L'INTERPRETAZIONE FIGURALE NELLE OPERE DI PRUDENZIO

I

In uno dei suoi saggi piu suggestivi ed acuti, « Figura » (1), Erich Auerbach, mettendo in luce la differenza tra *Figuraldeutung* ed « altre forme allegoriche » (2), nell'ambito delle quali classifica le allegorie della *Psychomachia* di Prudenzio (3), aggiunge in nota (4): « Esempi per l'interpretazione figurale, che però a quanto sembra non sono stati valutati e spiegati, si trovano anche in Prudenzio, nel *Dittochaeon*, PL 60, pp. 90 sgg. ». Lo studioso allude quasi sicuramente alle quartine XIV (*Aelim lucus in heremo*: vv. 53-56) e XV (*Duodecim lapides in Iordane*: vv. 57-60) nelle quali il poeta si rifà rispettivamente ad *Exod.* XV,27: *venerunt autem in Elim filii Israël, ubi erant duodecim fontes aquarum et septuaginta palmae; et castrametati sunt iuxta aquas* (5) ed a *Ios.* IV,9: *alios quoque duodecim lapides posuit Iosue in medio Iordanis alveo, ubi steterunt sacerdotes qui portabant arcam foederis, et sunt ibi usque in praesentem diem.* Questi invece i versi dello spagnolo:

(1) In E. AUERBACH, *Neue Dantestudien*, Istanbul 1944, pp. 11-71 (Pubblicato precedentemente in « Archivum Romanicum » XXII (1938) pp. 436-489. Traduzione italiana di M.L. De Pieri Bonino in E. AUERBACH, *Studi su Dante*, Milano 1974⁴, pp. 174-221 e pp. 313-318 (note).

(2) *Op. cit.*, trad. it., pp. 205 sgg..

(3) *Ibid.*, p. 205. Lo studioso esprime lo stesso giudizio anche in *Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur*, Krefeld 1953, p. 12. Tale convinzione, del resto, è comune alla critica prudenziana. Cfr. P.F. BEATRICE, *L'allegoria nella Psychomachia di Prudenzio*, in « Studia Patavina », XVIII (1971) pp. 25-73, pp. 25-26 nota 1. Non convince H. R. JAUSS, il quale scrive: « Le personificazioni della *Psychomachia* non sono assolutamente basate su ciò che AUERBACH chiama "allegoria astratta". Esse presuppongono direttamente, per Prudenzio, l'esegesi tipologica della Bibbia e sono da interpretare, secondo l'intenzione del poeta, come una trasformazione epica di essa » (H.R. JAUSS, *Form und Auffassung der Allegorie in der Tradition der Psychomachia*, in « Medium Aevum vivum. Festschrift für W. Bulst », Heidelberg 1960, pp. 179-206, p. 188).

(4) *Op. cit.*, p. 316 nota 36.

(5) Per comodità riportiamo i passi biblici secondo la *Vulgata*, benché, con ogni probabilità, non sia questo il testo seguito da Prudenzio. Cfr., a questo proposito, N. GRASSO, *Il testo biblico seguito da Prudenzio in Ham. praef. 11-13*, in « Miscellanea di Studi di Letteratura cristiana antica », III (1951), pp. 124-130.

XIV Devenere viri Moysi duce, sex ubi fontes
et sex forte alii vitreo de rore rigabant
septenas decies palmas, qui mysticus Aelim
lucus apostolicum numerum libris quoque pinxit.

XV In fontem refluo Iordanis gurgite fertur,
dum calcanda Dei populis vada sicca relinquit;
testes bis seni lapides, quos flumine in ipso
constituere patres in formam discipulorum (6).

In entrambe le quartine ci troviamo di fronte ad interpretazioni tipologiche dei passi veterotestamentari. Per quanto riguarda il primo gruppo tetrastico, vale la pena di rilevare che M. Lavarenne, dopo aver tradotto l'espressione *apostolicum numerum* con *le nombre apostolique* (7), precisa giustamente: « Ou plutôt *les nombres*: 12 est le nombre des apôtres; 70 (dans certains manuscrits de l'*Itala*, 72 dans la Vulgate), le nombre des disciples (Luc., 10,1) » (8). Infatti, anche se lo stesso Prudenzio, nell'*Apotheosis*, fissa in 72, come vuole la tradizione piú diffusa del testo biblico, il numero dei *doctores* mandati dal Cristo per il mondo (9), è abbastanza evidente che in questo caso egli ha visto nella descrizione dell'oasi di Elim una doppia prefigurazione: le dodici sorgenti per i dodici apostoli e le settanta palme per i settanta discepoli. L'espressione *apostolicum numerum* non esclude o pregiudica la seconda parte di questa interpretazione; anche Tertulliano, infatti, chiama i settanta discepoli con il nome di apostoli:

> Adlegit (scl. Christus) et *alios septuaginta apostolos* super duodecim. Quo enim duodecim secundum totidem fontes in Elim si non et septuaginta secundum totidem arbusta palmarum? (*adv. Marc.* IV, 24,1).

Per il secondo gruppo di versi il discorso è ancora piú semplice: le dodici pietre fatte porre da Giosuè nel Giordano sarebbero state messe nel fiume *in formam discipulorum* ed avrebbero quindi prefigurato i dodici apostoli.

Queste tipologie sono abbastanza comuni nella letteratura cristiana antica; per fare un esempio si ritrovano ambedue proprio in Tertulliano:

> Cur autem duodecim apostolos elegit (scl. Christus), et non alium quemlibet numerum?... Huius enim numeri figuras apud creatorem deprehendo: duodecim fontes Elim (10), et duodecim gemmas in tunica sacerdotali Aaronis et duodecim lapides ab Iesu de Iordane electos (11) et in arcam Testamenti conditos. Totidem enim apostoli

(6) *Ed.* BERGMAN (CSEL LXI), Vindobonae 1926, p. 438.

(7) M. LAVARENNE, *Prudence IV, ed.* Les Belles Lettres, Paris 1963², p. 207 *ad loc.*.

(8) *Ibid.*, p. 230, nota 1 su p. 207.

(9) Cfr. *Apoth.* 1004-1005: *Septenos decies conscendit Christus in ortus/ et duo - nam totidem doctores misit in orbem.*

(10) In seguito Tertulliano completa, come abbiamo già visto, questa interpretazione figurale.

(11) In questo caso, anziché a *Ios.* IV, 9 come Prudenzio, Tertulliano fa riferimento a *Ios.* IV, 8: *Fecerunt ergo filii Israël sicut praecepit eis Iosue* (*Ios.* IV, 4-7) *portantes de medio Iordanis alveo duodecim lapides, ut Dominus ei*

portendebantur, proinde ut fontes et amnes rigaturi aridum retro et desertum a notitia orbem nationum (sicut et per Esaiam: ponam in terra inaquosa flumina), proinde ut gemmae illuminaturi sacram ecclesiae vestem, quam induit Christus pontifex patris, proinde ut et lapides solidi fine, quos de lavacro Iordanis Iesus verus elegit et in sacrarium testamenti sui recepit (*adv. Marc.* IV, 13,4) ([12]).

I versi del *Dittochaeon* che abbiamo rapidamente preso in esame non sono comunque gli unici, nelle opere prudenziane, a proposito dei quali sia lecito parlare di *Figuraldeutung*. Un altro brano interessante da questo punto di vista è costituito dai vv. 135-184 dell'inno dell'Epifania (*Cath.* XII), nel quale i τύποι e gli ἀντίτυποι si accavallano in modo tale che in qualche punto i commentatori non si sono trovati d'accordo nell'intendere il testo. La difficoltà maggiore consiste nello stabilire a chi vadano riferiti i pronomi con i quali iniziano le tre strofe dal v. 165 al v. 176, problema, questo, che ha tormentato studiosi antichi e moderni. R. Herzog, autore di una interessante lettura critica dell'inno ([13]), scrive in merito a ciò: « *Hic* indica sia Mosè che Giosuè ed in entrambi Cristo. Una tale ambiguità, vera e propria indifferenza allegorica di fronte agli avvenimenti storici, ha sempre confuso gli interpreti che volevano separare i personaggi » ([14]). Senza dilungarci nel riassumere le diverse interpretazioni dei critici, cerchiamo di esaminare le tipologie in questione. Dopo aver descritto (vv. 93 sgg.) la strage degli innocenti ordinata da Erode (*Matth.* II,16), alla quale soltanto il Cristo riuscí a sfuggire (vv. 135-140), il poeta comincia a sviluppare la sua *Figuraldeutung*. Per facilità di analisi riportiamo i punti salienti di questo brano disponendoli secondo lo schema della pagina seguente.

La prima delle tre parti in cui abbiamo diviso questo gruppo di versi (A) è incentrata sul personaggio di Mosè che è visto come *figura* del Cristo, concezione, questa, molto frequente presso i Padri della Chiesa ([15]). Prudenzio accoglie e sviluppa in modo analitico tale interpreta-

imperaverat (*Ios.* IV, 1-3); *iuxta numerum filiorum Israël usque ad locum in quo castrametati sunt, ibique posuerunt eos.* Ciò non comporta, comunque, un cambiamento nell'interpretazione figurale.

(12) Per la tipologia della prima quartina cfr. anche MARCELLO di ANCIRA, *fr.* 20 in EUS., *de eccl. theol.* III, 3 (*ed.* KLOSTERMANN, GCS IV, 1906, p. 149); HIL PICT., *tract. myst.* I, 37; AUG., *contra Faust.* XII, 30. La seconda si ritrova in PRUD., *Cath.* XII, 177-180 (cfr. sotto, p. 146, pp. 152-153).

(13) R. HERZOG, *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius*, München 1966, pp. 81-92.

(14) *Op. cit.*, p. 89. Della stessa opinione era stato M. LAVARENNE, il quale aveva affermato: « In queste quattro strofe il poeta mischia continuamente ciò che può essere attribuito al Cristo e ciò che può essere attribuito a Mosè e a Giosuè, prefigurazioni del Cristo. Da questo miscuglio di narrazione e di allegoria nasce una certa oscurità ed i commentatori non sono molto d'accordo sul senso preciso del passo » (*Prudence I, ed.* Les Belles Lettres, Paris 1955², p. 73 nota 1).

(15) J. DANIÉLOU, *Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, afferma che « la tradizione universale del cristianesimo vede nei personaggi, negli avvenimenti, e nelle istituzioni dell'Esodo, delle figure del Nuovo Testamento e dei sacramenti della Chiesa » (p. 131) e dedica diverse pagine allo studio di queste tipologie (pp. 131 sgg.), il cui nodo centrale è il concetto di Mosè *figura* di Cristo.

Sic stulta Faraonis mali 141
edicta quondam fugerat 142
143 Christi figuram praeferens
Moses, receptor civium. 144

Licetne Christum noscere
tanti per exemplum viri? (157-158)

A
II a
Dux ille (scl. Moses) = Dux noster (scl. Christus)
caeso Aegyptio = hoste saucio
absolvit Istrahel iugo = nos... mortis tenebris liberat.
(159-160) (161-164)

II b
165 Hic (scl. Christus)...
... expiatam fluctibus 165
plebem marino in transitu 166
167 repurgat undis dulcibus
lucis columnam... 168 ... praeferens.

III
Hic (scl. Moses) proeliante exercitu 169
pansis in altum bracchiis 170
sublimis Amalec premit 171
172 crucis quod instar tunc fuit.

B
I
Hic (scl. Iesue)... 173 ... nempe Iesus verior,
qui longa post dispendia 174
victor suis tribulibus 175
promissa solvit iugera 176

II
qui ter quaternas denique 177
refluentis amnis alveo 178
fundavit et fixit petras 179
180 apostolorum stemmata.

C
Iure ergo se Iudae ducem
vidisse testantur magi
cum facta priscorum ducum
Christi figuram pinxerint.
(181-184)

zione, sottolineando, come risulta dallo schema proposto, alcuni momenti in cui, a suo avviso, l'israelita ha prefigurato il Redentore.

Mosè era sfuggito alla strage dei neonati di sesso maschile ordinata dal Faraone (*Exod.* I,15 sgg.; II,2 sgg.) *praeferens figuram Christi*: Gesú, infatti, sarebbe sfuggito al massacro dei fanciulli inferiori ai due anni ordinato da Erode (*Matth.* II,16 sgg.). R. Herzog commenta: « La strage dei bambini a Bethlehem (Mt. 2,16) ha per gli interpreti allegorici tanta somiglianza con l'uccisione dei bambini israeliti in Egitto (Ex. I,15-22), che ci si meraviglia che Prudenzio sia il primo esegeta ad aver riconosciuto questo tipo veterotestamentario » ([16]). Questa tipologia, anche se non del tutto scoperta, ci sembra comunque abbastanza evidente in Ilario di Poitiers, il quale, nel suo *Tractatus mysteriorum*, inizia la trattazione *de Moyse* nel modo seguente:

(16) *Op. cit.*, p. 88. Cfr. anche nota 121.

Editio rerum in Moyse gestarum coeptae quoque iam ab Adam praefigurationis ordinem tenuit. Et dignum hoc misericordia dei, ut omnium patriarcharum suorum gesta in aliquantum perfectionem eorum, quae in domino nostro consummanda erant, imitarentur. Ea enim, quae in uno illo et per unum illum expleta sunt, per species et tempora et generationes praeformantur ex aliquo. Neque enim tot saeculorum imitatio consequi potuit id, quod in uno illo est veritatis, sed tamen nihil ita in singulis vel per singulos gestum est, ut non ea, quae deinceps aut per eum aut in eo consummata sunt, prope ipsam gestorum praesentium imitationem loquerentur.
Moyses etenim natus eo tempore, quo omnes masculini sexus editos Pharao necari praeceperat, per lignum aquae innatans dux populo reservatur. Odium et metus regis numquid non par atque idem tempore eo, quo dominus noster secundum hominem est natus, exarsit in eundem nobis hominem, quem adsumpsit per sacramentum ligni atque aquae in se, ac sibi ad caelestem gloriam deputatum et regem gentium constitutum? Hunc deinde abluenda fluvio Pharaonis filia suscepit Moysen. Soror cum adesset, nutricem ex Hebreis optulit. Matrem deinde exhibuit, alendum illa suscepit et Pharao filiae retulit, quae receptum adsumpsit in filium.
Iunge personas, compara effectus, gesta intuere, invenies in praesentium imitatione consequentium veritatem. Sub Moysi enim sorore lex usque ad sacramentum ligni atque aquae Christum prosecuta est. In Pharaonis vero filia gentium forma est, quae, quamvis secundum historiae fidem parvolum viderit, tamen effectu ipso virtutem prophetiae retinuit. Lex enim ecclesiae tamquam Pharaonis filiae synagogam et nutriculam et matrem infantis exhibuit ac sic spiritalis ordo conservatus in gestis est. Ab hac enim lege id docente nutriri secundum carnem Christum convenit, ab illa oportuit adoptari. Magnus factus Moyses detentos in servitio fratres requirit. Deinde dominantem et iniuriam uni eorum inferentem Aegyptium prosternit ac postea ab eo ipso, quem de Aegyptio erat ultus, arguitur. Nonne Christus consummatae et perfectae aetatis cum esset, populum suum, qui secundum carnem ei fratres sunt, visitat? Venit enim ad oves perditas domus Israhel (*Matth.* XV,24). Nonne dominantem eorum diabolum prostravit et vicit? Nemo enim vasa fortis diripiet, nisi prius fortem alligaverit. Nonne ab his ipsis, quibus et de diabolo ultionem et de servitio libertatem reddebat, arguitur? Ita consummationem in deo gratiae consequitur ea, quae in latore legis imitatio est (*tract. myst.* I, 27-29).

J. P. Brisson, nella sua edizione del testo di Ilario ([17]), comprende bene il passo: « Come Mosè è sfuggito al massacro ordinato dal Faraone e, grazie ad una culla galleggiante sul Nilo, ha potuto essere conservato come capo per Israele, cosí Gesú è sfuggito al massacro ordinato da Erode e, grazie al legno della sua Passione ed all'acqua del Battesimo, è stato costituito capo della Chiesa » ([18]).

Nell'ultima parte del brano di Ilario troviamo, per certi aspetti, anche un precedente di quello che, a detta di quasi tutti i critici, sarebbe, nell'inno prudenziano dell'Epifania, un altro momento in cui Mosè è visto come τύπος del Cristo: per il poeta spagnolo, uccidendo l'egiziano (*Exod.* II,12) e liberando Israele dal giogo, Mosè avrebbe prefigurato il Messia, che, uccidendo il diavolo, ha liberato l'anima umana dalle tenebre della morte. Rispetto al passo di Ilario ci sarebbero, comunque, alcune differenze da sottolineare. Per quanto riguarda il polo

(17) SC 19, Paris 1947.
(18) *Ed. cit.*, p. 122, nota 1.

di adempimento, infatti, nel *Tractatus mysteriorum* viene fatto esplicito riferimento ad un episodio neotestamentario, la guarigione dell'indemoniato ad opera di Gesú (*Matth.* XII,22 sgg.), cosa che non accade nell'inno di Prudenzio. Di conseguenza in quest'ultimo mancano anche due accostamenti che sono invece presenti nel testo del teologo di Poitiers: il particolare dell'età [19] e quello dell'ingratitudine da parte di chi ha ricevuto il beneficio [20].

Per comprendere meglio il passo del *Cathemerinon* prendiamo in esame la strofa successiva (vv. 165-168) nella quale la tipologia che inizia al v. 159 trova la sua completezza. Dato il carattere volutamente oscuro di questi versi, sono state avanzate, piú o meno legittimamente, diverse ipotesi sul loro significato, ipotesi che, naturalmente, vengono a rispecchiare, per buona parte, l'interpretazione data al pronome *hic* del v. 165. Dato infatti per scontato che nei vv. 165-166 il poeta alluda al passaggio del mar Rosso, nei due versi successivi egli può far riferimento all'acqua di Mara (*Exod.* XV,23-25), o all'acqua fatta scaturire dalla roccia nel deserto da Mosè (*Exod.* XVII,1-7), cosí come, visto il modo in cui si sovrappongono le immagini, non è completamente da escludere, per quanto l'ipotesi sembri notevolmente azzardata, che voglia alludere addirittura al passaggio del Giordano sotto Giosuè (*Ios.* III) [21]. Tutti questi avvenimenti hanno una larga tradizione come *figurae* del Battesimo [22] e si ritrovano con una certa frequenza nelle liste dei τύποι del sacramento che già da tempo si erano costituite [23].

Se però ordiniamo i vv. 165-168 nel modo piú logico, la frase risulta cosí disposta: *Hic, praeferens columnam lucis, repurgat undis dulcibus plebem expiatam fluctibus in transitu marino.* Ci rendiamo conto che, molto probabilmente, con il pronome *hic* il poeta intende designare il Cristo, in quanto l'espressione *praeferens columnam lucis* [24], che difficilmente può essere riferita a Mosè [25] ed ancor piú difficilmente a Giosuè, si potrebbe bene adattare all'Unto del Signore il quale ha detto: « *Ego sum lux mundi: qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae* » (*Ioh.* VIII,12). L'identità *Christus* = *lux* ed il concetto del Figlio di Dio come apportatore di luce, motivi costante-

(19) Cfr. *magnus factus* (*Moyses*) e *consummatae et perfectae aetatis cum esset* (*Christus*).

(20) Cfr. *ab eo ipso, quem de Aegyptio erat ultus, arguitur* (*Moyses*) e *ab his ipsis, quibus et de diabolo ultionem et de servitio libertatem reddebat, arguitur* (*Christus*).

(21) Di questa opinione è R. HERZOG. Cfr. *op. cit.*, p. 90 e nota 124.

(22) Sulle diverse tipologie battesimali cfr. soprattutto P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Uppsala 1942 e J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, Paris 1951, trad. it. di L. Derla, Milano 1958, pp. 92-151.

(23) Cfr. J. DANIÉLOU, *Traversée de la mer Rouge et baptême aux premiers siècles*, in « Recherches de Science Religieuse », XXXIII (1946), pp. 402-430, p. 411.

(24) Cfr. *Exod.* XIII, 21: *Dominus autem praecedebat eos ad ostendendam viam per diem in columna nubis et per noctem in columna ignis, ut dux esset itineris utroque tempore.*

(25) CHAMILLARD (*Aurelii Prudentii Clementis Opera, interpretatione et notis illustravit* Stephanus CHAMILLARD ... *ad usum serenissimi Delphini*, Parisiis 1687, p. 91 *ad loc.*) parafrasa in questo modo: « Hic *Moyses* ostendens columnam igni, mundat iterum aquis dulcibus populum purgatum fluctibus, cum transierat mare », ma tale interpretazione è fragile e svuota la frase del suo senso tipologico.

mente presenti negli scritti dei Padri della Chiesa e non estranei alla liturgia dell'Epifania ([26]), sono punti fermi della poetica prudenziana e si ritrovano di frequente nelle opere dello spagnolo, soprattutto nel *Cathemerinon* ([27]). L'*hymnus ad galli cantum* (*Cath.* I) termina con questa quartina:

> Tu, Christe, somnum dissice,
> tu rumpe noctis vincula,
> tu solve peccatum vetus
> novumque lumen ingere! (vv. 97-100)

ed il componimento successivo inizia in questo modo:

> Nox et tenebrae et nubila
> confusa mundi et turbida,
> lux intrat, albescit polus:
> Christus venit, discedite! (vv. 1-4)

Nel terzo inno del *Peristephanon*, Eulalia, che, fuggita di casa, si dirige, di notte, a subire il martirio, è guidata da una luce, come da una colonna di luce erano guidati gli ebrei nella fuga dall'Egitto:

> Ingreditur pedibus laceris
> per loca senta situ et vepribus
> angelico comitata choro
> et, licet horrida nox sileat,
> lucis habet tamen illa ducem.
>
> Sic habuit generosa patrum
> turba columniferum radium,
> scindere qui tenebrosa potens
> nocte viam face perspicua
> praestitit intereunte chao.
>
> Non aliter pia virgo viam
> nocte secuta diem meruit
> nec tenebris adoperta fuit,
> regna Canopica cum fugeret
> et supra astra pararet iter. (vv. 46-60) ([28])

Tornando all'inno dell'Epifania, il senso della quartina in questione è che « Cristo, il quale offre la luce (= *praeferens columnam lucis*) ([29]), purifica, con l'acqua del battesimo (*undis dulcibus*), il popolo che era già stato purificato dai flutti durante il passaggio del mare ». Il poeta vede dunque nel passaggio del mar Rosso una *figura* del battesimo cristiano. Questa tipologia, del resto, avallata da un famoso passo paolino (*I Cor.* X,1-11), è la piú usata dagli scrittori ecclesiastici per indi-

(26) P. LUNDBERG, *op. cit.*, p. 169, scrive: « dans les formules liturgiques de l'Epiphanie Jésus est figuré sous l'image du Soleil ». Sui rapporti tra la concezione di Gesú come Θεὸς ἥλιος ed il battesimo, e la relazione con le formule liturgiche dell'Epifania, cfr. *ibid.*, pp. 167-178.

(27) Sulla « Lichtsymbolik » nel *Cathemerinon*, cfr. R. HERZOG, *op. cit.*, pp. 52-92.

(28) Su questo passo, anche in relazione all'antinomia tenebre-luce, cfr. R. HERZOG, *op. cit.*, pp. 27-28.

(29) M. LAVARENNE, *Prudence I*, p. 73, nota 4, osserva: « Il Vangelo recato da Gesú guida i cristiani nella loro vita come la colonna di fuoco guidava gli ebrei nel deserto ».

care una prefigurazione del sacramento (30) ed è anche quella che si mette meglio in relazione alla fuga dall'Egitto ed ai versi delle due quartine precedenti (31).

Per renderci conto di ciò è sufficiente citare un passo di Tertulliano:

> Quot igitur patrocinia naturae, quot privilegia gratiae, quot sollemnia disciplinae, figurae praestructiones praedicationes, religionem aquae ordinaverunt. Primum quidem, cum populus de Aegypto [libere] expeditus vim regis Aegypti per aquam transgressus evadit, ipsum regem cum totis copiis aqua extinguit. Quae figura manifestior in baptismi sacramento? Liberantur de saeculo nationes per aquam scilicet, et diabolum dominatorem pristinum in aqua obpressum derelinquunt (*de bapt.* IX, 1)

ed uno di Ambrogio, il quale, parlando delle *figurae* del battesimo, scrive:

> Tertium quoque testimonium est, sicut te apostolus docet « quoniam patres nostri omnes sub nube fuerunt et omnes mare transierunt et omnes in Moysen baptizati sunt in nube et in mari (*I Cor.* X,1-2). Denique et ipse Moyses dicit in cantico: « misisti spiritum tuum et cooperuit eos mare » (*Exod.* XV,10). Advertis quod in illo Hebraeorum transitu iam tunc sacri baptismatis figura praecesserit, in quo Aegyptius interiit et Hebraeus evasit. Quid enim aliud in hoc cottidie sacramento docemur nisi quia culpa demergitur et error aboletur, pietas autem et innocentia tota pertransit (*de myst.* III, 12).

Quest'ultima citazione ci invita a tornare ai vv. 159-160: Ambrogio, parlando del passaggio del mar Rosso come *figura* del battesimo, dice che *in illo Hebraeorum transitu... Aegyptius interiit et Hebraeus evasit*, ed il concetto che nel mar Rosso trovarono la morte i nemici del popolo israelita (il Faraone e gli egiziani) allo stesso modo in cui nella vasca battesimale trovano la morte i nemici del cristiano (il diavolo, le tentazioni, le colpe, etc.) è alla base di questa tipologia del sacramento, come risulta dal passo di Tertulliano riportato sopra e da molti altri di autori diversi nei quali ritroviamo questa interpretazione figurale (32). È molto probabile, quindi, che con l'espressione *caeso Aegyptio* Prudenzio non faccia riferimento ad *Exod.* II,12, come vuole la maggior parte dei commentatori, ma si riferisca all'annegamento degli egiziani mentre inseguivano gli ebrei (33). Del resto non è con l'uccisione

(30) Cfr. J. DANIÉLOU, *Traversée*, cit., p. 402. Per i precedenti di questa tipologia, oltre all'opera citata, cfr. F.J. DÖLGER, *Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe*, in « Antike und Christentum », II (1930), pp. 63-70; P. LUNDBERG, *op. cit.*, pp. 116-145; J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, trad it., pp. 114-130.

(31) Cfr. J. DANIÉLOU, *Traversée*, cit., pp. 402-403: « Si comprende in effetti questa importanza se si tiene presente che il battesimo veniva somministrato la notte del Sabato santo, vale a dire nella cornice della festa giudaica che ricordava la fuga d'Egitto. Il parallelismo tra l'avvenimento materiale della fuga d'Egitto e l'avvenimento spirituale dell'uscita dal peccato per mezzo della traversata della vasca battesimale si imponeva quindi all'attenzione. Siamo qui di fronte al mistero centrale delle due alleanze, dei due grandi interventi paralleli di Iahweh: il primo per liberare il suo popolo dal giogo d'Egitto, il secondo per liberare l'umanità dal giogo del peccato ».

(32) Per un esame di essi, cfr. soprattutto J. DANIÉLOU, *Traversée*, cit..

(33) ERASMO da ROTTERDAM è già sulla strada per comprendere il passo. Egli

dell'egiziano che Mosè liberò Israele dal giogo: la liberazione del popolo israelita avvenne molti anni dopo, con la morte, appunto, del Faraone e dei suoi uomini nel mar Rosso.

Prima di passare all'esame dei versi successivi, vale forse la pena di rilevare, rifacendoci a quanto detto in precedenza a proposito del v. 168, che in alcuni testi in cui il passaggio del mar Rosso è visto come τύπος del battesimo il Cristo non è prefigurato da Mosè, ma dalla *columna lucis*. Zenone veronese afferma infatti:

> columna viam demonstrans Christus est Dominus (*tract.* II, 26,2) ([34])

ed Ambrogio scrive:

> Tenebat virgam Moyses et ducebat populum Hebraeorum in nocte in columna lucis, in die in columna nubis. Lux quid est nisi veritas quia apertum et planum lumen effundit? Columna lucis quis est nisi Christus dominus qui tenebras infidelitatis depulit, lucem veritatis et gratiae spiritalis adfectibus infudit humanis? (*de sacram.* I, VI, 22).

ella quartina seguente (vv. 169-172) ci troviamo di fronte ad una delle tante tipologie riguardanti la croce del Cristo. el decimo inno del *Peristephanon*, Romano, mentre sta subendo il martirio, dice:

> Crux ista Christi, quam novellam dicitis,
> nascente mundo factus ut primum est homo,
> expressa signis, expedita est litteris,
> adventus eius mille per miracula
> praenuntiatus ore vatum consono.
> Reges, profetae iudicesque et principes
> virtute, bellis, cultibus sacris, stilo
> non destiterunt pingere formam crucis.
> Crux praenotata, crux adumbrata est prius,
> crucem vetusta combiberunt saecula (vv. 621-630).

Nell'inno dell'Epifania, secondo una interpretazione che si ritrova già nell'epistola attribuita a Barnaba (XII,2-3), nelle odi di Salomone (VIII, 250-253) e nel dialogo di Giustino (XC; XCI; CXI; CXII; CXXXI) e che è tra le piú frequenti nella letteratura cristiana antica ([35]), sono le braccia di Mosè, levate verso l'alto durante la battaglia tra amaleciti ed ebrei (*Exod.* XVII,8-13) a prefigurare la croce del Redentore. Il pronome *hic* con il quale inizia la strofe (v. 169) vuole indicare

infatti scrive, commentando l'espressione *Licetne Christum noscere*: « Aperit collationem: Moses destinatus dux populi, quum videret Hebraeum injuriis affici ab Aegyptio, occiso qui parabat iniuriam, liberavit Hebraeum. Quod tum faciebat in uno, mox factum est in toto populo, via patefacta per mare rubrum, in quo periit Pharao cum suis » (nota al v. 157, in *Sylloge annotationum, scoliorum, observationum et notarum in Aurelii Prudentii Clementis opera, singulari studio collecta, digesta ac disposita a* M. IOHANNE WEITZIO, Hanoviae 1613, p. 184.

(34) *Ed.* LÖFSTEDT, CC *series latina*, XXII, Turnholti 1971, p. 200

(35) Per i precedenti cfr. T.W. MANSON, *The Argument from Prophecy*, in « The Journal of Theological Studies », XLVI (1945), pp. 129-136, p. 131; F.J. DÖLGER, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichen*, in « Jahrbuch für Antike und Christentum », I (1958), pp. 5-19; II (1959), pp. 15-29; III (1960), pp. 5-16; IV (1961), pp. 5-17; V (1962), pp. 5-22; VI (1963), pp. 7-34; VII (1964), pp. 5-38; VIII-IX (1965-1966), pp. 7-52; X (1967), pp. 7-29; soprattutto V (1962), pp. 7 sgg.; J. DANIÉLOU, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée: I. Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, trad. it. di C. Prandi, Bologna 1974, p. 373.

Mosè, il quale propizia la vittoria del suo popolo « spiegando le braccia verso l'alto (*pansis in altum bracchiis*), cosa che fu allora (*tunc*) ([36]), figura, simbolo della croce (*instar crucis*)».

A questi episodi biblici in cui Mosè, nell'inno dell'Epifania, è visto da Prudenzio come τύπος del Cristo se ne potrebbe aggiungere un altro, costituito dai vv. 153-156: Mosè, sacerdote di Dio, riceve la legge da trasmettere agli uomini (Cristo trasmetterà poi la legge del Padre). Di tale opinione è R. Herzog ([37]), ma gli argomenti che adduce non sono del tutto convincenti e, per quanto la sua ipotesi non sia completamente da escludere, il testo prudenziano non sembra abbastanza esplicito da confortare una interpretazione figurale di questo tipo ([38]). Anche la domanda

> Licetne Christum noscere
> tanti per exemplum viri? (vv. 157-158)

piú che ad avallare una *Figuraldeutung* della strofe precedente serve ad introdurre le due tipologie successive riguardanti rispettivamente il battesimo cristiano e la croce di Gesú (vv. 159-172).

È interessante, infine, notare che in questi quattordici versi, riguardanti il ciclo dell'*Esodo*, due volte il soggetto della frase è Mosè, τύπος del Cristo, e due volte il Cristo, adempimento di questa *figura*, secondo una disposizione chiastica che conferisce maggiore unità ed efficacia alle due interpretazioni figurali: *dux ille* (scl. *Moses*; v. 159) — *dux noster* (scl. *Christus*; v. 163) — *Hic* (scl. *Christus*; v. 165) — *hic* (scl. *Moses*; v. 169).

Nella seconda parte in cui abbiamo diviso i versi che stiamo esaminando (B) il quadro si sposta su Giosuè il quale è definito *Iesus verior* (scl. *quam Moses*), *figura* del Messia piú vera di Mosè. Infatti, per quanto l'aggettivo *verus* (gr. ἀληθινός) nelle interpretazioni figurali venga generalmente usato in riferimento alla persona o alla cosa che è l'adempimento del τύπος ([39]), il comparativo sembra voler sottolineare un paragone che non può essere che tra Giosuè e Mosè; il pronome *hic* del v. 173 deve riferirsi al figlio di Nun, non al Cristo: è il primo che ha diviso la terra tra le tribú (vv. 174-176; cfr. *Ios.* XIII) e che ha fatto porre nel Giordano le dodici pietre, *apostolorum stemmata* (vv. 177-180; cfr. *Ios.* IV,9), risultando in entrambi i casi *figura* del secondo. Questo spostamento di obiettivo, dal ciclo dell'Esodo a quello di Giosuè, non è lasciato al caso: già nel dialogo di Giustino ritroviamo espresso il concetto che, nel combattimento tra ebrei ed amaleciti, Gesú è prefi-

(36) Questo avverbio sembra escludere in maniera abbastanza netta l'interpretazione dei critici che riferiscono al Cristo il pronome *hic* del v. 169.

(37) *Op. cit.*, p. 88 e nota 122.

(38) Anche questa tipologia avrebbe comunque dei precedenti. Cfr., ad es., GREG. NYSS., *de vita Moysis* II, 216.

(39) C. LARCHER, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, Paris 1962, trad. it. di L. Rosadoni, Roma 1968, pp. 431-432, osserva che nel Vangelo di Giovanni « il termine specifico col quale... s'indica il compimento è alethinòs (ἀληθινός): "vero, reale, perfetto". Gesú è la vera luce (I, 9, in opposizione a Giovanni Battista, 5,35), il vero pane (6,32), la vera vigna (15,1), il vero agnello: è insieme agnello di Dio e agnello pasquale ». Cfr., nelle opere prudenziane, *Psych. praef.* 59 e *Psych.* 68.

gurato non solo dalle braccia di Mosè elevate verso il cielo, ma anche dal nome di Giosuè (XC; CXI) ([40]). Il concetto che quest'ultimo aveva prefigurato il Cristo sia nel nome che nel condurre il suo popolo alla terra promessa non è cosa nuova nella letteratura cristiana, ed è interessante notare come, in genere, questa tipologia viene a svilupparsi in opposizione a quella di Mosè ([41]), cosa che conferma la nostra interpretazione del comparativo *verior*. Citiamo ad esempio un passo di Tertulliano dove questo motivo è messo particolarmente in evidenza:

> Cum successor Moysi destinaretur Auses filius Nave, transfertur certe de pristino nomine et incipit vocari Iesus... Hanc prius dicimus figuram futuri fuisse. Nam quia Iesus Christus secundum populum, quod sumus nos, nati in saeculi desertis introducturus erat in terram promissionis, melle et lacte manantem, id est vitae aeternae possessionem, qua nihil dulcius, idque non per Moysen, id est non per legis disciplinam, sed per Iesum, per evangelii gratiam, provenire habebat, circumcisis nobis petrina acie, id est Christi (petra enim Christus), ideo is vir, qui in huius sacramenti imagines parabatur, etiam nominis dominici inauguratus est figura, Iesus cognominatus (*adv. Marc.* III, 16,3-5).

Erich Auerbach, il quale introduce proprio con questo passo di Tertulliano il suo discorso su « "Figura" come profezia reale nei Padri della Chiesa », lo commenta in questo modo: « Come Giosuè, e non Mosè, condusse il popolo d'Israele nella terra promessa della Palestina, cosí è la grazia di Gesú, e non la legge ebraica, che porta il "secondo popolo" nella terra promessa della beatitudine eterna » ([42]).

Per quanto riguarda le dodici pietre nel Giordano come *figura* dei dodici apostoli, rileviamo che, anche in questo caso, come nel passo del *Dittochaeon* esaminato in precedenza, Prudenzio si rifà a *Ios.* IV, 9 e non a *Ios.* IV,8 ([43]) come Tertulliano ([44]).

Nella terza parte (C) il poeta conclude, rispondendo in un certo senso alla domanda formulata nei vv. 157-158, che « a buon diritto i magi dichiarano di aver visto il signore di Giuda, dal momento che le im-

(40) Cfr. J. DANIÉLOU, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée: II. Message évangelique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècle*, Tournai 1961, trad. it. di C. Prandi, Bologna 1975, pp. 252-253.

E. AUERBACH, *Typologische Motive*, cit., p. 7, commentando le parole di Folco di Marsiglia nel canto nono del Paradiso dantesco (vv. 109-126), scrive: « Il libro di Giosuè, in particolare i suoi primi capitoli, appartengono ai piú antichi e popolari temi tipologici. Giosuè viene interpretato come una figura, o un tipo o una profezia storica e reale di Cristo, in cui l'identità dei nomi Giosuè e Gesú gioca un ruolo ». Giosuè è chiamato Ἰησοῦς nella versione dei Settanta e *Iesus* in alcune traduzioni latine anteriori alla *Vulgata*. Per i precedenti dell'interpretazione tipologica del nome e delle imprese di Giosuè, cfr. J. DANIÉLOU, *Sacramentum Futuri*, pp. 203 sgg..

(41) A. JAUBERT, *Symboles et figures christologiques dans le judaisme*, in « Revue des Sciences Religieuses », XLVIII (1973), pp. 373-390, rileva che « questa tipologia è già suggerita dall'Epistola agli Ebrei, è esplicita nell'epistola di Barnaba, e si sviluppa da Giustino a Origene » (cfr. p. 377 e nota 16 p. 387).

(42) *Figura*, trad. it., p. 186.

(43) Cfr. N. GRASSO, *Prudenzio e la Bibbia*, in « Orpheus », XIX (1972), pp. 79-170, pp. 113-114.

(44) *adv. Marc.* IV, 13,4, citato precedentemente pp. 144-145.

prese degli antichi condottieri avevano dipinto la figura del Cristo » (vv. 181-184).

È opportuno, da ultimo, rilevare che la nostra interpretazione delle *Figuraldeutungen* di questo inno sembra essere convalidata anche dal fatto che, in base ad essa, nei ventidue versi tra la domanda e la risposta, si verrebbero ad avere le forme verbali al passato se riferite a Mosè e Giosuè ed al presente se riferite al Cristo ([45]).

Dopo aver analizzato le interpretazioni figurali dell'inno dell'Epifania è il caso di soffermarci brevemente su altri tre luoghi prudenziani.

Nell'*Apotheosis*, dopo aver affermato che le teofanie del Vecchio Testamento sono da attribuirsi al Figlio (vv. 22 sgg.), riprendendo in questo una credenza comune agli scrittori protocristiani, alcuni dei quali (ad esempio Giustino ed Ireneo) ravvisavano in ciascuna di esse la tappa di una οἰκονομία avente come vertice l'Incarnazione ([46]), il poeta passa ad esemplificare quanto ha detto: è il Logos che è apparso ad Abramo (vv. 28-30; cfr. *Gen.* XVIII,1 sgg.), che ha lottato con Giacobbe (v. 31; cfr. *Gen.* XXXII, 24), che ha consegnato a Mosè le tavole della Legge (vv. 32-54; cfr. *Exod.* XXXIII,11 sgg.); è il Logos, infine, che si è mostrato a Mosè sotto la forma del roveto ardente (vv. 55-73; cfr *Exod.* III,2 sgg.). Sono tutti esempi comuni alla tradizione, ma quest'ultimo riferimento, che, come osserva K. Smolak ([47]), non rispetta l'ordine cronologico, non offre al poeta soltanto un'ulteriore prova di quanto ha affermato. Egli scrive infatti:

> ... deus in spinis volitabat acutis
> vulnificasque comas innoxius ignis agebat,
> *esset ut exemplo Deus inlapsurus in artus*
> *spiniferos*, sudibus quos texunt crimina densis
> et peccata malis hirsuta doloribus implent (vv. 56-60).

In questi versi è abbastanza evidente un intento tipologico. Non a caso Smolak parla, a proposito dei vv. 55-63, di « stretto congiungimento di descrizione e tipologia ([48]) ed afferma che il vocabolo *exemplum* del v. 58 ha valore di τύπος ([49]): *exemplum*, infatti, come sostiene anche Auerbach ([50]), viene talvolta usato come sinonimo di *figura*. Possiamo quindi affermare di trovarci di fronte ad un τύπος dell'incarnazione del Cristo.

Al termine del secondo combattimento della *Psychomachia*, la *Pudicitia*, apostrofando la *Libido*, finalmente colpita a morte, mentre invece era stata capace di riprendersi dopo che Giuditta aveva reciso

(45) L'unica eccezione sarebbe costituita da *premit* al v. 171 riferito a Mosè, ma nel verso successivo il poeta precisa: *crucis quod instar t u n c f u i t*.

(46) Cfr. J. DANIÉLOU, *Message*, cit., trad. it., pp. 193 sgg..

(47) K. SMOLAK, *Exegetischer Kommentar zu Prudentius, Apotheosis (Hymnus, Praefatio, Apotheosis 1-216)*, diss. dact., Wien 1968, p. 123.

(48) *Op. cit.*, p. 124.

(49) Cfr. *ibid.*, p. 127: « in die Wendung "exemplo esse" im finalen Dativ wird die christliche Bedeutung, die das Wort als Entsprechung zu "τύπος" erhalten hat, hineingetragen. "Exemplum" hat die Bedeutung "τύπος" ».

(50) *Figura*, trad. it., p. 200.

il capo ad Oloferne (cfr. *Iudith* XIII sgg.), riferendosi a quest'ultimo episodio biblico, dice:

> At fortasse parum fortis matrona sub umbra
> legis adhuc pugnans, dum tempora nostra figurat,
> vera quibus virtus terrena in corpora fluxit,
> grande per infirmos caput excisura ministros (vv. 66-69).

Le espressioni *adhuc pugnans sub umbra legis* ([51]), *dum tempora nostra figurat* ([52]), e l'aggettivo *vera* ([53]) ci rivelano già abbastanza evidente l'intento tipologico, che si palesa piú chiaramente nei versi successivi: dopo che la vergine Maria, *innupta... femina* (v. 74), ha partorito il figlio di Dio, la *lutulenta Libido* ha perduto completamente la sua forza e la *Pudicitia* può dire all'avversaria una volta per tutte:

> nec mea post Mariam potis es perfringere iura (v. 88).

Non convince quindi, a questo proposito, l'interpretazione di M. Lavarenne, il quale vede nella *vera Virtus* « la Grazia, tramite la quale Dio dà agli uomini una forza soprannaturale », nel *grande caput* « quello del Demonio » e negli *infirmi ministri* « i piú deboli dei martiri: donne, fanciulli, vecchi » i quali « con il loro coraggio hanno vinto l'idolatria e con ciò tagliato, per cosí dire, la testa al Demonio » ([54]). È piú logico intendere, secondo l'interpretazione di L. Cotogni ([55]) e di Chr. Gnilka ([56]), che il figlio di Dio (*vera virtus*) ([57]) si è incarnato (*terrena in corpora fluxit*) per tagliare definitivamente la testa della Libidine (*grande... caput excisura*) servendosi delle deboli membra del corpo umano (*per infirmos ministros*). Questo evento, che era stato prefigurato quando Giuditta aveva reciso il capo di Oloferne, viene in tal modo a trovare il suo adempimento. È forse questa la piú originale tra le *Figuraldeutungen* prudenziane, le quali, in genere, hanno la caratteristica di appartenere a tradizioni comuni.

Sempre nella *Psychomachia*, verso la fine del poema, Prudenzio descrive la *Sapientia* sul trono:

> Hoc residet solio pollens Sapientia et omne
> consilium regni celsa disponit ab aula
> tutandique hominis leges sub corde retractat.
> In manibus dominae sceptrum non arte politum
> sed ligno vivum viridi est, quod stirpe recisum
> quamvis nullus alat terreni caespitis umor,
> fronde tamen viret incolumi, tum sanguine tinctis
> intertexta rosis candentia lilia miscet
> nescia marcenti florem submittere collo (vv. 875-883)

(51) Cfr. E. AUERBACH, *Figura*, trad. it., p. 198, e M. LAVARENNE, *Prudence III*, *ed.* Les Belles Lettres, Paris 1948, p. 53, nota 2.

(52) Cfr. E. AUERBACH, *Figura*, trad. it., p. 198.

(53) Cfr. sopra p. 152 e nota 39.

(54) *Prudence III*, p. 198, note complementari 1, 2, 3 su p. 53.

(55) L. COTOGNI, *Sovrapposizione di visioni e di allegorie nella Psychomachia di Prudenzio*, in « Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei », serie sesta, XII (1936), pp. 441-461, pp. 445-446.

(56) Chr. GNILKA, *Studien zur Psychomachie des Prudentius*, Wiesbaden 1963, p. 33.

(57) Cfr. *I Cor.* 1,24, dove il Cristo è definito *Dei virtus*.

ed aggiunge:

> Huius forma fuit sceptri gestamen Aaron
> floriferum, sicco quod germina cortice trudens
> explicuit tenerum spe pubescente decorem
> inque novos subito tumuit virga arida fetus (vv. 884-887).

Come in altre occasioni ([58]) il poeta, riprendendo una definizione paolina e veterotestamentaria ([59]), chiama *Sapientia* la seconda persona della Trinità ([60]): lo scettro di Aronne, che era fiorito (*Num.* XVII,7 sgg.), sarebbe stato quindi *forma, figura* di quello del Cristo. Tale concetto si ritrova in Origene (*in Num. hom.* IX,7) ([61]) e viene ripreso quasi alla lettera dallo Pseudo-Agostino (*serm.* 31,1) ([62]): entrambi per scettro di Cristo intendono dichiaratamente la *virga crucis* ed è probabile, per quanto la cosa sia tutt'altro che esplicita, che anche Prudenzio si riferisca alla croce del Redentore ([63]). Potremmo allora inquadrare questa tipologia prudenziana in quel secondo gruppo di simboli della croce che, anziché alla forma della croce stessa (come ad esempio le braccia di Mosè alzate verso il cielo in occasione della battaglia contro gli amaleciti) ([64]), « fanno allusione alla sua materia ed in cui il simbolismo è quello del legno » ([65]).

P. F. Beatrice parla, a proposito di questi due ultimi passi, di « allegoria tipologica o figurale » e li accomuna alla *praefatio* del poema ed al v. 372 di esso, dove « la verga di Mosè... è detta *mystica* in quanto figura del mistero della croce » ([66]), ma non ci sembra che l'aggettivo *mystica* sia sufficiente ad avallare un'interpretazione tipologica del passo in questione e, per quanto riguarda la *praefatio*, il discorso è piú complesso, come vedremo meglio nel prosieguo della nostra analisi.

II

Nella grande fortuna che l'interpretazione biblica di carattere figurale incontrò presso gli scrittori cristiani dei primi secoli, piú che un astratto desiderio di evitare una soluzione di continuità tra le due parti della Sacra Scrittura, giocò un ruolo molto importante un motivo di carattere pratico, identificabile nel bisogno di legare a doppio filo gli antichi libri della Legge con la nuova predicazione neotestamentaria. Negli ambienti ecclesiastici del tempo tale necessità era sentita in maniera rilevante sia per combattere certe dottrine eretiche basate sulla dicotomia tra Antico e Nuovo Testamento, dottrine che, in alcuni casi

(58) *De Trin.* 2; *Ham.* 164; 345.
(59) *I Cor.* 1,24; *Sap.* VII, 21 sgg..
(60) Cfr. M. LAVARENNE, *Étude sur la langue du poète Prudence*, Paris 1933, § 988 e Chr. GNILKA, *op. cit.*, p. 120.
(61) *Ed.* BAEHRENS (GCS 30), Leipzig 1922, p. 63.
(62) PL XXXIX, 1805.
(63) Cfr. L. COTOGNI, *op. cit.*, p. 458 e Chr. GNILKA, *op. cit.*, p. 123.
(64) Cfr. sopra, pp. 151-152 e nota 35.
(65) J. DANIÉLOU, *Théologie*, cit., trad. it., p. 378. Su questo secondo gruppo di tipologie della croce, cfr. *ibid.*, pp. 378 sgg.
(66) *Op. cit.*, pp. 38-39.

(marcioniti, manicheisti), arrivavano a criticare con violenza il Vecchio Testamento, sia per avere un ulteriore argomento da contrapporre ai giudei i quali, ovviamente, impugnavano e non riconoscevano la validità del secondo. Senza dilungarci troppo in esempi superflui, gioverà ricordare, da una parte, come alcuni scritti diretti contro gli eretici, ad esempio l'*Adversus Marcionem* di Tertulliano ed il dodicesimo libro del *Contra Faustum* di Agostino, risultino in pratica dei veri e propri trattati di tipologia (67), e, dall'altra, come una diffusa speculazione patristica, che possiamo considerare di estrazione neotestamentaria (68), tendesse a ravvisare nella pasqua giudaica un τύπος della Pasqua cristiana (69). Lo stesso Prudenzio, riprendendo per certi aspetti questo concetto (*Apoth.* 348-363), arriva ad apostrofare il popolo ebraico, *gens ingratissima* (*Apoth.* 347), con le seguenti parole:

> Non sapis, inprudens, nostrum te effingere pascha
> legis et antiquae praeductis pingere sulcis
> omne sacramentum (70), retinet quod passio *vera*,
> passio, quae nostram defendit sanguine frontem,
> corporeamque domum signato collinit ore (vv. 355-359).

Da quanto abbiamo detto possiamo anche comprendere perché (soprattutto nei primi secoli) i Padri della Chiesa siano portati a ravvisare prefigurazione ed adempimento delle *Figuraldeutungen* rispettivamente nel Vecchio Testamento e nel Nuovo, ed anche perché le interpretazioni figurali che troviamo negli scritti cristiani dei primi tre o quattro secoli siano prevalentemente di carattere cristologico, tendenti, cioè, ad individuare nel Cristo il realizzarsi della profezia. Nel novero di esse possiamo ascrivere quasi tutti i luoghi prudenziani che abbiamo preso in esame fino a questo momento. Ma, parallela alla prima, c'è anche una seconda tradizione che si spinge piú innanzi e riconosce nell'Antico Testamento non solo dei τύποι del Messia, ma anche dell'*ecclesia* (71): alle *figurae* veterotestamentarie del Cristo si accompagnano,

(67) Cfr. J. DANIÉLOU, *Traversée*, cit., p. 420.

(68) Cfr. *I Cor.* V, 7: *Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova conspersio, sicut estis azymi; etenim Pascha nostrum immolatus est Christus.* Cfr. anche *Ioh.* I, 29: *Altera die vidit Ioannes Iesum venientem ad se et ait: « Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi ».*

(69) Cfr. J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, trad. it., pp. 215-234; 387-407; W. HUBER, *Passa und Ostern*, Berlin 1969, pp. 89-147; V. LOI, *La tipologia dell'agnello pasquale e l'attesa escatologica in età patristica*, in « Salesianum », XXXIII (1971), pp. 187-204; H. HAAG, *Vom alten zum neuen Pascha*, Stuttgart 1971, pp. 130 sgg.. La tesi che la pasqua cristiana sia una « derivazione » della pasqua giudaica è stata difesa di recente, attraverso un'attenta analisi di passi vetero e neotestamentari e di testi patristici dei primi secoli, da R. CANTALAMESSA, *La pasqua della nostra salvezza*, Torino 1972, dichiaratamente (cfr. *op. cit.*, p. 8) contro le tesi di O. CASELS (*Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, in « Jahrbuch für Liturgiewissenschaft », XIV (1934), pp. 1-78) e di M. MESLIN (*Le christianisme dans l'empire romain*, Paris 1970), i quali finiscono per identificarne l'origine piuttosto « alla luce dei culti misterici pagani » come quelli di Attis e Cibele.

(70) Per la metafora del v. 356 ed altre simili nelle opere prudenziane, cfr. K. THRAEDE, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius*, Göttingen 1965, pp. 79 sgg..

(71) Cfr. J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, trad. it., p. 4.

in altre parole, quelle della Chiesa militante, altrettanto numerose e varie, soprattutto verso la fine del quarto secolo, grazie agli scritti di Ilario di Poitiers, Ambrogio, Agostino e Girolamo. La compresenza dei due tipi di interpretazione è stata messa bene in luce, a proposito di quest'ultimo autore, grazie ai contributi di A. Penna ([72]), Y. Bodin ([73]), W. Hagemann ([74]). Nelle opere dello Stridonense ciò può anche trovare una motivazione teologica nel fatto che egli accoglie la concezione paolina ([75]) della Chiesa come « corpo di Cristo » ([76]). Che questa dottrina potesse fornire, qualora ce ne fosse bisogno, una giustificazione teorica all'interpretazione figurale di carattere ecclesiologico, ci viene documentato anche da un interessante passo di Agostino:

> Neque enim ob aliud ante adventum domini scripta sunt omnia quae in sanctis scripturis legimus, nisi ut illius commendaretur adventus et futura praesignaretur ecclesia, id est, populus dei per omnes gentes, quod est corpus eius; adiunctis atque annumeratis omnibus sanctis, qui etiam ante adventum eius in hoc saeculo vixerunt, ita eum credentes venturum esse, sicut nos venisse... Praemiserit dominus Christus quamdam partem sui corporis in sanctis, qui eum nascendi tempore praeierunt: tamen ipse est caput corporis ecclesiae (*Col.* I, 18), illique omnes eidem corpori cuius ille caput est cohaeserunt, credendo in eum quem praenuntiabant. on enim praecurrendo divulsi sunt, sed adiuncti potius obsequendo. Nam etsi manus a capite praemitti potest, connexio tamen eius sub capite est. Quapropter omnia quae ante scripta sunt, ut nos doceremur scripta sunt, et figurae nostrae fuerunt; et in figura contingebant in eis: scripta sunt autem propter nos, in quos finis saeculorum obvenit (*I Cor.* X, 11) (*de cath. rud.* III, 6).

È la concezione dell'*ecclesia* come corpo di Cristo e Sua sposa, per esempio, a far sí che ad Adamo, τύπος di Gesú, gli scrittori cristiani dei primi secoli uniscano Eva come τύπος della Chiesa ([77]).

Numerosi sono i personaggi veterotestamentari nei quali gli autori ecclesiastici hanno visto prefigurata la Chiesa ([78]), e di carattere ecclesiologico possiamo, in ultima analisi, considerare le tipologie dei sacramenti ([79]), come quelle riguardanti il battesimo che abbiamo ricordato a proposito dell'inno dell'Epifania ([80]), dato che l'adempimento della figura si rinnova ogni volta che il sacramento stesso viene somministrato.

Non potevano naturalmente mancare dei riflessi escatologici, ad esem-

(72) A. Penna, *Principi e caratteri dell'esegesi di S. Girolamo*, Roma 1950, pp. 125-146.

(73) Y. Bodin, *Saint Jérôme et l'Église*, Paris 1966, pp. 23-104.

(74) W. Hagemann, *Wort als Begegnung mit Christus*, Trier 1970, pp. 47-63.

(75) Cfr. *I Cor.* VI, 15; XII, 27; *Col.* I, 18; etc.

(76) Cfr. Y. Bodin, *op. cit.*, pp. 291 sgg.; W. Hagemann, *op. cit.*, pp. 58 sgg..

(77) Sui binomi Adamo-Eva e Cristo-Ecclesia, cfr. E. Auerbach, *Figura*, trad. it., p. 187; J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*, pp. 11-12; 37-44; *Théologie*, cit., trad. it., p. 411; *Message*, cit., trad. it., pp. 343-345.

(78) Accogliendo l'interpretazione proposta da M. Lavarenne su *Psych.* 66-69 (cfr. sopra, p. 155) potremmo considerare di carattere ecclesiologico anche questa tipologia prudenziana. Giuditta, del resto, è *figura* della Chiesa anche in Girolamo. Cfr. *epist.* LXXIX, 11: *unde et altera* (scl. *Iudith*) *in typo ecclesiae diabolum capite truncavit* (*ed.* Hilberg, CSEL LV, Vindobonae 1912, p. 101). Cfr. anche *comm. in Soph. proph., prol.* (PL XXV, 1337 B).

(79) Cfr. J. Daniélou, *Bible et liturgie*, trad. it., p. 4.

(80) Cfr. sopra, pp. 148 sgg. e note relative.

pio nelle interpretazioni figurali riguardanti la settimana sabbatica, i giorni della creazione e il settimo giorno ([81]). Una *Figuraldeutung* di carattere escatologico può forse essere individuata anche nel v. 735 dell'*Hamartigenia*, dove Sodoma viene definita *mundi forma cremandi* ([82]). Il fatto che l'adempimento non sia individuabile soltanto negli avvenimenti riguardanti il Messia fa in modo che i τύποι non vengano ricercati soltanto nei Libri della Legge ma in tutta la Sacra Scrittura: il Nuovo Testamento non è solo l'adempimento del Vecchio, ma presenta a sua volta una serie di *figurae* di carattere ecclesiologico che saranno realizzate nei tempi a venire ([83]).

Girolamo approva, ad esempio, una tradizione che vedeva nel re Antioco il *typus* dell'Anticristo ([84]) e nei suoi scritti sono numerosi i τύποι desunti dal Nuovo Testamento ([85]). Le figure neotestamentarie, che si affiancano spesso a quelle veterotestamentarie, sono presenti con discreta frequenza nelle opere di molti scrittori ecclesiastici: è cosí che l'episodio della guarigione del paralitico operata da Gesú presso la piscina di Bethesda (*Ioh.* V,2 sgg.) trova posto nelle liste dei τύποι del battesimo ([86]) ed è cosí che l'*ecclesia* non è prefigurata soltanto da personaggi veterotestamentari, come ad esempio Eva o Rachele, ma anche dell'emorroissa (*Matth.* IX,20 sgg.; *Marc.* V,25 sgg.; *Luc.* VIII,43 sgg.) e dalla peccatrice ai piedi di Gesú (*Luc.* VII, 36-50) ([87]), non soltanto dall'arca ([88]) di Noè ([89]), ma anche dalla barca contenente i dodici apostoli

(81) Cfr. E. AUERBACH, *Figura*, trad. it., p. 191; J. DANIÉLOU, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, in « Vigiliae Christianae », II (1948), pp. 1-16; *La typologie de la semaine au IV^e siècle*, in « Recherches de Science Religieuse », XXXV (1948), pp. 382-411; *Bible et liturgie*, trad. it., pp. 353-386; *Théologie*, cit., trad. it., pp. 450-458.

(82) J. STAM, nel suo commento alla *Hamartigenia* (*Hamartigenia, with translation and commentary by* J. STAM, Amsterdam 1940),p.230 *ad loc.*, intende il termine *forma* come *praefiguratio*, e cita *Psych.* 884 e *Ditt.* 60. Lo stesso LAVARENNE, che, nella sua edizione delle opere di Prudenzio, traduce « qui (scl. Sodome) est l'image du monde appelé à finir dans le feu » (*Prudence II*, ed. Les Belles Lettres, Paris 1945, p. 66 *ad loc.*), aveva in precedenza interpretato: « qui (scl. Sodome) est la préfiguration de l'incendie futur du monde » (*Étude*, cit., § 708).

(83) J. DANIÉLOU, nei suoi saggi, parla diffusamente di queste « figure neotestamentarie ». Cfr., ad esempio, *Bible et liturgie*, trad. it., pp. 276-294.

(84) *Comm. in Dan.* XI, 21 (PL XXV, 565 C-566 A). Cfr. A. PENNA, *op. cit.*, pp. 132-133.

(85) Cfr. A. PENNA, *op. cit.*, pp. 141 sgg.; Y. BODIN, *op. cit.*, pp. 97-104.

(86) Cfr. P. LUNDBERG, *op. cit.*, p. 25; J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, trad. it., pp. 277 sgg..

(87) Queste tipologie, presenti nelle opere di Girolamo, si ritrovano anche in quelle di scrittori precedenti. Cfr. Y. BODIN, *op. cit.*, pp. 35-36 e note relative.

(88) La nave è presso gli scrittori cristiani uno dei simboli piú comuni della Chiesa, ritratta, in genere, nel suo periglioso viaggio attraverso il mare del mondo verso il porto della salvezza. Cfr. F.J. DÖLGER, *Sol Salutis*, Münster 1925, pp. 272 sgg.; H. RAHNER, *Antenna crucis*, in « Zeitschrift für katholische Theologie », LXV (1941), pp. 123-152 (I: *Odysseus am Mastbaum*); LXVI (1942), pp. 99-118 (II: *Das Meer der Welt*); pp. 196-227 (III: *Das Schiff aus Holz*); E. PETERSON, *Das Schiff als Symbol der Kirche*, in « Theologische Zeitschrift », VI (1950), pp. 77-79; K. GOLDAMMER, *Das Schiff der Kirche*, « ibid. », pp. 232-237; J. DANIÉLOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, pp. 65-76.

(89) Cfr. J. DANIÉLOU, *Sacramentum Futuri*, pp. 81-85; *Bible et liturgie*, trad. it., pp. 107-113.

(*Matth.* XIV,22-33; *Marc.* VI,45-52; *Ioh.* VI,16-21) (90).

Una siffatta polimorfia nelle interpretazioni figurali non è da porsi in relazione a certe forme allegoriche né tanto meno da confondersi con esse: un interessante esempio di come le due cose possano coesistere e completarsi a vicenda, pur rimanendo distinte l'una dall'altra, ci viene, nelle opere prudenziane, dalle *praefationes* all'*Hamartigenia* ed alla *Psychomachia*.

III

L'uso delle *praefationes* (generalmente in metro diverso da quello dell'opera), invalso nel periodo tardoantico sia tra i poeti pagani sia tra i cristiani, fu tutt'altro che ignorato da Prudenzio. Infatti, prescindendo da quella che troviamo all'inizio della raccolta delle sue opere e che ha valore di introduzione per tutti gli scritti che seguono, dobbiamo rilevare come, ad eccezione delle due raccolte di inni e del *Dittochaeon*, tutte le altre singole composizioni del poeta spagnolo siano precedute da questa forma di presentazione.

Se per l'*Apotheosis* il discorso può essere diverso, i componimenti prolusori alle altre opere sono costruiti da Prudenzio secondo un cliché ben definito: senza inoltrarci in un'analisi piú approfondita, osserviamo che possono essere tutti divisi in due parti, nella prima delle quali viene narrato un antefatto biblico mentre nella seconda viene spiegato come esso si ripresenta nel periodo in cui o di cui scrive il poeta, secondo un procedimento che potrebbe forse indurre, sulle orme del Dekkers (91), ad aggiungere qualche altra riflessione allo studio di Christine Mohrmann sulla storia del termine *praefatio* (92).

È facile rendersi conto di quanto tali forme di composizione potessero prestarsi non solo all'interpretazione allegorica ma anche a quella figurale: se prendiamo in esame la *praefatio* all'*Hamartigenia*, nella quale viene descritto il famoso episodio di Caino ed Abele (*Gen.* IV,1 sgg.), possiamo notare come questi due tipi di interpretazione siano entrambi presenti e si completino a vicenda. Analizziamo per prima cosa l'elemento allegorico di questi versi semplificando secondo il seguente schema:

(90) Questo episodio biblico, che è spesso interpretato in chiave allegorica, è tipologia già in Tertulliano. Cfr. *de bapt.* XII, 6-7. Sulla nave di Pietro come simbolo della Chiesa, cfr. H. RAHNER, *Navicula Petri*, in « Zeitschrift für katholische Theologie », LXIX (1947), pp. 1-35.

(91) E. DEKKERS, ΠΡΟΦΗΤΕΙΑ - *PRAEFATIO*, in « Mélanges offerts à mademoiselle Christine Mohrmann », Utrecht-Anvers 1963, pp. 190-195.

(92) Chr. MOHRMANN, *Sur l'histoire de praefari-praefatio*, in « Vigiliae Christianae », VII (1953), pp. 1-15.

CAINO	fratello di come è fratello de	ABELE
il corpo		l'anima
sacrifica a Dio offerte inanimate		sacrifica a Dio offerte animate
frutto della terra di cui è composto il corpo umano		come l'anima umana
destinato a morire		destinata a sopravvivere alla morte del corpo

DIO ➤ respinge l'offerta di CAINO ... accetta quella di ABELE

CAINO	uccide	ABELE	(suo fratello)
il corpo		l'anima	(sua sorella)

Fino a questo punto siamo sul piano strettamente allegorico: il concetto di Caino come corpo ed Abele come anima viene espresso dal poeta, a proposito dello stesso episodio biblico, anche nella seconda quartina del *Dittochaeon*:

> Fratrum sacra Deus nutu distante duorum
> aestimat accipiens viva et terrena refutans.
> Rusticus invidia pastorem sternit: in Abel
> forma animae exprimitur, caro nostra in munere Cain (vv. 5-8) (93).

Ma nei versi che stiamo esaminando non viene fatto uso soltanto dell'allegoria: infatti, dopo aver accostato il personaggio di Abele a quello di Cristo in modo che il primo sembri, seppur non esplicitamente, un'anticipazione del secondo (vv. 20-24), e dopo aver enunciato il principio dell'interpretazione figurale (vv. 25-26), il poeta scrive, subito dopo aver parlato di Caino (vv. 26-31):

> Agnosco nempe quem *figura* haec denotet,
> quis fratricida, quis peremptor invidus
> prave sacrorum disciplinam dividat,
> mactare dum se vota censet rectius:
> Marcion... (vv. 32-36).

Resterebbe quanto meno strano vedere in questi versi una semplice allegoria, tanto piú che Prudenzio è abbastanza esplicito: Caino è *figura* di Marcione, come Caino aveva diviso (94) *oblata nec lege recta* (v. 12), cosí Marcione divide *prave sacrorum disciplinam* (v. 34), *summam profanus dividit substantiam* (v. 44) (95). In questo senso interpreta

(93) M. LAVARENNE, *Prudence IV*, p. 204 *ad loc.* e nota 3, sottolinea anche le allitterazioni *Abel* - *anima* e *Cain* - *caro*. Sui rapporti tra anima e corpo nelle opere prudenziane, cfr. Chr. GNILKA, *op. cit.*, pp. 1 sgg..

(94) Il motivo della *divisio* funge da anello di congiungimento tra la prima e la seconda parte di questa *praefatio*. A conferma di ciò osserviamo che, dal v. 34 in poi, ci sono diversi vocaboli che danno il senso della frattura e della dualità: *dividat* (v. 34), *duitas* (v. 37), *discrepare* (v. 37), *segregatim* (v. 39), *dividit* (v. 44), *duorum* (v. 45), *separans* (v. 45), *duo* (v. 46), *unitatis invidus* (v. 48), *findit* (v. 60), *duos* (v. 60), *secare* (v. 61), *denegans unum* (v. 62).

(95) Nella *praefatio* alla *Hamartigenia* ci sono anche altri accostamenti tra

il passo anche M. Lavarenne, il quale scrive: « Dans l'ancien Testament se trouvent des figures, *figura* H. pr. 32, etc., qui ont annoncé l'avenir » ([96]).

Bisogna a questo punto tener presente il fatto che Abele era considerato τύπος del Cristo e della chiesa militante già dai primi scrittori cristiani ([97]) e che Prudenzio costruisce su tale interpretazione, ormai codificata, tutto il resto di questa *praefatio*, sia la parte tipologica (Caino τύπος di Marcione) sia la parte allegorica (cfr. sopra).

Lo stesso procedimento viene usato dal poeta nella *praefatio* alla *Psychomachia*. In questo caso non si tratta di un solo episodio biblico, ma di diversi avvenimenti riguardanti il personaggio di Abramo: la cattura di Loth e la sua liberazione ad opera dello zio (*Gen.* XIV, 12-16), l'offerta del pane e del vino al vincitore da parte di Melchisedech (*Gen.* XIV,18), la visita di Dio, in triplice figura, ad Abramo (*Gen.* XVIII, 1 sgg.) e la nascita di Isacco (*Gen.* XXI, 2). Possiamo comunque schematizzare ancora in modo analogo a quello usato in precedenza:

ABRAMO	OI (= i cristiani) ([98])
combatte con i *feroces reges*	dobbiamo combattere con i vizi e le passioni
per liberare Loth prigioniero	per liberare *omnem portionem nostri corporis*
costretto a *servire duris barbarorum vinculis*	*quae, capta, foedae serviat libidini*
e con l'aiuto dei 318 servitori	e con l'aiuto del Cristo
vince i rapitori	riusciamo a vincere i vizi e le passioni

Caino e Marcione che vale la pena di rilevare, per quanto non facciano parte dell'interpretazione figurale vera e propria ma ne siano, in un certo senso, corollari:

CAINO	MARCIONE
insulsa terrae deferens libamina (v. 28)	*cuius litamen sordet et terram sapit* (v. 50)
probatae sanctitatis aemulus (v. 15)	*peremptor invidus* (v. 33)
atrox aemulator (v. 31)	
armat parricidalem manum (v. 14)	*fratricida* (v. 33)
germana curvo colla frangit sarculo (v. 16)	impedisce alla *germanitas* di vivere in pace (vv. 40-41)

(96) M. Lavarenne, *Étude*, cit., § 1049.

(97) Questa interpretazione tipologica di Abele e della sua morte ad opera di Caino fa parte della tradizione: è già presente, infatti, in Ireneo, Melitone, Clemente alessandrino (cfr. J. Daniélou, *Message*, cit., trad. it., p. 270 e nota 3 p. 270) e Metodio (cfr. *ibid.*, p. 347).

Per una analisi delle interpretazioni esegetiche ed allegoriche dell'episodio di Caino ed Abele, cfr. R. Herzog, *op. cit.*, pp. 122 sgg..

(98) Cfr. *Cath.* XII, 47, dove Abramo è definito *primus sator credentium*. Sulle diverse interpretazioni del personaggio di Abramo nella tradizione patristica, cfr. J. Daniélou, *Abraham dans la tradition chrétienne*, in « Cahiers Sioniens », V (1951), pp. 160-179.

MELCHISEDECH offre il pane e il vino al vincitore	CRISTO offre l'eucarestia a chi ha vinto tali nemici
Tre angeli vanno alla capanna di Abramo	La Trinità viene nella *parvam casam pudici cordis*
e fanno sí che Sara	e fanno sí che la nostra anima
fino allora sterile	*prolis expertem diu*
abbia un figlio legittimo (= Isacco)	generi un erede degno del padre (= la Virtú)

Se diverse e piú o meno legittime possono essere le interpretazioni concernenti il significato di qualche singolo personaggio od avvenimento ([99]), è indubbio che, ancora una volta, l'elemento allegorico si muove intorno ad una tipologia che, avallata da Paolo (*Hebr.* VII), era da molto tempo nota ed accettata dai padri della Chiesa: Melchisedech che offre il pane ed il vino ad Abramo è *figura* del Cristo che offre l'eucarestia ai fedeli ([100]). È lo stesso Prudenzio che, come già aveva fatto nella *praefatio* all'*Hamartigenia*, subito dopo aver narrato l'antefatto biblico, usa questo termine in una espressione non sempre ben compresa dai commentatori:

> Haec ad *figuram* praenotata est linea,
> quam nostra recto vita resculpat pede (vv. 50-51).

Il *quam* con il quale inizia il v. 51 non va riferito a *figuram* come fanno quasi tutti gli studiosi, bensí a *linea* ([101]), come già intendeva il maestro Isone, monaco di S. Gallo morto nell'anno 871 ed acuto glossatore delle opere prudenziane ([102]). Egli è autore, a proposito di que-

(99) Cfr. le diverse interpretazioni proposte da L. COTOGNI, *op. cit.*, p. 441 e pp. 458 sgg., M. LAVARENNE, *Prudence III*, p. 7 e pp. 48-50, R. ARGENIO, *La Psychomachia di Prudenzio*, in « Rivista di Studi Classici », VIII (1960), pp. 267-280, p. 271, Chr. GNILKA, *op. cit.*, pp. 25-26, R. HERZOG, *op. cit.*, pp. 53-63.

(100) Cfr. *Psych. praef.* 59: *Christus, qui sacerdos verus est.* In precedenza Melchisedech era stato definito *Dei sacerdos.* La tradizione cristiana già da tempo aveva ravvisato in Melchisedech un τύπος del Cristo e nella sua offerta un τύπος dell'eucarestia. G. BARDY, *Melchisédech dans la tradition patristique*, in « Revue biblique », XXXV (1926), pp. 496-509; XXXVI (1927), pp. 25-45, fa riferimento a ciò piú di una volta nel corso del suo studio (cfr., ad esempio, pp. 499-500). Cfr. anche M. SIMON, *Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende*, in « Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses », XVII (1937), pp. 58-93, p. 77. Per i precedenti di questa interpretazione figurale, cfr. J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, trad. it., pp. 190 sgg. e P.F. BEATRICE, *op. cit.*, p. 57 nota 73.

(101) Cfr. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, editio nova aucta pluribus verbis aliorum scriptorum a Léopold FAVRE, vol. VII, Niort 1886, p. 141 sub voce RESCULPERE: « reducere, antiquam formam quasi sculpendo revocare, renovare. Tertullianus de Jejunio cap. 5: Populus primi hominis Resculpserat crimen. Prudentius in Praefat. Psychomach. v. 51: Quam (*lineam*) nostra recto vita Resculpat pede ».

Del resto l'espressione *recto pede*, che si adatta bene all'idea di *resculpere lineam*, verrebbe a formare una frase abbastanza infelice se unita a *resculpere figuram*. Cfr., inoltre, l'*ordo verborum*: *linea quam*.

(102) « *quam: lineam* » (glossa riportata in *M. AURELI CLEMENTIS PRU-*

st'ultima parola, di una glossa che vale la pena di riportare: « *umbra, figura, forma ut pictorum est, futuras imagines quibusdam prius lineis adumbrare: ita omnia in figura contingebant illis scripta autem sunt propter nos* ([103]) *quae utique rectis gressibus adimplenda sunt* » ([104]).

A nostro avviso il poeta gioca su una bivalenza metaforica del vocabolo *linea*, che in questo passo non ha solo il valore di traslato messo in luce da Isone ([105]), ma anche quello, piú comune, di « via, strada da percorrere ». Una analisi attenta ci rivela in modo sufficientemente chiaro la compresenza dei due significati. Quello che abbiamo indicato come secondo risulta abbastanza evidente dalla locuzione *resculpere lineam recto pede*, che ci rimanda ad un altro passo dove il poeta usa una frase analoga: nell'*hymnus ieiunantium* (*Cath.* VII), dopo aver ricordato gli esempi di Elia (vv. 26-35-; cfr. *III Reg.* XIX,4-9) e di Mosè (vv. 36-45; cfr. *Exod.* XXIV, 18; XXXIV,28), egli scrive di Giovanni Battista:

> Iohannis huius artis haud minus potens
> Dei perennis praecucurrit filium,
> curvos viarum qui retorsit tramites
> et flexuosa corrigens dispendia
> dedit *sequendam calle recto lineam* (vv. 46-50).

Ma nella *praefatio* alla *Psychomachia* tale *linea* è stata *praenotata ad figuram*. Questa espressione e, soprattutto, questo concetto ci riportano ad analoghe immagini che gli esegeti e gli scrittori cristiani in genere avevano mutuato dalle arti figurative per esprimere il loro concetto di τύπος. « Per Melitone (*hom. pasch.* 36-37) il tipo è un modello di cera che viene materialmente distrutto dopo il compimento dell'opera...; per Origene (*in Lev. hom.* X,1) ([106]) è lo stampo che il fonditore toglie dalla statua ultimata » ([107]). Agostino (*de civ. Dei* XVII, 8) usa la locuzione *deliniare figuram futurorum*, Girolamo (*comm. in Amos lib.* III, 6) ([108]) scrive: « *Tenues historiae lineas duximus; nunc allegoriae imprimamus manum* » ([109]), ed anche l'espressione prudenziana « *pingere praeductis sulcis legis antiquae* » (*Apoth.* 356), che abbiamo già citato in precedenza ([110]), non è, in ultima analisi, del tutto estranea a questa tematica.

DENTI Carmina ad optimas quasque editiones et mss. codd. romanos aliosve recognita et correcta... a FAUSTINO AREVALO, Romae 1788-1789, vol. II (1789), p. 584.

(103) Interessante, in questo contesto, la citazione di *I Cor.* X, 11, un passo che, come abbiamo visto, è alla base dell'interpretazione figurale.

(104) Nell'edizione dell'AREVALO citata, vol. II, p. 584.

(105) Cfr. anche FORCELLINI, *Lexicon totius Latinitatis*, III, 91 *ad loc.*: « *Solent pictores, priusquam colores adhibeant, figuram totam solis lineis unicoloribus describere, quod nos dicimus* disegnare, abbozzare ».

(106) *Ed.* BAEHRENS (GCS 29), Leipzig 1920, p. 441.

(107) R. HERZOG, *op. cit.*, p. 2 nota 7.

(108) PL XXV, 1063 D.

(109) Sul significato della parola *allegoria* in questo passo, cfr. H. DE LUBAC, *Typologie et allégorisme*, in « Recherches de Science Religieuse », XXXIV (1947), pp. 180-226, soprattutto pp. 187 sgg. e nota 31.

(110) Cfr. sopra, p. 157.

Il Vetter, autore del lemma « *figura* » sul T.L.L. ([111]), interpreta in questo caso il vocabolo nel senso di « *exemplum* », « esempio » ([112]), mentre, come abbiamo visto, tale significato è implicito in uno dei due valori che abbiamo attribuito a *linea*: la parola *figura* può essere tradotta proprio con « figura », in modo che conservi in italiano non solo il significato di « ciò che si ottiene ripercorrendo con esattezza la linea che era stata tracciata in precedenza », ma anche quello di « τύπος ».

Un ultimo rilievo ci sembra interessante: il verbo *praenotare*, che in questo luogo può essere interpretato come « segnare prima », viene usato da Prudenzio soltanto in un'altra occasione e precisamente in un passo dell'inno di Romano (*Per.* X,629) che abbiamo già incontrato nel corso della nostra analisi ([113]) dove è sinonimo di *adumbrare*, verbo, quest'ultimo, abbastanza comune nelle *Figuraldeutungen* dei Padri della Chiesa.

Cercando quindi di rendere in italiano tale duplicità di significati, potremmo provare a tradurre: « Questa linea, che la nostra vita deve ripercorrere con esattezza, è stata tracciata prima per una figura ». L'interpretazione tipologica è resa evidente dal fatto che, ripercorrendo esattamente questa linea, questa traccia, noi verremo a disegnare di nuovo tale figura e ad esserne quindi l'adempimento.

Nella *praefatio* alla *Psychomachia* il vocabolo *figura* compare anche al v. 58:

> Nos esse large vernularum divites,
> si, quid trecenti bis novenis additis
> possint, *figura* noverimus mystica (vv. 56-58).

Qui la locuzione *figura mystica* ha valore di *symbole mystique* come interpreta Lavarenne ([114]). Fin da tempi lontani, infatti, e piú precisamente dalla prima metà del secondo secolo, per i Padri della Chiesa il numero 318 (TIH) simboleggiava il Cristo ([115]): non a caso la

(111) Vol. VI, *pars. I*, 722-738.

(112) Col. 736, 82-84. Da notare che il ThLL legge *qua* invece di *quam*, cosa dovuta probabilmente ad errore di stampa, dato che anche l'edizione del DRESSEL (*Aurelii Prudentii Clementis quae exstant carmina. Ad vaticc. aliorumque codicum et optimarum editionum fidem recensuit, lectionum varietate illustravit, notis explicavit* ALBERTUS DRESSEL, Lipsiae 1860), che è quella usata in questo caso per quanto concerne le opere prudenziane (cfr. ThLL, Index, p. 88 *ad loc.*) presenta *quam* (p. 171 *ad loc.*) come tutte le altre.

(113) Cfr. sopra, p. 151.

(114) *Prudence III*, p. 50 *ad loc.*. Lo stesso LAVARENNE scrive in nota (nota 6 p. 48): « les 318 serviteurs, c'est le Christ, avec l'aide duquel l'âme vaincra les passions », mentre il BEATRICE considera tale interpretazione dello studioso francese una « restrizione arbitraria », dal momento che « quale sia il significato del simbolo, Prudenzio non specifica » (*op. cit.*, p. 60) e vede nei 318 servi della casa di Abramo la « figura di Cristo e delle virtú » (*ibid.*, p. 61). Dobbiamo però tener presente che, subito dopo aver parlato di *figura mystica* (v. 58), nel verso immediatamente successivo, il poeta scrive: « Poi lo stesso Cristo (*ipse Christus*), che è il vero sacerdote... ». L'uso del pronome *ipse*, che in questo caso, come altrove in Prudenzio (cfr. M. LAVARENNE, *Étude*, cit., §474), ha valore di *idem*, induce a pensare che, con il termine *figura mystica*, il poeta intenda indicare proprio il Cristo. Quest'ultimo, dopo averci aiutato a vincere i nostri nemici, ci dà anche il premio della vittoria: l'eucarestia.

(115) Cfr. Ps. BARNABA, *ep.* IX, 8, a proposito del numero dei servi circoncisi

tradizione cristiana, allo scopo di conferire maggiore autorità al simbolo niceno del 325, aveva fissato in 318 il numero dei vescovi presenti alla sinodo per significare che il Cristo era presente alla medesima e ne aveva approvato le decisioni ([116]), e non a caso Ilario di Poitiers, che è il primo a fissare tale numero (*de syn.* 86; *contra Const.* 27) ([117]), fa diretto riferimento ai 318 servi di Abramo ([118]).

Abbiamo sostenuto che il nucleo centrale delle *praefationes* alla *Hamartigenia* ed alla *Psychomachia* è costituito dall'interpretazione figurale e che su di essa, in ultima analisi, ruota tutta la restante parte dei due componimenti prolusori. Oltre che dal contenuto degli stessi ciò viene implicitamente confermato da quello dei due poemetti ai quali fanno da presentazione: l'*Hamartigenia* prende le mosse dall'identità Caino = Marcione, dato che l'eretico viene apostrofato, subito nel primo verso, con l'epiteto di *perfidus Cain*; la *Psychomachia* è stata definita « il poema dell'eucarestia » ([119]).

Una controprova interessante è rappresentata, infine, dal fatto che nelle *praefationes* ai libri *contra Symmachum*, — le quali presentano, come abbiamo detto in precedenza ([120]), una struttura simile ai componimenti in questione, ma in cui l'episodio biblico che costituisce la *Vorgeschichte* è di estrazione neo e non veterotestamentaria, — non viene usato il termine *figura* ([121]): ad espressioni come *agnosco... quem figura haec denotet* (*Ham. praef.* 32) o *haec ad figuram praenotata est linea...* (*Psych. praef.* 50) si sostituiscono, sempre nel primo verso successivo alla narrazione dell'antefatto, le riprese *sic nunc* (*contra Symm. I praef.* 45) e *sic me* (*contra Symm. II praef.* 44) che non possono non richiamare alla mente il quarto inno del *Cathemerinon*, dove il paragone tra Daniele (*Dan.* XIV) ed il cristiano vittima delle persecuzioni, illustrato e spiegato dal poeta nei minimi particolari (vv. 73 sgg.), viene sottolineato dal bipolarismo *sic olim* (v. 37) — *sic nos* (v. 73). Anche nelle

da Abramo. Sulla diffusione di questa simbologia nella letteratura patristica, cfr. F.J. DÖLGER, *Beiträge*, cit., I (1958), pp. 14 sgg..

(116) Cfr. M. AUBINEAU, *Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen., XIV, 14) et le nombre des Pères au concile de Nicée (325)*, in « Revue d'Histoire Ecclésiastique », LXI (1966), pp. 5-43 e H. CHADWICK, *Les 318 Pères de Nicée*, « ibid. », pp. 808-811, il quale, ampliando la già esauriente documentazione dell'AUBINEAU, fa anche riferimento (p. 810) al passo prudenziano in questione, pur specificando che Prudenzio non fa allusione a Nicea. Cfr. anche J. RIVIÈRE, *« Trois cent dix-huit ». Un cas de symbolisme arithmétique chez saint Ambroise*, in « Recherches de Théologie ancienne et médiévale », VI (1934), pp. 349-367.

(117) PL X, 538 B; 602 B.

(118) Cfr. M. AUBINEAU, *op. cit.*, p. 15. elle pagine successive l'autore porta anche altre prove del fatto che il numero dei servi di Abramo ha influenzato gli scrittori ecclesiastici nel fissare in 318 il numero dei Padri presenti a Nicea.

(119) La definizione è di E. RAPISARDA, *Poesia e religiosità: Cristo e l'Eucarestia in Prudenzio*, in « Convivium dominicum. Studi sull'Eucarestia nei Padri della Chiesa antica e Miscellanea Patristica », Catania 1959, pp. 151-177, p. 174. Tale definizione e tale concetto sono accolti anche da P.F. BEATRICE, *op. cit.*, p. 57 e pp. 64-65.

(120) Cfr. sopra, p. 160.

(121) Questi due fatti ci sembra debbano essere posti in relazione anche perché negli scritti prudenziani non abbiamo trovato traccia di figure neotestamentarie.

praefationes ai libri *contra Symmachum*, come nell'*hymnus post cibum*, Prudenzio non intende proporre al lettore una *Figuraldeutung* ma soltanto dare una interpretazione allegorica dell'antefatto biblico. Senza inoltrarci in un'analisi piú dettagliata ([122]), rileviamo che le due locuzioni *sic nunc* e *sic me* mettono in risalto un duplice parallelismo di natura dichiaratamente allegorica e non figurale. C'è evidente allegoria, infatti, non solo nel modo in cui viene risolta la corrispondenza interna tra la prima e la seconda parte di ciascuno dei due componimenti ([123]), ma anche nel parallelismo che viene ad esserci tra le due *praefationes* stesse: entrambe narrano di una tempesta marina nella quale una barca, che sarà poi identificata nella Chiesa, si è trovata in difficoltà ed è riuscita a salvarsi; in una il protagonista è Paolo (*contra Symm. I praef.* 1-44), nell'altra è Pietro (*contra Symm. II praef.* 1-43): i due apostoli, che spesso sono ricordati insieme dal poeta ([124]), ancora una volta sono accoppiati idealmente. La conoscenza che Prudenzio ha della diversità tra allegoria ed interpretazione figurale e la piena consapevolezza da parte sua nell'uso del vocabolo *figura* nelle *praefationes* alla *Hamartigenia* ed alla *Psychomachia* ci vengono dunque avallate indirettamente dal fatto che nelle *praefationes* ai libri *contra Symmachum*, nelle quali fa esclusivamente uso dell'allegoria, egli non usa questo termine, cosa particolarmente significativa dato che, come abbiamo visto ([125]), anche la barca di Pietro era considerata nella tradizione patristica un vero e proprio τύπος dell'*ecclesia*. Ed è forse tale consapevolezza a far sí che il poeta si senta libero, in queste composizioni, di sostituire all'esapodia giambica due metri meno solenni e di rivolgere, nella parte finale di entrambe, un appello diretto (*contra Symm. I praef.* 80-89) o indiretto (*contra Symm. II praef.* 61-66), alla divinità cristiana.

Per quanto concerne l'interpretazione figurale Prudenzio ha idee molto precise. Egli non intende discostarsi dai modelli e dai canoni tradizionali che si erano venuti codificando nei primi secoli del cristianesimo. Le tipologie presenti nei suoi scritti, aventi spesso funzione piú letteraria che dottrinale, non sono, quindi, nuove od originali, ma si ritrovano, in genere, nel Nuovo Testamento o nelle opere degli scrittori protocristiani. Tali τύποι sono in prevalenza di carattere cristologico e, diversamente da quanto si può riscontrare nelle opere di autori coevi, come Ambrogio e Girolamo, sempre di estrazione veterotestamentaria.

(122) Cfr., a questo proposito, E. RAPISARDA, *Le due prefazioni e la natura protrettica del « Contra Symmachum » di Prudenzio*, in « Orpheus », I (1954), pp. 1-13; *Gli apostoli Pietro e Paolo e la nave della Chiesa in Prudenzio*, in « Miscellanea di Studi di Letteratura cristiana antica », XIII (1963), pp. 61-75, e soprattutto, K. THRAEDE, *Untersuchungen zum Ursprung und zur Geschichte des christlichen Poesie*, in « Jahrbuch für Antike und Christentum », IV (1961), pp. 108-127; V (1962), pp. 125-157; VI (1963), pp. 101-111, in particolare V (1962), pp. 131-135 (a proposito della *praefatio* al secondo libro).

(123) Cfr., ad esempio, nella *praefatio* al primo libro, espressioni come *turbines nigerrimi* (v. 7) e *turbo saeculi* (v. 49); *ratis debilis* (v. 8) e *ratis Sapientiae* (v. 46); *virus mortiferum* (scl. *viperae*, v. 32) e *virus ingenii* (scl. *Symmachi*, v. 78); *os* (scl. *viperae*, v. 39) e *os rhetoricum* (scl. *Symmachi*, v. 77); etc....

(124) Cfr. oltre al dodicesimo inno del *Peristephanon*, che è completamente dedicato a loro, anche *Per.* II, 457-470 e XI, 31-32.

(125) Cfr. sopra, pp. 159-160 e nota 90.

La cosa piú interessante da osservare è, infine, la chiarezza con la quale il poeta sembra distinguere *Figuraldeutung* ed allegoria: tale chiarezza gli permette, nelle *praefationes* all'*Hamartigenia* e alla *Psychomachia*, di presentare, dello stesso episodio biblico, un'interpretazione figurale e, contemporaneamente, di proporne una allegorica senza tuttavia confondere una cosa con l'altra, ma, anzi, amalgamando le due componenti in maniera mirabile ed efficace.

ROBERTO PALLA
Via Cisanello, 50 - Pisa