i versi le allusioni evocate nell'uso degli intertesti – per richiamare alla memoria, ancora un volta, tutte le divinità e i personaggi mitologici, irrinunciabili ispiratori di gesta eroiche e versi epici:

⁴⁵ Cfr. Sid. Apoll. *Ep.* VIII 2 (ed. Loyen 1970b): "*Teque per Gallias uno magistro sub hac tempestate bellorum Latina tenuerunt ora portum, cum pertulerint arma naufragium*".

⁴⁶ *Ibid.*: "*Qui te docente formati institutique iam sinu in medio sic gentis inuictae, quod tamen alienae, natalium uetustorum signa retinebunt*".

“Febo, le nove Muse, insieme a Pallade come decima, Orfeo e le favolose acque della sorgente Ippocrene, e la lira ogigia che, rendendo docili i sassi grazie alle sue melodie, ha eretto con la poesia mura sensibili al suono, allontana, o cetra! Piuttosto vieni tu ora, Spirito – ti prego – per parlare del tuo vescovo”⁴⁷.

La *recusatio* sidoniana trova modo di presentare i grandi esclusi nello spazio sincopato di pochi versi e di rendere loro in qualche modo perfino un omaggio.

Vita di Sidonio e opera letteraria si compenetrano, rappresentando emblematicamente il passaggio dalla *Romanitas* intesa come dominio politico del mondo alla *Romanitas* avvertita come cultura, civiltà e *modus vivendi*. In questo passaggio l'elemento religioso, la *Christianitas*, lungi dal rappresentare una realtà oppositiva, diventa prima complice del processo di trasformazione e poi elemento costitutivo: la regione gallica dominata politicamente da Goti, Burgundi e Franchi, era segnata e permeata spiritualmente dal cristianesimo. In questo contesto la progressiva cristianizzazione della cultura classica farà sì che la stessa connotazione di Romano coincida sempre più con quella di Cristiano. È già in atto un altro incontro / scontro fra civiltà. Ma questa è un'altra Storia.

Bibliografia

Barcellona 2008: R. Barcellona, *Il carme XVI di Sidonio Apollinare: Lerino nei versi di un aristocratico*, in AA.VV., *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica. XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio 2007*, “*Studia Ephemeridis Augustinianum*” 108, Roma 2008, II, pp. 713-726

⁴⁷ Cfr. Sid. Apoll. *Poem.* XVI, vv. 1-6, (ed. Løyen 1960): “*Phoebum et ter ternas decima cum Pallade Musas / Orpheaque et laticem simulatum fontis equini / Ogygiamque chelyn, quae saxa sequacia flectens / cantibus auritos erexit carmine muros, / sperne fidis; magis ille veni nunc spiritus, oro, / pontificem dicture tuum...*”. Per un esame di questi versi cfr. Barcellona (in stampa). Su Sidonio poeta cfr. Santelia 2008; van Waarden 2011. Sul carme XVI in particolare, cfr. Barcellona 2008; Castelli 2012; Santelia 2012, utile anche per la ricca ricognizione bibliografica.

- Barcellona (in stampa): R. Barcellona, *Da Apollo a Cristo. L'invocazione proemiale nel carme XVI di Sidonio Apollinare*, in C. Giuffrè Scibona, A. Mastrocinque (a cura di), *Ex pluribus unum. Studi in onore di Giulia Sfameni Gasparro*, Roma (in corso di stampa)
- Castelli 2012: E. Castelli, *L'invocazione allo Spiritus nel carme 16*, in Santelia 2012, pp. 143-150
- Cremascoli 1998: G. Cremascoli, s.v. *Sidonio Apollinare*, in C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri (edd.), *Il Grande Dizionario dei Santi*, Cinisello Balsamo 1998, III, pp. 1787-1789
- Ducellier 1988: A. Ducellier, *Bisanzio*, Torino 1988
- Fernández López 1994: M.C. Fernández López, *Sidonio Apolinar, humanista de la Antigüedad Tardía: su correspondencia*, Murcia 1994
- Fernández López 2001: M.C. Fernández López, *Las epístolas de Sidonio Apolinar: estudio literario*, Madrid 2001
- Filoramo 1997: G. Filoramo, *Alla ricerca di un'identità cristiana*, in G. Filoramo, D. Menozzi (edd.), *Storia del Cristianesimo. L'Antichità*, Roma – Bari 1997, pp. 139-271
- Filoramo 2011: G. Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Roma – Bari 2011
- Filoramo 2004: G. Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Torino 2004
- Giardina 2011: A. Giardina, s.v. *Tardo antico*, [www.treccani.it/enciclopedia/tardo-antico_\(Dizionario-di-Storia\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/tardo-antico_(Dizionario-di-Storia)/)
- Gualandri 1979: I. Gualandri, *Furtiva lectio. Studi Su Sidonio Apollinare*, Milano 1979
- Gualandri 1995: I. Gualandri, *La risposta di Ambrogio a Simmaco*, in F.E. Consolino (ed.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'apostata al sacco di Roma*, Soveria Mannelli 1995, pp. 241-256
- Hårleman 1978: E. Hårleman, *La littérature Gallo-romaine vers la fin de l'Empire d'Occident*, «Eranos» 76 (1978), pp. 157-169
- Jossa 1997: G. Jossa, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, Roma 1997
- Kaster 1993: R.A. Kaster, *La funzione del "grammaticus"*, in A. Schiavone (ed.), *Storia di Roma*, III 2: *L'età tardoantica*, Torino 1993, pp. 827-838
- Loyen 1960: A. Loyen (ed.), *Sidoine Apollinaire, I, Poèmes*, Paris 1960

- Loyen 1970a: A. Loyen (e.d.), Sidoine Apollinaire, *II, Lettres (livres I-V)*, Paris 1970
- Loyen 1970b: A. Loyen (ed.), Sidoine Apollinaire, *III, Lettres (livres VI-IX)*, Paris 1970
- Mango 1991: C. Mango, *La civiltà bizantina*, Roma – Bari 1991
- Marcone 2000: A. Marcone, *La Tarda Antichità e le sue periodizzazioni*, «Rivista Storica Italiana» 112 (2000), pp. 318-334
- Marcone 2001: A. Marcone, *Gli studi italiani sulla tarda antichità nel secondo dopoguerra*, «Studia Histórica: historia antigua» 19 (2001), pp. 77-92
- Marcone 2008: A. Marcone *A Long Late Antiquity? Considerations on a Controversial Periodization*, «Journal of Late Antiquity» 1 (2008), pp. 4-19
- Marrou 1966: H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità²*, Roma 1966
- Marrou 1979: H.-I. Marrou, *Decadenza romana o tarda antichità? II-VI secolo*, Milano 1979
- Mascoli 2001: P. Mascoli, *Gli Apollinari e l'eredità di una cultura*, «Invigilata Lucernis» 23 (2001), pp. 131-145
- Mascoli 2003: P. Mascoli, *Gli ultimi difensori della civiltà galloromana: il padre di Sidonio Apollinare e i suoi contemporanei*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari» 46 (2003), pp. 153-167
- Mazzarino 1959: S. Mazzarino, *La fine del mondo antico. Le cause della caduta dell'Impero romano*, Milano 1959
- Momigliano 1973: A. Momigliano, *La caduta senza rumore di un Impero nel 476 d.C.*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa: Classe di Lettere e Filosofia» 3, 2 (1973), pp. 397-418
- Piacente 2004: L. Piacente, *Libri e letture di Sidonio Apollinare*, «Latina Didaxis» 18 (2004) pp. 119-132
- Pricoco 1965: S. Pricoco, *Sidonio Apollinare tra Claudiano Mamerto e Fausto di Riez e la datazione del "De spiritu sancto"*, «Nuovo Didaskaleion» 15 (1965) pp. 113-140
- Pricoco 2000: S. Pricoco (ed.), *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri³*, Milano 2000
- Prinz 1983: F. Prinz, *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo*, Roma – Bari 1983

- Prinzivalli 1994: E. Prinzivalli, *Incontro e scontro fra «classico» e «cristiano» nei primi tre secoli: aspetti e problemi*, «Salesianum» 56 (1994), pp. 543-556.
- Rizzi 1993: M. Rizzi, *Ideologia e retorica negli “exordia” apologetici. Il problema dell’altro (II-III secolo)*, Milano 1993
- Santelia 2008: S. Santelia, *Il poeta doctus nel V secolo d.C. Aspetti della poetica di Sidonio Apollinare*, Napoli 2008
- Santelia 2012: S. Santelia (ed.), *Sidonio Apollinare, Carme 16, Eucharisticon ad Faustum episcopum*, Bari 2012
- Sfameni Gasparro 2011: G. Sfameni Gasparro, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma – Bari 2011
- Simonetti 1975: M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975
- Simonetti 1985: M. Simonetti, *Incontro e scontro fra cristianesimo antico e cultura greca in ambito letterario*, «Civiltà classica e cristiana» 6 (1985), pp. 119-136
- Simonetti 1994: M. Simonetti, *Introduzione a Agostino, L’Istruzione cristiana*, Milano 1994, pp. VII-LX
- Trentin 2006: B.M. Trentin: *Il tardoantico. Una bibliografia*, «Storicamente» 2 (2006) = http://www.storicamente.org/04_comunicare/trentin.htm
- van Waarden 2011: J.A. van Waarden, *Sidonio Apollinare, poeta e vescovo*, «Vetera Christianorum» 48 (2011), pp. 99-113
- Wipszycka 2000: E. Wipszycka, *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, Milano 2000