

e appronta un quadro d'insieme delle edizioni a stampa, rilevando di volta in volta le più evidenti peculiarità di ognuna. Particolarmente suggestivo è, inoltre, il capitolo dedicato a *Il De septem sapientibus ex graeco e le Sententiae septem sapientum septenis versibus explicatae* (CXL-VI-CLI): si tratta di due composizioni sui sette sapienti greci che nell'*editio Parmensis* del 1499 Ugoletto incluse tra le opere ausoniane. Dall'analisi dell'A. è emerso che il primo testo risulta una traduzione dell'epigramma *Anth. Pal.* 9, 366 messa a punto dallo stesso Ugoletto; il secondo, invece, che si caratterizza per notevoli differenze rispetto all'*opusculum* ausoniano, è slegato dalla tradizione di questo, ma fu ricavato dall'umanista dal codice Laur. 37,25.

Il testo del *Ludus septem sapientum* è stato criticamente rivisto dalla C. sulla base delle edizioni ausoniane precedenti e degli interventi filologici effettuati nel corso del tempo. Nella *Nota al testo* (CLIII-CLIV), infatti, appronta una tabella nella quale dà conto dei punti in cui si è discostata dalle lezioni accolte nell'edizione oxoniense di Green (Oxonii 1999). La traduzione, a fronte del testo latino (1-17), appare chiara e scorrevole, e rispetta la letteralità del testo pur presentandosi elegante e raffinata. Decisamente dense, poi, sono le note di commento nelle quali, oltre a collocare la discussione di scelte testuali ed esegetiche, l'A. discute anche problematiche sintattiche e lessicali, riservando grande attenzione anche ai luoghi più complessi. Un chiaro esempio della trattazione di problemi filologici è fornito dal commento ai vv. 13-16, per i quali la tradizione presenta due configurazioni testuali di differente estensione, oppure dalle note al v. 56, laddove la lezione *introfertur* dei mss. viene conservata a scapito delle numerose proposte di emendazione. La ricchezza del corredo esegetico si coglie anche nel momento in cui ci si sofferma nella lettura delle parti meno tecniche, quali quelle relative alle sentenze e a varie tradizioni disseminate nel testo, come accade nel caso del v. 165 dove viene evocata la leggenda del tripode: a questo proposito, infatti, la C. si preoccupa di riportare e discutere minuziosamente le numerose versioni della leggenda, concludendo che Ausonio potrebbe aver attinto a una fonte a noi ignota.

Altrettanta ricchezza contraddistingue i *Riferimenti bibliografici* stampati in apertura del volume (IX-LXIII), nei quali l'A. racchiude, mediante un sistema di abbreviazione, tutti i contributi citati e utilizzati nella stesura del lavoro. Si tratta non solo di studi di imprescindibile consultazione nello studio di un'opera ausoniana, ma anche di testi che interessano il testo del *Ludus* a livello marginale. In coda si trova l'*Indice dei nomi e delle cose notevoli* (133-137); di grandissima utilità sarebbe stato, a mio avviso, un indice dei luoghi citati.

In conclusione si può affermare che il lavoro della C. è un commento che supera ogni aridità, un commento che, grazie alla distensione e alla chiarezza che lo contraddistinguono, si presta a una lettura senz'altro piacevole e avvincente. Il volume, dunque, non solo in virtù della copiosità delle informazioni di volta in volta dispiegate, ma anche in ragione dell'approccio metodologico perseguito, si viene a configurare come esito di un percorso maturo e rigoroso.

Alessia COSENZA

Sidonio Apollinare, *Carme 16. Eucharisticon ad Faustum episcopum*. Introd., trad. e comm. a cura di Stefania SANTELIA, (Biblioteca della tradizione classica 4). Bari, Cacucci editore 2012, pp. 174.

A dieci anni esatti dal volume sul carme 24 della raccolta sidoniana delle *nugae*¹ la Santelia

¹ S. SANTELIA (a cura di), *Sidonio Apollinare. Carme 24. Propempticon ad libellum*. Introd., traduz. e comm., Bari 2002. Numerosi sono i contributi dedicati dalla Santelia a Sidonio Apollinare; per citarne alcuni: *Le dichiarazioni del poeta: il carme IX di Sidonio Apollinare*, «InvLuc» 20, 1998, 229-254; *Sidonio Apollinare ed i bybliopolae*, «InvLuc» 22, 2000, 217-239; *Quando il poeta parla ai suoi versi: i carmi 8 e 3 di Sidonio Apollinare*, «InvLuc» 24, 2002, 245-260; *Maioriano-Ercole e Sidonio supplex famulus (Sidon. carm. 13)*, «AFLB» 48, 2005, pp. 189-208; *Sidonio Apollinare autore di una epigrafe per l'ecclesia di Lione: epist. 2, 10, 4 (= Le Blant ICG 54)*, «VetChr» 44, 2007, 305-321; *Una voce fuori dal 'coro': Sidonio Apollinare e gli spectacula theatri, carm. 23, 263-303*, «BStudLat» 38, 2008, pp. 43-56; *Vocatio ad cenam:*

torna con un ampio studio, completo di commento perpetuo, su uno dei *carmina minora* del Lionese, l'*Eucharisticon* per Fausto. I 128 esametri che compongono il componimento hanno la funzione di rendere grazie al vescovo di Riez attraverso il suo elogio elaborato nel consueto "stile prezioso" di Sidonio, ma su di un piano che fa del carme 16 un *unicum* della raccolta, nella misura in cui esso costituisce la testimonianza più corposa (cui si possono aggiungere alcuni componimenti inseriti nell'epistolario) di Sidonio come poeta cristiano.

Il volume presenta, dopo l'autorevole *Prefazione* di J. Van Waarden (9-11), un'ampia e accurata *Introduzione* (13-64), che fa luce sui principali temi connessi con il componimento, a partire dal profilo di *Sidonio autore 'cristiano'* (13-17): il dotto letterato gallico viene inquadrato come espressione dell'incontro tra istanze legate alla sopravvivenza della tradizione classica e fede cristiana, aspetto, quest'ultimo, che solo negli ultimi decenni comincia ad essere messo in luce. Di fatto, la perdita della sua produzione liturgica ci impedisce di ricostruire adeguatamente la dimensione 'pastorale' di Sidonio vescovo, ma va senz'altro rivalutata la sincerità della sua fede, rintracciando nella sua ascesa al soglio episcopale una scelta esistenziale che muta anche l'orizzonte culturale di Sidonio, senza per questo porlo in contraddizione con il suo passato. In questa prospettiva, prezioso appare l'apporto di una lettura approfondita del carme 16, che costituisce una valida testimonianza dell'ampia conoscenza dei testi sacri da parte dell'autore gallico.

L'A. dedica ampio spazio alla struttura del carme, articolata, secondo la tecnica consueta di Sidonio più volte riscontrata dalla stessa Santelia per altri carmi sidoniani, per quadri che si susseguono: dopo una *recusatio* dell'apparato poetico e mitologico pagano (vv. 1-5), segue un'ampia sezione dedicata alle invocazioni dello *Spiritus* (vv. 5-67), scandite per bozzetti che rievocano prima episodi veterotestamentari, poi episodi del Nuovo Testamento. L'ampia invocazione si chiude con la richiesta di elogiare e ringraziare Fausto (vv. 68-70), che segna il passaggio alla seconda ampia sezione dell'encomio di Fausto (vv. 71-126), culminante nella dichiarazione di affetto proclamata ai vv. 127-128 che chiudono il carme. Sulla scia di una lettura del carme proposta da W. M. Daly² la Santelia rileva come la struttura del carme sia imperniata intorno al numero otto, da intendersi quale simbolo o della resurrezione di Cristo, o delle otto persone salvate da Noè nell'Arca, segno, in ogni caso, della dimensione salvifica e di rinnovamento della fede.

Lo studio della Santelia è dunque incentrato su una rivalutazione del profilo di Sidonio come poeta cristiano, soprattutto per ciò che concerne il suo rapporto con i testi sacri e con gli autori cristiani (*Sidonio tra testi sacri, esegeti, poeti cristiani ed auctores pagani*, 23-40): per questo aspetto il volume offre un nuovo decisivo tassello ad una linea interpretativa inaugurata da Françoise Prévot³ (che riconosce nell'invocazione sidoniana dello Spirito come 'canoro' il modello del IV libro delle *Institutiones* di Lattanzio) e seguita da Daly nel già citato studio, per cui il carme 16 vede l'impiego di immagini ed episodi delle Sacre Scritture scelte con un preciso scopo e secondo un'impostazione riconducibile all'intento profondamente cristiano del componimento.

La studiosa non manca di fare luce sul vincolo che lega Sidonio e il vescovo di Riez, di cui il carme 16 è chiara evidenza, attraverso quelle che sono le ulteriori testimonianze di tale legame, vale a dire le lettere 9, 3 e 9, 9, (*Sidonio e Fausto di Riez*, 40-46). Di notevole interesse, inoltre, è la questione relativa alla cronologia del carme (*Datazione del carme*, 46-50), che si intreccia con quella, più complessa, della cronologia della raccolta dei *carmina minora*: mettendo da par-

spigolando tra i modelli di Sidonio Apollinare, «AFLB» 52-53, 2009-2010, 169-180; *Per un approdo sicuro tra pericoli e tempeste (Sidon. Apoll. carm. 11, 1-7)*, «QS» 72, 2010, 227-237; *L'aristocrazia romana celebra se stessa: l'epitalamio per Ruricio ed Iberia (Sidon. Apoll. carm. 17)*, «BStudLat» 41, 2011, 103-114.

² *An adverse consensus questioned: does Sidonius's Euchariston (carmen XVI) show that he was scripturally naïve?*, «Traditio» 55, 2000, 19-71.

³ *Origène, Lactance, Jérôme et les autres: la culture chrétienne de Sidoine Apollinaire*, «BSAF» 1995, 215-228.

te l'idea che le *nugae* abbiano conosciuto diversi momenti ecdotici, fino ad arrivare ad una edizione definitiva, completa dei carmi 16, 22 e 23, la Santelia sostiene che verosimilmente vi sarebbe stata un'unica edizione, collocabile nel 469, del *libellus* quale noi lo possediamo, esito della raccolta di materiale poetico precedente e che il carme 16, in particolare, sia stato scritto intorno al 468.

Una sintesi accurata di rilievi stilistici e metrici (*Osservazioni stilistiche e metriche*, 50-56) consente di inquadrare il carme nel solco della ricercata poetica sidoniana, frutto di una mirabile combinazione di temi sacri con i moduli stilistici e retorici della tradizione classica. Anche per ciò che concerne la tecnica versificatoria, il carme 16 presenta una struttura prosodica e metrica dell'esametro ispirata alla solida *institutio* classica sidoniana. Non prive di stimolanti riflessioni sono le pagine conclusive di quest'ampia introduzione (*Conclusioni*, 56-64): il carme, esito dell'incontro tra cultura classica ed ispirazione cristiana, di fatto «propone al lettore la singolare 'mescolanza' di preghiera/inno allo *Spiritus* e panegirico/agiografia di Fausto», esempio dunque della fusione tra generi letterari che è probabilmente la cifra più caratteristica e al tempo stesso più nuova della poesia tardoantica. I quadri poetici in cui il carme si articola sono creazioni originali, anche nella ripresa dei temi e degli episodi scritturali; mentre la sezione dedicata all'elogio di Fausto costituisce un atto d'omaggio all'anacoresi di Lerino, assunta da Sidonio come modello di religiosità. Una prospettiva interessante, in linea con un filone di ricerca caro all'A.⁴, è costituita infine dalla riflessione sui personaggi femminili che Sidonio inserisce nel carme: se Miriam e Giuditta vi compaiono come esempi di *vritutes*, Eva, d'altra parte, è vista come unica responsabile della colpa sanata dalla morte di Cristo.

Il testo del carme (65-73), affiancato da una traduzione in italiano puntuale e aderente al testo anche, per quanto possibile, nell'*ordo verborum*, è seguito da un ampio e accurato commento perpetuo (75-142).

Il primo punto affrontato è quello relativo al titolo del componimento: rispetto alle forme tradite dai codici (*Euchariston* da P, *Eucharisticum* dai restanti codici, eccetto T ed F che hanno *eucariskon* e C, in cui il titolo è assente) la Santelia opta per *Eucharisticon*, che, già impiegato da Mommsen per indicare il carme (*MGH*, 1887, p. LI), è forma grecizzante da preferirsi ad *euchariston*, *hapax* nella tradizione latina, anche perché sostenuto da un precedente staziano, la *silva* 4, 2 intitolata *Eucharisticon ad imp. Aug. Germ. Domitianum*. Il commento affronta questioni di ordine esegetico, linguistico e stilistico e, soprattutto, dipana i fili della complessa trama intertestuale che sottende il carme, facendo luce sui numerosi testi, classici e cristiani, cui Sidonio fa riferimento nella composizione di questo *Eucharisticon* per Fausto. Questa attenzione alla 'memoria' testuale di Sidonio consente, inoltre, di aggiungere un tassello fondamentale al profilo dell'autore gallico, nella misura in cui fornisce elementi preziosi per ricostruire la "biblioteca cristiana" di Sidonio, dato, questo, finora affrontato in maniera solo sporadica.

Si segnala, in *Appendice*, un contributo di Emanuele Castelli (*L'invocazione allo Spiritus nel carme 16*, 143-150), che ferma l'attenzione sulla prima parte del carme (vv. 1-67): si tratta di un approfondimento volto a fare luce sul significato teologico dell'invocazione allo *Spiritus*, a partire dall'identificazione dell'entità divina cui l'invocazione stessa è rivolta, per comprendere se si tratti dello Spirito Santo o di Cristo preesistente, come ipotizzato dalla Prévot nel già citato studio. Castelli propende per questa tesi, sia sulla base del testo del carme, che nella seconda parte dell'invocazione (vv. 40-67) definisce la valenza teologica dello *Spiritus*, facendo riferimento proprio al Cristo preesistente, sia sulla scorta della cristologia pneumatica testimoniata da alcuni autori cristiani tra II e IV secolo. Proprio quest'ultimo aspetto apre un varco su un possibile filone di ricerca che faccia luce sul rapporto tra Sidonio e i teologi del suo tempo (tra cui, ovviamente, lo stesso Fausto) e, più in generale, tra teologia e poesia nel V secolo.

Questo volume si pone, dunque, come importante contributo nel panorama degli studi sido-

⁴ Si rinvia, tra gli altri, a *Modelli femminili nella tarda antichità*, «VetChr» 48, 2011, 335-357.

niani, sia poiché colma una lacuna, offrendo uno strumento esegetico fondamentale per la lettura del carne 16, sia perché, più in generale, rappresenta un ‘capitolo’ nuovo nell’interpretazione dell’orizzonte culturale cristiano di Sidonio, destinato, evidentemente, ad aprire la strada a studi specifici riservati alla formazione teologica dell’autore gallico. Si segnala l’indice degli autori antichi, delle opere e dei passi citati (151-160) e, in calce al volume (161-174), un’ampia e accurata bibliografia.

Silvia CONDORELLI

Fausto IANNELLO, *Jasconius rivelato. Studio comparativo del simbolismo religioso dell’“isola-balena” nella Navigatio sancti Brendani* (Biblioteca di studi storico-religiosi 9). Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2013, pp. XXI+638.

Il volume è un corposo studio che, partendo dall’esame della leggenda del pesce Jasconius, indaga sulla questione della Vita di San Brendano. La presentazione del volume è ad opera di Cesare Magazzù, la postfazione è di José Antonio González Marrero. L’opera, corredata di un’ampia bibliografia e di indice dei nomi, è strutturata in tre parti: la prima parte introduce la *Navigatio sancti Brendani* e la figura del santo; la seconda parte tratta della leggenda del mostro Jasconius, facendo un’analisi comparativa, nel mondo celtico, con altre figure simili di mostri; la terza parte esamina le testimonianze dell’isola-balena in altre tradizioni religiose anche molto distanti da quella celtica.

La *Navigatio sancti Brendani* viene presentata a partire dall’indagine sulle fonti. Dopo un’indagine dettagliata sulla tradizione manoscritta e sulle diverse edizioni dell’opera, Iannello passa ad affrontare *La questione brendaniana e il dibattito sulle fonti della Navigatio sancti Brendani*. Il tentativo appare assai arduo, trattandosi di un’opera che non trova i suoi punti di riferimento culturali soltanto nel mondo celtico. La cristianizzazione dell’Irlanda ha costituito un veicolo di trasmissione di culture lontane, elementi delle quali, dal mondo giudaico a quello classico, sono confluiti, seppur per diversi gradi di trasmissione, nella *Navigatio sancti Brendani*. In questa parte Iannello si dedica proprio a sviscerare tali fonti culturalmente distanti (ma non per questo meno importanti), tralasciando per il momento le fonti celtiche, cui più immediatamente è riconducibile l’opera. L’autore affronta il problema della conoscenza del greco (e del suo utilizzo liturgico) da parte di San Brendano. Ovviamente la questione riguarda non solo San Brendano, ma l’intero mondo celtico del VI secolo. A questo riguardo l’autore conclude che “dal IX sec., dunque, il greco è abbondantemente attestato tra gli intellettuali irlandesi” (30), a tal punto che, nei secoli VIII-IX, “mentre nell’occidente il greco spariva, in Irlanda era custodito e i monaci irlandesi erano chiamati ad insegnarlo” (31). Questo a causa del grande interesse per la tradizione e l’esegesi scritturistica, patristica e persino apocrifia. Quindi Iannello abbandona, *ex abrupto*, la questione dell’uso del greco (che, come si diceva, esula dai ristretti confini dell’esegesi delle fonti della *Navigatio*) per passare ad esaminare le varie scuole di pensiero sulla “questione brendaniana”. La teoria classicheggiante vede i modelli della *Navigatio* (ma in genere della poesia irlandese di viaggio, gli *immrama*) nell’*Eneide* e nell’*Odissea*. Nel presentare la teoria filo-orientalista Iannello abbandona l’esame comparativo per incentrare l’attenzione sulla *Navigatio*, perché è costretto ad esaminare la questione dei rapporti dell’opera con la *Vita Brendani* e con una serie di opere intermedie (alcune precristiane) che hanno dato origine alla *Navigatio* medievale che conosciamo. Queste fonti intermedie permettono di risalire ad alcuni modelli orientali, come ad esempio i *Viaggi di Sindibad*. Vari motivi vengono indagati in questa parte (gli angeli come uccelli, la pluralità di paradisi, il viaggio visto come una forma di espiazione ma anche il *topos* del viaggio dell’aldilà), motivi che hanno riscontri diversi e distanti, che Iannello sottolinea, fino a giungere alla *Commedia* dantesca che, per certi richiami, può espressamente risentire – secondo lo studioso – della *Navigatio*. La materia dei richiami letterari e culturali è molto complessa, e il reticolo di rimandi mostra un medioevo molto più interconnesso di quanto comunemente si immagini, dove la conoscenza di altre culture e le influenze tra mondi diversi appare profonda.