

FRANCESCO LUBIAN

Prud. psych. 1 – 4: l’invocazione e l’aretologia relativa al Figlio

Summary – This paper aims to provide a new insight into the first four lines of the hexametric section of Prudentius’ *Psychomachia*, which include the opening invocation to Christ (Prud. psych. 1) and the dense aretological section dedicated to the Son (Prud. psych. 2–4). Their theological implications will be analysed in the light of contemporary Western Christology, highlighting in particular the affinities between the implicit anti-heretical concerns of the Spanish poet and the orthodox pronouncements by Hilarius of Poitiers (*De trinitate*) and Ambrose (*De fide*).

1. L’obiettivo di questa nota è di far luce su una sezione generalmente trascurata della *Psychomachia* prudenziana, esaminando i versi iniziali del proemium esametrico dell’epos allegorico, dedicati all’invocazione di Cristo e all’aretologia relativa al Figlio, e tentando di contestualizzare gli aspetti propriamente teologici di questa sezione del poema, che funge da cerniera fra la praefatio in senari giambici¹ ed il primo scontro, quello fra *Fides* e *veterum Cultura deorum*,² all’interno del mosso quadro del dibattito cristologico e trinitario del quarto secolo.

2. La sezione esametrica del poema inizia con un’invocazione a Cristo (1: *Christe, graves hominum semper miserate labores*), il quale, definito in psych. praef. 59 *sacerdos verus* e al v. 5 *rex noster*,³ sembra assumere i

¹ Come noto ad oggi non esistono (eccezion fatta per l’ormai classico lavoro di M. Laverne, *Prudence, Psychomachie. Texte, traduction, commentaire, avec une introduction historique*, Paris 1933), commenti completi dell’opera prudenziana; per la praefatio si rimanda in particolare a P. F. Beatrice, *L’allegoria nella Psychomachia di Prudenzio*, *StPat* 18 (1971), 25–73, spec. 53–63; J.-L. Charlet, *Signification de la Préface à la Psychomachia de Prudence*, *REL* 81 (2003), 232–251; J.R. Amriott, *Interpretatio christiana del epos clásico en la Praefatio de la Psychomachia de Prudencio*, *Athenaeum* 98,1 (2010), 193–204.

² Su questa sezione del poema cf. in particolare V. Buchheit, *Glaube gegen Götzendienst* (Prud. psych. 21ff.), *RhM* 133 (1990), 389–396.

³ Sul significato figurale dell’aggettivo cf. R. Palla, «Nostro» come alternativa a «vero» nelle tipologie del cristianesimo antico, in: A. Garzya (a c. di), *Metodologie della ricerca*

contorni del ‘vero Salmista’, ricoprendo entrambe le funzioni riferite a Davide nell’esordio del nono inno del *Cathemerinon*.⁴ Dell’*invocatio* prudenziana è stata da tempo riconosciuta la tradizionale matrice epica: la struttura costituita da vocativo + riferimento alla potenza divina tramite participio o proposizione relativa + imperativo (5: *dissere*) + tema dell’opera, espresso qui tramite un’interrogativa indiretta, rispecchia infatti i «griechisch-römischen, hymnisch formulierten Götter- und Musenanrufen bei Beginn oder an wichtigen Stellen von Dichtungen».⁵ La dipendenza è in questo caso anche strettamente intertestuale, secondo il principio della ‘Kontrastimitation’⁶ o ‘korrigerende Rezeption’,⁷ che in questa sede assume anche un’imprescindibile valenza programmatica:⁸ il legame principale è come noto quello con

sulla tarda antichità. Atti del primo convegno dell’Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli 1990, 461–468.

⁴ Prud. cath. 9, 1–6: *Da, puer, plectrum, choraeis ut canam fidelibus / Dulce carmen et melodum, gesta Christi insignia. / Hunc camena nostra solum pangat, hunc laudet lyra. / Christus est, quem rex sacerdos adfuturum protinus / Infulatus concinebat voce corda et tympano, / Spiritum caelo influentem per medullas hauriens*. Sui tratti cristologici di Davide cf. K. Smolak, *Der Hymnus für jede Gebetsstunde (Prudentius, Cathemerinon 9)*, *WSt* 113 (2000), 216–236, spec. 220/221.

⁵ Ch. Schwen, *Vergil bei Prudentius*, Diss., Leipzig 1937, 4/5.

⁶ K. Thraede, art. *Epos*, in: *RAC* 5 (Stuttgart 1962), col. 1040; cf. anche M. Lühken, *Christianorum Maro et Flaccus. Zur Vergil- und Horazrezeption des Prudentius*, Göttingen 2002 (*Hypomnemata* 141), 46.

⁷ R. Herzog, *Die Biblepik der lateinischen Spätantike: Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*, München 1975, 193.

⁸ Una linea esegetica alternativa tende ad interpretare il riuso di Virgilio da parte di Prudenzio come un tentativo di conciliare i due poemi, prescindendo dall’instaurazione da parte del poeta spagnolo di un rapporto di *aemulatio* nei confronti del precedente classico. In questo senso si veda recentemente A. Peltari, *The Space that Remains: Reading Latin Poetry in Late Antiquity*, Ithaca-London 2014, 154–157 («The difference of content between Vergil and Prudentius need not imply a strong contrast in the case of this particular allusion. [...] *Aemulatio* recedes in favor of a more balanced awareness of the history of both texts, and the reader may appreciate both the *Aeneid* in its own way and the *Psychomachia* for what it is»); si confronti in ogni caso quanto già sostenuto da C. Magazzù, *L’utilizzazione allegorica di Virgilio nella *Psychomachia* di Prudenzio*, *BStudLat* 5 (1975), 13–23, spec. 14/15 («Che Prudenzio si rifaccia coscientemente all’*Eneide* è indicato con evidenza già dal verso che, dopo la *praefatio* allegorica iniziale, apre la *Psychomachia* [...] Sembrirebbe quasi che Prudenzio vi voglia rinnovare un *topos* caro alla poetica augustea, quello, cioè, di inserire al principio di un componimento un verso che, come motto iniziale, provochi un esplicito riferimento al modello emulato, ma ben altre sono le motivazioni e ben altro il sostrato culturale, nel quale nasce l’attività del poeta spagnolo. La reminiscenza virgiliana mostra, mi sembra, più che un desiderio di *aemulatio*, una adesione stilistica ad un tipo di poesia particolarmente gradito al gusto

Verg. Aen. 6, 56 (*Phoebe, gravis Troiae semper miserate labores*), ma conviene non sottovalutare nemmeno il rapporto con Aen. 7, 641–647 (*Pandite nunc Helicon, deae, cantusque movete / Qui bello exciti reges, quae quemque secutae / Complerint campos acies, quibus Itala iam tum / Floruerit terra alma viris, quibus arserit armis; / Et meministis enim, divae, et memorare potestis; / Ad nos vix tenuis famae perlabitur aura. / Primus init bellum Tyrrhenis asper ab oris*), dove all'invocazione alle Muse segue il diretto riferimento all'inizio degli scontri (cf. Prud. psych. 21/22: *Prima petit campum ... / ... Fides*). In particolare, il macroscopico reimpiego di Verg. Aen. 6, 56 come 'einleitendes Motto' dell'invocazione proemiale (reimpiego denso di implicazioni anche strutturali, come dimostrato da Kurt Smolak che vi ha rilevato una precisa spia della volontà del poeta di aderire all'esade iliadica del poema virgiliano)⁹ è stato rilevato fin dai più antichi editori e commentatori dell'opera.¹⁰ Al netto della sua

manieristico della «Spätantike», non senza una contrapposizione concettuale che la sostituzione di *Troiae* con *hominum* mette bene in risalto, accennando alla misericordia universale di Cristo, diversa da quella particolare di Apollo»); Magazzù si rifaceva a sua volta alla posizione di I. Lana, *Due capitoli prudenziani*, Roma 1962, 87 («egli [scil.: Prudenzio] era troppo umile per desiderare davvero di competere con i classici di Roma, ed era troppo convinto della funzione sociale da svolgere sul piano soprannaturale, che era, secondo lui, proprio della poesia, per attardarsi in terreni calcoli di imitazione ed emulazione»).

⁹ K. Smolak, *Die Psychomachie des Prudentius als historisches Epos*, in: M. Salvatore (a c. di), *La poesia tardoantica e medievale. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Maccarrata, 4/5 maggio 1998, Alessandria 2000, 125–148, spec. 130/131: «Es hängt mit dem martialischen Thema zusammen, daß Prudentius sich in struktureller Hinsicht, von Einzelzitatzen abgesehen, nur auf deren [scil.: dell'*Eneide*] zweite Hälfte bezieht, den Kampfteil, den Vergil im *Prooemium* zu ebendiesem Teil als *maius opus* – im Vergleich zum Vorangehenden – bezeichnet (7,45); der Kampfteil wird durch den Gang des Aeneas in die Unterwelt vorbereitet, so daß bei dieser Sichtweise das Unterweltbuch der zweiten Eposhälfte zuzurechnen ist; und gerade auf den Gang in die Unterwelt, der in Aeneas die innere Bereitschaft grundlegt, die bevorstehenden Kämpfe auf sich zu nehmen, weist Prudentius durch das Vergilzitat in Vers 1 hin: Das Gebet an Christus steht also vor den Kämpfen der Tugenden mit den Lastern, das Gebet des Aeneas an Phoebus vor dem Abstieg in die Unterwelt und dem Beginn der Kämpfe in Italien».

¹⁰ Cf. A. E. de Nebrija (in civitate Lucronii 1512), 213; J. Weitz (Hanoviae 1613), 682; É. Chamillard (Parisiis 1687), 471; I. Teolius (Parmae 1788), vol. II, 59; F. Arévalo (Romae 1788/1789), vol. II, 587; A. Puech, *Prudence. Étude sur la poésie latine chrétienne au IV^e siècle*, Paris 1888, 251; I. Bergman (ed.), *Aurelii Prudentii Clementis Carmina* (CSEL LXI), Vindobonae-Lipsiae 1926, 460; Lavarenne, *Prudence, Psychomachie* (cf. n. 1), 215; M. Lavarenne, *Étude sur la langue du poète Prudence*, Paris 1933, 572; A. Mahoney, *Vergil in the Works of Prudentius. A dissertation*, Washington D.C. 1934, 48; I. Rodríguez-Herrera, *Poeta Christianus. Prudentius' Auffassung vom Wesen und von der Auf-*

interpretazione in chiave prettamente polemico-parodica del riuso prudentiano dell'Eneide,¹¹ per l'analisi più completa della strategia del poeta di Calagurris conviene a mio avviso rifarsi ancora a Macklin Smith, che ha sottolineato l'appropriatezza del prelievo rispetto al contesto della preghiera che Enea pronuncia *pectore ab imo* (Verg. Aen. 6, 55) e letto nella sostituzione di *Troiae* con *hominum* il passaggio dall'etnocentrismo classico all'universalismo di matrice cristiana,¹² richiamando opportunamente, sulla scia di

gabe des christlichen Dichters, München 1936, 85; Schwen, Vergil bei Prudentius (cf. n. 5), 112; A. Hudson-Williams, Virgil and the Christian Latin poets, PVS 6 (1966/1967), 11–21, spec. 16; M.P. Cunningham (ed.), Aurelii Prudentii Clementis Carmina (CCSL CXXVI), Turnholti 1966, 151; Magazzù, L'utilizzazione allegorica di Virgilio (cf. n. 8), 15; Ch. Gnilka, Interpretation frühchristlicher Literatur. Dargestellt am Beispiel des Prudentius, in: H. Krefeld (a. c. di), Impulse für die lateinische Lektüre. Von Terenz bis Thomas Morus, Frankfurt am Main 1979, 138–180, spec. 150–152 (ora in Id., Prudentiana II. Exegetica, München-Leipzig 2001, 32–90); M. Kah, «Die Welt der Römer mit der Seele suchend ...»: die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen «pietas christiana» und «pietas Romana», Bonn 1990, 43/44; Lühken, Christianorum Maro et Flaccus (cf. n. 6), 45/46; M. Mastrangelo, The Roman Self in Late Antiquity. Prudentius and the Poetics of the Soul, Baltimore 2008, 15–17.

¹¹ M. Smith, Prudentius' *Psychomachia*: A Re-examination, Princeton 1976, 288.

¹² Smith, Prudentius' *Psychomachia* (cf. n. 11), 271–276: «The first hexameter of the *Psychomachia* simultaneously rejects the pagan piety of the Aeneid and invokes Christ. The presence of a nearly intact Vergilian line, and a famous one, in this prominent position should surely be taken as a signal of the author's total purpose. [...] The invocation of Christ's inspiration power is also an evocation of the pagan hero Aeneas when, at mid-point of his career and newly arrived in the promised land of Italy, he beseeches the god Apollo for access to the prophetic mysteries of the underworld. There is a certain rhetorical appropriateness in the evocation of the Vergilian context: like Aeneas in Book VI, the poet of the *Psychomachia* is searching for the overarching meaning of human struggle in this world. Comparing the religious prayers of pagan hero and Christian poet, we notice that the rhetorical appropriateness of the borrowing is neither static nor morally neutral, but itself occasions a radical conversion of spirit. [...] Simply and directly, Apollo's initial place in the line has been occupied by Christ. The idol has been cast down, the true God is worshipped. [...] The two prayers have a basic similarity of movement. Just as Aeneas addresses first Apollo and then all the divinities collectively, so Prudentius' invocation of Christ becomes an invocation of the Trinity. And the pagan and Christian divinities have parallel relationships with mankind, for they are both proximate enough to be addressed in prayer and powerful enough to alleviate *graves labores*. Such similarities are not merely rhetorically pleasing; they underscore a radical difference between paganism and Christianity. Christ replaces and obviates Apollo – this is of chief importance; but the substitution of *hominum* for *Troiae* is also significant. The terms of Prudentius' invocatory prayer proclaim the universality of the plot of the *Psychomachia*. Prudentius' outlook is not tribal or national as in Vergil's or as is that of Vergil's contemporary Roman admirers; Prudentius' Romanness shows a certain respect for empire, for political

Klaus Thraede,¹³ anche il passo dell’Apotheosis in cui Apollo, insieme ad altre divinità del pantheon pagano come Mercurio e Giove, compare fra i demoni cacciati da Cristo, giunto a sostituirli;¹⁴ si aggiunga che analoga era la sostituzione dell’invocazione di un ormai *surdus* Apollo con Cristo¹⁵ nell’epistola poetica di Paolino di Nola ad Ausonio del 393¹⁶ (carm. 10, 21–30: *Negant Camenis nec patent Apollini / Dicata Christo pectora. / Fuit ista quondam non ope, sed studio pari / Tecum mihi concordia. / Ciere surdum Delphica Phoebum specu, / Vocare Musas numina / Fandique munus munere indultum dei / Petere e nemoribus aut iugis. / Nunc alia mentem vis agit, maior deus, / Aliosque mores postulat*) e nel quarto Natalicium, datato al 398 (carm. 15, 30–32: *Non ego Castalidas, vatum phantasmata, Musas / Nec surdum Aonia Phoebum de rupe ciebo; / Carminis incentor Christus mihi*), dove il principio della ‘korrigerende Rezeption’ coinvolge l’incipit degli Aratea di Avieno (1: *Carminis incentor mihi Iuppiter*).¹⁷ Appare inoltre il caso di rimarcare, con Christian Gnilka, tutta la differenza fra il *miserari* del dio pagano e di Cristo, conformemente al carattere prettamente spirituale della *ψυχομαχία* messa in scena da Prudenzio:¹⁸ a quanto rilevato dal filologo tedesco si aggiunga soltanto – osservazione, mi auguro, non del tutto banale – che la misericordia del Signore è diversa da quella del dio pagano anche perché essa si rivela strumento efficace di salvezza dai *labores* dell’anima,¹⁹ mentre, come

order, but this is dwarfed by the greater aspiration towards the City of God. The founding of New Troy seems a psaltry and misdirected endeavor once the Gospel is proclaimed; in the hexameters of Psychomachia, Aeneas’ great endeavor is superseded by the founding of the New Jerusalem».

¹³ Thraede, art. Epos (cf. n. 6), col. 1040.

¹⁴ Prud. apoth. 402–405: *Torquetur Apollo / Nomine percussus Christi nec fulmina verbi / Ferre potest; agitant miserum tot verbera linguae / Quot laudata dei resonant miracula Christi*.

¹⁵ Ch. Witke, *Numen Litterarum. The Old and the New Latin Poetry from Constantine to Gregory the Great*, Leiden-Köln 1971, 42–46; D. Amherdt, *La fonction de la poésie et le rôle du poète chez Ausone et Paulin de Nole*, MH 61 (2004), 72–82, spec. 78–81.

¹⁶ P. Fabre, *Essai sur la chronologie de l’œuvre de saint Paulin de Nole*, Paris 1948, 100–107.

¹⁷ Cf. D. Weber, „Et nuper Avienus“. Religiöse Tendenzen in Avienus „Phainomena“-Übersetzung, *Eos* 74 (1986), 325–335.

¹⁸ Gnilka, *Interpretation frühchristlicher Literatur* (cf. n. 10), 151; Lühken, *Christianorum Maro et Flaccus* (cf. n. 10), 46; Mastrangelo, *The Roman Self in Late Antiquity* (cf. n. 10), 17.

¹⁹ Si veda anche la preghiera di Cipriano in Prud. perist. 13, 55–58: *Omnipotens genitor Christi deus et creator orbis, / Christe parens hominis quem diligis et vetas perire, / Ille ego vipereis quem tu bonus oblitum venenis / criminibus variis tinctum miseratus abluisti*.

ricorda Servio nel suo commento, il verbo *miserari* era stato usato da Virgilio in relazione ad Apollo proprio *quia Troia defendi non potuit*.²⁰

3. Il poema prosegue quindi con una breve sezione aretalogica dedicata al Figlio (Prud. psych. 2–4):

*Qui patria virtute cluis propriaque sed una
(Unum namque deum colimus de nomine utroque,
Non tamen et solum, quia tu deus ex patre, Christe)*

Finora questi tre versi sono stati relativamente trascurati, anche sulla base dell'osservazione, certo non erranea, che «nel poema i motivi apologetici e polemici sono in una posizione marginale nell'ampia prospettiva delle eterne lotte che l'uomo deve sostenere per la sua redenzione».²¹ Purtuttavia in quella che appare – almeno in nuce – una fra le sezioni dottrinalmente più impegnative dell'opera, accanto al discorso di *Pudicitia* (54–97)²² e a quello di *Concordia* (750–797), l'aretalogia prudenziana appare consapevolmente allineata all'ortodossia cristologica²³ di quarto secolo, ed implicitamente

²⁰ Serv. auct. Aen. 6, 56.

²¹ E. Rapisarda (ed.), Aurelio Prudenzio Clemente, *Psychomachia*, Catania 1962, 22.

²² Per l'inserimento della trattazione del concepimento verginale nel discorso di *Pudicitia* si veda M. Corsano, Sul secondo combattimento della «Psychomachia» di Prudenzio, in: Salvatore (a c. di), *La poesia tardoantica e medievale* (cf. n. 9), 95–107, spec. 101/102, n. 29.

²³ Lavarenne, *Prudence, Psychomachie* (cf. n. 1), 215 faceva emergere lo stupore per l'assenza di ogni riferimento alla terza Persona («On s'est étonné que le poète ne nomme pas ici le Saint-Esprit»), riconducendo al tentativo di salvaguardare sotto ogni aspetto l'ortodossia trinitaria del poeta il sorgere della lezione *de nomine trino* di parte della tradizione manoscritta (cf. in questo senso anche le glosse attribuite ad Isona di S. Gallo, in Arévalo [Romae 1788/1789], vol. II, 587: «Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus»), lezione accolta unanimemente a partire dall'editio princeps (Deventer, c. 1492) e dall'Alcina (Venetiis 1501) fino all'edizione di J. Weitz (Hanoviae 1613), prima dell'intervento di N. Heinsius, che restaurò *utroque* sulla base dell'autorità dei codici più antichi (N. Heinsius, *In Prudentium Adnotata*, Amstelodami 1667, 99); la lezione *trino* resiste ancora però nel testo di É. Chamillard (Parisiis 1687) e F. Arévalo (Romae 1788/1789). Alla stessa logica 'normalizzatrice' corrisponde la congettura *te numine trino* avanzata dall'erudito e poligrafo K. von Barth, *Adversariorum commentariorum libri LX*, Francofurti 1624, col. 2366: «Non enim poetae non concedatur, unum Deum numine trino, ad personarum differentiam, in SS. Trinitate agnoscere. Unum autem Deum, nomine tantum trinum dicere, ego non satis pium existimo, neque consonum iis quae eo tempore Augustinus, Hilarius, Athanasius, Cyrillus, Hieronymus, Rufinus, et alii infiniti de eodem mysterio scripserunt, quorum sane nullus ita loquatur», su cui si rimanda ai giusti rilievi mossi già da Arévalo (Romae 1788/1789), vol. II, 587.

polemica contro le più insidiose e diffuse dottrine ereticali relative al rapporto fra Padre e Figlio; in particolare – dimostrando pieno accordo con gli scrittori neoniceni²⁴ della sua epoca – Prudenziario sembra opporsi ad un tempo a quelle che Ambrogio aveva con icasticità definito *Sabelliana confusio* e *Arriana discretio* (spir. sanct. 2, 12, 142)²⁵ nella definizione della natura delle prime due Persone divine. Vediamo di seguire più da vicino l'articolazione di questi versi.

3.1. È importante osservare fin da subito che, fra i diversi significati che il lemma può assumere in Prudenziario,²⁶ *Virtus* è qui adoperato con valore ipostatico,²⁷ assumendo precisamente il senso di δύναμις di 1 Cor. 1, 24 (LXX: αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλησιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν; Vulgata: *Ipsis autem vocatis Iudaeis atque Graecis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*) e Rom. 1, 20 (LXX: τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους; Vulgata: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur sempiterna quoque eius virtus et divinitas ut sint inexcusabiles*),²⁸ passi fondamentali per la difesa dell'ortodossia trinitaria contro le eresie maggiormente diffuse nel quarto secolo: significative a proposito sono le parole di Ambrogio registrate negli Acta del Concilio di

²⁴ Sulla complessa questione del neonicenismo occidentale, il cui tratto distintivo andrebbe visto nel cosciente (anche se non sempre esplicito) rifiuto dell'interpretazione monarchiana del Simbolo niceno nel Concilio di Serdica (343 d. C.), e dunque nella ricerca di una chiara definizione dell'ortodossia trinitaria non solo nei confronti dell'Arianesimo, ma anche della tradizione sabelliana, cf. Ch. Marksches, Was ist lateinischer «Neunizänismus»? Ein Vorschlag für eine Antwort, ZAC 1 (1997), 73–95 e M. Simonetti, Dal Nicenismo al Neonicenismo: rassegna di alcune pubblicazioni recenti, in: Id., Studi di cristologia postnicena, Roma 2006, 269–289.

²⁵ Sulla tradizionale contrapposizione delle due eresie da parte di Ambrogio cf. R. Cantalamessa, Sant'Ambrogio di fronte ai grandi dibattiti teologici del suo secolo, in: G. Lazzati (a c. di), Ambrosius episcopus: Atti del Congresso Internazionale di Studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano, 2–7 dicembre 1974, 2 vol., Milano 1976, vol. I, 483–539, spec. 502/503.

²⁶ K. Smolak, Exegetischer Kommentar zu Prudentius, Apotheosis (Hymnus, Praefatio, Apotheosis 1–216), Diss., Wien 1968, 6/7; 28; L. Padovese, La cristologia di Aurelio Prudenziario Clemente, Roma 1980, 21/22.

²⁷ In questo senso già le glosse attribuite ad Isona di S. Gallo (Arévalo [Romae 1788/1789], vol. II, 587): «Paterna virtus Christus est substantiva, non accidens; neque secunda qualitas Patris, sed Filius eius est; quia non a se, sed ab eo ipso genuit se».

²⁸ Padovese, La cristologia di Aurelio Prudenziario Clemente (cf. n. 26), 126/127.

Aquileia del 381.²⁹ Già questa scelta terminologica, la quale richiama una di quelle proprietà del Figlio che costituiscono *evidentia indicia* in grado di esprimere la *perspicuam divinae maiestatis ... unitatem*,³⁰ sia pur senza essere originale, costituisce una presa di posizione che allinea Prudenzio con l'ortodossia trinitaria professata nell'Occidente latino a partire dalla metà del quarto secolo: fra i numerosi altri passi patristici, si segnala che la designazione del Figlio come *virtus* è discussa – con principale riferimento alla *ισχύς μεγάλη* di Hier. 31, 17 – nell'*Apologia David altera* attribuita ad Ambrogio,³¹ in cui il vescovo di Milano, assumendo come proprio obiettivo polemico le diverse forme di subordinazionismo, afferma che l'*unitas operationis* manifestata nella Creazione implica di necessità che uguali siano la *potestas* e la *maiestas* da attribuire al Padre ed al Figlio.³²

3.2. La puntualizzazione costituita dal primo aggettivo (*patria virtute*), da intendere in pratica come sostituto poetico del genitivo *Patris*, precisa come il Figlio coincida eternamente con la potenza paterna (cf. Prud. perist. 2, 413/

²⁹ Gest. Conc. Aquil., Acta 13: *Dei virtus Christus est. Si igitur sempiterna dei virtus est, sempiternus utique Christus est, quia Christus est dei virtus*; cf. anche Greg. Ilib. fid. 64: *Virtus dicitur, quia vere de deo et semper cum deo est et omnis potestas patris in ipso consistit*; cf. M. Simonetti, Gregorio di Elvira, *La fede*, Torino 1975, 178/179; Id., *La crisi ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna*, in: *Studi di cristologia postnicena* (cf. n. 24), 208–233, spec. 221–233.

³⁰ Ambr. fid. prol. 2, 2. Per una puntuale analisi dei motivi portanti della difesa ambrosiana del Simbolo niceno cf. C. Moreschini (a c. di), *Sant' Ambrogio. Opere dogmatiche I. La fede* (SAEMO 15), Milano-Roma 1984, 39–43 e Ch. Marksches, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie*, Tübingen 1995, 176–212.

³¹ Sulla paternità del trattato cf. M. Roques, *L'autenticité de l'Apologia David altera: historique et progrès d'une controverse*, *Augustinianum* 36 (1996), 53–92; 423–458; H. Savon, *Doit-on attribuer à saint Ambroise l'Apologia David altera?*, *Latomus* 63 (2004), 930–962.

³² Ambr. apol. Dav. 2, 12, 62: *Virtus ergo magna caelum fecit. Quae est virtus magna, patris an filii? Magna utique patris virtus est ..., sed tamen et filius magna virtus est. Nam cum virtutem patris filium legeris, sicut habes Christum dei sapientiam atque virtutem* (1 Cor. 1, 24). *Utique cum virtus patris filius sit, magna virtus est filius. Quemadmodum igitur omnipotens denegatur, quem fatemur magnam dei esse virtutem?* Anche se nei nostri versi il poeta non fa riferimento alle operazioni *ad extra*, ma solo all'economia della relazione fra le persone divine, si segnala che anche per Prudenzio il Λόγος partecipa alla creazione proprio in quanto *virtus* (perist. 5, 473/474: *O praepotens virtus dei, / Virtus creatrix omnium*), perché un'unica potenza ha dato origine a tutto ciò che esiste (perist. 10, 324/325: *Natura simplex pollet unius Dei / Et quidquid usquam est, una Virtus condidit*); cf. W. Evenepoel, *La création et le Christ créateur dans l'œuvre de Prudence*, *RecAug* 22 (1987), 109–128.

414: *O Christe, nomen unicum, / O splendor, o virtus patris*; 10, 340: *Virtus paterna semper in verbo fuit*, oltre che psych. 74/75: *Christum / mortali de matre hominem sed cum patre numen*, se non si considera il verso interpolato con Ch. Gnilka,³³ e mette in chiaro che è la medesima, perfetta natura divina³⁴ ad essere *ab aeterno* comune al Padre e al Figlio. Non sembra esagerato cogliere già in questo primo attributo un implicito valore polemico contro la dottrina ariana relativa alla subordinazione del Λόγος e alla conseguente διαίρεσις o *discretio* della *potestas divina*: erano infatti i seguaci del vescovo alessandrino, come messo in luce nel modo più chiaro da Atanasio,³⁵ che – già a partire dal Syntagmation di Asterio il Sofista (frg. 64–66 Vinzent)³⁶ – si rifiutavano di identificare Cristo con la vera Potenza di Dio, Potenza cui non veniva dunque conferita realtà ipostatica, e sostenevano che il Figlio si potesse definire Θεοῦ δύναμις solo ‘in senso traslato’ (καταχρηστικῶς),³⁷ interpretando 1 Cor. 1, 24 come se Cristo fosse solo una delle potenze di Dio e soltanto il Padre stesso potesse coincidere con la propria potenza.³⁸ Prudenzio, facendo proprie le posizioni del Simbolo niceno, intende invece affermare che il Figlio non è per nessun aspetto inferiore al Padre,³⁹ ma che anzi, a lui uguale in tutto, ne condivide integralmente l’onnipotenza, come spiega in più luoghi lo stesso Ambrogio,

³³ Ch. Gnilka, *Prudentiana I. Critica*, München - Leipzig 2000, 486, n. 68.

³⁴ Cf. Ambr. fid. 1, 5, 39: *Quid est enim virtus nisi perfecta natura?*

³⁵ Athan. adv. Arr. 1, 5, 7; 1, 32, 1; 2, 37.

³⁶ M. Vinzent (ed.), *Asterius von Kappadokien, Die theologischen Fragmente. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar*, Leiden - New York - Köln 1993 (*Supplements to Vigiliae Christianae* 20), 124–127; 302–308.

³⁷ M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 46–55.

³⁸ Athan. adv. Arr. 1, 11, 6/7: Τίς δὲ ἡ τοῦ Θεοῦ δύναμις, αὐτὸς πάλιν διδάσκει λέγων· Χριστὸς Θεοῦ δύναμις, καὶ Θεοῦ σοφία (cf. 1 Cor. 1, 24). Οὐ γὰρ δὴ τοῦτο λέγων τὸν Πατέρα σημαίνει, ὡς πολλάκις πρὸς ἀλλήλους ἐπιθυρίσατε λέγοντες· Ὁ Πατὴρ ἐστὶν ἡ ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις. Οὐκ ἔστι δὲ οὕτως· οὐ γὰρ εἴρηκεν, αὐτὸς ὁ Θεὸς ἐστὶν ἡ δύναμις· ἀλλ’ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις. Εὐδὴλον δὲ πᾶσιν ἐστὶν, ὡς τὸ αὐτοῦ οὐκ ἔστιν αὐτὸς, ἀλλ’ οὐδὲ ξένον, ἴδιον δὲ μᾶλλον αὐτοῦ.

³⁹ Prud. apoth. praef. 1, 4: *Tempore nec senior pater est nec numine maior* (cf. Smolak, *Exegetischer Kommentar* [cf. n. 26], 8; C. Micaelli, *Note di teologia prudentiana*, *VetChr* 21 [1984], 83–112, spec. 87–90; Gnilka, *Unechtes in der Apotheosis* [cf. n. 33], 461–488 ha di recente rimesso in discussione la paternità prudentiana della prima praefatio all’Apotheosis; sul verso da ultimo G. Flammini, *La Praefatio esametrical dell’Apotheosis di Prudenzio*, in: R. Palla - M. G. Moroni - C. Crimi - A. Dessi [eds.], *Clavigero nostro*. Per Antonio V. Nazzaro, Pisa 2014, 85–110, spec. 103/104; apoth. 253–255: *Qui pater est, gignendo pater; tum filius ex hoc / Filius, auctore genitus quod sit patre summo. / Summus et ipse tamen; nec enim minor aut patre dispar*; 795/796: *Ille coaeternus patris est et semper in ipso, / Nec factus sed natus habet quodcumque patrum est*.

anche in riferimento ad un passo come Psalm. 23, 10, proprio in polemica con la dottrina ariana dell'*infirmetas* ontologica del Figlio e forse anche rispondendo alle accuse rivoltegli dal vescovo eretico Palladio.⁴⁰ È forse però Ilario di Poitiers a proclamare con più forza – sempre in un contesto di polemica antiariana – l'identità di potenza di Padre e Figlio, fondandola sull'esegesi del significato da attribuire alla *manus* di Ioh. 10, 28/29, passo in cui Cristo intende affermare 'attraverso un'indicazione di ordine materiale' che la natura e la *virtus* del Padre sono nel Figlio (Hil. trin. 7, 22):

Sed qui ex alio accipit, ne aliud quid potius et non in eius intellegeretur natura a quo accipit existere, ait: «Nemo poterit rapere de manu Patris mei» (Ioh. 10, 29). De manu sua nemo rapit (cf. Ioh. 10, 28), quia a Patre quod est omnibus maius accepit. Quid sibi vult tam diversa professio, ut rursus de manu Patris sui nemo rapiat? Fili manus est quae accepit a Patre, Patris manus est quae dedit Filio. Et quomodo quod non rapitur de manu Fili, non rapitur de manu Patris? Quomodo si quaeris, intellege: «Ego et Pater unum sumus» (Ioh. 10, 30). Manus Fili manus Patris est. ... Ut vero per corporalem significationem virtutem posses eiusdem nosse naturae, commemorata est Fili manus manus Patris: quia natura et virtus Patris esset in Filio.

3.3. Nel fatto che la δύναμις sia nondimeno specifica del Figlio (*propria*; da notare a livello poetico l'insistita allitterazione della bilabiale sorda), negando dunque radicalmente qualsiasi tipo di *permixtio* fra le persone divine,⁴¹ va riconosciuto un corrispondente e antitetico intento polemico nei confronti degli unioniti e del radicale modalismo monarchiano predicato dall'υιοπάτωρ Sabellio⁴² – per Prudenzio probabilmente assimilabile, almeno per questo aspetto della sua dottrina, a Fotino⁴³ – il quale, pur ammet-

⁴⁰ Ambr. fid. 4, 1, 14: *Ergo dominus virtutum est filius. Et quomodo infirmum Arriani dicunt, quem dominum virtutum sicut et patrem credimus?* Sul passo si veda Moreschini, Sant' Ambrogio. La fede (cf. n. 30), 263 e, in una prospettiva più teologico-politica, G. Lettieri, *Omnipotentia e subiectio: una teologia trinitaria imperiale. Aspetti della polemica anti-ariana nel «De fide» di Ambrogio*, StAmbr 7 (2013), 47–78, spec. 64–67. Il vescovo di Milano fonda altrove sull'*apud deum* dell'incipit del quarto Vangelo la proclamazione del Λόγος come *indiscretam a patre inseparabilemque virtutem* (Ambr. virgin. 3, 1, 2).

⁴¹ Cf. C. Moreschini, *Il linguaggio teologico di Ilario di Poitiers*, La Scuola Cattolica 103 (1975), 339–375, spec. 361.

⁴² Sulla complessa questione si rimanda a M. Simonetti, *Sabellio e il sabellianesimo*, Studi Storico-Religiosi 4 (1980), 7–28.

⁴³ Padovese, *La cristologia di Aurelio Prudenzio Clemente* (cf. n. 26), 34/35, n. 148.

tendo che la *virtus* operante nel Figlio fosse divina,⁴⁴ predicava non solo l’unità del Verbo nella sostanza del Padre, ma arrivava a sostenere una vera e propria coincidenza delle persone divine,⁴⁵ vanificando insomma l’esistenza personale del Figlio e negando dunque al Λόγος ogni forma di *potentia* a Lui propria.⁴⁶ In netta opposizione rispetto a quanti mettevano in discussione la distinzione fra Padre e Figlio, Prudenzio – che in ham. 41 affermava che il Λόγος è *in virtute sua primus* – si esprime invece con chiarezza anche in un noto passo dell’Apotheosis (245–247: *Nec pater ipse autem qui filius, ut, quia natum / Scimus ab innato, vere pater et sata vere / Sit subolis nec sit genitor sibi filius ipse*), nel quale non solo riprende un argomento antimonarchiano già tertulliano,⁴⁷ ma forse ricorda precisamente la Regula Fidei del I Concilio di Toledo (400).⁴⁸ Anche i Padri occidentali di quarto secolo, nel respingere le tesi ariane sulla natura del Figlio, erano attenti a salvaguardare d’altra parte l’autonomia della potenza del Λόγος, ossia ciò che in pratica costituisce la sua essenza di Figlio; lo dimostra nuovamente Ilario, il quale, nel medesimo capitolo del De Trinitate richiamato al punto precedente, cita a garanzia della potenza del Figlio un passo come Ioh. 10, 28, leggendovi l’affermazione di una *conscia potestas* e di una *virtus* illimitata e immutabile (Hil. trin. 7, 22):

Unigenitus igitur Deus naturae in se suae conscius nativitatis propriae inenarrabile sacramentum ad fidei tamen nostrae confessionem quanta potest verborum absolute signficat: ut et natus intellegatur, et in Dei natura esse credatur, et cum Patre unum sit, et unum se profitendo cum Patre, non tamen ut solus tantum adque ipse Pater intellectus amittat esse quod Filius est. Testatur enim primum naturae virtutem, cum de ovibus suis ait: Nec quisquam rapiet eas de manu mea (Ioh. 10, 28). Consciae potestatis haec vox est, inperturbatae

⁴⁴ Hil. trin. 7, 5.

⁴⁵ Athan. adv. Arr. 3, 4, 1; Ambr. fid. 2, 10, 86.

⁴⁶ Ambr. fid. 3, 2, 12.

⁴⁷ Tert. adv. Prax. 10, 1/2: *Ita aut pater aut filius est, et neque dies eadem et nox neque pater idem et filius, ut sint ambo unus et utrumque alter, quod vanissimi isti monarchiani volunt. ‘Ipse se’, inquit, ‘filium sibi fecit.’ Atquin pater filium facit et patrem filius et qui ex alterutro fiunt a semetipsis sibi fieri nullo modo possunt, ut pater se sibi filium faciat et filius se sibi patrem praestet.*

⁴⁸ Così Padovese, La cristologia di Aurelio Prudenzio Clemente (cf. n. 26), 34/35, spec. n. 166.

*virtutis libertatem per id quod nemo oves de manu sua abripiat confiteri.*⁴⁹

3.4. Secondo una modalità argomentativa del tutto analoga a quella che è dato riscontrare nell'Hamartigenia, in quel caso in riferimento però al ruolo esercitato dalle prime due Persone nella creazione (347–351a: *Nam deus atque deus pater est et filius unum. / Quippe unum natura facit, quae constat utrique / Una voluntatis iuris virtutis amoris. / Non tamen idcirco duo numina nec duo rerum / Artifices*),⁵⁰ Prudenzio si preoccupa subito di scongiurare ogni dubbio su possibili interpretazioni in chiave diteista della propria insistita sottolineatura dell'autonomia del Λόγος,⁵¹ e tiene a ribadire l'unità inseparabile di Padre e Figlio (cf. perist. 10, 321–325: *Vis una patris, vis et una est filii / Unusque ab uno lumine splendor satus / plena refulsit claritatis numine; / natura simplex pollet unius dei / et quidquid usquam est una virtus condidit*), fra i quali non si dà alcuna *discretio potestatis*,⁵² ma piuttosto un'inseparabile unità di potenza⁵³ (Ambrogio parlava per l'appunto di *una virtus atque eadem potestas*)⁵⁴ che esclude ogni predicabilità numerica relativa a Dio,⁵⁵ come il vescovo di Milano spiega in modo molto chiaro, ed in termini che appaiono vicini a quelli qui utilizzati dal poeta spagnolo, in un passo del De Fide (Ambr. fid. 4, 3, 35):

⁴⁹ Su questo aspetto della cristologia ilariana cf. A. Beck, *Die Trinitätslehre des heiligen Hilarius von Poitiers* (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 3), Mainz 1903, 130–133.

⁵⁰ Cf. R. Palla (a c. di), *Prudenzio, Hamartigenia*. Introduzione, traduzione e commento, Pisa 1981, 208/209.

⁵¹ Cf. anche Prud. apoth. 268–278: *Hoc solum scimus, quod traditur esse deum quem / Non genitus genitor generaverit unus et unum, / Integer integrum, non coeptum sed tamen ortum, / Et comperpetuum retro patris et patre natum. / Sed nec decisis pater est, ut pars patris esset / Filius; extendens nec se substantia tractim / Produxit minuitve aliquid de numine pleno, / Dum mutata novum procedit portio natum. / Non convertibilis nec demutabilis umquam / Est deus aut gignendo aliquid sibi detrahit; atqui / Totus et ex toto deus est, de lumine lumen*; sul superamento delle posizioni tertulliane in questo passo cf. Padovese, *La cristologia di Aurelio Prudenzio Clemente* (cf. n. 26), 46 e Micaelli, *Note di teologia prudenziana* (cf. n. 39), 95/96.

⁵² Ambr. fid. 1, 1, 9.

⁵³ Sulla tendenza anche prudenziana ad affermare l'unità dinamica della Trinità come prova dell'unità ontologica, cf. Micaelli, *Note di teologia prudenziana* (cf. n. 38), 84/85.

⁵⁴ Ambr. spir. sanct. 2, 2, 25.

⁵⁵ Ambr. fid. 1, 2, 19: *Diversitas plures facit, unitas potestatis excludit numeri quantitatem, quia unitas numerus non est, sed haec omnium ipsa principium est.*

*Inseparabilis ergo deus pater verbo, inseparabilis virtutis, inseparabilis sapientiae per divinae unitatem substantiae, et est in filio, sicut frequenter est scriptum, est vero non ut egentem sanctificans nec ut vacuum inplens, quia non vacua dei virtus. Nec enim virtus virtute augetur; quia non duae virtutes, sed una virtus: nec divinitas divinitatem accipit; quia non duae divinitates, sed una divinitas.*⁵⁶

Sorge spontaneo a questo punto chiedersi quale sia di preciso il pericolo diteista che spinge Prudenzio a sottolineare esplicitamente, dopo aver affermato che essa è *patria* e cionondimeno *propria* del Figlio, il carattere indissolubile (*sed una*) della *virtus* divina. Il dualismo marcionita è, come ben noto, combattuto dal poeta spagnolo nella già citata Hamartigenia (cf. e. g. praef. 60–62: *Deum perennem findit in duos deos, / Audet secare numen insecabile. / Cadit perempta denegans unum deum*);⁵⁷ nel presente caso tuttavia l'ambito strettamente cristologico della sezione aretologica del proemio ed il fatto che Prudenzio sia stato spinto ad introdurre l'aggettivo *una* come precisazione (*sed*) del valore da attribuire a *patria* ... *propriaque*, a mio avviso da intendersi rispettivamente in chiave anti-Ariana e anti-Sabelliana, sembrano suggerire l'ipotesi che il poeta iberico pensasse più che altro al pericolo logicamente insito nella proclamazione ariana dell'unicità e assoluta trascendenza del Padre,⁵⁸ e forse, ancor più precisamente, al rischio

⁵⁶ Si tenga presente anche che l'*unitas divinitatis*, che – nell'impossibilità di negarla – risulta *extenuata* dagli Ariani, nei capitoli immediatamente precedenti del trattato è esplicitamente ricollegata a Ioh. 10,30; così accade anche nel De trinitate pseudoatanasiano, il cui primo libro è non a caso intitolato *De unitate deitatis trinitatis* (1,68: *Vides itaque esse in utrisque unam sapientiam sive virtutem vel sanctitatem nec non et alia huiusmodi multipliciter quae non sunt ad haec inlata exempla*). Si veda anche il libro VIII [X], *De fidei unitate*, 4: *Qui tres virtutes inducit, tres deos confitetur; nos autem credimus tres personas, unam vero virtutem, unam deitatem*; 12: *Sicut quidam per vaniloquia docent: «quomodo tres personas in una substantia»? Illi autem dicunt tres virtutes, nos autem credimus tres personas in una virtute, tria vocabula, sed unum deum, tria vocabula unius vocis [nomen] patris et filii et spiritus sancti* (V. Bulhart [ed.], Eusebii Vercellensis episcopi quae supersunt, Turnholti 1957, CCSL 9, 115; 117); sull'evoluzione dell'esegesi antimonarchiana di Io. 10, 30 nel terzo secolo si veda M. DelCogliano, *The Interpretation of John 10:30 in the Third Century: Anti-Monarchian Polemics and the Rise of Grammatical Techniques*, *Journal of Theological Interpretation* 6/1 (2012), 117–138.

⁵⁷ Cf. Padovese, *La cristologia di Aurelio Prudenzio Clemente* (cf. n. 26), 38–42 e Micaelli, *Note di teologia prudenziana* (cf. n. 39), 99–109.

⁵⁸ Cf. Ps. Athan. trin. 1,59: *Numquid sic in eadem deitate trinitatis potest adversus scribituras referri tres sapientias aut tres virtutes aut tres imagines aut tres magnitudines divinitatis vel cetera huiusmodi pluraliter Arriomanitarum dicta? Absit.*

di diteismo che allignava nella confessione della piena divinità della seconda Persona, come frutto estremo ed 'avvelenato' dell'opposizione alle dottrine cristologiche ereticali, di stampo sia subordinazionista che modalista. Tale rischio è discusso approfonditamente da Ilario di Poitiers, in quale, all'inizio del quinto libro del *De trinitate* (tutto dedicato alla dimostrazione della divinità e consustanzialità del Figlio), mette in guardia dai molteplici pericoli architettati dalla *haeretica subtilitas*, pronta a sfruttare la potenziale *impietas* di chi, di fronte alle tesi ariane sull'unità di Dio, si trovava sottoposto ad un *anceps periculum*, ovvero al rischio sia di accettarle, sia di respingerle. Se nel primo caso infatti si correva il pericolo di giungere con gli Ariani ad ammettere che il Figlio non è Dio, nel secondo caso il pericolo era duplice, assumendo o la fattispecie della negazione dell'unità divina, giungendo ad ammettere perciò l'esistenza di due dèi, o quella della proclamazione di una rigida coincidenza di Padre e Figlio in un'unica persona, in senso sabelliano. Per Ilario, i rischi di una fallace interpretazione dell'unità della potenza divina sono pertanto di tre tipi, e comportano o l'esclusione della seconda persona, o l'ammissione dell'esistenza di due dèi, o la concezione di un'unità soltanto nominale (Hil. trin. 5, 1):

Cuius stultae sapientiae sensu <se> heretica subtilitas ad fallendi occasionem coaptans, unum Deum professa est, auctoritate legis evangeliorum-que usa qua dictum est: «Audi, Istrahel, Dominus Deus tuus unus est» (Deut. 6,4; Marc. 12,29); non ignorans quantum in eo esset vel responsionis periculum vel silentii, et ex utroque oportunitatem impietatis expectans: ut si sanctitatem dicti infideliter usurpati coniventis taciturnitas confirmaret, per id quod Deus unus est Filius tamen Dei Deus non esset, Deo tantum sicut est uno manente; advero si contradictio praesumptae inpietatis huius professionis existeret, veritatem fidei evangelicae non conservaret Deum unum non confessa responsio, cum fidei nostrae professio secundum Deum unum sit; recideretque in alterius haereseos impietatem, Deum unum Patrem et Filium professa confessio. Adque ita sapientia mundi, quae stultitia apud Deum est (1 Cor. 1,20), specie blandae et pestiferae simplicitatis inluderet, cum hoc fidei suae constitueret exordium, in quo sibi inpie aut adsentiremur aut adversaremur; et per hoc utriusque rei periculum Deum Filium non esse obtineret, quia Deus unus est, aut extorqueret haereseos necessitatem, si et Patrem Deum et Filium Deum confitentes, unum Deum praedicare secundum Sabellii opinionem inpiam existimaremur; et ita hoc praedicationis suae modo unus Deus aut alium excluderet, aut per alium non esset, aut

tantum in nominibus unus esset: quia et unitas alium nesciret, et alius non permetteret unionem, et duo unus esse non posset.

Intendendola in questi termini, la scansione ternaria dello stico, che, con la sua triplice precisazione della natura del Λόγος-*Virtus* (*patria ... propria-que ... sed una*), si preoccupa di scongiurare gli errori dell'Arianesimo e del Sabellianesimo, ma anche quello altrettanto grave del diteismo, sarebbe – sia detto per inciso – pressoché coincidente con quella che si riscontra nella seconda orazione di Gregorio di Nazianzo, dove tre sono i morbi teologici che affliggono l'ortodossia trinitaria, ossia l'ateismo di Sabellio, il 'giudaismo' di Ario e il 'politeismo' proprio di coloro che, a differenza dei due eresiarchi, accettano sì l'esistenza delle tre ipostasi, ma senza fare propria l'unità di sostanza, e sono pertanto accusati di introdurre tre principi divini in ragione della propria 'eccessiva ortodossia'⁵⁹ (or. 2, 37: Τριῶν γὰρ ὄντων τῶν νῦν περὶ τὴν θεολογίαν ἀβῶστημάτων, ἀθεΐας, καὶ Ἰουδαισμοῦ, καὶ πολυθεΐας, ὧν τῆς μὲν Σαβέλλιος προστάτης ὁ Λίβυς ἐγένετο, τῆς δὲ Ἄρειος ὁ Ἀλεξανδρεὺς, τῆς δὲ τινες τῶν ἄγαν παρ' ἡμῖν ὀρθοδόξων).⁶⁰

⁵⁹ Anche Ambrogio si preoccupa di mettere in guardia il *vir religiosus* dalle tentazioni diaboliche che si possono insinuare in una *nimia pietas*, da lui individuati nel docetismo, nel rifiuto del matrimonio proprio dell'encratismo radicale, e nella concezione unipersonale della divinità alla maniera di Sabellio (Ambr. in Luc. 4, 10: *Videt aliquem diabolus religiosum virum, deo venerabiliter deferentem et quod sacrosanctum est aestimantem, nullius capacem iniuriae: in ipsa eum religione subplantat, ut faciat non credere quod dei filius vere hanc nostram susceperit carnem, hoc nostrum corpus, hanc nostrorum membrorum fragilitatem, cum utique passio corporis fuerit, divinitas exors iniuriae manserit. Ita de religione fit culpa; omnis enim qui negat Iesum Christum in carne venisse de deo non est* [cf. 1 Ioh. 4, 5]. *Videt integrum et inlibatum castimoniae virum: suadet ut nuptias damnet, quo eiciatur ab ecclesia et studio castitatis a casto corpore separetur. Auditiv alius quia «unus deus, ex quo omnia»* [1 Cor. 8, 6a], *adorat atque veneratur: insidiatur ei diabolus, claudit aures ne audiat quia «unus dominus, per quem omnia»* [1 Cor. 8, 6b]; *ita nimia pietate inpium esse conpellit, ut dum patrem a filio separat, patrem filiumque confundat et personam unam putet esse, non potestatem. Itaque dum mensuram fidei nescit, perfidiae incurrit aerumnam*).

⁶⁰ C. Moreschini, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milano 1997, 119/120; si ricordi che anche la professione di fede *secundum Orientis synodum* del 347, riprendendo sostanzialmente il quarto Credo di Antiochia del 341, aveva introdotto un'esplicita condanna del triteismo, che si affiancava a quelle di Arianesimo e Sabellianesimo (Hil. synod. 34: *Similiter et eos qui dicunt: tres esse deos, vel Christum non esse deum, et ante saecula neque Christum neque Filium eum esse dei, vel eum ipsum esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, vel innascibilem Filium, vel quod neque consilio neque voluntate*

3.5. Da questa sintetica ma precisa messa a fuoco della natura della *virtus* del Figlio consegue dunque (*nam*) per Prudenzio il carattere indiscutibilmente monoteistico – sia pure *de nomine utroque*⁶¹ – della venerazione (*colimus*) delle prime due persone della Trinità, cui sono dedicati i due successivi versi del proemio. L'unità divina poggia evidentemente sull'identità di natura di Padre e Figlio, conforme alla dottrina nicena: nella Trinità non esiste infatti, per dirla con il poeta iberico, alcuna *generis dissentio*.⁶² In preciso accordo con Ioh. 10,30, le persone divine costituiscono quindi un *unum*,⁶³ parola che intenderei preferibilmente non come attributo riferito a *deum*, bensì come predicativo dell'oggetto al neutro, in accordo con quanto sostenuto già da Tertulliano nell'*Adversus Praxean* in riferimento al suo impiego⁶⁴ nel quarto Vangelo, da rapportare appunto non *ad numeri singularitatem* ma *ad substantiae unitatem*;⁶⁵ in termini del tutto analoghi il poeta si esprime infatti anche in più punti dell'*Hamartigenia* (43/44: *Unum semper erit gignens atque unus ab uno / Ante chaos genitus numeroque et tempore liber*,⁶⁶ 51–55: *Forma patris veri verus stat filius ac se / Unum rite probat, dum formam servat eandem. / Non amor ascitus sociat nec iungit utrumque / Coniurata fides, pietas sed certa genusque / Unum, quod deus est, summam revocatur ad unam*; 347–349: *Nam deus atque deus pater est et filius unum. / Quippe unum natura facit, quae constat utrique / Una voluntatis iuris virtutis amoris*).⁶⁷ L'operazione prudenziana appare accorta,

Pater genuerit Filium, anathematizat sancta et catholica Ecclesia); cf. R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God, The Arian Controversy*, 318–381, Grand Rapids (MI), 2005, 293–306.

⁶¹ Per l'uso di *de* + ablativo con valore strumentale in Prudenzio si veda Lavarenne, *Étude* (cf. n. 10), 162/163.

⁶² Prud. ham. 351.

⁶³ Cf. C. Moreschini, *Note di lettura da Manilio e Prudenzio*, in: *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, Roma 1979, vol. II, 645–655, spec. 652/653.

⁶⁴ Tert. adv. Prax. 22, 11: *Si enim dixisset: «unus sumus», potuisset adiuvere sententiam illorum, unus enim singularis numeri significatio videtur. Adhuc cum duo masculini generis unum dicit neutrali verbo (quod non pertinet ad singularitatem, sed ad unitatem, ad similitudinem, ad coniunctionem, ad dilectionem Patris qui filium diligit, et ad obsequium filii qui voluntati patris obsequitur): «unum sumus», dicens, «ego et Pater», ostendit duos esse quos aequat et iungit.*

⁶⁵ Tert. adv. Prax. 25, 1; cf. R. Braun, *Deus Christianorum*. *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977, 148.

⁶⁶ Cf. Palla (a c. di), Prudenzio, *Hamartigenia* (cf. n. 50), 149.

⁶⁷ Diverso è il caso in cui Prudenzio intende affermare la distinzione delle persone divine: in tali contesti il poeta parla ad esempio di Cristo come *deus ... primus et unus* (ham. 40; cf.

e del resto è noto come la riflessione trinitaria nicena avesse, anche in ambito latino, già messo in luce come il versetto giovanneo potesse essere sfruttato per mettere una contro l’altra⁶⁸ l’eresia ariana e quella degli unioniti, respingendole entrambe.

3.6. Pur essendo *unum*, il Dio cristiano, precisa subito Prudenzio, non è tuttavia *solus*, aggettivo che non intende ovviamente manifestare un’opposizione rispetto alla catechesi nicena, dove il termine, nell’accezione più immediata, era semplicemente riferito al monoteismo,⁶⁹ ma assume piuttosto il valore tecnico di *solitarius*, vocabolo caratteristicamente impiegato da Ilario per negare che potesse essere definito ‘Dio’ solo il Padre, del quale il Figlio sarebbe soltanto una *creatura* o un *modus*; ancor più interessante ai nostri fini è che anche nell’uso, in questa accezione, degli aggettivi *solus* (probabilmente influenzato dall’uso di *μονώτατος* da parte di Ario), *unus* e *unicus* è stata riconosciuta una peculiarità del lessico teologico ilariano.⁷⁰ Come si è già accennato, in più punti del *De Trinitate* il teologo di Poitiers aveva infatti dimostrato come la perfetta fede escluda da un lato la confes-

Padovese, *La cristologia di Aurelio Prudenzio Clemente* [cf. n. 26], 33, n. 138); stesso discorso vale per psych. 764–766 (*Utque homini atque deo medius intervenit Hisus, / Qui sociat mortale patri ne carnea distent / Spiritui aeterno sitque ut deus unus utrumque*).

⁶⁸ La testimonianza più chiara mi sembra quella di Faust. Luc. trin. 12 (1, 11): *Ego et pater unum sumus: hac una voce et Sabellius excluditur et Arrius confutatur. Sabellius enim ipsum dicit patrem, qui sit et filius, hoc modo, tamquam si unus habeat duo nomina, et interpretatur «unum» ideo dictum, ut unius personae singularitas crederetur. Contra vero Arrius, respiciens ad hoc quod ait «sumus», in hoc sermone pluralitatem intellegens, introduxit impiam pluralitatem deorum, credens unum sempiternum deum, et alium qui esse coeperit deus; unum omnipotentem et alium qui non sit omnipotens. Sed, o caecitas in utrisque! ... Adhuc apertius dicam: Sabellius vincat Arrium, quod Christus verus deus est; et Arrius vincat Sabellium, quod Christus sub confessione veri dei verus et filius est: et mihi catholico ambo vicerunt, immo et me cum ambo vincunt impietatis errorem, cum me cum ambo intellexerint sacrae fidei veritatem, quae et pluralitatem personarum et unitatem deitatis intellegit in hac pronuntiatione domini dicentis: «Ego et pater unum sumus».* Anche per Ilario (come del resto è tradizionale nell’eresiologia di quarto secolo) Ario, Sabellio e Fotino, *secum pugnantes* (trin. 7, 6), non fanno altro che facilitare il compito dei difensori dell’ortodossia (trin. 7, 7).

⁶⁹ Cf. Braun, *Deus Christianorum* (cf. n. 65), 66–68 e, nel modo più chiaro, Ps. Athan. trin. 1, 11: «*Cur solus deus?*» *Utique quia sola deitas in trinitate consistit, in eo solus deus.*

⁷⁰ Moreschini, *Il linguaggio teologico di Ilario di Poitiers* (cf. n. 41), 350/351.

sione di un Dio ‘solitario’ e dall’altra quella di due dèi;⁷¹ nel trattato, Ilario si richiama infatti ad un passo paolino ripetutamente utilizzato dagli ortodossi in senso antiariano (Phil. 2, 6–10)⁷² per dimostrare come la proclamazione della piena divinità di Cristo non debba né condurre al diteismo, né offrire il pretesto per affermare l’esistenza di un dio *unicus ac singularis* (trin. 8, 47: *Tenet in omnibus beatus Apostolus fidei evangelicae indemutabilem praedicationem, ita Dominum Iesum Christum Deum praedicans, ut neque per alterius generis Deum in deos duos fides apostolica depereat, neque inseparabilis a Patre Filius Deus unici ac singularis Dei praedicandi occasionem inpiam praebeat*). Al tema è in particolare dedicato quasi per intero il già più volte citato settimo libro del *De Trinitate*, nel quale Ilario si ripromette di dimostrare che il Figlio condivide la stessa natura del Padre senza che tuttavia ciò – a discapito delle insidiose accuse avanzate rispettivamente da Sabelliani e Ariani⁷³ – faccia degenerare la fede cristiana né nella professione di un Dio singolare, né in quella di un secondo Dio (Hil. trin. 7, 8):

Nunc quia negantibus Dei Filium a Deo ex nativitate veritate subsistere libro superiore secundum evangelia responsum est, demonstrandum est eum qui vere ex natura Filius Dei est vere quoque per naturam Deum esse; ita tamen ut neque ad singularem neque ad alterum Deum fides nostra depereat, cum neque unum Deum sit sic praedicatura quasi solum, neque quasi non unum sit confessura non solum.

L’affermazione prudenziana dunque, più che costituire una ‘scusabile sottigliezza’,⁷⁴ rappresenta una precisazione teologicamente importante:

⁷¹ Hil. trin. 7,2: *Neque solitarius nobis Deus in confessione, neque duo sunt. Et inter haec, unum neque negando neque confitendo, fidei conservata perfectio est, dum et quod unum sunt refertur ad utrumque, et uterque non unus est.*

⁷² Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (cf. n. 37), 475–477.

⁷³ Hil. trin. 7,3: *Mihi vero aut angustiis decedere aut in defossa incidere aut plagis inlaqueari semper in periculo, semper in metu est. Praedicaturo enim secundum legem et prophetas et apostolos unum Deum adest mihi Sabellius, totum me sub verbi huius professione tamquam desideratum cibum morsu saevissimo transvorans. Negantem me rursus contra Sabellium unum Deum et confitentem verum Deum Dei Filium expectat nova heresis, ut a me duos deos arguat praedicari.*

⁷⁴ Lavarenne, *Prudence, Psychomachie* (cf. n. 1), 215: «La distinction entre *unum* et *solum* est subtile; mais il s’agit d’évoquer un mystère: l’unité de Dieu et la multiplicité des personnes divines; la subtilité est excusable».

contro ogni forma di unipersonalismo (*unio*), si proclama l'articolazione dell'*unitas* divina nella pluralità delle distinte persone,⁷⁵ fondandola (*quia*) sulla base della peculiarità della generazione del Figlio: *deus ex Patre* è infatti formula di evidente ascendenza nicena, già altrove impiegata da Prudenzio (anche nella stessa sede metrica)⁷⁶ per indicare la generazione divina del Figlio. Quest'aspetto, per quanto anch'esso non originale, potrebbe essere un'ulteriore spia dell'influenza su Prudenzio del De Fide di Ambrogio: opponendosi a un tempo a Sabelliani e Ariani, nel trattato il vescovo di Milano ricollegava infatti esplicitamente la *distinctio* fra la prima e la seconda Persona della Trinità alla *generatio* divina del Figlio, Figlio che, in accordo con Nicea, è definito *ex deo deus* (Ambr. fid. 1, 2, 16):

Verbum dicitur, filius dicitur, dei virtus dicitur, dei filius dicitur, dei sapientia. Verbum, quia immaculatus, virtus, quia perfectus, filius, quia genitus ex patre, sapientia, quia «unum cum patre», unum aeternitate, unum divinitate. Non enim pater ipse qui filius, sed inter patrem et filium generationis expressa distinctio, ut ex deo deus, ex manente manens, plenus e pleno sit. Non sunt igitur haec nuda nomina, sed operatricis virtutis indicia. Est enim plenitudo divinitatis in patre, est plenitudo divinitatis in filio, sed non discrepans, sed una divinitas, nec confusum, quod unum, nec multiplex, quod indifferens.⁷⁷

⁷⁵ Cf. Ambr. fid. 5, 3, 46: *Evidens est igitur quia, quod unius est substantiae, separari non potest, etiamsi non sit singularitatis, sed unitatis. «Singularitatem» dico, quae Graecae «monotes» dicitur. Singularitas ad personam pertinet, unitas ad naturam. ... Vides igitur, quia hii, qui ex diversis substantiis sunt et non ex unius veritate naturae, adpellantur dii. Pater autem et filius, quia unius substantiae sunt, non duo dii, sed unus deus pater, ex quo omnia, et unus dominus Iesus, per quem omnia. Sull'unità 'forte' della sostanza divina per il vescovo di Milano, in continuità con la tradizione teologica latina, cf. Cantalamessa, Ambrogio di fronte ai grandi dibattiti teologici (cf. n. 25), 513–522.*

⁷⁶ Cf. Padovese, La cristologia di Aurelio Prudenzio Clemente (cf. n. 26), 27–34: si vedano in particolare Prud. apoth. 366 (*Haud dubitante fide deus est, deus ex patre verus*); cath. 6, 7 (*Deus ex Deo perennis*); perist. 10, 600 (*ex Patre Christus*).

⁷⁷ Cf. anche Ambr. virgin. 3, 1, 2 (*Deus ex deo ... virtus de potente, lumen ex lumine, non impar generantis, non potestate discretus, non verbi extensione aut prolatione confusus, ut cum patre mixtus, sed ut a patre generatione iure distinctus sit*). Non va dimenticato comunque che già per Ilario il fatto che – fatta salva l'unità della natura divina – non si possa parlare dell'esistenza di un *deus solitarius* era fondato sulla generazione, o meglio, con riferimento a Ioh. 16, 27, sull'*exitio* del Figlio dal Padre (trin. 6, 11: *Nobis autem in confessione nativitas est. Et unionem detestantes unitatem divinitatis tenemus, scilicet ut «Deus ex Deo» unum sint in genere naturae, dum quod per nativitatis veritatem ex Deo in*

4. Nell'incipit della sezione esametrica della *Psychomachia*, dedicata all'invocazione e all'aretologia del Figlio e significativamente racchiusa dall'epanadiplosi del vocativo *Christe* (1–4), Prudenzio dimostra dunque di aderire compiutamente, in forme non originali ma particolarmente efficaci per l'estrema condensazione del dettato, alle dottrine relative alla natura e alla potenza del Figlio proprie del neonicenismo occidentale, senza essere probabilmente immune da una specifica influenza di Ilario di Poitiers (in particolare del settimo libro del *De Trinitate*) e dell'Ambrogio del *De fide*. Sia pure senza punte di polemica esplicita, i versi prudenziani sembrano infatti porsi il problema di precisare esattamente quegli aspetti della dottrina trinitaria che erano oggetto di conflitto nei confronti non solo dell'Arianesimo, ma anche delle dottrine unionite; proprio le eresie che trovano icastica rappresentazione nel discorso di *Concordia* attraverso i nomi di Ario e Fotino, definiti al verso 795 del poema *inmanes feritate lupi*.⁷⁸ Alla luce di quest'analisi appare forse più comprensibile perché, in un passaggio decisivo del poema, dedicato ad una rapidissima panoramica delle diverse dottrine

*Deum extitit, non aliunde quam ex Deo esse substiterit; 6,35: Integra illa et perfecta et incontaminata nativitas est, cuius a Deo exitio potius quam partus est. Est enim unus ex uno. Non est portio, non est defectio, non est deminutio, non derivatio, non protensio, non passio, sed viventis naturae ex vivente nativitas est. Deus ex Deo exiens est, non creatura in Dei nomen electa. Non ut esset coepit ex nihilo, sed exiit a manente. Et exisse significationem habet nativitatis, non habet inchoationis; 7,41: Certe si quid adferat ambiguitatis caro, et corpus, et passio, vel operibus credatur, Deum in Deo esse et ex Deo Deum esse, unum eos esse, dum naturae virtute uterque in se est, et neuter sine altero est, dum et Pater nihil ex suis amittit in Filio et Filius totum sumit ex Patre quod Filius est; cf. Moreschini, Il linguaggio teologico di Ilario di Poitiers [cf. n. 41], 360); così anche l'inizio dell'anonimo *Libellus fidei* edito da V. Bulhart, praticamente coincidente con la popolare formula della *Fides Romanorum* (CCSL 9 [cf. n. 56], 129): *Credo in deum patrem omnipotentem et unigenitum Iesum Christum salvatorem nostrum et spiritum sanctum unum deum esse confiteor, non sic unum quasi solitarium neque eundem, qui ipse sibi pater sit, ipse filius; sed pater verus genuit filium verum, ut est, deum de deo, lumen de lumine, vitam ex vita, perfectum de perfecto, totum a toto, plenum a pleno, non creatum, sed genitum, non ex nihilo, sed ex Patre, unius substantiae cum patre.**

⁷⁸ Sull'importanza di questi versi anche sul piano storico cf. assai convincentemente Smolak, *Die Psychomachie* del Prudentius als historisches Epos (cf. n. 9), 134–136; per C. Bruno, *L'approccio escatologico nella Psychomachia* di Prudenzio, *Pan* 14 (1996), 169–177, spec. 176, viceversa, i nomi degli eresiarchi non intenderebbero individuare alcuna realtà storica, ponendosi sullo stesso piano degli episodi biblici citati nel corso degli scontri.

ereticali,⁷⁹ *Heresis* affermi che il proprio dio è cangiante (*discolor*), e ‘ora minore o maggiore, ora duplice, ora semplice’ (*Nunc minor aut maior, modo duplex et modo simplex*): in questi termini non sarà ora difficile riconoscere un’allusione piuttosto precisa alle eresie relative ai rapporti fra Padre e Figlio⁸⁰ con cui Prudenzio e i lettori avevano già fatto implicitamente i conti nel proemio dell’opera.

Francesco Lubian
Via Btg. Aosta 14
Vicenza (VI), 36100 IT
francesco.lubian@gmail.com

⁷⁹ Prud. psych. 710–712.

⁸⁰ Così, se si esclude la possibile allusione alla ricaduta nel diteismo per effetto di ‘eccessiva ortodossia’, che coglierei in *duplex* (cf. supra), sostanzialmente già L. Cotogni, Sovrapposizione di visioni e di allegorie nella «Psychomachia» di Prudenzio, RAL, ser. VI, 12 (1937), 441–461, spec. 454/455 («Il primo verso stabilisce, a me sembra, un’antitesi [...]: dall’eresia di Ario che, facendo del Figlio un oggetto creato «ἐξ οὐκ ὄντων» diverso, nella sostanza, dal Padre («duplex») lo rimpiccioliva («minor»), il poeta è passato, per antitesi, all’eresia, che, facendo del Verbo una parte della sostanza divina, lo reintegrava nella sua divinità («maior») ma distruggeva la distinzione con il Padre («simplex»), annullando il dogma della Trinità: l’eresia di Fotino»). Viceversa, *duplex* costituiva un riferimento agli pneumatomachi per A. E. de Nebrija (in civitate Lucronii 1512), 248 ed É. Chamillard (Parisiis 1687), 513, al dualismo gnostico per K. Brockhaus, Aurelius Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit, Leipzig 1872, 41, n. 1, al dualismo manicheo «in der inconsequenten, modificierten Form des Priscillianismus» per A. Rösler, Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens, Freiburg im Breisgau 1886, p. 216, a Marcione per Lavarenne, Prudence, Psychomachie, (cf. n. 1), 255 e B. Basile (a c. di), Aurelio Prudenzio Clemente, Psychomachia, Roma 2007, 115/116.

