

COMMENTO

(Avvertenza - La bibliografia contenuta all'interno di questa sezione, quando non viene citata per esteso per la prima volta, si presenta in forma accorciata, accompagnata dall'abbreviazione *cit.* seguita tra parentesi dal numero della nota e dalla dicitura *introd.*, se citata precedentemente in una nota dell'Introduzione, oppure dalla dicitura *nota di commento al v.*, se è stata citata per la prima volta in un punto precedente della presente sezione di note).

[vv. 1 praef.–10 praef.] Prefazione

1-2 praef. Il poeta cita se stesso coi termini *auctor, basiliensis / vir quidam*, dando un indizio circa la sua provenienza, salvo poi restare nell'indeterminatezza per mezzo dell'uso del pronome *quidam*; egli si definisce anche *editor* (v. 4) e *compositor* (v. 9). *Auctor* fa riferimento all'arte poetica, come conferma la vicinanza dei termini *versibus emensis*; *editor* rimanda all'ideazione della struttura dell'opera, basata sul confronto delle vicende del Vecchio e del Nuovo Testamento; *compositor* si riferisce alla qualità di estensore e ordinatore della materia. Nei 10 versi del prologo sono posti all'inizio e alla fine del discorso poetico rispettivamente i termini *auctor* e *laudator*, quest'ultimo riferito al destinatario-lettore che apprezza l'opera stessa. Si realizza una perfetta corrispondenza tra i vv. 1-2 e i vv. 9-10: nei primi due l'autore chiama in causa il suo destinatario, che è indicato col termine *clerum*, cui insegna la corrispondenza degli eventi biblici; nella seconda coppia di versi, finali della prefazione, è il lettore-destinatario, definito col termine *laudator*, che deve collegare non gli eventi biblici, ma le lettere iniziali della prefazione, per conoscere l'identità del poeta. In questa corrispondenza logica, si inserisce anche una perfetta sintonia nella *facies* metrico-stilistica delle due coppie di versi che hanno la stessa rima leonina; i vv. 1 e 9 nel secondo emistichio presentano la stessa successione di piedi con la rara clausola pentasillabica che li distingue entrambi (*basiliensis / compositoris*) e i termini *auctor* e *laudator* occupano la parte centrale dell'esametro; i vv. 2 e 10 nel secondo emistichio hanno entrambi la seguente successione logica: oggetto, verbo, genitivo di specificazione. *Querere* sta per *quaerere* con la grafia monottongata abbastanza frequente nel latino medievale. La ripetizione del sostantivo *res*, nei vv. 2 e 4 al genitivo plurale e al nominativo plurale all'inizio del v. 7, ha la funzione di sottolineare l'oggetto della materia trattata e cioè le vicende del Nuovo e del Vecchio Testamento. L'uso di questo termine non suggerisce l'idea di indeterminatezza, al contrario conferisce all'oggetto designato una patina di universalità e una valenza paradigmatica: *res* è l'evento per eccellenza, centrale per la storia della salvezza.

3 praef. *Domino quas*: anastrofe del pronome relativo.

4 praef. Con l'espressione in traduzione “un piccolo poema” si rende in realtà una *iunctura* che Guarnerio riferisce a se stesso: *brevis editor*. L'aggettivo *brevis* richiama il concetto della concisione del dettato poetico, ideale stilistico di molti poeti medievali. E. R. Curtius traduce questo verso di Guarnerio nel modo seguente: “Autore di scritti concisi sull'antichità e sul presente”. Cfr. E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur* cit. (nota 4 introd.), pp. 553-551: “La concisione come ideale stilistico”.

8 praef. Tra i termini *dare que* si realizza ancora l'anastrofe del relativo che si presenta con il dittongo semplificato *in -e*.

9 praef. Di sapore arcaico è la forma sincopata del perfetto congiuntivo *noris*, al posto di *noveris*.

[vv. 1-23] Cornice iniziale e invito al canto

1-2. Si nota una lunga *traiectio, calor...nocivus*, mentre di grande effetto è il forte *enjambement* che pospone all'inizio del verso successivo il verbo della frase *transiit*.

4. Nel nesso allitterante *contractaque cura*, la successione di suoni gutturali ben si adatta alla valenza semantica dell'espressione.

5. Il pronome *nos* richiama alla memoria Verg. *ecl.* 1, 3-4 (*nos patriae... / nos patriam...*), ma mentre nel Mantovano è evidente il valore avversativo della collocazione preminente del pronome, rispetto al *tu*

del primo verso dell'ecloga, in Guarnerio la presenza del *quoque* esprime un valore sociativo. La sottolineatura del pronome, data dalla sua posizione, è dettata dal desiderio di *Sophia* di delineare subito la piccola comunità bucolica protagonista del canto. Essa partecipa del clima di generale tranquillità che la stagione ispira.

6-7. I verbi e i sostantivi sono disposti in modo strutturalmente bilanciato: nel v. 6 si nota una posizione parallela dei due emistichi con la successione sostantivo + verbo; nel v. 7 i verbi alla prima persona plurale si collocano nella loro estensione rispettivamente pentasillabica e quadrisillabica, all'inizio e alla fine del verso, racchiudendo al centro, in dovuto rilievo, l'espressione *verbisque sacris*.

8. Efficace il parallelismo *Thlepsi vetustarum...Neocosme novarum*; al centro del verso la qualità che distingue entrambi i personaggi è espressa dal termine appositivo *memor*: il ricordo dei fatti biblici, attraverso il canto (vv. 9 e 10 *cantantes*), diventa messaggio di verità (v. 9 *dicite verum*).

9-10. Singolare è la struttura dei due versi: si trova l'anafora in poliptoto *dicite.../dicite...dicitis*. Molto efficace sul piano ritmico è la varietà dell'*ictus* cui è sottoposto nei due versi il termine *cantantes*: al v. 9 *cantantes*, al v. 10 *càntantès*: la diversità del canto dei due personaggi è sottolineata anche da questa *variatio rythmica*. Da notare la struttura chiastica delle *iuncturae cantantes dicite* del v. 9 e *dicite cantantes* del v. 10: le due espressioni racchiudono il termine *verum* in posizione di rilievo, in clausola del v. 9. La ripetizione del participio *cantantes* nei due versi consecutivi richiama alla memoria Verg. *ecl.* 9, 64-65 (*cantantes licet usque (minus via laedet) eamus; / cantantes ut eamus, ego hoc te fasce levabo*).

11-12. Nelle parole di *Thlepsi* ricorrono i termini *dia.../...Deus*: il discorso del rappresentante del Vecchio Testamento è condotto all'insegna dell'ispirazione divina. Il v. 12 presenta in posizione centrale la parola *Deus* cui sono riferiti i termini *factor* e *firmator* collocati all'inizio del verso e in penultima posizione metrica; da notare l'uso pleonastico del pronome *eorum* con funzione aggettivale rispetto a *celorum* e in perfetto parallelismo: il pronome è introdotto in ossequio alla rima leonina.

13. Si noti la costruzione di *oportet* con il congiuntivo senza *ut*, rara e meno ricorrente rispetto all'uso dell'accusativo e l'infinito o dell'infinito semplice, tuttavia presente anche nel latino classico.

14. Allitterazione con vocale variabile tra *cunctis* e *copia*; singolare è la ricorrenza dei finali di parola in *-is*, grazie al termine *cunctis*, che accresce l'effetto fonico della rima leonina.

15. Si noti la struttura perfettamente chiastica nelle parole *fortis calor herbaque mollis* in cui gli aggettivi, in antitesi semantica, sono posti all'esterno e i sostantivi all'interno dell'espressione. Anche in questo verso l'aggettivo *mollis* con il suo finale crea un'amplificazione sonora degli effetti della rima leonina.

17. L'espressione *exemplum rationis* può volere significare "un esempio di comportamento" da fornire ai buoni, una sorta di regola (*ratio*), che scaturisce dagli atti compiuti dai personaggi delle vicende bibliche citate. Secondo una prospettiva tecnico-retorica, invece, verrebbe fornito al clero (*bonis*) un esempio di come la *sacra pagina* possa essere organizzata secondo il principio della corrispondenza dei fatti dell'Antico e del Nuovo Testamento; in questo caso il termine *ratio* farebbe riferimento alla simmetrica struttura dell'ecloga. Nel termine *boni* vanno visti i "credenti", coloro che prestano ascolto alle parole della sacra scrittura e già sono stati raggiunti dal messaggio cristiano, in accordo con l'indicazione dei destinatari dell'opera, citati al v. 2 praef. col collettivo *clerum*.

19. Duplice allitterazione: *servo seni* (cui si collega nel finale di verso la parola *seniorem*) e *morem, minor*.

20. Da rilevare la ricorrenza in allitterazione di suoni gutturali *cui.. ceu congrua queque*. Nei vv. 18-20 il personaggio di Neocosmo si sofferma, come ai vv. 8-10, sulla modalità del cantare: lui che è più giovane darà la precedenza a chi è più anziano e cioè all'altro interlocutore, *Thlepsi*. In realtà il metodo di comparazione dei testi biblici, scelto dall'autore, prevede che prima venga esposto l'evento dell'Antico Testamento, cui fa da eco l'evento del Nuovo, collegato al precedente o per somiglianza dei fatti accaduti o perché esprime la realizzazione teologico-cristologica dell'evento antico. Neocosmo, inoltre, ritorna sulla

corrispondenza dei fatti, utilizzando il predicativo *congrua* al v. 20, così come aveva fatto al v. 10 col participio *equiperantes*.

21-22. Grafia semplificata medievale di *queque* per *quaeque* e di *sepsi* per *saepsi*. Da notare la *traiectio* del v. 22, *firmis...rationibus*. Gli avverbi *prudenter* e *decenter* del v. 21, pongono l'accento da una parte sull'elemento della non contrapposizione tra i due interlocutori, al contrario di quanto avviene in genere nell'*altercatio* della poesia bucolica (cfr. Verg. *ecl.* 3 ed *ecl. Theod.*), e dall'altra sulla qualità espressiva, cioè sul carattere sorvegliato e alto del dettato poetico. Tale carattere è sottolineato dall'espressione d'apertura del v. 1 praef. (*versibus emensis*) che richiama alla struttura dell'esametro e dal v. 5 praef. (*scribendo canore*) in cui si pone l'accento sulla caratteristica rima leonina bisillabica, certamente più recente rispetto a alla rima monosillabica. Degno di attenzione a questo proposito è il v. 572 (*O, prima iuncta tamen per verum sunt modulamen*), in cui si fa riferimento alla vera armonia poetica attraverso cui vengono raccontati i fatti biblici. Ancora ai vv. 583-585 *Sophia* rivolgendosi ai due interlocutori dice: *sed bene cantastis cantandoque nos recreastis, / nil hic temptando, doctum nichil insidiando, / nec clamavistis, que consuetudo sophistis*. Si tratta della più esplicita dichiarazione della dignità dello stile poetico del *Synodus*. Questa consiste nel puro canto e nell'evitare ogni tentativo di seduzione poetica (*temptando*), ossia di affettazione stilistica e soprattutto nell'evitare una scrittura che sia fine e se stessa, che abbia cioè lo scopo di dimostrare l'umano artificio del poeta; è una poesia presentata senza troppi clamori o troppe perifrasi: la *dignitas* poetica guarneriana è costituita dalla perfezione formale, ma anche dalla semplicità ed austerità stilistica.

23. Riguardo alla simbologia del numero 7 cfr. l'introduzione § 3.6.

[vv. 24-37] Adamo e Cristo

24. Nella Bibbia (Gn 1, 31) l'indicazione temporale del sesto giorno viene posposta al racconto della creazione dell'uomo (Gn 1, 27). Guarnerio, invece, colloca tale indicazione in apertura, sia per stabilire una corrispondenza con il primo verso della risposta di Neocosmo (v. 32 *aetas sexta*), sia per accentuare il tono altisonante dell'*incipit*. In Gn 1, 27 si insiste sul concetto della creazione ad immagine di Dio, carattere taciuto da Guarnerio, il quale sottolinea invece il motivo della subordinazione dell'uomo rispetto all'atto creativo di Dio (vv. 24-25 *formavit...prothoplastum / ...plasmato*). Per Guarnerio l'essere ad immagine di Dio consiste nell'attribuire all'uomo le qualità della purezza (v. 24 *castum*) e dell'innocenza (v. 24 *mentisque mere*). Il termine *Deus* è in evidenza tra seconda e terza sede dell'esametro. Tra le parole *Deus ceu s-* si crea assonanza in virtù del dittongo *-eu* che, per ragioni metriche, nel primo termine, come in *Hebreus*, è considerato un bisillabo, mentre *ceu* costituisce un monosillabo. Lo *scriptor Hebreus* è Mosè: tutto il Pentateuco era attribuito a Mosè secondo una tradizione cui si uniformarono anche gli evangelisti e che persistette fino al Medioevo. In realtà questa vasta raccolta di scritti deriverebbe dalla compilazione di quattro documenti diversi, sia cronologicamente, sia per area di origine e, in ogni caso, molto lontani dall'età di Mosè (Cfr. *BG*, Introduzione al Pentateuco, p. 23).

25. Si noti l'allitterazione della bilabiale in *mentisque mere*, con la grafia semplificata del dittongo dell'aggettivo, e l'iperbato *castum...prothoplastum* in rima leonina.

26. Il verso è composto da un unico costrutto ablativale in cui si ripropone, come nel verso precedente, l'allitterazione della sibilante, *subitoque sopore*, nella medesima posizione metrica e con l'uso dello stesso espediente, cioè il *-que* enclitico. Tra parola finale del v. 25, *prothoplastum*, e l'inizio del verso successivo, *Ade plasmato*, si realizza una sorta di insistenza sul concetto della creazione dell'uomo attraverso la riproposizione della stessa radice *plast-/plasm-*, derivata dal verbo greco *πλάσσω*, radice *πλαθ*. Il richiamo all'atto creativo di Dio e di conseguenza alla sottomissione dell'uomo in quanto creatura è ben evidenziato anche dal verbo *formavit* del v. 25 e dal participio *facta* del v. 27.

27. Ancora un'allitterazione nella clausola dattilico-spondiaca *femina facta*, la quale, ad una considerazione metrico-prosodica, costituisce un nesso al nominativo e non all'ablativo, ed è il soggetto

dell'ampia frase che da *Ade* si estende fino a *virum*. Il tema della creazione della donna presenta inequivocabili consonanze col testo della *Vulgata* (Gn 2, 21-22), nelle parole *soporem / sopore, unam de costis / una...de costis*.

29. Guarnerio utilizza un'espressione simile a *causis tribus* in *Paracl.* 529 (*Hac triplici causa rea mens nullatenus ausa*).

31. L'iperbato *pie...Marie* mette in rilievo la figura di Maria, cui è affidato l'incipit della narrazione dei fatti del Nuovo Testamento. Per *etas sexta* del v. 31 si veda Aug. *gen. Man.* 1, 23, 40 (*PL* 34, 192): *In ista tamen aetate tamquam in senectute veteris hominis, homo novus nascitur, qui iam spiritaliter vivit. Sexta enim die dictum erat: Producat terra animam vivam [...] Et quemadmodum in illo die masculus et femina, sic et in ista aetate Christus et Ecclesia*. F. STELLA in *La poesia carolingia* cit. (nota 195 introd.), p. 9, dà notizia di un inno di Beda composto da 33 quartine di dimetri giambici dal titolo *De opere sex dierum primordialium et de sex aetatibus mundi* (*hymn.* 4, edito da D. HURST in *CC SL* 122, 407-411), che mette a raffronto ciascun giorno della creazione con le sei età del mondo della concezione medievale.

32. Una ulteriore lunghissima *traiectio* con *enjambement, prolatum...natum / Christum*, riporta subito l'attenzione al "nuovo Adamo". Dopo il termine *Christum*, in posizione di rilievo in prima sede metrica, il verso è costruito su un chiasmo costituito da elementi appositivi, *virtutem patris mundique salutem*: i sostantivi racchiudono i due genitivi collocati al centro; tutto il nesso appositivo ha una forte rilevanza semantica, in quanto sottolinea da una parte il concetto trinitario della comunione del Padre e del Figlio (*virtutem patris*), dall'altra l'opera della redenzione dell'uomo (*mundique salutem*).

34. Il verso presenta una duplice allitterazione, *ter temptavit* nel primo emistichio e *Satanas, sed...superavit* nel secondo. La centralità del termine *Satanas* sia all'interno del verso, che nella struttura di tutto il gruppo di 7 versi pronunciati da Neocosmo, pone l'accento sul tema del peccato, più ampiamente sottolineato nei versi relativi all'Antico Testamento; tuttavia, questa centralità strutturale risulta effimera, se si considera che è ampiamente sopraffatta dalla presenza di termini che indicano la figura di Cristo, cui sono dedicati interamente gli ultimi tre versi del gruppo dei 7.

35-36. Da notare il richiamo fonetico allitterante tra *mundum...mensus* in *enjambement* con *mortem*.

37. Di grande effetto è la *traiectio* tra *ecclesiam* e *totam*: con la disposizione del nesso all'inizio e alla fine del verso il poeta esprime l'idea dell'universalità della Chiesa e crea, anche visivamente, l'abbraccio con cui Cristo attira a sé tutte le regioni del mondo.

[vv. 38-51] Abele e Stefano

39. Singolare è, in riferimento alle caratterizzazioni appositive della divinità e all'offerta votiva, la mistione di elementi paganeggianti (*libamina* = le libagioni votive della religione greco-romana; *Tonanti* = epiteto riferito a *Iuppiter* [cfr. Hor. *carm.* 3, 5, 1, *caelo tonantem credidimus Iovem*] e a Zeus, nella variante di "adunatore di nemi" [cfr. Hom. *Il.* 4, 30, *νεφέλεγγερέτα Ζεύς*]) e di motivi appartenenti alla letteratura sapienziale biblica, soprattutto al libro dei Salmi: "Dio che scruta nell'intimo"; in particolare cfr. Ps 138, 13 (*quia tu [sc. Deus] possedisti renes meos suscepisti me de utero matris meae*). Lo stesso concetto di Dio che guarda e conosce l'intimo dell'uomo Guarnerio lo esprime in *Paracl.* 219-220 (*Sed qui scrutatur renes bona ficta gravatur / Spiritus*) in cui è maggiormente operante la reminiscenza della fonte biblica in relazione al salmo suddetto. Nello stesso verso si realizza un duplice iperbato che produce un efficace intreccio chiastico (*intima...libamina* e *scrutanti...Tonanti*) nel quale ogni *iunctura* è costituita dall'elemento pagano e dall'elemento biblico-sapienziale.

40. Il verso ha una struttura ad albero in cui il vertice è costituito dal verbo *daret* riferito ad entrambi i soggetti *unus* e *alter*, mentre i due oggetti sono collocati alle estremità del verso, *fruges* e *de grege munus*. Si tratta del cosiddetto *versus aureus*. Il termine *munus* si trova in anadiplosi con *munus* dell'enunciato successivo all'inizio del v. 41.

41. Il comparativo *melioris* è al genitivo perché è riferito ad Abele in contrapposizione ad *aratoris*, Caino, dello stesso verso: in traduzione il termine con una sorta di enallage è stato riferito all'agnello. Il dono di Caino è indicato da Guarnerio col termine *fruges*, mentre la fonte biblica di Gn 4, 3 utilizza i termini *fructus terrae*; le due espressioni sono equivalenti, ma è interessante notare come la seconda sia ripresa da Guarnerio al v. 46 (*terre fructus*) in senso metaforico, ad indicare cioè le “opere del mondo” che compiono gli Ebrei, perché non indagano appieno le Scritture.

42. L'uso del termine *inspexit* costituisce una divergenza dalla fonte biblica che ha, in Gn 4, 4b, *respexit*: il primo verbo ha una connotazione semantica legata all'azione del “guardare dentro” e dell'“esaminare”; il secondo invece è più ricco sul piano delle sfumature semantiche perché ha a che fare con l'idea del “considerare” del “riflettere” e dell'“avere riguardo”, azioni che sono più opportunamente riferite a Dio. Cfr. *Forc.* 2, 873 e 4, 113-114.

43. Forte *variatio* del soggetto costituito da *livor* nel primo emistichio, e dal sottinteso *Cain* nel secondo. Tale struttura logico-sintattica, assai stringata e poco canonica, è accentuata anche dal participio congiunto *ductum* (cui spetta di esprimere un' anteriorità temporale rispetto a *necavit*), riferito a *fratrem* del verso successivo. Il termine *livor* del v. 43 conferisce alla reazione di Caino, in seguito al rifiuto dei suoi doni da parte di Dio, il carattere dell'invidia; il termine infatti indica metaforicamente un sentimento di gelosia mista ad astio e malignità; Cfr. *Forc.* 3, 103: *translate est invidia, odium, quod saepe in obreptionem erumpit*. *Livor* ricorre spesso in Ovidio (*am.* 1, 15, 36; *Pont.* 3, 4, 73; *rem.* 389) e si trova anche in Nemes. *ecl.* 1, 85 (*Strauit iter, rumpens liuoris nubila pennis*). D'altronde Guarnerio al v. 49 utilizza esplicitamente, in corrispondenza con *livor*, il termine *invidia* per indicare la reazione degli Ebrei alle parole di Stefano. Nella fonte biblica di Gn 4, 5b la reazione di Caino viene contrassegnata dall'ira (*iratusque est*) e dall'abbattimento o dalla delusione che si coglie nel volto (*concidit vultus eius*): il concetto della prostrazione per la mancata riconoscenza e della lontananza da Dio (tema che ha forti ripercussioni morali e spirituali) non è recepito da Guarnerio.

44. Rilevante è l'allitterazione *fraude foras...fert*. Il termine *foras* è reso con “fuori in campagna” da quanto si deduce da Gn 4, 8: in realtà nella prima parte del versetto viene utilizzata l'espressione *egrediamur foras*, mentre subito dopo, al momento dell'uccisione, si dice *cum essent in agro*. Guarnerio, omettendo l'indicazione della campagna (che in traduzione necessariamente va ripescata) ha dato rilevanza ad un avverbio che, sul piano metaforico, indica un luogo lontano da Dio. L'avverbio riutilizzato al v. 50 in riferimento al martirio di Stefano non ha questa valenza metaforica, ma indica semplicemente, in accordo con la fonte di Act 7, 56b-57a, un luogo fuori dalla città. Il raffronto del v. 44b (*fert sanguis ad ardua luctum*) con la fonte biblica di Gn 4, 10b (*vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra*), rivela la semplificazione guarneriana delle immagini bibliche molto forti, nelle quali è insito il motivo della vendetta, non raccolto dall'autore del *Synodus*.

45. Il verso ha una struttura chiastica fondata sul doppio iperbato *mistica...scripta* e *sacrorum...librorum*, con la centralità data al termine *Iudei*. Gli Ebrei costituiscono il polo oppositivo rispetto al personaggio di Stefano e vengono richiamati in dovuto rilievo all'inizio del v. 47 col pronome *hos* e, alla fine del verso 49, con l'espressione *contio tota*. A proposito di *Iudei* del v. 45, l'antigiudaismo nel Medioevo è una costante. Nell'Alto Medioevo, tuttavia, la loro presenza è tollerata, anche se viene vietato loro in genere il proselitismo. A partire dal XII secolo gli Ebrei divengono oggetto di vere e proprie persecuzioni, in seguito soprattutto al movimento delle Crociate. Nel 1096, secondo la fonte degli *Annali Sassoni*, si perpetrò una uccisione di 900 Ebrei a Magonza e a metà del XII secolo, nel 1146 gli Ebrei furono, per la prima volta, accusati di assassinio rituale, in quanto si disse che avevano ucciso un bambino, il cui sangue doveva servire loro per impastare il pane azzimo; furono accusati dai cristiani anche di profanare l'ostia. A partire da questo periodo gli statuti sinodali e conciliari relegavano gli Ebrei ai margini della società (cfr. J. LE GOFF, *Il basso Medioevo*, Milano 1967, pp. 193-194 e G. GARDENAL, *L'antigiudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale*, Brescia 2001).

46. L'intera espressione *terre fructus* ha una chiara valenza metaforica, in quanto indica le opere mondane contrapposte a quelle spirituali.

47. I due verbi *reprehendebat* e *docebat* sono collocati alle estremità del verso tratteggiando, con assoluta evidenza, le azioni dell'ammonimento e dell'insegnamento del protomartire. Il personaggio di Stefano, invece, viene collocato nella posizione centrale e a lui sono riferiti gli aggettivi *pius* (*Sthepanus pius*) e *sanctum* del v. 51, ultimo del gruppo dei 7 versi.

48. Il verso rende bene la velocità e la violenza delle azioni descritte attraverso un ritmo discendente e ascendente rispettivamente nel primo e nel secondo emistichio, con un vertice ritmico in assoluta preminenza costituito dalla sillaba *il-* di *illum*; la successione dei bisillabi in quasi tutto il verso accentua il senso della rapidità. Tale concetto, dapprima suggerito attraverso la *facies* metrico ritmica del dettato poetico, viene esplicitato verbalmente con le prime due parole del v. 50: *nec mora*.

50. La figura di Stefano è presente anche in *Purg.* 15, 106-113: al protomartire Dante dedica tre terzine nella quali ridisegna con efficace drammaticità la scena del martirio del santo e il perdono che egli chiede a Dio per i suoi persecutori. L'episodio è collocato nel contesto delle visioni estatiche di Dante di esempi di pacata mansuetudine, nel terzo girone del *Purgatorio*, ossia quello degli iracondi:

Poi vidi genti accese in foco d'ira
con pietre un giovinetto ancider forte
gridando a sé pur: «Martira, martira!»
E lui vedea chinarsi, per la morte
che l'aggravava già, inver la terra,
ma delli occhi facea sempre al ciel porte,
orando all'alto Sire, in tanta guerra,
che perdonasse a' suoi persecutori.

La *iunctura nec mora* all'inizio dell'esametro è molto comune, sia nel latino classico, sia nella latinità medievale. Essa si trova assai di frequente in Virgilio e Ovidio. Rilevante è la successione di suoni dentali e gutturali tra le parole *tumulant...tollunt* e tra *sanctum* e *plantum* in rima leonina. I due verbi *tumulant* e *tollunt*, condividono diversi suoni, mentre semanticamente indicano azioni diametralmente contrapposte: il primo indica un movimento verso il basso (seppellire scavando la terra), il secondo esprime l'azione dell'innalzamento (*ad sidera*); la sepoltura di Stefano produce un pianto che arriva fino a Dio, il quale ha già santificato il martire (*sanctum*).

[vv. 52-65] Enoch e Maria

52. Si distingue la lunga *traiectio Enoch ...beatus*, che stabilisce con chiarezza il personaggio principale di cui si parla nella strofe; Elia, infatti, viene citato solo all'ultimo verso. Ad Enoch sono riferiti tutti i verbi e i quattro participi perfetti, collocati nei primi due versi (*translatus, positus*) e negli ultimi due (*raptus, comitatus*). Tra gli scritti apocrifi dell'Antico Testamento si annovera un "Libro di Enoch", sul quale cfr. Aug. civ. 15, 23, 4 (SANT'AGOSTINO, *La città di Dio* [Libri XI-XVIII], a cura di D. GENTILI - A. TRAPÈ, TRAD. D. GENTILI, Roma 1988, p. 442): *Scripsisse quidem nonnulla divine illum Enoch, septimum ab Adam, negare non possumus, cum hoc in epistula canonica Iudas [Iud 14] apostolus dicat*.

53. L'espressione *gaudet in occulto* pone non pochi problemi di interpretazione: il termine *occulto* potrebbe far riferimento al luogo nascosto in cui Dio ha collocato Enoch dopo averlo rapito nel corpo dalla terra. In traduzione si è preferita l'espressione "nel mistero". Tale lettura potrebbe essere suffragata dalle testimonianze sopra riportate di Gn 5, 24 (*et non apparuit quia tulit eum Deus*), di Hbr 11, 5 (*Henoch [...] non inveniebatur*) e dall'*Ecloga Theoduli* 66 (*raptus de terra nulli comparuit ultra*). Tuttavia la fonte biblica di Sir 44, 16 fa riferimento esplicitamente ad un luogo ben definito (*Enoch placuit Deo et translatus*

est in paradiso). In realtà, Guarnerio con il termine *occulto* manifesta ancora il carattere straordinario, inspiegabile e enigmatico di un simile evento, perplessità che esprime anche a proposito dell'assunzione di Maria, come dimostra il v. 63 (*quod tamen occultum nimis est inquirere stultum*).

54. L'allitterazione in diptoto *peccantes peccataque* caratterizza il verso, che si distingue per la struttura polisillabica di tre dei quattro termini che lo compongono.

55. Il termine *rectum*, collocato al centro ideale di tutta la strofe, costituisce il concetto chiave che distingue il personaggio di *Enoch*.

56. Si noti la triplice allitterazione *perdentis...propago parentis*, ancora più accentuata dall'iperbato *perdentis...parentis*.

57. L'espressione *vivit mortalis* può essere considerata ossimorica, ma in realtà sintetizza il mistero di cui si parla in queste due strofe: l'assunzione nel corpo dei due personaggi dell'Antico Testamento, *Enoch* ed *Helia*, e della Vergine Maria.

59-60. Altisonante è il tono poetico dei versi che hanno la funzione di introdurre la figura di Maria: questa è chiamata col termine *puella* alla fine del v. 60, mentre nel v. 59 a lei si riferisce il participio *micans*, posto accanto ad elementi cristologici (*germine vitali...partuque speciali*). La definizione altisonante continua con l'appellativo "liturgico" di Maria, *maris stella*, e con la triplice allitterazione *stella scandit super*. Da notare come il termine *micans* semanticamente si colleghi a *stella* ed *astra*, e come questa triplice allusione "siderale" caratterizzi, nell'elevatezza del tono, l'importanza del personaggio di cui si parla.

61. Si noti la centralità della posizione del termine *Domini*, che conferma come il nucleo concettuale di tutta la strofa sia Cristo, richiamato sia dalle immagini del v. 59, che dai termini che chiudono la strofe, *Christe* in clausola del v. 64 e *tibi* al centro del v. 65.

62. Da rilevare l'allitterazione *credunt in carne*. La credenza dell'assunzione della Vergine Maria è molto radicata nella tradizione della Chiesa: già sin dai primi secoli del cristianesimo, i Padri della Chiesa testimoniano una profonda consapevolezza di tale mistero. San Giovanni Damasceno, teologo siriano, vissuto tra VII e VIII secolo dopo Cristo, affermava nella sua opera *Homilia II in dormitionem beatae virginis Mariae*, (PG 96, 728b) che era conveniente che Maria, in tutto unita al Figlio, condividesse con il Figlio stesso ciò che a lui apparteneva, cioè l'incorrutibilità del corpo: καὶ ὅλην (sc. Μαρίαν) θεῶ ἐνώθεισαν, πῶς καταπήν ὁ θάνατος; πῶς ὁ ἄδης εἰσδέξεται; πῶς διαφθορὰ τοῦ ζωοδόχου κατατολήσειε σώματος; [...] Ταῦτη (sc. Μαρία) ἄδου μὲν ἀστιβεῖς αἰ ζοφεραὶ καθόδοι, εὐθειᾶ δὲ καὶ λεία, καὶ εὐτρεπτος ἡ πρὸς οὐρανὸν πορεία ἡτοιμάσται.

L'assunzione di Maria nel suo corpo mortale è l'anticipazione della risurrezione della carne di tutti i cristiani nell'ultimo giorno. La tradizione dei primi secoli di cristianesimo presenta infatti Maria come la nuova Eva unita a Cristo che è il nuovo Adamo e col quale condivide la lotta vittoriosa sul peccato e sulla morte attraverso la resurrezione. L'Assunzione di Maria fu riconosciuta ufficialmente dalla Chiesa da papa Sergio I, tra il 687 e il 701. Cfr. Hrotsv. *asc.* 84-89 (la poetessa di Gandersheim, basandosi sulla fonte apocrifia del cosiddetto "Protovangelo di Giacomo", mette in bocca a Cristo le seguenti parole, rivolte alla madre, nell'ultimo discorso sul monte degli Ulivi):

Certe de mundo cum te discedere mando,
Ad te caelicolas non solum mitto cateruas,
Ipse sed adueniens animam sumam benedictam
Multum sole quidem rutilanti splendidoirem,
Necnon angelicis deductam suaviter hymnis
Ocuis astrigeram ponam ueneranter in aulam.

Nonostante questa tradizione secolare, Guarnerio sembra assumere l'atteggiamento di chi si arrende di fronte a questo mistero che supera la sua conoscenza e che non è essenziale approfondire per una buona vita cristiana. Il dogma dell'assunzione di Maria è molto recente perché è stato proclamato da papa Pio XII in occasione dell'anno santo del 1950, con la costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* (*Acta Apostolicae Sedis* 42 [1950]).

64- 65. Molto efficace è la struttura chiasmica dei vv. 64-65 che vede intrecciarsi i termini *hec* e *Maria* che si trovano all'esterno del costrutto, mentre *Baptiste* e *ille* al centro. Ancora un nesso allitterante in *tibi testis*.

[vv. 66-80] Intervento di Sofia

66. Nel nesso *quos os quoque* si rileva un omoteleuto (*quos os*) e una insistenza sul suono della velare. *Quos* è in anafora con *quos* del v. 67: entrambi i pronomi sono collocati all'inizio del secondo emistichio dei rispettivi versi.

68. Un'allitterazione si può ravvisare nei termini *parat in populis*.

69-70. Di grande efficacia è la correlazione tra *hic* e *alter* all'inizio dei due versi; i pronomi si riferiscono rispettivamente a *Helias* e *Baptista*, nomi collocati all'inizio e alla fine del v. 68. Di Elia si dice che ricorda agli uomini il porto della vita, cioè il Figlio di Dio. Tale particolare può richiamare il passo biblico della vicenda di Elia che fa risuscitare il figlio di una vedova raccontato in III Rg 17, 17-24: in questo passo sono utilizzate più volte espressioni del tipo *revertatur anima pueri...reversa est anima pueri...revixit...en vivit filius tuus*, le quali accentuano con una certa insistenza il concetto della risurrezione e della vita. Al v. 70 inoltre la lunga *traiectio censura...daturam* concentra l'attenzione sul nesso centrale *sua premia*: quest'ultimo termine viene riportato con il dittongo semplificato (*praemia/premia*).

71. La forma parallela *coluere* al posto di *coluerunt* conferisce al dettato poetico guarneriano una certa ricercatezza stilistica di sapore arcaizzante, anche se la scelta dell'apocope è dettata da esigenze di rima leonina. Tra i vv. 71 e 73 si realizza una efficace anafora con poliptoto per mezzo dei termini *ambo / ambos*.

73. Il termine *meche* si presenta con la duplice semplificazione del dittongo: *meche / moechae*. Il tema delle prostitute è trattato con una ben diversa finalità nei due dialoghi drammatici di Rosvita di Gandersheim, *Abraham* e *Pafnutius*: le due prostitute Maria e Thais si ravvedono dalla vita di peccato, grazie all'opera di convincimento di due monaci eremiti (Cfr. ROSVITA, *Dialoghi drammatici*, cit. [nota 230 introd.]).

74. Sul piano fonetico il verso presenta una successione di suoni iniziali di parola di tipo chiasmico: le liquide di *reprobo* e di *relictum* sono collocate all'esterno del verso, mentre il suono dentale di *dictum* e *dubitare* si trova all'interno del costrutto.

75. Di grande efficacia è la triplice allitterazione a vocale dissimilata *celis cum corpore* al centro del verso.

77-79. Si noti l'allitterazione *sacra scripta*. Una clausola simile è utilizzata da Guarnerio in *Paracl.* 675 (*Cur homo parva putat que sic scriptura refutat*). Efficace è la ripetizione dei termini *sacra* e *scripta*, che sottolineano il concetto della fonte biblica su cui è basata l'intera trattazione poetica guarneriana, cui fa da eco la duplicazione del pronome *quisquis*. Da notare la variazione prosodica che si registra nei due pronomi: nel primo caso la sillaba finale *-is* è lunga, nel secondo breve. Gli scritti apocrifi ebbero un profondo influsso nella letteratura medievale, se solo si pensa soltanto a due fondamentali opere: la *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze (1228-1298) (IAKOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, con le miniature del codice Ambrosiano 2 240 inf., testo critico riveduto e commento a cura di G. P. MAGGIONI, traduzione italiana coordinata da F. STELLA, con la revisione di G. P. MAGGIONI, premessa di C. LEONARDI, 2 voll., Firenze – Milano 2007) e lo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais (1190-1264) (VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum cit.* [nota 127 introd.]). Gli apocrifi furono condannati da Girolamo e Agostino.

Quest'ultimo in *civ.* 15, 23, 4 (SANT'AGOSTINO, *La città* cit. [nota di commento al v. 52], p. 442) così si esprime: *Omittamus igitur earum scripturarum fabulas, quae apocryphae nuncupantur, eo quod earum occulta origo non claruit patribus, a quibus usque ad nos auctoritas veracium Scripturarum certissima et notissima successione pervenit. In his autem apocryphis etsi invenitur aliqua veritas, tamen propter multa falsa nulla est canonica auctoritas.* Nell'arco del Medioevo gli apocrifi furono rigettati da Alcuino, Bernardo di Chiaravalle, Pier Damiani, Tommaso d'Aquino. Tuttavia gli apocrifi non dispiacevano a diversi maestri cattolici per le notizie sull'infanzia di Gesù e di Maria, l'attività degli apostoli e altro. Rosvita di Gandersheim, alludendo all'Assunzione di Maria, verità di fede che sarebbe stata riconosciuta come dogma e la cui origine risale a narrazioni apocrife, nella prefazione (praef. I, 3, 4) al primo libro dei suoi poemetti agiografici dice: "Se mi si obietterà che qualche poemetto di questo libro, a giudizio di qualcuno è attinto da testi apocrifi, questo non va imputato a eccessiva superbia, ma è un errore dovuto all'ignoranza, perché quando avevo iniziato a tessere la trama di questo libro non sapevo che i temi che mi ero proposta di affrontare fossero di autenticità dubbia. Quando ne venni a conoscenza però non volli distruggere il mio lavoro, perché quel che oggi sembra falso, domani forse sarà approvato come vero." (trad. F. Bertini). Degli apocrifi si servirono molto gli eretici, per cui è verosimile che in questo passo Guarnerio si riferisca non solo ai semplici scritti non canonici, ma a tutta la proliferazione delle correnti religiose eterodosse del periodo (cfr. L. MORALDI, *Vangeli apocrifi*, Casale Monferrato 1996, p. 27).

[vv. 81-94] Noè e Pietro

81. Efficace allitterazione in clausola nei termini *peccando profanum*. Molto fitta è la corrispondenza lessicale e concettuale delle due strofe: al peccato dell'umanità punito con l'acqua del diluvio corrisponde la purificazione della Chiesa per mezzo del sangue di Cristo e dell'acqua del battesimo; il *baptismum mortis*, sulla scorta del citato passo della I lettera di Pietro, richiama alla simbologia battesimale della morte al peccato e della rinascita a vita nuova. Al costrutto allitterante *peccando profanum* si oppone il nesso *sacro sanctoque* del v. 88.

82. In dovuto rilievo alla fine del verso è collocato il termine *cataclismum*, anticipato dal predicativo *mortis baptismum* all'inizio del verso. Il termine *cataclismum* costituisce un calco dal greco e si trova in *Settanta*, Gn 6, 17: ἐγὼ δὲ ἰδοὺ ἐπάγω τὸν κατακλισμὸν ὕδωρ ἐπὶ τὴν γῆν.

83-84. Si noti la struttura sintattica con una forte *variatio*: il participio *facta* riferito in iperbato a *mansio* è un nominativo (la prosodia lo conferma) senza uno sviluppo logico, in quanto il soggetto di *servavit*, l'unico verbo di modo finito della frase, è *Noe*. Il v. 84 è tutto strutturato foneticamente sulla allitterazione della sibilante (*septem servavit...sibi...sociavit*); si noti anche l'anastrofe del relativo, *sibi quos*. Corrispondenza tra i vv. 84 e 90: Noè unisce a sé i suoi sette compagni come lo Spirito unisce tutti i battezzati nella Chiesa.

85. Efficace è l'assonanza in clausola: *adit ales*. Tra i vv. 85 e 91 al personaggio di Scilla si oppone la colomba, portatrice di pace; quest'ultima simboleggia la rinnovata alleanza di Noè con Dio, mentre Scilla è il simbolo della separazione di coloro che non aderiscono alla Chiesa: perfetta è la corrispondenza tra *clausos* e *clauduntur*.

86. La corrispondenza dei vv. 86 e 93 si realizza attorno al concetto della vite e del mosto: il primo è un simbolo cristologico (cfr. la parabola della vite e dei tralci di Io 15, 1-8), il secondo, invece, è un indizio più prettamente pneumatologico, in quanto si riferisce al fervore dello Spirito, sulla scorta del citato passo di Act 2, 13, ma metonimicamente, suggerendo anche l'idea del vino, costituisce un simbolo eucaristico.

87. Si rileva un ulteriore nesso allitterante nell'espressione *torquens...turpia*. La corrispondenza tra i vv. 87 e 94 si realizza attorno alle figure negative di *Cham* e di Simon Mago, non espressamente citato, ma chiaramente desumibile dal concetto del baratto dei doni spirituali: come *Cham* ha osato irridere il padre Noè, abbassando ad un livello materiale la sua sacralità, così Simon Mago ha trasformato i doni dello Spirito in strumenti di ricchezza materiale.

88. Il verso è caratterizzato da una lunga *traiectio*, *Archa...parata*, e dall'allitterazione centrale *sacro sanctoque*.

89. Nella stessa posizione metrica del precedente nesso si presenta l'allitterazione *Petro prius*. L'antico nemico, cioè il diavolo, rimanda probabilmente all'episodio evangelico del triplice rinnegamento di Pietro, che precedette la condanna di Gesù davanti a Pilato: Pietro vacilla nella fede a causa della tentazione diabolica costituita dalla paura di essere ucciso, nel caso in cui avesse dichiarato di essere discepolo di Cristo.

90. Ulteriore iperbato nell'espressione *coniunctis...unctis*.

91-92. I due versi sono chiusi da una duplice allitterazione: *sorbentur Scilla...pneumate plenus*. In rapporto al rinnegamento di Pietro, qui si fa riferimento all'antica questione del rinnegamento della fede da parte dei cristiani sottoposti alle persecuzioni. Il problema affrontato da San Cipriano, uno dei grandi apologeti africani del III secolo, trova la sua sintesi nell'espressione *nulla salus extra ecclesiam*. Cipriano nel *De lapsis* (PL 4, 463-494) sostiene che coloro che hanno abiurato la fede, anche in conseguenza di terribili torture, possono essere riammessi nella Chiesa, dopo essere stati sottoposti però a severe penitenze. Cipriano così dimostra, da una parte un atteggiamento rigoroso, al fine di non urtare i cristiani che avevano rischiato il martirio per non rinnegare la fede, dall'altra un grande senso della comunione ecclesiale. Cipriano, martire nel 258, ebbe molta influenza nel Medioevo cristiano per le sue opere che esprimono moderazione ed equità. Il *septenus ordo* è il clero, destinatario dell'opera di Guarnerio: l'ordine sacro, attualmente distinto in diaconato, presbiterato ed episcopato, nel Medioevo aveva un'articolazione più complessa. Il sacramento dell'Ordine discende direttamente dallo Spirito Santo e dai suoi sette doni, come attesta la testimonianza di Act 20, 28 (*ad tendite vobis et universo gregi in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei quam adquisivit sanguine suo*). L'espressione *Petro...favet ordo* si riferisce probabilmente al fatto che la Chiesa, con tutti i suoi ministri, è unita al suo pastore, il vescovo di Roma, cui riconosce il primato. Guarnerio allude alle controversie con le Chiese orientali riguardo proprio la supremazia della cattedra di Pietro, avvenute nella seconda metà dell'XI secolo.

94. La ricerca allitterante guarneriana prosegue con l'espressione *merens male*. Il peccato di Simon Mago viene condannato da Guarnerio anche in *Paracl.* 469-472 (*sit pravis terror perversi Simonis error, / munera qui temere sacra volens emere / perstitit incepto blasphemandi, sed inepto / contigit ut meruit, namque cadens crepuit*).

[vv. 95-108] Giganti e Apostoli

95. Il brano relativo alla confusione delle lingue e alla torre di Babele è posto da Guarnerio, a differenza della fonte biblica, dopo quello relativo al diluvio. I protagonisti sono i giganti. Il passo di Gn 6, 1-4 in cui si parla dei giganti è di difficile interpretazione: l'autore del passo biblico racconta che i "figli di Dio" si unirono alle belle "figlie degli uomini", da cui nacquero i giganti, che però sarebbero esistiti anche prima di queste unioni. Probabilmente l'autore si riferisce (non nascondendo, peraltro, una origine mitologica) a una leggenda di origine popolare e di sapore orientale, secondo la quale i giganti sarebbero nati dall'unione tra donne mortali ed esseri celesti; certamente l'autore vuole porre l'accento sulla insolenza della razza dei giganti che è sfociata nella ribellione a Dio con la costruzione della torre di Babele. Il Giudaismo e i primi scrittori ecclesiastici, sulla base di una diversa lezione sia della *Settanta*, sia di una traduzione latina diversa dalla *Vulgata*, che parlava non di "figli di Dio", "ma di angeli di Dio", leggevano in questo passo l'unione degli angeli ribelli con le figlie degli uomini. Successivamente a partire dal IV secolo, i Padri della Chiesa hanno identificato i "figli di Dio" con la discendenza di Set, le "figlie degli uomini" con la discendenza di Caino. Dalla loro unione sarebbe nata una umanità perversa, che sarebbe stata cancellata dal diluvio. (Cfr. *BG*, p. 45, nota a Gn 6). A questo proposito Sant'Agostino nel *De civitate Dei* 15, 23, 4 (SANT'AGOSTINO, *La città* cit. [nota di commento al v. 52], p. 442) dice: *Igitur secundum Scripturas canonicas hebraeas atque christianas multos gigantes ante diluivium fuisse non dubium est, et hos fuisse cives terrigenae*

societatis hominum; Dei autem filios, qui secundum carnem de Seth propagati sunt, in hanc societatem deserta iustitia declinasse. Nec mirandum est, quod etiam de ipsis gigantes nasci potuerunt. Neque enim omnes gigantes, sed magis multi utique tunc fuerunt, quam post diluuium temporibus ceteris. Quos propterea creare placuit Creatori, ut etiam hinc ostenderetur non solum pulchritudines, verum etiam magnitudines et fortitudines corporum non magni pendendas esse sapienti, qui spiritalibus atque immortalibus longe melioribus atque firmioribus et bonorum propriis, non bonorum malorumque communibus beatificatur bonis. Eupolemio, nel passo dal *Messia* citato tra i loci paralleli, parla di “giganti”, mentre l’ *Ecloga Teoduli* parla di discendenti di Adamo. Comunque il termine *gigantes* è utilizzato da Guarnerio perché il gesto della costruzione della torre indica un atto di superbia (degli uomini che vogliono mettersi al pari di Dio) simile a quello che la mitologia classica riferisce appunto ai giganti, i quali avrebbero compiuto la scalata all’Olimpo per detronizzare Giove, ma da questi furono scacciati con i fulmini (cfr. *Ov. met.* 1, 152 e segg.). Dio esprime la sua condanna nei confronti dell’orgoglio dell’uomo. Dietro questo racconto biblico c’è probabilmente l’eco delle prime civiltà urbane mesopotamiche, condannate da Dio in quanto “prometeiche”. È un caso piuttosto singolare che i vv. 95-98 costituiscano un unico periodo costruito sul lontano richiamo tra soggetto *agmen* e il verbo *construxit*; all’interno di questa struttura si collocano tre proposizioni secondarie ben inserite nella successione dei versi con un efficace *enjambement* di natura logica tra i vv. 96-97: *repararet / diluuii letum*.

96. Efficace è anche la contrapposizione dei due avverbi temporali, *quando* (che sta per *aliquando*) e *tunc* al v. 97.

98. *Non perventuris*, riferito a *muris*, va tradotto, “(i muri) che non arriveranno (a toccare il cielo)”: in questo modo il poeta contrassegna in anticipo negativamente l’opera dei superbi giganti che vogliono porsi al livello di Dio. Una seconda traduzione, “(muri) per chi non arriverà (ad oltrepassarli)” oltre ad essere più concettosa, impone di scollegare il nesso *perventuris...muris* e di non vedere un iperbato che appare abbastanza evidente. Schäfer (*Vergils Eklogen* cit. [nota 177 introd.], p. 293), in questo caso alquanto liberamente, traduce l’espressione nel seguente modo: “*Bauten Sie die Mauer eines Turms, den niemand ersteigen sollte*”. Il nesso allitterante *menia muris* chiude il periodo.

99. Il verso interrompe la narrazione per lasciare posto al giudizio e all’ammonimento del poeta: si noti la collocazione dei termini con il dovuto rilievo dato a *litem* all’inizio di verso e con il soggetto alla fine, *nemo. Supremo..Principe*, in iperbato all’interno del verso, racchiude l’esortazione espressa da *faciat*.

100. Si noti l’iperbato dei due termini quadrisillabici *superborum...lathomorum*. *Labra* costituisce una metonimia, in quanto si riferisce alle lingue degli uomini, mentre il termine *lathomorum* (con l’ipercorrettismo della “h”) indica più genericamente i costruttori della torre: il termine, attinto da Guarnerio dal sopracitato passo di Eupolemio e da un versetto del III libro dei Re, indicherebbe “coloro che spaccano le pietre”, accezione che va bene per il passo del libro dei Re, poiché in esso si parla della monumentale costruzione del Tempio di Gerusalemme. Nel passo di Genesi invece si fa riferimento esplicito alla costruzione e alla cottura dei mattoni che sostituiscono le pietre.

101. Si dice che il nome della città di Babele derivi dal fatto che lì il Signore disperse i popoli (Sulla stessa linea si pone il passo citato dell’ *Ecloga Theoduli*, una delle fonti privilegiate di Guarnerio). In realtà il sopracitato passo di Gn 11, 9 punta l’accento maggiormente sull’idea della confusione delle lingue, mettendo in secondo piano il motivo della dispersione. La radice ebraica di Babele significa infatti “confondere” anche se il termine per intero ha il valore di “porta del Dio”. Non dà adito ad equivoci la traduzione greca della *Settanta*, che punta l’accento sul motivo della “confusione”:

διὰ τοῦτο ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτῆς Σύγχυσις ὅτι ἐκεῖ συνέχεεν κύριος τὰ χεῖλη πάσης τῆς γῆς.

102. In perfetto parallelismo con la strofe precedente si ripropone uno schema sintattico articolato, in cui all’ablativo assoluto del primo verso, con soggetto sottinteso *Christo*, si oppone, in una efficace *variatio*, il soggetto in apertura del v. 104 *pneuma sacrum*, seguito da una relativa il cui soggetto è *Genitor*:

nel microcosmo di una struttura sintattica ipotattica e concisa si nasconde il motivo trinitario attraverso i termini *cruce (Christus)... pneuma... Genitor*.

103. Il verso ha una chiara struttura chiastica e il termine *merentia* si presenta con la semplificazione del dittongo nella prima sillaba.

105. Il termine *Tonans* riferito a Dio è caro a Guarnerio che lo utilizza anche in *synod.* 39 e 175.

106. Si presenta una triplice allitterazione in *cum...contio Christe*. Guarnerio sottolinea il concetto che lo Spirito venga dal cielo con l'espressione *ab ethere* (con la semplificazione del dittongo iniziale) del v. 104 e con *de celis* (anche questo col dittongo normalizzato) del v. 107.

108. Si noti l'allitterazione *prisca protervis*. Problematico appare il nodo della traduzione del verso: l'antica confusione (delle lingue in Babele) diventa per gli apostoli un motivo di vanto. In accordo con l'episodio citato degli Atti, gli apostoli parlavano le lingue dei vari popoli, ma continuavano a comprendersi tra loro; alla confusione di Babele si sostituisce non l'unità delle lingue, ma l'uso e la comprensione reciproca di esse. L'editore HOOGERP in *Warnerius Basiliensis* cit. (nota 7 introd.), p. 401, individua una *iunctura* in *servis...protervis* (elemento che non permetterebbe più la mia proposta) e, non fornendo una traduzione, si limita a citare un possibile riferimento all'episodio della conversione e del battesimo di tremila uomini raccontato in Act 2, 41. Sulla stessa linea della mia interpretazione si pone la traduzione più libera di SCHÄFER, *Vergils Eklogen* cit. (nota 177 introd.), p. 295: "*Deinen Dienern wird die vormalig über die Umverschämten gekommene Verwirrung zur Zierde*".

[vv. 109-122] Abramo e Paolo

109-110. I due versi hanno una struttura sintattica che vede il soggetto e il verbo della principale all'inizio e alla fine, *Abram...edit*, mentre al centro si collocano due costrutti ipotattici, gli ablativi assoluti e la relativa. Si noti la collocazione dei protagonisti del racconto in apertura delle due strofe parallele, *Abram / Saulus*; Abramo mangia le offerte del sommo sacerdote Melchisedek, figura eucaristica di Cristo, mentre Paolo, tre giorni dopo l'illuminazione di Damasco, recupera la vista, viene battezzato e riacquista le forze col cibo (Act 9, 18-19): il cibo è messo in relazione con la nuova nascita di Paolo in Cristo e assume quindi una valenza eucaristica.

110. Il verso nella sua parte centrale presenta una struttura fonetica allitterante di tipo chiastico, *dedit sibi... sacri dator*.

111. Molto ben collegati sono i vv. 111 e 118: all'ospitalità che Abramo offre a Dio ai due angeli, corrisponde la qualità di Paolo di essere "Vaso dell'eterno", colui, cioè, che accoglie Dio nel suo cuore. Abramo riconosce i suoi ospiti, il Signore e gli angeli, così come Paolo viene a contatto coi misteri di Dio, perché portato al terzo cielo.

112. Si noti la triplice allitterazione *pollens primus preputia*.

113. Viene proposto un ulteriore nesso allitterante nei termini *pater...populorum*. Il verso è caratterizzato dall'evidente iperbato *multorum...populorum*. Anche i vv. 113 e 119 sono corrispondenti: all'universalità della paternità di Abramo corrisponde la predicazione per le diverse parti del mondo di Paolo. Il motivo della circoncisione si ripropone nei modi in cui si presenta anche nella Bibbia: a quella fisica dell'Antico Testamento (v. 112 *primus praeputia tollens*) si sostituisce quella del "cuore" del Nuovo Testamento (v. 120 *circumcisio vera*).

114. Il nesso *resecare caput*, con la successione di suoni gutturali e con la sillaba *-ut* tronca in arsi in quinta posizione, suggerisce efficacemente il concetto della violenza, cui si fa riferimento sul piano logico e lessicale. Al comando terribile di Dio ad Abramo di uccidere il figlio corrispondono le parole di minaccia che Dio per mezzo di Anania (Act. 9, 16) rivolge a Paolo al v. 121: l'apostolo dovrà soffrire e patire il martirio. Il motivo della morte chiude le due strofe con l'ulteriore corrispondenza dell'esilio di Abramo (che si trova nella terra degli Hittiti, cfr. Gn 23, 4) e del pellegrinaggio apostolico di Paolo raccontato dagli Atti (Corinto, Atene, Malta, Siracusa, Pozzuoli, Roma).

117. Sul piano logico il verso risponde a una struttura chiastica: *discipulis...iungitur / recreatus esu*.

118. Commentando il passo di II Cor 12, 2-4, a proposito del terzo cielo Sant'Agostino in *gen.* 12, 1, 2 (SANT'AGOSTINO, *La genesi alla lettera II*, a cura di L. CARROZZI, Roma 1989, pp. 632-635) dice: *primum quaeri solet, quid dicat tertium caelum: deinde, utrum illic intellegi voluerit paradysum, an posteaquam raptus est in tertium caelum, raptum esse et in paradysum, ubicumque sit paradysus; non ut hoc fuerit rapti in tertium caelum quod in paradysum, sed prius in tertium caelum, et post inde in paradysum. Et hoc sic ambiguum est, ut non mihi videatur posse dissolvi [...] ipsum tertium caelum quid sit non liquiduo apparet, utrum in rebus corporalibus, an forte in spiritalibus intelligendum sit. In merito a *vas Eterni* cfr. anche Dante *Par.* 21, 127-128 (*il gran vasello / dello Spirito Santo*). Esisteva una *Visio Pauli* o "Apocalisse di San Paolo", un testo redatto nel IV secolo, di cui circolavano tre versioni (siriaca, latina e greca) e che fu considerato un apocrifo del Nuovo Testamento. (Cfr. P. DINZELBACHER, sub voce *Visio Pauli* in *LexMa* 8, 1733). Questo testo fu conosciuto nel Medioevo fino all'epoca di Dante, anche se si esclude che il poeta della *Commedia* lo avesse consultato in riferimento al passo di *Inf.* 2, 28 (*Andovvi poi lo Vas d'elezione*). Sulla *Visio Pauli* cfr. Aug. *evang.* 98, 8 (*PL* 35, 1885) dice: *Qua occasione vani quidam Apocalypsim Pauli, quam sana non recipit Ecclesia, nescio quibus fabulis plenam, stultissima praesumptione finxerunt; dicentes hanc esse unde dixerat raptum se fuisse in tertium coelum, et illic audisse ineffabilia verba quae non licet homini loqui.**

119. Si noti l'efficace nesso allitterante *gentes genuit*, cui segue una sorta di richiamo fonetico interno di suoni gutturali nel nesso *docuitque sequentes*. La *iunctura minitantis verba prophete* in traduzione è stata resa in enallage "le parole minacciose del profeta".

120. Il verso presenta due costrutti paralleli nei due emistichi *Saulus mutatus...Paulusque vocatus*.

121. Il *minitantis...prophetae* è il discepolo del Signore di nome Anania di cui si racconta in Act 9, 10-19. Subito dopo la folgorazione sulla via di Damasco, Paolo rimase in quella città per tre giorni privo della vista. Il Signore apparve ad Anania comandandogli di andare da Paolo e di imporgli le mani, perché potesse recuperare la vista. Il Signore disse ad Anania che Paolo era lo strumento eletto, che avrebbe sofferto per portare alle genti le parole del Signore. A quest'ultima affermazione probabilmente si riferisce Guarnerio quando parla di "parole minacciose del profeta".

122. Un richiamo allitterante si coglie in *peregrinatur...Petro*. Secondo la più antica tradizione Paolo subì il martirio a Roma dopo un periodo di prigionia nell'anno 67. Cfr. Prud. *perist.* 12, 3-6 (*Festus apostolici nobis redit hic dies triumphi / Pauli atque Petri nobilis cruore. / Vnus utrumque dies, pleno tamen innouatus anno, / Vidit superba morte laureatum*). Prudenzio dice che Pietro e Paolo subirono il martirio nello stesso giorno. Il martirio di Pietro si colloca certamente a Roma nell'età di Nerone, ma gli studiosi tendono ad anticipare tale data al 64, l'anno dell'incendio di Roma e della prima grande persecuzione contro i cristiani ordinata da Nerone, di cui si parla anche in Tacito, *Annales* 15, 38-45. (Cfr. M. GUARDUCCI, *La data del martirio di san Pietro*, in «La parola del passato: Rivista di studi antichi» 23 (1968), pp.81-117.

[vv. 123-136] Loth e Nicola

123. Si rileva un nesso allitterante nei termini *suasu Sodome*, con quest'ultimo termine che, in posizione di rilievo, occupa la parte centrale del verso.

124. Il verso si distingue per la posizione enfatica conferita a *bone Loth*, il vocativo al centro del verso, mentre la sillaba *-tas* di *meritas* accresce l'effetto fonetico della rima leonina. Sul piano logico-sintattico, si può considerare un *enjambement* il costrutto *ruinas / constans evadis*. Alla rovina di Sodoma, *Sodome...casu / meritasque ruinas*, corrisponda la fine del mondo predicata da Pietro, *mundi vicinam...ruinam*. La corrispondenza prosegue in chiave oppositiva: a Loth che è *constans*, che rispetta, a differenza della moglie, il precetto di Dio di non voltarsi indietro, si oppone Nicola, il quale non è stato perseverante nelle fede, cadendo nell'errore. Entrambi negativi sono i due esempi femminili: la moglie di

Loth non rispetta i precetti e si volta indietro trasformandosi in una statua di sale, mentre la moglie di Nicola, indotta alla perversione, metaforicamente si trasforma in una scrofa che vòltola nel fango.

125. Il verso è caratterizzato dalla ripetizione del suono gutturale delle *c-* iniziali, *constans...coniunx...cladis*.

126. Il verso col suo valore appositivo, è costruito in forma parallela con i polisillabi che chiudono i due emistichi *miratrix* e *violatrix*, termini di uso assai raro. Cfr. Aug. *mor. Man.* 12, 26 (PL 32, 1356): *facile intelligat non iam duas sed tres esse naturas, unam inviolabilem, alteram violabilem, tertiam violatricem*.

127. Allitterazione iniziale *filia fit*; il nesso *post terga retortis*, di ascendenza ovidiana è molto efficace per la ripetizione di suoni dentali e liquidi.

128. Il verso è costruito su una duplice ricorrenza di suoni allitteranti: il primo emistichio insiste sulla sibilante, *statque salis moles sed*, mentre il secondo accentua la bilabiale *p-*, *pergit...patre proles*.

129. L'ultimo verso della strofe, con la sua impronta gnomica, ha una struttura che anticipa in prima posizione il verbo esortativo *terreat*, per accentuare la forza dell'ammonimento e che ingloba in un lungo iperbato i contenuti del monito, *mentem...repentem*; anche l'allitterazione *mentem mala* sottolinea la forza del precetto.

130. Il verso che apre la strofe dedicata a Nicola è caratterizzato da un iperbato *vicinam...ruinam*. Si ripropone lo schema logico che prevede un costrutto ipotattico iniziale, in questo caso l'ablativo assoluto, seguito al verso successivo dalla principale. I termini *ad Deitatem / quisquis tendebat* sono disposti in un efficace *enjambement*. Nella didascalia posta accanto al nome di Neocosmo si legge che Nicola disprezza i piaceri e poi torna indietro: il termine *redeunte* serve al poeta per sottolineare la corrispondenza con il personaggio della moglie di Loth che guarda indietro. In riferimento a Nicola, il verbo indica il fatto che il personaggio, un "proselito di Antiochia", istituito diacono dai dodici apostoli (cfr. Act 6, 5), avrebbe rinunciato ai piaceri della carne, a tal punto che avrebbe messo la moglie a disposizione di quanti ne avessero voluto abusare, ricadendo (*redeunte*) nella confusione morale.

133. Molto forte sul piano logico è l'avversativo *sed* che apre il verso, poiché cambia il tono del racconto: al clima di comunione dei versi precedenti si contrappone il motivo della degradazione morale, *ad infima labens*, e della divisione, *fit caput erroris*. Nicola fu uno dei sette diaconi, cui i discepoli imposero le mani, secondo il racconto di Act 6, 5-6 (*et elegerunt Stephanum virum plenum fide et Spiritu Sancto et Philippum et Prochorum et Nicanorem et Timonem et Parmenam et Nicolaum advenam Antiochenum*). Nicola sarebbe stato rimproverato di essere troppo legato alla moglie, così che l'avrebbe offerta ad un altro per dimostrare il suo attaccamento soltanto a Dio. Sarebbe stato il fondatore della setta dei Nicolaiti, che non riconoscevano la divinità di Cristo, ma contro di essi i Padri e Sant'Agostino muovevano l'accusa di idolatria e libertinismo. Aug. in *haer.* 5 (PL 42, 26) dice: *Nicolaitae a Nicolao nominati sunt, uno, ut perhibetur, ex illis septem quos Apostoli diaconos ordinaverunt. Iste cum de zelo pulcherrimae coniugis culparetur, velut purgandi se causa, permisisset fertur ut eam qui vellet uteretur. Quod eius factum in sectam turpissimam versum est, qua placet usus indifferens feminarum. Hi nec ab eis quae immolantur idolis cibos suos separant, et alios ritus gentilium superstitionum non aversantur. Narrant etiam quaedam fabulosa de mundo, nescio quae barbara principum nomina miscentes disputationibus suis quibus terreant auditores; quae prudentibus risum potius faciunt quam timorem. Intelleguntur autem etiam isti non Deo tribuere creaturam, sed quibusdam potestatibus quas mirabili vel fingunt vanitate vel credunt*. Nel corso del Medioevo il termine "Nicolaismo" fu affibbiato al fenomeno del concubinato dei preti, contro cui si scagliarono i Patarini nella chiesa ambrosiana e in Lombardia tra l'XI e il XII secolo. Nell'XI secolo una rilevante parte del clero viveva con un legame coniugale: nel Sinodo di Pavia (1022) così come in quello di Bourges (1031), la Chiesa stabiliva lo *status* dei figli dei preti, anche quelli nati al di fuori di un legame coniugale, definendoli *servi proprii* della Chiesa. Il vescovo Adalberto di Brema nel 1040 ammoniva i suoi sacerdoti, affinché questi almeno non stringessero legami coniugali (*si non caste, tamen caute*). Il Sinodo Lateranense del 1059 proibiva ai Nicolaiti qualsiasi atto di culto.

Gregorio VII (al secolo Ildebrando di Soana), papa dal 1073 al 1085, si scagliò contro il concubinato dei preti definendolo *crimen fornicationis*. Alle sue posizioni seguì una pubblica controversia che vedeva da una parte i sostenitori delle posizioni gregoriane, dall'altra i loro oppositori, tra i quali Sigeberto di Gembloux, contrario *tout court* alla riforma gregoriana. Gli anti-gregoriani sostenevano la validità dei sacramenti amministrati dai preti nicolaiti (Cfr. ST. BEULERTZ, sub voce *Nikolaitismus, Nikolaiten*, in *LexMa* 6, 1164-1165).

134-135. I due versi hanno un'accentuata struttura binaria, in cui i due emistichi ben distinti anche sul piano logico iniziano con due lettere uguali, *fit..fedi* e *per...pervertit*. Da notare la grafia semplificata di *fedi* per *foedi*; il termine è al centro di un gioco semantico che richiama il più comune nesso *foedus amoris*, di ascendenza catulliana, cioè il patto d'amore; è chiaro che qui il poeta allude al ribaltamento in negativo di tale patto, che produce invece un amore vergognoso. Al v. 135 si nota l'allitterazione *cor confusum*.

136. In una sorta di *climax* ascendente in direzione di un'accentuazione della condanna morale, è utilizzata la particolare clausola monosillabica oraziana *luto sus*, che conferisce a tutto il quadro una caratterizzazione realistica. Una simile immagine si trova in *Paracl.* 23 (*Et, scrophe ritu, que putrida sunt repetitu*): in questo passo Guarnerio condanna l'iterazione del peccato compiuto dal personaggio del penitente, che viene paragonato al maiale che si voltola ripetutamente nel fango. Da notare la singolarità della clausola monosillabica *sus*; anche in *Paracl.* 143 Guarnerio chiude il verso con una parola di una sola sillaba (*Non hominis ritu mala dimittas homini tu*).

[vv.137-150] Isacco e Giacomo

137-138. I due versi presentano un insistito richiamo al motivo della figliolanza di Isacco nei confronti di Abramo: i termini *semen* in *traiectio* con *natum* e *sui partus* vengono accostati alle parole *pater .../venerabilis* collocati al centro dei due versi in un ampio iperbato. Il motivo della consanguineità e della discendenza è sottolineato per accrescere la tensione sul grande valore del gesto di obbedienza nei confronti di Dio da parte di Abramo. In *vinxit venerabilis* si nota un'efficace allitterazione. Sul piano tematico ai termini *semen...natum* corrisponde il nesso *proles Zebedei* del v. 144. I termini *sui partus* richiamano l'espressione *carne patre* del v. 145.

139. In accordo con la fonte biblica, si fa riferimento al monte santo (*in sancto monte*) del sacrificio: esso non è specificato, ma secondo una tradizione, coinciderebbe con la collina in cui sarebbe stato edificato il tempio di Gerusalemme (Cfr. *BG*, p. 72, nota a Gn 22, 2). Secondo l'interpretazione dei Padri della Chiesa il sacrificio di Isacco è figura della passione di Cristo. Il termine *infans* fa riferimento, se si guarda all'etimologia, al fatto che Isacco prima del sacrificio non parla e si sottopone obbediente al volere del padre. All'avverbio *sponde* del v. 139 corrisponde *sponde sequentem* del v. 149.

140. Nella domanda non formulata da Isacco, si nota l'efficace accostamento *me genitor*, che punta ancora una volta l'accento sul motivo della figliolanza e della paternità. La fonte biblica di Gn 22, 7 adombra la trepidazione di Isacco, poiché questi si meraviglia di vedere la legna e il fuoco per l'olocausto, ma non scorge ancora la vittima. Nel concitato botta e risposta di un solo versetto è espresso il dramma di Isacco di fronte alla prospettiva del sacrificio della propria vita. Guarnerio, che insiste sul concetto dell'obbedienza muta e senza riserve dei due personaggi, non raccoglie questo lato umanamente profondo di Isacco, attribuendo al personaggio una domanda al padre non detta, ma pensata. Al verbo *iugulare* corrisponde *mortificare* del v. 147.

141-143. I versi costituiscono un unico periodo e presentano un'articolazione sintattica non priva di *variations* logiche: al costruito ablativale *comis prensis*, segue un enunciato al passivo il cui soggetto è *ensis*, mentre la proposizione principale, il cui verbo è *percussit*, sottintende *Abraham* come soggetto; nella frase causale, che si inarca in *enjambement* tra i vv. 142 e 143, il soggetto cambia ancora: *missus ab arce poli*. Si nota il poliptoto *ensis.../ensem* e al v. 143 la triplice allitterazione *poli...parcere proli*. Singolare è

l'affinità fonetica tra i nessi *ab arce poli* e *parcere proli*. Ancora si trovano vicini nello stesso verso i termini *genitorem* (preferito dal poeta a *pater*) e *proli*.

142. L'espressione *non percussit* si contrappone a *compunctus* del v. 150.

143-150. Sul piano stilistico l'intera strofe presenta una successione di suoni allitteranti in *cum comdemnarent* del v. 147, *dicentem duxit* e *sed sponte sequentem* del v. 149. I primi 6 versi della strofe costituiscono un unico periodo con una sintassi ipotattica che riproduce lo schema dei tre versi finali della strofe precedente: al vocativo iniziale, bene in evidenza, *Iacobe, serve Dei*, in seguito al quale ci si aspetterebbe una seconda persona soggetto della principale, viene contrapposto un altro nominativo che occupa tutto il v. 145 (*carne tui patres consanguinitateque fratres*) che, in posizione insolita, funge da soggetto della narrativa *cum comdemnarent*; il soggetto in forte *variatio*, rispetto alle strutture precedenti, è espresso al v. 148 *unus...ferus* e il verbo della reggente al v. 149, *duxit*.

144. L'espressione *proles Zebedei* è utilizzata da Guarnerio anche nel *Paraclitus*, come rilevato tra i loci paralleli, ma in quel caso l'autore si riferisce a San Giovanni: Giacomo e Giovanni, infatti erano fratelli e furono tra i primi quattro discepoli chiamati da Gesù. Cfr. Mt 4, 21 (*Et procedens inde vidit alios duos fratres Iacobum Zebedaei et Iohannem fratrem eius in navi cum Zebedaeo patre eorum reficientes retia sua et vocavit eos*). L'uccisione dell'apostolo Giacomo rimanda, in accordo con la testimonianza di Mt 20, 22, al sacrificio di Cristo: è Cristo stesso che predice a Giacomo che berrà il suo stesso calice. In questo, in perfetto parallelismo, Isacco e Giacomo diventano *figurae* del sacrificio di Cristo.

145. I padri nella carne e i fratelli nel sangue di Giacomo sono, in senso generale, gli stessi Ebrei, alla cui stirpe apparteneva il figlio di Zebedeo. Essi furono contenti di mandare a morte l'apostolo, come riferisce la testimonianza di Act. 12, 3: ancora serpeggia l'antigiudaismo di Guarnerio in questo verso che ha anche una sfumatura sarcastica.

148-150. Il termine *restim* è poco utilizzato nella tradizione poetica medievale e compare nel latino classico solo nella commedia, in un contesto linguistico di ascendenza popolare. In ogni caso esso indica spesso la fune dell'impiccagione, cfr. Plaut. *poen.* 396 (*Capias restim ac te suspendas cum ero et uostra familia*). L'*hostis compunctus* è Erode Agrippa I, nipote del tetrarca Erode Antipa, il protagonista della passione di Cristo. Erode Agrippa fu insignito del titolo regale da Caligola nel 37 e fu re della Giudea e della Samaria. Morì nel 44, per cui i fatti del martirio di Giacomo si collocano prima di questa data (Cfr. *BG*, p. 2354, nota al passo di Act 12, 1-7). L'episodio della morte di Erode Agrippa reso da vermi è ricordato da Guarnerio anche in *Paracl.* 468 (*Herodes scatuit vermibus et putruit*).

[vv. 151-164] Giacobbe e Tommaso

151. Sul piano generale ciò che unisce i due episodi è il motivo del mancato riconoscimento della presenza di Dio: come Abramo nella lotta con Dio non riconosce il suo avversario (cfr. Gn 32, 29: *interrogavit eum Iacob dic mihi quo appellarsi nomine respondit cur quaeris nomen meum et benedixit ei*), così Tommaso non presta fede agli apostoli che hanno visto Cristo. Inoltre Tommaso riconosce Cristo dopo averne toccato le ferite, così Abramo riconosce Dio, dopo che questi nella lotta lo ha colpito al nervo sciatico: in entrambi i casi il riconoscimento si realizza grazie al contatto corporeo. All'ira di Esaù corrisponde l'ostilità delle *gens Iudaica* del v. 158. Si noti una allitterazione in clausola dattilico-spondiaca, *formidine fratris*. Sul piano sintattico tra le due strofe si noti una costruzione parallela dell'enunciazione, attraverso un participio, di una subordinata, in genere con valore temporale o causale (v. 151 *linquens*, v. 159 *clausus...metuens*), cui segue l'indicazione del soggetto (v. 151 *Iacob*; v. 160 *grex Christi*), più o meno lontano dal verbo principale (v. 153 *videt*; v. 160 *sedet*). Il periodo in genere si sviluppa con una relativa che permette di espandere l'elemento narrativo (vv. 154-155 *cui.../...cessit*; vv. 160-161 *qui.../...intravit*). Il termine *patris* si riferisce a Isacco, mentre *fratris* indica Esaù.

152. Il verso si distingue per la prevalenza della vocale *-a*, presente in quasi tutti i termini. Ai *loca deserta*, in cui vaga Giacobbe, si contrappone la dimora *in occulto* dei discepoli del v. 159.

153. Si rileva un efficace iperbato nelle parole *astantem...Tonantem*: quest'ultimo termine è caro a Guarnerio, poiché si incontra, sempre in clausola, nel *Synodus* ai vv. 39, 175, 552. L'apparizione a Giacobbe di Dio accompagnato dalla luce è messa in relazione con Cristo risuscitato che entra nel cenacolo dei discepoli del v. 161.

154. Il verso è costruito sul doppio nesso allitterante nei due emistichi: *cui cum congressus e fieret...fessus*. La lotta di Giacobbe condotta con molta difficoltà (*luctamine fessus*) è in contrasto con i felici tentativi (v. 161 *felicibus ausis*) con cui Cristo varca le porte chiuse.

156. Si fa riferimento ad una antica prescrizione alimentare non presente altrove nella Bibbia, ossia quella di non mangiare la carne del nervo sciatico che è sopra l'articolazione del femore: questo era il punto del corpo in cui Giacobbe fu colpito nella lotta con Dio raccontata in Gn 32, 23-33 (Cfr. *BG*, p. 95, nota Gn 32, 33).

157. Un'altra allitterazione si trova nei termini *querat (quaerat) qui...quid*. Corrispondenti sono i versi finali delle due strofe: in essi il poeta invita alla riflessione, nel primo caso sugli eventi futuri che l'avvenimento preannuncia, nel secondo caso sul mistero di una fede che non debba avere bisogno di attestazioni materiali per essere corroborata, ma che si fondi sulla ferma adesione spirituale. Per Aug. *serm.* 5, 6 (SANT'AGOSTINO, *Discorsi I* [1-50] sul Vecchio Testamento, Intr. M. PELLEGRINO, trad. e note di P. BELLINI – F. CRUCIANI – V. TARULLI, Roma 1979, pp. 90-91) la lotta di Giacobbe con l'angelo prefigura l'ammonimento evangelico di amare il proprio nemico; Giacobbe, infatti, nonostante prevalga sull'angelo, non lo lascia se non dopo che da questi viene benedetto: *Iste enim Iacob, in quo figuratur populus christianus, audistis quemadmodum luctatus sit cum Domino. Dominus enim illi apparuit, id est angelus gestans personam Dei, et luctatus est cum illo et volebat illum tenere et comprehendere. Luctabatur ille, praevaluit et tenuit. Cum teneret, non dimisit nisi benedictus. Dominus det, fratres, explicare tantum mysterium. Luctatur, praevallet, et vult benedici ab eo cui praevaluit. [...] Luctare, ut teneas Christum, ut diligas inimicum. Tenes enim Christum hic, si inimicum dilexeris.*

158. Si noti un iperbato in *gentem...recentem*. Ritorna ancora il motivo dell'antigiudaismo: gli Ebrei venivano accusati di avere messo a morte Gesù e i discepoli temevano anche per loro stessi.

159-160. I termini *pastore...grex*, propongono la metafora cristologica del "buon pastore", molto cara alle comunità primitive e ai Padri della Chiesa.

161. Efficace allitterazione con omoteleuto *foribus felicibus*.

164. Particolarmente involuta è la costruzione logica del verso, in cui l'aggettivo interrogativo *quae* (*quae*) si riferisce in iperbato a *mysteria*, col quale costituisce l'oggetto del verbo *ferat*.

[vv. 165-178] Giuseppe e Giovanni

165. I due personaggi (Giuseppe e Giovanni) sono accomunati, sul piano generale, dalla loro particolare capacità di vedere in anticipo il disegno di Dio sugli uomini, attraverso l'interpretazione dei sogni e le visioni. Come Giuseppe prevede per l'Egitto, tramite l'interpretazione del sogno del Faraone, sette anni di abbondanza e sette di carestia, così Giovanni attraverso le visioni dell'Apocalisse, in una prospettiva escatologica, richiama all'imminenza del castigo finale e alla gloria della Gerusalemme messianica e celeste. *Pre natis* richiama *natum* del v. 172.

166. Giuseppe indossa l'indumento sacro, mentre Giovanni è rivestito del fiore della sua purezza (v. 166 *poderis...mystica* – v. 173 *mundicie flore*). Il verso presenta l'anastrofe del pronome relativo *quem*, inserito tra i termini in *traiectio poderis...mystica*. Il termine *poderis* indica una veste variopinta che arriva fino ai piedi (in greco ποδήρης) e che aveva delle lunghe maniche (la traduzione di *BG* del passo di Gn 37, 3: "una tunica dalle lunghe maniche" è confermata dal sopraccitato passo di Wenrico di Trier: "*manicis includit brachia strictis*"). La veste gioca un ruolo importante in due momenti della vita di Giuseppe: essa, intrisa del sangue di capretto, è portata dai malevoli fratelli al padre Giacobbe per far credere a questi che Giuseppe sia stato sbranato da una belva; in seguito, Giuseppe, quando in Egitto riceve le profferte amorose

della moglie di Putiphar, nel tentativo di divincolarsi dal suo abbraccio, fugge lasciando la veste presso di lei; l'indumento serve da prova alla donna per accusarlo di violenza. Il motivo della veste intrisa di sangue è anche cristologico, perché può essere messo in relazione con il sacrificio di Cristo e con l'episodio della divisione delle vesti di Gesù fatta dai centurioni romani (cfr. Io 19, 23-24); Giovanni stesso fu testimone privilegiato della crocifissione e per questo ancor più opportuna appare l'insistenza di Guarnerio sul motivo della veste.

167. Si ripropone lo schema dell'anastrofe con *traiectio* nei termini *sue gratus domine (dominae)*.

168. *Fede* sta per *foede* ed *ede* sta per *aede*: la semplificazione dei dittonghi permette a Guarnerio di rispettare appieno la rima leonina bisillabica. Giuseppe si dimostra fermo nel non cedere alle richieste di un turpe amore da parte della moglie del suo padrone (*fugit ab ede* v. 168); Giovanni si distingue per la scelta della castità (v. 174 *sponsam sprevit*). Al mancato turpe amplesso di Giuseppe con la sua padrona, per contrasto, corrisponde il casto gesto di affetto che Giovanni compie nei confronti di Cristo, reclinando la testa sul petto del Messia (vv. 174-175 *supra pectus requievit / Christi cenantis*).

169. *Trusus* corrisponde a *obtrusus* del v. 176: entrambi i personaggi durante la prigionia hanno avuto il dono della profezia (v. 169 *mente futura*; v. 176 *sacer usus*).

170. Efficace è l'allitterazione *fit...facundus*.

171. Sia Giuseppe, sia Giovanni hanno aiutato i fratelli: il primo quelli carnali, salvandoli dalla carestia ed accogliendoli in Egitto, il secondo quelli spirituali che hanno bisogno del pane della vita, attraverso la teologia eucaristica espressa al capitolo 6 del suo Vangelo. Da notare la finezza della corrispondenza tra il termine *caro* e la parola *panis* del v. 177: anche in questo binomio vi è *in nuce* una allusione eucaristica. Il pane dell'eternità è il corpo (*caro*) di Cristo, offerto per la redenzione dell'umanità. L'ultima corrispondenza riguarda l'uso del verbo *pavit* ai vv. 171 e 178: il primo è il perfetto del verbo *pavesco*: Giuseppe salva quegli stessi fratelli dei quali un giorno aveva avuto paura perché volevano ucciderlo (cfr. Gn 37); il secondo perfetto deriva da *pasco* ed è in relazione all'alimento spirituale che la parola di Giovanni dona ai fratelli più deboli nella fede. Questo caso di omografia traccia tra le due strofe, ancora più sottilmente, una corrispondenza, che risulta tra le più raffinate finora instaurate da Guarnerio. Lo stesso procedimento retorico Guarnerio utilizza con il termine *vita*, ripetuto in *Paracl.* 645 (*Sed tu cras vita si recta placet tibi vita*), la prima volta nel significato verbale (imperativo presente) di "evitare", la seconda nel valore sostantivale, "la vita".

174. Ancora un nesso allitterante in *sponsam sprevit supra*.

175. Con la *iunctura Christi cenantis* prosegue la ricerca allitterante di Guarnerio.

176. L'espressione *sacer usus* indica la familiarità che Giovanni aveva con Dio e con il sacro, la quale consistette nelle visioni avute e raccontate dal libro dell'Apocalisse; proprio la visione permette all'apostolo di scandagliare i misteri di Dio (*profunda Tonantis* del v. 175): tale interpretazione viene suggerita da HOOGTERP in *Warnerii Basiliensis* cit. (nota 7 introd.), p. 404, che a proposito di *sacer usus* annota: *le saint usage, c'est-à-dire la vision*; SCHÄFER in *Vergils Eklogen* cit. (nota 177 introd.), p. 301 traduce con la seguente espressione: *die Einsicht in die heiligen Dinge*, ossia "lo sguardo interno alle cose sacre". L'autore dell'Apocalissi, Giovanni, dice di sé in 1, 9 di essere relegato a causa della testimonianza cristiana nell'isola di Pathmos: la tradizione dei primi scrittori cristiani del II secolo (Ireneo, Clemente di Alessandria, Tertulliano) vedeva nell'autore dell'Apocalisse il Giovanni del quarto Vangelo; successivamente questa identificazione venne messa in dubbio, anche per motivi di raffronto interno tra i due scritti (Cfr. *BG*, Introduzione all'Apocalissi, p. 2623).

[vv.179-188] Intervento di Sofia

180. Si rileva un nesso allitterante al centro dell'esametro *me mulces*. Nei termini *cedendo...sequendo* il personaggio di Sofia ripropone il motivo della modalità del canto, trattata nei vv. 19-20 (*Servo seni morem, minor expectans seniore, / cui respondebo ceu congrua queque videbo*); inoltre il canto diletta (*me mulces*) in accordo con quanto espresso al v. 7 (*condelectemur verbisque sacris recreemur*).

181-182. I termini *iunguntur...caute / caute iunguntur* costituiscono un'anafora in *enjambement* con struttura chiasmica. Tale espediente retorico ricorda molto il procedimento del *coblas capfinidas* tipico della poesia provenzale. Lo stesso procedimento è utilizzato da Guarnerio in *Paracl.* 629-630 (*O miseram sortem! Sequitur cum mors mala mortem, / mors mala, que ridet cum miseranda videt*). Con gli avverbi *laute...caute* Guarnerio vuole precisare ancora una volta la cifra stilistica dello scritto, come già aveva fatto al v. 21 (*Fatur prudenter, fiant res queque decenter*): al carattere dell'opportunità dell'accostamento tra gli episodi dell'Antico e del Nuovo Testamento (*caute*), in modo tale che i fatti antichi parlino dei nuovi (*quoniam nova prisca locuntur* del v. 182), il poeta aggiunge anche il motivo della ricchezza degli avvenimenti trattati e della dovizia di particolari con cui essi vengono ripercorsi; tale concetto viene ribadito al v. 183, quando il poeta utilizza l'espressione *ore diserto*. Il nesso *nova prisca* costituisce quasi un ossimoro e, per quanto riguarda la disposizione dei termini, uno *hysteron-proteron*.

183. Si noti l'allitterazione centrale, *quia quod*.

185. Con il termine *verum* Guarnerio ritorna sulla finalità del canto, che è quella di trasmettere la verità: tale tema è stato trattato già nell'invito al canto al v. 9 (*ambo scii rerum cantantes dicite verum*). Nei vv. 185-186 si rileva un'efficace anafora nella ripetizione dell'imperativo *psallite*.

188. Ancora un'allitterazione con la successione dei relativi *qui que (quae)*. Gli ultimi 4 versi del presente intervento di Sofia, sotto l'apparente invito a proseguire il canto, nascondono precisi ammonimenti al vero destinatario dell'opera, cioè il clero, come già espressamente detto al v. 2 praef. (*Vir quidam, clerum paritates querere rerum / Ammonuit primus*): il sacerdote deve essere lieto nell'annunciare la parola di Dio e deve riferire sempre la verità cristiana (*gaudentes...verum*); inoltre deve tendere alla santità con l'esercizio delle virtù (*virtutibus...noti / sancti...estis*); ciò che il sacerdote insegna a parole costituisce un vero insegnamento se è testimoniato da un corretto e conseguente comportamento (*vos rite docere potestis, / qui que cantatis recte faciendo probatis*).

[vv.189-202] Giobbe e Zaccheo

189-190. La figura di Giobbe è molto cara alla cultura giudaica: egli rappresenta l'uomo paziente per eccellenza, il vero timorato di Dio. Le sue sofferenze rimandano alle prove e al destino del popolo ebreo in esilio in Egitto. I numerosi commentari al libro di Giobbe, che in area giudaica furono scritti nel corso del Medioevo, puntano l'accento sul motivo della sofferenza vista come prova necessaria della religiosità del personaggio. Altri vedono in Giobbe un ribelle che si è opposto all'ingiustizia divina. Sul piano teologico, Giobbe è il simbolo della teodicèa, cioè del problema della giustizia divina e della spiegazione del male nel mondo. In questo senso c'è chi vede in Giobbe il devoto che va alla ricerca di una risposta razionale al problema del male nel mondo, oppure l'uomo che, privo della vera conoscenza, la raggiunge attraverso una rivelazione divina; infine c'è chi vede in Giobbe il negatore della divina Provvidenza. Per la riflessione teologica cristiana e occidentale, il libro di Giobbe mette in campo una lotta tra l'imperscrutabile saggezza di Dio e l'esperienza umana della sofferenza, contrasto che resta aperto e che viene risolto soltanto nel muto riconoscimento della grandezza di Dio da parte di Giobbe. Gregorio Magno con i *Moralia in Job* (CC SL 143, 143A, 143B) volle scrivere un'opera che instillasse negli ambienti monastici e religiosi la tensione verso la perfezione. Nel corso del Medioevo il commentario di Gregorio fu considerato un libro di teologia morale (cfr. R. P. SCHMITZ, sub voce *Job-Judentum* in *LexMa* 5, 489 e L. HÖDL, sub voce *Job-Christilche Theologie* in *ibidem* 489-450). Emerge la contrapposizione tra i termini *dives* ed *eger* al centro dei due versi; il nome *Iob* è richiamato sul piano fonetico da una parte dal sostantivo *ubere*, dall'altra dal costrutto

ablativale *omnibus ablatis*; efficace è la struttura dei due versi che vedono in prima posizione il genitivo *rerum*, le ricchezze materiali che hanno permesso a Giobbe di essere il primo tra i suoi concittadini, mentre in ultima posizione, e ben messo in evidenza, il termine *Deitatis*, l'entità spirituale, cui, al contrario, viene attribuita la rovina del personaggio. Si realizza la corrispondenza tra *ubere rerum* e *magnum censum* del v. 197. Ad *ablatis omnibus* corrisponde *defraudatis rebus* del v. 198.

192. Si noti l'anastrofe del pronome *hunc* rispetto a *qui visebant*. *Visebant* corrisponde a *videre* del v. 199: da notare come i due verbi siano usati in contesti tematici differenti. Al termine *tereabant* corrisponde il verbo *detractant* del v. 201: elemento unificante tra i due personaggi è l'aver resistito con pazienza alle critiche mosse loro dagli uomini.

193. Si rileva l'allitterazione *istantes illum*. Il termine *probantes* alla fine del v. 193 fa riferimento ai tre lunghi cicli di discorsi, che costituiscono la parte centrale e poetica del libro di Giobbe, attraverso i quali i tre amici di Giobbe, Elifaz, Bildad e Zofar, parlano della loro concezione riguardo alla giustizia divina, concordando nella tesi della giusta ricompensa terrena: se Giobbe è stato colpito, è perché egli si è macchiato di peccato. Il verbo *meruisse* richiama il verbo *promeruit* del v. 199: in questo caso il concetto del merito relativo ai due personaggi risulta ribaltato: Giobbe meritò le piaghe, Zaccheo, invece, merita di vedere l'Onnipotente.

194. Con i termini *Deus* e *Christi* (v. 202) si materializza visivamente il concetto del compimento dell'evento antico, attraverso la figura di Cristo.

195. Si noti l'allitterazione *sanavit subtractaque*. Al termine *multiplicavit*, che fa riferimento alla ricompensa di Giobbe dopo la prova, corrisponde il verbo *quadruplum* del v. 198, riferito invece al denaro restituito da Zaccheo alle genti cui l'aveva sottratto: il gesto di Zaccheo che ha riguardo dei poveri è uguale al gesto di Dio che ripaga Giobbe ed è meritevole della visione di Dio: si conferma ancora come nella strofe del Nuovo Testamento si inserisca la nuova dimensione escatologica, assente nell'episodio veterotestamentario.

196-202. Sul piano generale Giobbe è accostato a Zaccheo per il motivo della ricchezza che nel primo caso viene tolta, mentre nel secondo viene restituita a quelli cui è stata sottratta; inoltre entrambi i personaggi subiscono le critiche della gente che sta loro intorno, gli amici per Giobbe e i farisei per Zaccheo. Entrambi, infine, attraverso la pazienza l'uno e mediante la conversione l'altro, hanno ricevuto da Dio le loro ricompense: Giobbe ritorna in possesso di tutti i suoi beni; Zaccheo riceve, invece, i beni eterni e spirituali. In questo senso l'evento dell'Antico Testamento è figura di quello del Nuovo che lo realizza appieno. In questo quadro di corrispondenze si nota come spesso Guarnerio insegua l'affinità verbale applicata anche a contesti tematici diversi oppure opposti. Tale operazione finora non ha prodotto eclatanti forzature tematiche tra gli episodi e il giudizio di Sofia, che diceva che i fatti vengono messi in relazione con prudenza (*caute*, vv. 181-182) risponde a verità. Sul piano sintattico la strofe di Zaccheo presenta un lungo periodo che si estende per 5 versi con due forti legami in *enjambement* che inarcano la struttura ipotattica del testo, frantumando la fissità del verso conchiuso in sé sul piano logico: *publica iura / dum dispensavit* tra i vv. 196 e 197 e *videre / semper clementem* tra i vv. 199 e 200. Il ricco Zaccheo viene additato al peccatore penitente come esempio da imitare insieme a Matteo, la vergine Maria e Maria di Magdala in *Paracl.* 63-65 (*Dives Zacheus sit ei, sit norma Matheus, / exemplum sit ei sancta Maria spei / Magdala peccatrix, devota medentis amatrix*).

197. Doppia allitterazione nei termini *dum dispensavit...censum cumulavit*: quest'ultimo effetto fonetico si ripropone al v. 199 con *compuncto corde*, al v. 200 con *clementem conversis* e al v. 202 con il nesso *Christi censura*.

201. Il termine *conversa* richiama in anafora con poliptoto il precedente *conversis* del v. 200.

[vv. 203-216] Mosè e Matteo

203. *Moyses* viene ricordato, come già al v. 24 (*scriptor narrat hebreus*), in qualità di autore dell'Antico Testamento; in questo caso si fa anche riferimento anche alla lingua ebraica. I *facta vetusta*, cioè il Vecchio Testamento, preludono agli eventi del Nuovo Testamento che in sintesi sono espressi nell'intero v. 210: la nascita di Cristo (l'inizio del Vangelo di Matteo) e la redenzione del mondo (la ricapitolazione del creato nel giorno del giudizio raccontata dall'Apocalisse, ultimo testo del Nuovo Testamento). *Hebrei* corrisponde a *vir hebreus* del v. 210.

204. Il termine *thorat* nella *Vulgata* viene reso col sostantivo *lex*. Si veda *Prologus in libro Iesu filii Sirach*, 1 (*Multorum nobis et magnorum per legem et Prophetas*); nello stesso passo della Bibbia nella traduzione greca della *Settanta*, si trova il termine νόμος (πολλῶν καὶ μεγάλων ἡμῶν διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν).

205. Il verso ha una struttura cosiddetta a "golden line" con la successione in alternanza di due coppie di sostantivi *falsa...signa* e *superborum...magorum* e con il verbo *subvertit* al centro del verso; da notare, inoltre, la triplice allitterazione *superborum subvertit signa*. I *falsa...signa magorum* dell'episodio di Mosè richiamano le *artes magicas* del v. 212, rese vane da Matteo.

206. Si rileva la *traiectio virgam...vivam*. Per contrasto si realizza una corrispondenza tra *mox vivam* e *somnoque* del v. 212.

205-207. I versi fanno riferimento all'episodio del bastone cambiato in serpente, di cui sono protagonisti Mosè ed Aronne; lo stesso prodigio seppero fare anche i maghi e gli incantatori chiamati a raccolta dal Faraone, ma il bastone di Aronne ingoiò quelli dei maghi egizi. Nonostante questo prodigio, il Faraone non diede ascolto a Mosè, così Dio mandò in Egitto le dieci piaghe, cui si riferisce il termine *plagis* del v. 207.

207. Ricorre un'altra allitterazione nei termini *mira magis*.

208-209. I termini *iussus* e *iussa* costituiscono un poliptoto. La corrispondenza più interessante è quella che si realizza tra i termini *submersit regem* e *rex fonteque mersus* del v. 215: nell'episodio dell'Esodo del miracolo del mare, che prima si apre per far passare gli Israeliti e poi si chiude al passaggio dell'esercito del Faraone, la tradizione cristiana ha visto una figura della salvezza operata per mezzo del battesimo, attraverso l'immersione nell'acqua. Il miracolo è messo in relazione con il passaggio del fiume Giordano fatto dai sacerdoti che portano l'arca dell'alleanza, raccontata da Giosuè (cfr. Ios 3, 17: *populus autem incedebat contra Iordanem et sacerdotes qui portabant arcam foederis Domini stabant super siccum humum in medio Iordanis accincti omnisque populus per arenam alveum transiebat*); questo episodio richiama anche il battesimo di Gesù nelle acque del fiume Giordano. Il battesimo, conferito al re da Matteo, è il punto di arrivo di una simbologia dell'acqua che parte appunto dal libro dell'Esodo. *A taurum confregit* corrisponde *simulacra...removit*.

211. Si noti l'iperbato tra i termini *primum* e *librum*.

212. L'evangelista Matteo, secondo le fonti agiografiche medievali, predicò in Etiopia. Nella *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze, posteriore a Guarnerio, ma che raccoglie certamente l'eredità della tradizione agiografica medievale, è riportato il seguente racconto: «Mentre predicava in Etiopia, presso una città chiamata Nadaber, l'apostolo Matteo incontrò due maghi, di nome Zaroos e Arphaxat, che con le loro arti riuscivano a inebetire gli individui al punto da dare l'impressione di poter privare chiunque della facoltà di muoversi e della salute; [...] Matteo si mise a smascherare le imposture dei maghi, così da trasformare in beneficio degli uomini tutto ciò che quelli compivano a loro danno [...]. Giunse allora uno che disse che quei maghi erano arrivati con due draghi che uccidevano tutti gli uomini, vomitando fiamme sulfuree dalle fauci e dalle narici. L'apostolo si munì del simbolo della croce e, tranquillo, uscì loro incontro: appena lo videro, i draghi si addormentarono subito ai suoi piedi. Quindi Matteo disse ai maghi: "Dov'è finita la vostra arte? Svegliateli, se ci riuscite. Se io non avessi pregato il Signore, essi avrebbero immediatamente ritorto contro di voi ciò che voi avete tramato contro di me". Dopo che il popolo si fu radunato, ordinò ai draghi di andarsene, in nome di Gesù, e quelli se ne andarono via subito senza recar danno a nessuno».

(Cfr. IACOPO DA VARAZZE, *Legenda* cit. [nota di commento ai vv. 77-79], pp. 1071). HOOGTERP in *Warnerii Basiliensis* cit. (nota 7 introd.), pp. 405-406, cita l'opera agiografica *De sancto Mathaeo apostolo et evangelista* (AA SS Sept 21) di Simeone Metafraste (secolo X, PG 115, 756) e riporta un passo in cui Matteo e Andrea si troverebbero *in civitate Antropophagorum*. L'indicazione di questo luogo, in realtà, ci riporta a San Mattia, il discepolo che fu scelto dal collegio degli Apostoli per sostituire Giuda, come raccontato in Act 1, 15-26. Esiste, infatti, tra gli scritti apocrifi del Nuovo Testamento un testo dal titolo *Acta Andreae et Matthiae apud Antropophagos* (cfr. F. RÄDLE, sub voce *Apokryphen*, in *LexMa* 1, 759-762). È probabile che nella agiografia medievale, a motivo della somiglianza del nome, si fossero fusi e confusi i racconti relativi ai due santi.

214. Ancora un nesso allitterante, *fuscus fecisti*. In merito alla missione in Etiopia di San Matteo e alla sua opera di conversione, diverse sono le testimonianze poetiche, come si evince dalle indicazioni tra i *loci paralleli*, che insistono sulla metafora del popolo di pelle scura che viene reso interiormente candido dalla adesione alla fede in Cristo. Si aggiungano ancora i seguenti passi: Sedul. Scot. *carm.* 2, 5, 60 (*Exue nunc ueteres maculoso scemate formas, / Aethiopum tunicas exue nunc ueteres, / Agnus et esto nitens renouatus munere Christi, / inter catholicos agnus et esto nitens*); Milo *Amand.* 63-65 (*Matheus Aethiopus torrente ardore crematos / ut Geon eximius sacrato deluit amne / Et facit in speciem lotos candere niualem*); Agius *epic. Hath.* 320 (*Et sunt Mathaeo Aethiopes nitidi*).

215. Ancora nella *Legenda Aurea* di IACOPO DA VARAZZE, cit. (nota di commento ai vv. 77-79), p. 1071, si legge: «L'apostolo vi rimase per trentatré anni, convertendo tutto l'Egitto alla fede. Il re Egitto fu battezzato con sua moglie e tutto il popolo, e anche la figlia del re, Efigenia, fu consacrata a Dio e l'apostolo la mise a capo di più di duecento vergini».

216. Allitterazione all'inizio del verso: *Christum cognovit*.

[vv.217-230] Finea e Luca

217. In assoluto rilievo è posto il termine *Omnicreatorem*, che, nella sua distensione polisillabica per tutto il primo emistichio, concentra l'attenzione sul fatto che il peccato di fornicazione, di cui si sta trattando, lede direttamente la fedeltà a Dio; il termine è oggetto di *plebs irritavit* del verso successivo: la struttura sintattica dell'intera strofe (vv. 217-223) ruota attorno ai due verbi *irritavit* del v. 218 e *tranverberat* del v. 222, mentre assai ricco di subordinate implicite è il dettato poetico (v. 217 *violando pudorem*; v. 219 *iamiam periturus*; v. 220 *populo cernente*), che risponde ad una logica narrativa più accentuata. Da notare come, nonostante la ricca articolazione sintattica del periodo, si presenti soltanto un *enjambement*, tra un aggettivo e un sostantivo, nei vv. 221-222 (*iniquus / vindex*). Ciò denota come la tensione narrativa di Guarnerio non riesca a svincolarsi dalla gabbia dell'unità logico-formale del singolo verso. Al termine *Omnicreatorem* si contrappone il termine *Veneris* del v. 222; l'espressione *sanctum violando pudorem* corrisponde perfettamente alle parole *sacramque fidem violavit* del v. 225.

220. Si noti l'iperbato tra *quandam...nefandam*.

221. Particolare è la doppia allitterazione che coinvolge i primi quattro termini: *ambos antiquus e presul Phinees*. Al nesso *Phinees.../ vindex* dei vv. 221-222 fa da contraltare *Luca, contempnens* del v. 227: Finea di fronte al peccato cerca la vendetta agli occhi di Dio con l'uccisione (*transverberat* del v. 222) dei colpevoli, mentre Luca cerca la vittoria su se stesso, disprezzando le cose caduche e mettendo a morte le proprie passioni carnali (*te mortificans* del v. 228) in nome della croce di Cristo. Si arricchisce di significati il valore della condanna del peccato della carne nella prospettiva neotestamentaria: esso comporta una lotta interiore che è sostenuta dalla sofferenza di Cristo in croce.

222. Da notare ancora una corrispondenza puramente fonetica tra *vindex* e *vixisti* del v. 228.

225. Allitterazione chiasmica tra la sibilante di *stupra...sacramque* e la fricativa di *frequentavit...fidem*.

226. Si noti un'altra allitterazione nei termini *veteresque vias*; i nessi allitteranti si susseguono in *cruce Christi* del v. 228, *dans dogma* del v. 229 e *celestia cure* del v. 230.

227. Luca scrisse il terzo Vangelo in lingua greca. Originario di Antiochia era di origini pagane e fu un giudeo molto ellenizzato, di buona formazione e buon conoscitore della Bibbia greca. Luca ebbe anche buone conoscenze mediche. Fu compagno di San Paolo in diversi viaggi apostolici. (Cfr. *BG*, Introduzione a gli Atti degli Apostoli, p. 2317).

229. Da notare una struttura in anastrofe nell'espressione *per collatum tibi donum* che sta per *per donum collatum tibi*. Il motivo della trasgressione della castità allude, sia tra il popolo ebreo, sia nella comunità di Atene, nella quale Luca svolge il suo apostolato, al tema più ampio dell'idolatria: dare la propria fede agli dèi dei Madianiti, come raccontato nel libro dei Numeri, produce un clima di confusione morale tra il popolo che cammina nel deserto (cfr. Nm 25, 1-3). Questa stessa idolatria caratterizza gli Ateniesi, come racconta proprio l'evangelista Luca negli "Atti degli Apostoli". Luca dovette essere testimone oculare della predicazione di San Paolo agli Ateniesi (cfr. Act 17, 16). In questa prospettiva il peccato carnale non è altro che un effetto della confusione spirituale sia degli Ebrei che dei cristiani; l'appello rivolto al clero da Guarnerio nei versi conclusivi delle due strofe (v. 223 *Vivere nitantur caste per quos sacra dantur*; v. 230 *ut vivat pure cui sunt celestia cure*) invita quindi non solo alla castità, ma anche alla saldezza della fede nell'attività apostolica.

230. Nei versi finali della strofe si ripropone in forma perfettamente parallela (esortazione tramite congiuntivo più proposizione relativa) la parenesi al clero, destinatario dell'opera.

[vv. 231-244] Balaam e Severino

231. La struttura sintattica dei primi 5 versi della prima strofe è molto articolata, perché all'esposizione iniziale del soggetto, al centro del v. 231, *Balaam*, si succedono due enunciati subordinati (un participio congiunto, *paratus* al v. 231 e la doppia causale *quia.../...descendit.../...timet* tra i vv. 233 e 235), i quali ruotano attorno al verbo principale, *peragit* del v. 233. Nonostante tale struttura ipotattica, si trova un solo *enjambement* tra i termini *micare / mucronem strictum* dei vv. 234-235, a testimonianza ancora di come il dettato poetico di Guarnerio sia chiuso nell'unità logica del singolo verso.

234. Il verso presenta una doppia allitterazione in *correptus clare* e *descendit, dumque*. Sempre un nesso allitterante si può considerare *micare / mucronem*, anche se in *enjambement*. L'espressione *voce loquentis aselle /...clare* dei vv. 233-234 ha una precisa corrispondenza nei termini del v. 242 *utentem discreta voce bidentem*.

236. In considerazione della fonte biblica di Nm 22, 31, il termine *humilis* ha il significato di "prostrato a terra", anche in accordo con la radice etimologica dell'aggettivo.

238. Si tratta di San Severino del Norico (410-482): nato in Italia, giunse nel 453 nel Norico, dove esercitò attività caritative e politiche, in un periodo in cui la popolazione romana, lì residente, subiva le incursioni del popolo dei Rugi, dopo la morte di Attila (453) e del generale Ezio. In quegli anni l'imperatore Valentiniano III si mostrava incapace di respingere i barbari. Con questi popoli, tuttavia, Severino si sforzò di instaurare rapporti pacifici. Dopo la morte, il suo corpo fu traslato - per volere della matrona romana Barbara o Barbaria, secondo alcuni madre di Romolo Augustolo - presso il napoletano *Castellum* o *Castrum lucullanum*, dove il suo discepolo Eugippio fondò un monastero nel 511. Quest'ultimo fu biografo di San Severino, componendo la *Vita sancti Severini* (AA SS Jan 1, 484-497; MGH Auct. Antiq. I, II, 1-30 [ed. H. SAUPPE]; CSEL, IX, 2, 1-70 [ed. P. KNÖLL]) (Cfr. D. V. D. NAHMER, sub voce *Severinus v. Noricum* in *LexMa* 7, 1805-1806; D. AMBRASI, sub voce *Severino, abate, apostolo del Norico, santo* in *ES BS XI*, coll. 965-971). Guarnerio definisce San Severino "protettore del popolo latino" proprio per la sua opera di aiuto e assistenza alla popolazione romana residente nel Norico, impegnata nella difesa dei confini dell'Impero. Secondo HOOGERP, *Warnerii Basiliensis* cit. (nota 7 introd.), p. 407, si tratta di San Severino vescovo di Septempeda (San Severino Marche) città dell'antico *Picenum* vicino al fiume Potenza (l'antico *Fluxor*), distrutta nel VI sec. dai Goti di Totila e dai Longobardi; di tale Severino è conosciuta solo una *Vita* (edita dai Bollandisti in due redazioni cronologicamente

diverse) leggendaria e piena di episodi particolari e fantastici come quello della pecora parlante: (AA SS Jan 1, 500-501 Vita antica; 1103-1107 Vita recente): *Hic* (sc. Innocentius) *aliquando cum ad Severini monasterium properaret, in quo erat ordinatus, sequitur eum ovicula [...] et cum nequiret transire Flosorem, quem imber incitavit, forte per ligellum, quod ripis superposuerant pastores, transiit, ove in alia relicta ripa, quae erumpens in vocem hoc ait: "Cui me hic reliquisti?" Tunc vir plenus Deo inquit: "Transi quia ego ipse transivi in nomine Domini Jesu Christi". Tunc animal innocens sumpta per Deum fiducia sequitur Innocentium.* La vita quasi del tutto eremitica di San Severino da Septempeda mal si adatta alla definizione di Guarnerio *tutela gentis latine*. Tale appellativo invece può essere, a ragione, riferito a San Severino del Norico, il cui culto era geograficamente più vicino ai luoghi di Guarnerio (cfr. B. M. MARGARUCCI ITALIANI, sub voce *Severino, vescovo di Septempeda, santo* in *ES BS XI*, Roma 1968, coll. 972-979). Su San Severino del Norico cfr. anche PAOLO DIACONO, *Storia dei Longodardi*, introduzione di B. LUISELLI, traduzione e note di A. ZANELLA, Milano 1991, I, 19, p. 172: *In his Noricorum finibus, beati tunc erat Severini coenobium qui omni abstinentiae sanctitate praeditus multis jam erat virtutis clarus.*

240. Anafora dell'imperativo *fac* ripetuto all'inizio dei due emistichi del v. 240.

241-242. Molto efficace è la triplice e ampia *traiectio tua...ampla.../signa*, seguita da un ulteriore iperbato con anastrofe tra participio e sostantivo, *utentem...bidentem*. Sul piano della corrispondenza tematica, le due strofe sono legate dal motivo del prodigio della parola data agli animali. In entrambi i testi la parola fallace e malevola dell'uomo (v. 232 *maledicto*; v. 239 *raro recta locutos*) si contrappone alla parola che miracolosamente Dio ha concesso agli animali (*loquentis aselle* del v. 233 e *utentem discreta voce bidentem* del v. 242). Se infatti nella strofe di Tlepsi la parola dell'asina apre gli occhi di Balaam che vede così la presenza del Signore attraverso l'angelo, nell'intervento di Neocosmo ci si rivolge al santo perché conceda agli uomini l'unica parola che non teme errore, cioè quella della preghiera (v. 240 *orando loquentes*).

244. L'episodio di San Severino e della pecora parlante non ha certo il valore teofanico che invece comunica il racconto dell'asina di Balaam: questo sembra essere solo uno dei tanti piccoli prodigi legati al santo, comuni alla letteratura agiografica. Per colmare una così profonda sproporzione tematica e di significato tra i due episodi, Guarnerio, nella strofe di Neocosmo, dà al suo discorso la *facies* di un'invocazione al santo, affinché all'uomo sia data la vera parola, che è quella della preghiera. A *iudaice genti* del v. 232 corrisponde il *gentis...latine* del v. 238.

[vv.245-258] Mosè e Giuliano

245. La strofe di Tlepsi non presenta una particolare tessitura retorica, se si esclude il fatto che essa presenta un'articolazione sintattica molto audace, in quanto i primi 6 versi costituiscono un solo periodo. Si notino i participi presenti insistentemente ripetuti ai vv. 245 e 247, in corrispondenza con le rime leonine dei due versi. Tale procedimento genera un senso di monotonia del dettato poetico. I soggetti del lungo periodo sono *tellus* e *Omnipotens* rispettivamente ai vv. 246 e 248: quest'ultimo è seguito da due enunciati ipotattici in successione (v. 249 *tribuens*; v. 250 *ne spernat*).

245. *Fatuos* corrisponde a *tumidos* del v. 252.

246. All'espressione *tellus...ore* corrispondono i termini *os terre scisse* del v. 253. L'immagine della terra che inghiotte Dathan si trova anche in *Paracl.* 46 (*Sorspit humus Dathan, me gula Leviathan*).

249. Il popolo è indicato nella prima strofe col termine *turbis*, nella seconda con il termine *plebs* ripetuto nei vv. 254 e 256. Il costrutto *magnum documentum / ne* viene ripreso dalla espressione più discorsiva *res monet hec ne* del v. 257.

250. Il termine *priorem* ha una precisa valenza semantica: il poeta fa riferimento a chi è il primo all'interno di una comunità cristiana, cioè al sacerdote. Tale ruolo ricoprivano Aronne e Mosè rispetto alla comunità degli Israeliti. L'invito al lettore è quello di non voler mettersi alla pari di chi ha responsabilità religiose all'interno di una comunità, cioè del clero.

251. Il termine *munus* indica l'incarico del ministero sacerdotale dato direttamente da Dio, contro il quale non si deve prendere posizione. Nei versi finali della strofe di Tlepsi si realizza già un'attualizzazione del messaggio biblico, cosa che ci si aspetterebbe dall'intervento di Neocosmo: l'episodio biblico descritto, infatti, rappresenta, più che una figura di ciò che avverrà nel Nuovo Testamento, un vero e proprio *exemplum* dei contrasti che possono sorgere in una comunità cristiana.

252. Con l'episodio della morte dei superbi sacerdoti pagani, tratto dalla vita di San Giuliano martire, si allude probabilmente al problema, contemporaneo a Guarnerio, della crisi dei rapporti tra Chiesa orientale e Chiesa occidentale e al mancato riconoscimento del primato della sede episcopale di Roma. La Chiesa d'Oriente si era di fatto separata da Roma, in seguito alla scomunica reciproca di papa Leone X e del patriarca Michele I Cerulario del 1054.

253. Si tratta di San Giuliano che fu martire ad Antinoe in Egitto in seguito alle persecuzioni di Diocleziano e Massimiano. Da un'antica *Passio* greca, di cui esistono tante versioni latine, si deduce che fu sposo di Basilissa, con la quale visse in perfetta castità. Giuliano e Basilissa fondarono un monastero di uomini e uno di donne. Denunciato al governatore Marciano e imprigionato, Giuliano convertì Celso, figlio di Marciano, ed in seguito Marcianilla, madre di Celso. Dopo una lunga serie di tormenti, subì la decapitazione. (Cfr. J. M. SAUGET, *sub voce Giuliano, Basilissa e compagni, santi, martiri* in *ES BS VI*, 1220-1223). Secondo HOOGERP, *Warnerii Basiliensis* cit. (nota 7 introd.), p. 408, il racconto di Guarnerio si riferisce al crollo del tempio di Giove cui si fa cenno nella *Passio* latina del santo, che è, in realtà, un adattamento di quella greca, in *AA SS Jan. I*, 586: *Nam et multitudo confusa sacerdotum circiter mille cum templo perierunt et alia multa pars paganorum simul interiit.*

254. Doppia allitterazione nella successione dei termini *plebs paganorum, casum comitata*.

255. Ancora un fenomeno allitterante in *incidit infernis*.

258. Le due strofe sono legate più che dall'idea della rovina degli oppositori, dal concetto della contrapposizione nei confronti di chi ha un'autorità riconosciuta da Dio: il sacerdozio di Mosè ed Aronne è figura del sacerdozio nella Chiesa e del primato della sede papale (cfr. *Priorem* del v. 250).

[vv. 259-272] Raab ed Afra

259. La prima coppia di versi delle due strofe è quasi speculare: al v. 259 corrisponde il v. 266 (*Fortes legati Iosue, terram speculati = Iesu legatos iam per loca multa fugatos*), al v. 260 corrisponde il v. 268 (*quos quia dilexit lino cautissima textit = occultit arte vafra lino sub fascibus Afra*).

260. Si noti il nesso allitterante nella voce verbale *subtracti sunt*. Da rilevare come non sia citato in apertura di strofe il nome della protagonista, la quale invece è contrassegnata negativamente con il termine *meretrix* al v. 260; il nome di *Raab* compare al v. 263, quando la figura del personaggio ha assunto un carattere positivo; al contrario, nella seconda strofe, il nome di *Afra* si presenta subito al v. 268, mentre il termine *meretrix* ricorre successivamente al v. 270, per accentuare il contrasto tra la santità del personaggio e le sue azioni passate che sono riscattate dal suo buon comportamento (v. 271 *cuius facta piantur*).

261. Il fenomeno fonetico dell'allitterazione si ripropone nei termini *quos quia*.

262. Ancora un'allitterazione in *dum devastatur*. Al v. 262 corrispondono i vv. 269-270a: in entrambe le pericopi si fa riferimento all'infuriare della guerra e della follia delle persecuzioni.

263. Il termine *focus* è stato considerato un francesismo da M. Manitius (cfr. MANITIUS, *Geschichte* cit. [nota 3 introd.], pp. 576-582): sulla base di questo e di alcuni altri termini, Manitius prospetta l'appartenenza all'area francese dello scritto di Guarnerio. Al v. 263 fanno eco i vv. 270b-271: i beni delle due donne sono risparmiati, mentre per Afra, in una prospettiva neotestamentaria di redenzione, anche le azioni turpi di un tempo sono riscattate.

264-265. Si rileva un *enjambement* nei termini *medicamen /...nostrum*, collegati in iperbatò; il resto della narrazione procede, come di consueto, rispettando l'unità logico-formale del singolo verso. L'espressione *medicamen / presignans nostrum...ostrum* fa riferimento al filo scarlatto, il quale, secondo

l'interpretazione allegorica dei Padri della Chiesa, rappresenta il sangue di Cristo, cioè la redenzione dell'uomo. Presso i Padri il personaggio stesso di Raab, che da straniera esprime la sua fede nel Dio di Israele e esercita la sua carità nei confronti dei messi di Giosuè, prefigura la salvezza della Chiesa, poiché, grazie ai suoi meriti, ha salvato tutta la sua casa. Nella strofe di Raab Guarnerio, attraverso la voce di Tlepsi, fornisce un'interpretazione neotestamentaria del filo scarlatto: esso salva la casa e la famiglia di Raab dalla distruzione operata dagli Israeliti in seguito alla conquista di Gerico e rappresenta la redenzione di Cristo per mezzo del suo sangue. Nella strofe di Neocosmo Afra, proprio attraverso il martirio, partecipa (v. 272 *nec caret ostro*) del sacrificio redentivo di Cristo. Uno sguardo parallelo alle due strofe ci dimostra più che mai che nella composizione delle stesse Guarnerio abbia proceduto in forma speculare o sinottica, facendo attenzione a riportare le medesime espressioni e perfino gli stessi costrutti: da notare, per esempio, il *cuius* del v. 264 che si ripete con la stessa funzione logica nel v. 271, oppure il termine *Christo*, messo in evidenza nella parte centrale del v. 265, che richiama il sostantivo *principe* del v. 272. Dante colloca la meretrice Raab nel cielo di Venere, il cielo terzo del Paradiso; Folchetto di Marsiglia, trovatore provenzale della metà del XII secolo, presenta a Dante la fulgente luce di Raab. Cfr. Dante, *Par.* 9,114-125:

Or sappi che là entro si tranquilla
 Raab; e a nostr'ordine congiunta
 di lei nel sommo grado si sigilla.
 Da questo cielo, in cui l'ombra s'appunta
 che 'l vostro mondo face, pria ch'altr'alma
 del trüunfo di Cristo fu assunta.
 Ben si convenne lei lasciar per palma
 in alcun cielo de l'alta vittoria
 che s'acquistò con l'una e l'altra palma,
 perch'ella favorò la prima gloria
 di Iosüè in su la terra santa

Come si vede anche per Dante, come per Guarnerio, Raab testimonia, con la sua glorificazione in Paradiso, la redenzione operata da Cristo per mezzo del sacrificio della croce.

266-267. Si notino due costrutti in iperbato, *legatos...fugatos* e *gentis...colentis*. Nel v. 267 ricorre un'ennesima allitterazione nella *iunctura fabrilia fana*. Il termine *Arabie* allude alle origini cipriote della santa Afra di Augsburg, la quale, traferitasi in Rezia, da meretrice che era, si convertì al cristianesimo e, non ancora battezzata, subì il martirio nel 304, in seguito alle persecuzioni di Diocleziano. Secondo un'altra versione, fu il vescovo Narciso a convertire la cortigiana Afra e da lui fu battezzata con la madre, Sant'Ilaria e le sue serve. Su Santa Afra cfr. Ven. Fort. *Mart.* 4, 640-643 (*Si tibi barbaricos conceditur ire per amnes, / Vt placide Rhenum transcendere possis et Histrum, / Pergis ad Augustam, qua Virdo et Licca fluentant. / Illic ossa sacrae uenerabere martyris Afrae*). (Cfr. C. EGGER, sub voce *Afra, Ilaria, Degna, Eumenia e Euprepia, sante, martiri di Augusta [Baviera]* in *ES BS*, I, 283-287). Le due strofe sono tematicamente molto legate da due linee portanti: il concetto del rispetto e della carità nei confronti di chi annuncia la fede (i messaggeri sono protetti da Raab, così come i legati di Cristo); la trasformazione-conversione delle due protagoniste, che, da una vita dedicata al peccato, arrivano testimoniare la fede anche a costo della vita (la professione di fede in Dio di Raab si trova in Ios 2, 11: *Dominus enim Deus vester ipse est Deus in caelo sursum et in terra deorsum*).

268. L'aggettivo *vafēr* è utilizzato da Guarnerio anche in *Paracl.* 451 (*Occidit hac ira cum coniuge vafra Saphira*), riferito al personaggio di Saffira, della quale viene raccontata la frode, insieme al marito Anania, nei confronti degli apostoli in Act 5, 1-12. Uno scolio di un manoscritto (H = Cracoviensis 2195 BB. V 6, 1466, f. 259) del *Paraclitus* in corrispondenza di questo verso annota: "*Vafēr*" *dicitur esse*

callidus, insipiens, multiformis, versutus, astutus. Et dicitur “vafer” quasi valde affer, id est callidus, vel vafer compositur a “varius” et “ferens” quasi “varia ferens”.

269. I termini *subeunt discrimina* fanno riferimento alle persecuzioni dioclezianee.

270. Il termine *error* ha una doppia valenza: da una parte indica l'errore pagano di non riconoscere Cristo, dall'altra fa più specifico riferimento alla follia omicida delle persecuzioni.

272. Un ultimo nesso allitterante si rileva nei termini *pro principe*. Il participio *mortua*, in riferimento ad Afra, richiama al martirio che essa subì dai persecutori che volevano costringerla ad abiurare la propria fede in Cristo. L'ultima finezza stilistica è affidata ai termini *nostrum...ostrum* del v. 265 e *ostro...nostro* del v. 272: si tratta di un richiamo in parallelo al concetto più importante delle due strofe, cioè quello della redenzione, variamente declinato in poliptoto e con una rilevanza ulteriore conferita ad esso dalla struttura chiastica.

[vv. 273-286] Giosuè e Muzio

273. La strofe di Tlepsi, che va dal v. 273 al v. 279, presenta una triplice ripetizione del sostantivo *sol*, accompagnato dal verbo *descendere*: v. 273 *descendit...sol*; v. 275 *sol...descendere*; v. 278 *sol...descendit*. Il nucleo tematico portante della strofe, cioè l'arrestarsi del sole al comando di Giosuè, è messo in evidenza anche a costo di una certa ripetitività concettuale.

275. Il termine *sol* possiede una certa abivalenza semantica: certamente Giosuè confida nel sole affinché obbedisca al suo invito di stare fermo, ma il verbo *fidens*, poiché in chiave teologico-spirituale ha il significato di avere fede, può accompagnare molto bene il dativo dell'aggettivo *solus, soli*, che sottintende il sostantivo *Deo*: Giosuè cioè confida nel “solo Dio”, in quando guida del popolo di Israele che si oppone ai pagani Ammorrei. Il participio *fidens* richiama il *fidem firmant* del v. 280.

276. Altro procedimento ripetitivo si nota nelle due espressioni *prostratis inimicis* e *victis / hostibus* in *enjambement* tra i vv. 278-279. In questo caso Guarnerio si trova ad espandere un nucleo concettuale che si presenta abbastanza ridotto attraverso la duplice variazione lessicale *prostratis/victis* e *inimicis/hostibus*.

277. La corrispondenza delle due strofe è attestata da diverse riprese lessicali che si inquadrano in contesti tematici differenti: il termine *reducere*, nel significato di “riunire il popolo”, si ritrova nel participio *reducta* del v. 280 in un contesto in cui assume il significato di “ritornare alla memoria”, “riconsiderare”. All'aggettivo *letum (laetum)*, che indica la felicità di Giosuè nel ricondurre a casa il suo esercito vincitore, fa eco il termine *gaudens* del v. 281, il quale connota, invece, un'azione fortemente negativa, cioè quella del godere del bottino frutto di ruberie.

279. Allitterazione nei termini *plebs pia*. Una ripresa concettuale, che si connota però come una forte *oppositio*, è data dalle due espressioni seguenti: *nisi victis / hostibus* dei vv. 278-279 e *vivificato / funere* dei vv. 285-286: nella strofe di Tlepsi il sole si ferma finché non siano stati uccisi i nemici, finché cioè non si compia un'azione di morte; nella strofe di Neocosmo invece il sole sta fermo fino al momento in cui Muzio non abbia riportato in vita un morto, finché non si realizzi cioè un miracolo di risurrezione; in ciò l'opposizione delle due strofe è ben congegnata, in quanto l'evento del Vecchio Testamento prelude e annuncia un fatto contrario, che può essere realizzato solo all'insegna della risurrezione di Cristo, raccontata nel Nuovo Testamento.

280. La strofe pronunciata da Neocosmo (vv. 280-286) si apre con un verso che condensa in modo sintetico, paradigmatico e non privo di asperità concettuali, la vita di san Muzio: le esperienze di peccato che Dio riserva ai santi, prima della loro conversione, se rimediate dopo la conversione, costituiscono un valido motivo per accrescere la propria fede; il termine *signa* così avrebbe il significato di “prova, esperienza di peccato”, mentre il participio *reducta* farebbe riferimento al processo di meditazione, posteriore alla conversione, delle esperienze negative passate: ad avvalorare questa lettura del verso contribuisce la congiunzione *nam* che apre il v. 281, la quale instaura subito un rapporto di consequenzialità con ciò che si dice a proposito di Muzio nei due versi successivi: la vita pregressa di

malfattore (*spoliis gaudens; mala...audens; latro; magnos reatus*) contribuisce positivamente affinché Muzio riceva il dono di una migliore conversione (*bene mutatus*). Il v. 280 è caratterizzato anche da un nesso allitterante *fidem firmant* e da una lunga *traiectio, signa...data*.

281. La storia di San Muzio, abate, morto prima del 304, è raccontata da VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum* cit. (nota 127 introd.) 15, 71 e ss. Da questo racconto agiografico, HOOGERP, *Warnerii Basiliensis* cit. (nota 7 introd.) p. 411, cita il seguente passo: *Pergens autem aliquando ad visitandos fratres quos instituerat, revelatum est ei a Domino quod quidam eger moriturus esset in proximo. Hora iam erat ad vesperam, cumque videret solem iam demergi ad eum ait: in momine Domini nostri Hiesu Christi, sta paulisper in itinere tuo et expecta me donec ad vicum perveniam. Quod et factum est.*

284. Si noti un nesso allitterante nei termini *vespere vicino*.

285. Anche in questa strofe come nella precedente si rileva un processo compositivo basato sulla ripetizione, sulla variazione e sulla espansione concettuale: la *iunctura sol..stato* viene ripetuta, con la variazione morfologica del verbo, al verso successivo, *sol stabat*, mentre l'espressione *defunctos revocavit* del v. 283 è ripresa e variata col costrutto ablativale in *enjambement* tra i vv. 285-286 *vivificato / funere*. A questa coppia di variazioni, che corrisponde a quella della strofe precedente, si aggiungono tra i vv. 285 e 286 gli enunciati subordinati *redeam dum* (si noti l'anastrofe) e *donec...repedabat*: qui Guarnerio varia la congiunzione solo morfologicamente, ma non semanticamente, mentre la diversità di reggenza modale e temporale della stessa congiunzione gli permette di variare il verbo.

286. Nel tentativo di ricercare un sinonimo di *redeo*, Guarnerio incorre nel raro *repedare*, termine di uso popolare che si incontra nella latinità arcaica soltanto in Pacuv. *trag.* 400 (*Pausillum repeda, gnate, a uestibulo gradum*) e in Lucil. *sat.* 717-718 (*Rediisse ac repedasse, ut Romam uitet, gladiatoribus / Sanctum ego a Metelli Roma iam repedabam munere*), ma che ha invece una discreta fortuna nel tardoantico cristiano (Giovenco, Venanzio Fortunato) e nel latino medievale (Paolo Diacono, Alcuino, Valafrido Strabone ed altri). Cfr. *Forc.* 4, 86-87.

[vv. 287-300] Azaria e Alessandro

287. Le due strofe si aprono parallelamente con due coppie di versi che introducono l'evento e insistono sul concetto portante di entrambi gli interventi: Dio guarda con favore chi gli rivolge una lode sincera. Nei due passi (vv. 287-288 e vv. 294-295) si sottolinea il motivo della lode universale fatta a Dio e a Cristo. L'espressione *sancto fervore calentes*, che corrisponde al *gaudent* del v. 294, anticipa efficacemente, in senso metaforico, il racconto dei tre giovani nella fornace.

288. Il nesso *Domino...solito habitare*, (da notare la forzatura logico-sintattica del participio congiunto *solito*) esprime il concetto della immanenza di Dio nell'uomo di fede, al punto che questi non teme le persecuzioni più terribili come quella del fuoco. Il concetto dell'*habitare* viene ripreso al v. 295 nella espressione *et in igne manentes*: differente è il contesto logico, ma uguale risulta l'intento di Guarnerio di riprodurre nelle due strofe identici elementi semantici e concettuali. In perfetto accordo con la corrispondenza tra Vecchio e Nuovo Testamento, nella prima strofe si parla di Dio (v. 288 *Domino*), mentre nella seconda di Cristo (v. 294 *Iesum...principe*). I termini *Domino* e *Iesum* dei vv. 288 e 294 si ritrovano insieme al v. 300, *Christe, Deum verum*, e ciò richiama ancora una volta il motivo della complementarità tra i messaggi di Tlepsi e di Neocosmo, ma sottolinea anche una teologia trinitaria, che viene espressamente marcata al v. 290 coi termini *numine...trino*.

289. Nella strofe di Tlepsi Dio illumina i tre giovani con la sua luce spirituale e con la sua presenza nella sua triplice natura (*presens clarificavit / numine...trino* dei vv. 289-290), in opposizione alla luce materiale prodotta dal fuoco; questo concetto, teologicamente scaltrito, avrebbe trovato una migliore collocazione nella strofe di Neocosmo, il quale, invece, dice che il forno in cui è stato messo il papa Alessandro è stato acceso dalla pazzia di Aureliano (v. 296 *vesani...Aureliani*): al concetto della presenza

trinitaria di Dio si oppone quello della follia di un persecutore di cristiani, come dire che il non riconoscere Dio nella sua triplice natura costituisce una follia (*vaesania*).

290. Le due strofe insistono sugli elementi numerici: il numero tre, *tres trino*, in allitterazione, *tres* al v. 292, poi nella strofe successiva, *quintus* al v. 297, *binis* al v. 298 e *tres* al v. 299; è evidente che, oltre al richiamo trinitario che funge da filo conduttore di entrambe le strofe, il poeta abbia volutamente citato i numeri per una sorta di gioco poetico. Da notare anche la varietà lessicale utilizzata da Guarnerio per indicare il forno: *camino* al v. 290, *fornax* al v. 291 e *furnus* al v. 296.

293. Il motivo della lode è ripreso nei versi finali nelle due strofe: la lode di Dio consiste nel proclamarlo “principio e fine” di tutte le cose; in ciò, probabilmente, Guarnerio si riferisce alle parole del cantico, pronunciato dai tre giovani nella fornace (cfr. Dn 3, 52-90), in cui tutto il creato è chiamato a benedire Dio. Il termine *fons*, oltre a richiamare tutta la cristologia giovannea dell’acqua viva, probabilmente evoca la bella immagine del racconto di Daniele (cfr. Dn 3, 50), in cui si dice che Dio allontana le fiamme dai tre giovani facendo soffiare dentro la fornace un vento pieno di rugiada.

294. La lode universale espressa dal verso è completata dal messaggio del v. 300: Cristo è vero Dio, colui che regge tutte le cose.

297. Alessandro I fu pontefice dal 109 al 119 ca. SANT’IRENEO in *Adversus haereses* III, 3 (PG 7, 851) dice che succedette ad Evaristo, come quinto presule dopo San Pietro. EUSEBIO DI CESAREA in *Historia Ecclesiastica* IV, 4 (SChr 31 [1978], 163, a cura di G. BARDY) riferisce che egli morì nel terzo anno del regno di Adriano (119-120). Queste due fonti tuttavia non ci dicono affatto che egli fosse stato martire. Il *Liber pontificalis* (ed. L. DUCHESNE, Parigi 1886) colloca il suo pontificato tra gli anni 105-115 e dice che subì il martirio insieme ai compagni *Eventius presbyter* e *Teodulus diaconus*. Ci riferisce inoltre che fu sepolto sulla via Nomentana *ubi decollatus est, ab urbe Roma non longe, milliario VII, nonas mai*. Il *Martirologio geronimiano* riferisce del martirio sulla via Nomentana insieme ad Evenzio e Teodulo, ma a proposito di Alessandro non dice che fu *episcopus*, indicazione che veniva sempre fatta a proposito dei papi. Probabilmente si è fatta subito confusione con un altro Alessandro, martire sulla via Nomentana, il cui nome è stato effettivamente letto (senza alcuna indicazione che riguardasse il suo pontificato) in una tomba di un antico cimitero proprio proprio sulla via Nomentana, complesso archeologico che non può essere datato più indietro del III secolo. Tale confusione risalirebbe ad una *Passio* non anteriore al secolo VI (e quindi priva di valore storico) e riportata da AA. SS. *Maii* I, 375, in cui si dice che Alessandro papa, Evenzio e Teodulo sono stati sepolti proprio sulla via Nomentana da Severina, la moglie del *comes* Aureliano che li aveva condannati. In questa *Passio* si legge anche che, interrogati affinché abiurassero, Alessandro ed Evenzio furono gettati da Aureliano in un forno acceso. (Cfr. P. GOGGI, sub voce *Alessandro I, papa* in *EC* I, 787; E. JOSI, sub voce *Alessandro I, papa* in *ES BS*, I, 792-798).

298. L’inciso *res est hec nota Latinis* fa riferimento probabilmente al fatto che l’episodio in questione riguarda un papa e che tale vicenda si sia svolta a Roma.

[vv. 301-318] Intervento di Sofia e dialogo fra i tre interlocutori. Fine della prima sezione e inizio della seconda.

301. Solo in questo verso Tlepsi è definito *pater*. Altrove Guarnerio caratterizza il personaggio ricordandone l’età avanzata (v. 19 *seni...seniore*; v. 179 *vetus*). Tlepsi, che rappresenta il Vecchio Testamento, secondo l’etimologia del suo nome, richiama all’afflizione della condizione di chi non ha ancora conosciuto il messaggio di redenzione del Nuovo Testamento e costituisce il polo oppositivo in negativo rispetto a Neocosmo. Il termine *pater*, tuttavia, conferisce al personaggio una connotazione positiva ed instaura tra i due cantori un rapporto di reciproca ed armonica dipendenza. Si noti l’allitterazione *te tedet*. Il verbo *recitare* è usato solo in questo verso per indicare il modo in cui i due personaggi danno vita alla poesia; tale verbo può essere messo in relazione con l’espressione dei vv. 183-184 *ore disertu / proditis*. In tutta l’ecloga Guarnerio preferisce espressioni che fanno riferimento all’azione

del “cantare”: i verbi *cano*, *canto* e *psallo* sono utilizzati complessivamente per ben 20 volte; i verbi che esprimono un’azione parlata ricorrono in misura minore (vv. 10, 18, 318: *dicere*; vv. 80, 305, 397: *narrare*; vv. 185, 571: *referre*; v. 183: *loqui*; v. 316: *meditari*; v. 187: *docere*; v. 472: *promere*; v. 482: *perhibere*).

302. Sofia rimprovera a Tlepsi di tralasciare molti argomenti. Più avanti, nel finale dell’ecloga, al v. 543 Sofia ripete ed estende il rimprovero ad entrambi i personaggi: *Multa reliquistis, coniungere que potuistis*.

303. Sul *saltus* operato da Tlepsi e sulla disposizione degli episodi biblici nell’ecloga cfr. l’introduzione § 3.11. Da notare l’allitterazione tra *sit satis* il cui effetto fonetico è accentuato dal suono della sillaba interna del pronome *isti*. Fortemente stringata è l’espressione *sit satis* che sottintende un genitivo partitivo come *virium* oppure *virtutum*.

304. Colpisce sul piano sintattico, in un dettato poetico generalmete semplice e paratattico, la presenza di una relativa con valore consecutivo (*quo...succinat*). Il verbo *succinere* propriamente significa “cantare o suonare in accompagnamento”, ma in senso esteso anche “aggiungere una voce in supporto, accordarsi con”. Oltre che nel citato passo di Calpurnio Siculo, il verbo si trova anche in Hor. *epist.* 1, 17, 48 (*Qui dicit, clamat “uictum date.” succinit alter*) nel significato di “accordarsi” (cfr. *OLD* VIII, 1857). Più diffuso è l’uso del verbo nella poesia latina medievale: in due versi di Rosvita il verbo indica il canto della poesia in esametri o in distici elegiaci: cfr. *Maria* 20 (*Iam supplex modulis succino dactylicis*) e *Basil.* 4 (*Congaudens modulis succino dactylicis*). Il verbo si trova anche in una interessante espressione di Varr. *rust.* 1, 2, 16: *agricultura succinit pastorali vitae quod est inferior ut tibia sinistra a dextrae foraminibus*; l’agricoltura fa eco alla vita pastorale, accompagna, come un secondo flauto, la vita pastorale.

305-306. I nessi *narrando fatisco* / *fessus cantando* formano un costrutto chiastico, in cui i verbi al gerundio sono posti all’esterno, mentre i lemmi che fanno riferimento alla stanchezza fisica ricorrono al centro. La ripetizione dello stesso concetto, seppure nella variazione lessicale, alla fine di un verso e del successivo richiama ancora alla memoria il procedimento del *coblas capfinidas* di ascendenza provenzale che già si è rilevato a proposito del vv. 181-182 (*iunguntur et omnia caute, / caute iunguntur*). Il motivo della stanchezza dei protagonisti del canto è ripreso anche al v. 578 (*requiescere fessi*) e al v. 580 (*fessorum...equorum*). Ancora un fenomeno allitterante nella *iunctura cunctis cognita*.

308. Il termine *tiro* si riferisce al giovane Neocosmo, definito al v. 16 *pulcher ephebe*. *Tiro* in senso proprio indica il “giovane soldato” in opposizione al veterano: cfr. Ov. *ars* 3, 566 (*vetus miles...sapienter amabit multaque tironi non patienda feret*); in senso esteso indica il “giovane inesperto, il principiante”: cfr. Cic. *de orat.* 1, 218 (*callidum...hunc [sc. oratorem] et nulla in re tironem ac rudem.*). Il termine contrassegnava anche il giovane che prendeva la toga virile, oppure il giovane oratore che si presentava per la prima volta in pubblico: cfr. Hor. *sat.* 1, 2, 17 (*nomina sectatur modo sumpta veste virili...tironum*); cfr. *OLD* VIII, 1943. Alla luce di questi significati, Neocosmo è il soldato della fede che non si lascia vincere dai vizi e dalle cose del mondo. A suffragare questa interpretazione si confronti un passo di Aldh. *virg.* 1154-1155 (*Sed tamen armatus Christi testudine tiro / Oscula uirgineis dispexit lubrica labris*). Il personaggio evocato da Aldelmo resiste alle tentazioni della carne come un soldato fornito di uno scudo impenetrabile. Guarnerio aveva riferito queste stesse virtù prima a Giovanni l’evangelista al v. 174 (*hic sponsam spreuit*) e poi a Luca al vv. 227-228 (*contempnens mente caduca / celebs vixisti*). La figura di Neocosmo può essere rapportata al personaggio di Giovanni, sia per il motivo della giovane età, sia per il ruolo che riveste, ossia quello di annunciare il compimento in Cristo degli eventi antichi. Giovanni, infatti, attraverso il suo Vangelo (il più teologico rispetto ai sinottici) e l’Apocalisse, annuncia il regno eterno.

309. L’immagine del sole, che sembra attardarsi per permettere ai due giovani di continuare il canto, si ricollega agli episodi di Giosuè e di San Muzio raccontati ai vv. 273-286.

310. Il verso presenta un’evidente struttura chiastica con i verbi al congiuntivo esortativo all’esterno (*intermittamus...canamus*) e i due avverbi al centro (*paulum, rursumque*). Con queste parole Guarnerio comunica al lettore che sta per finire la prima parte dell’ecloga, la quale, tuttavia, continuerà subito dopo con l’invito a riprendere il canto, fatto da Sofia nei vv. 314-318.

311. Si noti la triplice allitterazione della consonante liquida in *relaxentur requie...reparentur*. Il verbo *reparo* è utilizzato in clausola da Guarnerio come già al v. 307 *cantum reparabis*. Ciò denota una certa difficoltà dell'autore nel variare il lessico della composizione.

312. Sul tema della sera che pone fine al canto, vero e proprio *topos* della letteratura bucolica cfr. l'introduzione § 3.8. Sul tema ancora utili le pagine che Curtius dedica all'argomento in *Europäische Literatur* cit. (nota 4 introd.), pp. 104-106.

313. La prima parte dell'ecloga si conclude con l'invito, in triplice allitterazione (*paulum pausantes...psallemus*) a interrompere il canto per poterlo subito riprendere. Il verbo *pausare* è pressoché sconosciuto al latino classico, ma ricorre abbondantemente nella poesia latina medievale. Il verbo si trova nella *Vulgata* in IV Esr 2, 24 (*pausa et quiesce, populus meus, quia veniet requies tua*). HOOGTERP in *Warnerii Basiliensis* cit. (nota 7 introd.), p. 412, propone di dare al participio un valore di anteriorità, proponendo di scorgere nella forma *pausantes* il calco del participio aoristo del verbo *παύω*, dalla cui radice deriva il latino *pausa* e lo stesso verbo *pausare*.

314. La seconda parte dell'ecloga si apre con un inciso ovidiano *cessatum satis est*, cui segue il nesso *sacratum / carmen in enjambement*. Il "marchio" paganeggiante conferito all'*incipit* dalla citazione ovidiana viene subito contrastato dall'affermazione che siamo in presenza di un "canto sacro".

315. Si noti la *traiectio metam...letam*. Guarnerio ricorda ancora l'unità di intenti tra i due cantori, i quali sono chiamati ad effettuare le giuste corrispondenze tra gli episodi dei due Testamenti. L'espressione *metam...letam* ha anche un senso escatologico e si collega alla sezione finale dell'ecloga, quando Sofia prospetta ai due cantori, che hanno ben meritato, la speranza del premio del Paradiso (vv. 588-589 *Premia sperentur, vobis etenim tribuentur, / per ceptum nisum si tenditis ad paradisum*).

316. Il verbo *meditari*, sulla scorta del celeberrimo passo virgiliano di *ecl.* 1, 2 (*silvestrem tenui Musam meditaris avena*), ha anche il significato di "comporre ed esercitarsi nel canto bucolico". Per Guarnerio il messaggio biblico, quindi, da una parte deve essere meditato e interiorizzato, dall'altra deve essere piegato ai canoni e agli stili della poesia bucolica, per essere meglio diffuso e raccontato.

317. Con l'espressione *multum fert utilitatis* Guarnerio ritorna sul motivo della validità morale e spirituale del canto, come già aveva sottolineato al v. 17 (*otia nostra bonis dent exemplum rationis*).

[vv. 319-332] Giosuè e Lorenzo

Didascalia. *de Iuda terra (sic) filiis Israel distribunte* è il testo del codice D (LONDON, British Library, Ms. Harley 2817, ff. 49r-61v, XIII secolo): essa presenta l'errore del termine *terra* che dovrebbe essere, per evidenti ragioni logiche, all'accusativo *terram*; tale errore è evidenziato dalla mano dell'estensore della didascalia con l'avverbio tra parentesi *sic*. Più convincente è la lezione del codice F (DURHAM, Cathedral Library, Ms. B III 33, ff. 22r-23r e 25r-27v, XIII secolo): *de Iuda terram filiis Israel distribunte*, mentre il codice G (ADMONT, Stiftsbibliothek, Cod. 128, ff. 89r-91v, anno 1260) presenta la lezione *de Iuda Iosue terram distribunte Israel*. (cfr. ORBÁN, *Die Ekloge* cit. [nota 7 introd.] p. 20) Per la corretta interpretazione del testo della didascalia il termine *filiis* va legato a *Iuda* e sta ad indicare i figli di Giuda, la tribù più importante delle dodici di Israele. Le tribù prendono il nome dai figli di Giacobbe. Questi in Gn 49, 8 afferma la supremazia della tribù di Giuda (*Iuda te laudabunt fratres tui manus tua in cervicibus inimicorum tuorum adorabunt te filii patris tui*). Anche il libro di Giosuè, la cui composizione in passato fu attribuita allo stesso Giosuè, dedica maggiore spazio (Ios 15) alla descrizione del territorio della tribù di Giuda, insediatasi nell'estremo Sud di Israele. In Ios 14, 6 e 15, 1 è utilizzata l'espressione *filiis Iuda / filiorum Iudae*.

319. Il personaggio di cui si parla è Mosè. Il termine *plurima* va riferito in ampia *traiectio* ed in *enjambement* all'aggettivo *fortia* del verso successivo; si impone un ritocco testuale che elimini la virgola dopo il verbo *gessit*: il verso si mantiene agevolmente eliminando il segno di interpunzione e collegando *plurima* con *fortia*. Le molte imprese di Mosè sono quelle stesse che Dio stesso narra per bocca di Giosuè,

durante il suo ultimo discorso all'assemblea di Sichem (Ios 24, 1-13): in questo passo, oltre alle imprese legate all'uscita dall'Egitto, sono citati tutti i popoli sottomessi da Israele nel periodo in cui Mosè comandava l'esercito. Al verbo *decessit* riferito a Mosè corrisponde l'espressione del v. 328 *superna petivit*, riferita a papa Sisto: nel brano di Neocosmo la morte viene espressa in termini escatologici.

320. I gerundi *pugnando...domando* racchiudono i rispettivi complementi oggetti *populosque ducesque*, dando vita da una struttura chiasmica, impreziosita dal duplice effetto allitterante *pugnando populos e ducesque domando*. I due gerundi corrispondono, sul piano della costruzione parallela delle due strofe, all'espressione *collum contrivit* del v. 328, riferita a Sisto: in questo caso il nesso ha una valenza metaforica, che mette in parallelo le guerre contro i popoli che non riconoscono Dio, al tempo della conquista di Israele, e la lotta contro chi si oppone a Dio per superbia.

321. Il personaggio di Giosuè è messo in dovuta evidenza al centro di un verso in cui si ripropone una struttura parallela con i due termini appositivi *ductor* e *moderator* seguiti da due genitivi *Hebreorum* ed *eorum*. Si noti come il pronome *eorum*, assolutamente pleonastico, sia utilizzato soltanto per costruire la rima leonina bisillabica; ad un simile espediente era ricorso Guarnerio già al v. 12 (*Factor celorum Deus et firmator eorum*). L'apposizione *ductor* fa riferimento all'opera di conquista che Giosuè ha compiuto a capo di Israele, evento raccontato nei capitoli 1-12 del libro di Giosuè; il termine *moderator* si riferisce alla distribuzione delle terre conquistate operata da Giosuè, di cui si parla nei capitoli 13-21 dello stesso libro della Bibbia.

322. Il termine *iudex* è riferito a Giosuè, sulla scorta della denominazione che viene data ai protagonisti del libro dei Giudici, immediatamente successivo a quello di Giosuè: si tratta di personaggi che furono degli "eroi liberatori", scelti da Dio per una missione di salvezza in Israele. Tali giudici non si limitano ad amministrare la giustizia, ma sono dei veri e propri governatori, che prefigurano la nascita del regime monarchico in Israele. *Iudex* è la traduzione latina del verbo *shâfat* comune alle lingue semitiche occidentali (anche al fenicio, da cui deriva il termine "suffeti" che indica i capi cartaginesi). Tale voce semitica significa "giudicare" in senso esteso (cfr. *BG*, Introduzione ai libri di Giosuè, dei Giudici, di Rut, di Samuele e dei Re, pp. 399-400). Con l'affermazione *laudantur et illius actus* Guarnerio vuole conferire al personaggio di Giosuè lo stesso onore riservato a Mosè, il quale non viene nominato nella strofe, ma a lui, con intenti elogiativi, sono riferiti i versi 319-320.

323. La prudenza, la mitezza e l'animo pacifico di Giosuè si colgono dall'ultimo discorso che egli fece davanti a tutto il popolo di Israele, raccontato al capitolo 24 del libro di Giosuè. A queste virtù corrisponde la dote della sapienza riferita a Lorenzo al v. 329, *pollens animo sapienti*. Il termine *terras* al centro del verso è in forte *enjambement* logico col il verbo *distribuit* del v. 324, che corrisponde perfettamente a *distribuisti* del v. 330, riferito a Lorenzo.

324. Singolare sul piano semantico è la corrispondenza tra *genti que serviit Omnipotenti* e *pauperibus Christi* del v. 330: entrambi sono i termini dell'azione del "distribuire" che riguarda sia Giosuè che Lorenzo; il servire Dio in chiave neotestamentaria significa mettersi a disposizione dei poveri di Cristo: un precetto squisitamente dottrinale che trova la sua piena realizzazione nell'esercizio della carità verso i più poveri, in ossequio all'insegnamento di Cristo.

325. Fin troppo evidente è la corrispondenza con il v. 332: entrambi i versi chiudono le due strofe facendo riferimento alla lode universale riservata ai due personaggi, Giosuè e Lorenzo. Il termine *pusilli* nel latino poetico classico è di uso piuttosto colloquiale. Si trova in Plauto, Catullo, Marziale e Giovenale, ma non in Virgilio e pochissimo in Orazio (cfr. *sat.* 1, 4, 17: *Di bene fecerunt inopis me quodque pusilli*). Più fortuna il termine ha nella poesia medievale, quando esso, per influenza del cristianesimo, si connota di significati relativi all'essere "piccoli nell'animo, umili e puri di cuore", sulla scorta del celebre brano evangelico che esalta l'innocenza dei bambini. Cfr. Mc 10, 13-16; Mt 18, 2-7 e Lc 9, 46-48; in particolare cfr. Mt 18, 6 (*qui autem scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo eius et demergatur in profundo maris*).

326. Si noti la triplice allitterazione *Sixtus...sacer, simulacra*. I versi 326-331 hanno una struttura sintattica perfettamente parallela: i vv. 326-328 sono riservati a Sisto, mentre i vv. 329-331 a Lorenzo; i nomi dei protagonisti *Sixtus* e *Laurenti* sono seguiti da una ricca aggettivazione, *simulacra colentibus acer e pollens animo sapienti*; a questi segue l'indicazione dell'azione compiuta, *collum contrivit* e *thesauros distribuisti*; ancora la subordinata temporale *ut ille superna petivit*, corrisponde alla relativa *quos...commisit*: sul piano del significato la temporale prepara l'ingresso in scena di Lorenzo, mentre la relativa del v. 331 si chiude con la ripresa del personaggio di papa Sisto, secondo la tecnica del processo di inclusione rispetto al v. 326: *Sixtus papa - papa beatus*. Papa Sisto II fu martirizzato nel 258 in seguito all'editto riguardante la persecuzione dei cristiani emanato dall'imperatore Valeriano. Il pontefice ebbe una controversia con Cipriano di Cartagine relativa alla validità del battesimo degli eretici. Subì il martirio il 6 agosto insieme a quattro diaconi presso un cimitero di Roma. Il suo martirio, secondo la tradizione agiografica, è in stretta correlazione con quello del diacono Lorenzo, avvenuto soltanto quattro giorni dopo. Sisto viene rappresentato con le insegne papali e con una borsa, che simboleggia il tesoro della Chiesa che egli avrebbe affidato a Lorenzo (cfr. F. SCORZA BARCELLONA, sub voce *Sixtus I* in *LexMa* 7, 1943). I due santi risultano appaiati nel martirio presso Prud. *perist.* 2, 22-28 (*Iam Xystus adfixus cruci / Laurentium flentem uidens / Crucis sub ipso stipite: / Desiste discessu meo / Fletum dolenter fundere! / Praecedo, frater; tu quoque / Post hoc sequeris triduum*). Secondo Prudenzio, papa Sisto subì la crocifissione.

329. Guarnerio si rivolge a Lorenzo in seconda persona. Dalla diegesi si passa all'apostrofe. Il racconto dell'impresa di Lorenzo si configura come una invocazione ed una lode al santo. Si noti la ripetizione del pronome di seconda persona *tu* in poliptoto con *tibi* del v. 331, cui segue il possessivo *tua* al v. 332. Il santo è definito *sapiens* non solo per il suo gesto di fede e di carità, ma anche perché il suo nome, *Laurentius*, fa riferimento al *laurus*, simbolo della sapienza nel mondo latino. Lorenzo, diacono, subì il martirio il 10 agosto del 258, quattro giorni dopo papa Sisto. Patì probabilmente le torture per mezzo del fuoco e a livello popolare si diffuse la notizia che fosse stato messo su una graticola incandescente. La tradizione racconta che egli abbia ricevuto da papa Sisto II il tesoro della Chiesa, gravemente minacciato dalle persecuzioni, e che lo abbia distribuito subito ai poveri. Il suo culto si diffuse in tutti i luoghi della cristianità e a Roma a lui è dedicata una delle 4 basiliche Maggiori. È patrono dei poveri, dei fornai, dei bibliotecari, dei soffiatori del vetro, dei cuochi, dei carbonai (cfr. K. H. KRÜGER, sub voce *Laurentius, Märtyrer, Kultverbreitung* in *LexMa* 5, 1757-1758). Su Lorenzo importante è la seguente testimonianza di papa Damas. *epigr.* 102:

Non mirum est, fallax nimium quod flamma minatur
 Martyris et corpus nil nocitura cremat.
 Namque docet fidei magnam sine uindice poena
 Ad caelum mediis ignibus esse uiam.
 Hunc etenim fruitur martyr Laurentius ignem
 Et meritis summis ne moriatur agit.

[vv. 333-346] Aoth e Silvestro

333. Il termine *allophylus* appartiene al latino cristiano. Cfr. Ambr. *off. min.* 1, 29, 141 (*PL* 16, 64): *adversarios enim suos Hebraei Allophylos, hoc est, alienigenas Latino appellabant vocabulo*; Aug. *quaest. hept.* 4, 3 (*PL* 34, 718): *quo nomine magis utitur Scriptura in aliarum gentium hominibus, ut allophyli appellentur quasi aliarum tribuum homines*. Il termine si trova nella redazione della Bibbia detta *Itala* e ad esso corrisponde nella *Vulgata* l'aggettivo *alienigenus*. Cfr. *Itala*, Bar 6, 4: *ne et vos consimiles sitis allophyli* (*Settanta*: ἀλλοφύλοις; *Vulgata*: *ne et vos similes efficiamini factis alienis*). *Itala*, Act 10, 28: *convenire cum allophylis* (*Settanta*: ἀλλοφύλω; *Vulgata*: *ad alienigenam*). *Allophyli* nella Bibbia sono i nemici degli Israeliti, soprattutto i Filistei: cfr. Ps 55, 1: *cum tenuerunt eum allophyli* (sc. Philistaei) *in Geth*. Nel significato di popolo straniero, mosso dall'ira divina per punire il popolo eletto che male si è

comportato agli occhi di Dio stesso e quindi in un contesto semantico assai vicino a quello del brano del capitolo 3 del libro dei Giudici, è utilizzato da Paul. Nol. *carm.* 26, 70-72 (*Credite non armis neque uiribus esse timendos / Allophylum populos, quos propter crimina nostra / Offensi mouet ira dei*). Cfr. *ThLL* 1, 1692. Si noti l'ampio iperbato *durorum...alophilorum*. Il termine appositivo *rex*, primo termine del secondo emistichio è ripetuto in anafora all'inizio del v. 334.

334. Di Eglon Guarnerio dice che “godeva delle gozzoviglie”; nella fonte biblica di Idc 3, 17 si dice che il re era molto grasso, anticipando un particolare che risalterà nella scena dell'uccisione raccontata in Idc 3, 21: Aoth conficca la spada nel ventre di Eglon e l'arma rimane ben saldamente attaccata al corpo del re, perché viene stretta insieme all'elsa dalla massa adiposa del ventre del sovrano. Singolare il fatto che nella *Settanta* venga utilizzata l'espressione ἄστεϊος σφόδρα, che letteralmente significa “assai gentile e aggraziato d'aspetto, magro”. Si tratta di un'evidente antifrasi con intenti esplicitamente ironici. Commentando questo passo Aug. *quaest. hept.* 7, 21 (*PL* 34, 800): *Merito quaeritur quomodo fuerit exilis valde rex Eglom, et concluderunt adipem vulnus, quando percussus est. Sed intellegendum est ea locutione dictum, quae solet a contrario intellegi, sicut dicitur lucus, quod minime luceat; et abundare respondetur, quod non est; et benedixit regi, pro maledixit, sicut scriptum est in Regnorum libro de Nabuthe. Nam in ea interpretatione quae non secundum Septuaginta, sed ex hebraeo est, ita inuenimus: Erat autem Eglom crassus nimis.* La triplice successione dei participi, *gaudens...plaudens / ignoransque* (v. 335) si inserisce in un costrutto sintattico che divide la strofe in due unità logiche costituite dai vv. 333-337a (fino a *mirandum*) e 337b-339. Nella prima di queste unità, secondo uno schema assai adottato da Guarnerio, il soggetto all'inizio di strofe (*Eglon* v. 333) si lega, con una lunga inarcatura, al verbo *vexavit* del v. 335, racchiudendo i tre participi; al verbo principale segue poi una subordinata temporale introdotta da *donec* del v. 336. Tale successione di participi è ripresa nella strofe successiva al v. 344 (*languentem...volentem*), all'interno di una articolazione sintattica ancora più marcatamente ipotattica in ragione della temporale *dum submittit* del v. 345 e del participio congiunto *functus* dello stesso verso.

335. L'espressione *ignoransque Deum*, sul piano logico, si contrappone in perfetto parallelismo al nesso *mundo constabat* del v. 342. Da notare anche come al *populum...hebreum* della strofe di Tlepsi si opponga nella strofe di Neocosmo, in una prospettiva neotestamentaria, il termine *christicolus* del v. 342.

336. Si noti l'accostamento allitterante *Sabaoth salvatorem* e la lunga ed efficace *traiectio* con *enjambement, salvatorem... / mirandum*.

337-338. Ancora un lungo iperbato costituito da tre elementi disposti a regolare distanza nei due versi: *dextram...utramque /...manum*. La stessa costruzione si trova nella strofe successiva tra i vv. 345-346 *dextra...utraque /...palma*. Da notare come Guarnerio sia molto attento alla variazione lessicale per evitare una fastidiosa ripetitività, come già aveva fatto altre volte, per esempio ai vv. 285-286, *redeam / repedabat*. Al particolare dell'essere ambidestri dei due personaggi è affidato il compito di consolidare la corrispondenza tra due episodi che appaiono debolmente collegati; il particolare che per Aoth si incontra nella fonte biblica di Idc 3, 15, per Silvestro è una invenzione tutta di Guarnerio, poiché non si trova attestato nei racconti agiografici.

339. Il sostantivo *vis* si collega in anafora al *vim* del primo verso della strofe successiva. Si noti la ripetizione dello stesso termine tra fine ed inizio strofe successiva, artificio che richiama il procedimento tecnico del *coblas capfinidas*, tipico della lirica provenzale, come già rilevato a proposito dei vv. 181-182 e dei vv. 305-306.

340-341. Probabilmente Guarnerio si riferisce ai disordini politico-istituzionali che accompagnarono tutto l'impero durante la fase convulsa post-diocleziana della successione al trono imperiale. Proclamato Augusto nel 306, Costantino dovette scontrarsi con Massenzio per imporre la sua supremazia nella parte occidentale dell'impero, nella celebre battaglia di Ponte Milvio nel 312, evento che, secondo la tradizione, segna la sua conversione al cristianesimo. In seguito Costantino fu impegnato contro Licinio per il dominio nella parte orientale. La vittoria su Licinio ad Adrianopoli del 324 segna il momento in cui Costantino

diviene il solo imperatore. A questi due eventi Guarnerio si riferisce quando parla di *Greci simul atque Latini*. La forma alternativa del verbo *sustinuere*, insieme alla efficace sincope del termine *durarat* del v. 343, conferisce al dettato poetico di questa strofe un aspetto di sostenuta solennità. Si noti come l'aggettivo *gravem* si collega in lunghissimo iperbato con il sostantivo *vim*, collocato all'inizio del verso precedente.

342. Tutto il verso è costruito sulla insistita allitterazione del fonema gutturale *-c*: *constabat, cum christicolis cruciabat*. A Costantino, che, nonostante il favore dato al cristianesimo, non abbandonò alcune consuetudini pagane, non viene attribuita alcuna persecuzione contro i cristiani. Nel 324 egli compì una repressione contro i Donatisti in Africa all'indomani del Concilio di Nicea, al quale partecipò di persona condannando la dottrina ariana. Guarnerio si riferisce probabilmente a tutto il movimento delle persecuzioni di Diocleziano e all'ostilità contro i cristiani manifestata dai suoi successori, soprattutto Licinio, nella parte orientale dell'impero.

343. Si noti l'allitterazione *tanta tyrannis*. Qui Guarnerio si riferisce probabilmente a tutto il lungo periodo che precedette la definitiva conversione al cristianesimo di Costantino avvenuta con il battesimo che, secondo la tradizione, gli fu amministrato da papa Sivestro (ma più probabilmente dall'ariano Eusebio di Cesarea) in punto di morte nel 337, dopo essersi ammalato (*languentem* v. 344) mentre si preparava alla guerra contro i Persiani.

344. Guarnerio attinge alla tradizione degli *Actus Silvestri*, un testo della fine del IV secolo che riporta eventi leggendari della vita di papa Silvestro I. La sezione centrale di questo scritto è detta anche *Conversio Constantini* e in essa si racconta come l'imperatore, dopo la sconfitta di Licinio, unico sovrano dell'impero, invischiato ancora con il paganesimo, avesse condotto anche delle persecuzioni contro i cristiani. Ammalatosi di lebbra, gli fu suggerito dai sacerdoti pagani di farsi il bagno nel sangue di tremila bambini (*puerosque necare volentem*) per ottenere la guarigione. Costantino, commosso dalle madri dei bambini che dovevano essere uccisi, rifiutò di sottoporsi a questa pratica. Gli apparvero, quindi, in sogno i santi Pietro e Paolo, i quali lo convinsero a sottoporsi al battesimo cristiano, per l'amministrazione del quale fu chiamato papa Silvestro, ritiratosi nel frattempo nel monte Soratte per sfuggire alle persecuzioni. Costantino, guarito dal battesimo cristiano, avrebbe riconosciuto il papa come unico capo della Chiesa e avrebbe concesso alla Chiesa stessa numerosi privilegi; in seguito a tale guarigione, avrebbe anche iniziato i lavori di costruzione della basilica di San Giovanni in Laterano a Roma. La figura di papa Silvestro (secondo questo racconto che ha avuto molta fortuna nel Medioevo e che fu alla base anche della redazione del falso medievale conosciuto come *Constitutum Constantini*), come amministratore del battesimo di Costantino sostituisce quella storicamente più attendibile del vescovo ariano Eusebio di Cesarea, per sgombrare il campo dall'ipotesi che Costantino in punto di morte si fosse rivolto all'arianesimo, dopo averlo combattuto con la sua partecipazione al concilio di Nicea del 325 (cfr. T. CANELLA, *Gli Actus Silvestri. Genesis di una leggenda su Costantino imperatore*, Spoleto 2006). A tale leggenda attinge anche Dante in *Inf.* 27, 94-95 (*Ma come Costantin chiese Silvestro / d'entro Siratti a guerir della lebbre*). Cfr. R. KLEIN, sub voce *Konstantin I der Grösse*, in *LexMa* 5, 1372-1373.

346. Da notare l'accostamento allitterante *palma, pax*. Quest'ultimo termine si collega in iperbato all'aggettivo *alma*.

[vv. 347-360] Gedeone e Ario

347. Si noti il forte *enjambement* che si realizza tra i termini *Chananei / reges*. Guarnerio chiama genericamente "Cananei" le genti che nella fonte biblica sono indicati come Madianiti, Amaleciti e popoli dell'Oriente (cfr. Idc 6, 3: *cumque sevisset Israhel ascendebat Madian et Amalech et ceteri orientalium nationum*). Si tratta di popoli che si collocavano nel sud della Palestina e ad est del fiume Giordano. I Cananei, invece, sono stanziati ad ovest del Giordano e del Mar Morto. La didascalia della strofe parla addirittura di Filistei, i quali geograficamente sono stanziati nella parte occidentale della Palestina, sulla costa del Mediterraneo.

349. Efficace è la forte preminenza del verbo *eripuit* all'inizio del verso: l'autore vuole insistere sul concetto della missione liberatrice dei Giudici e di Gedeone. Si noti anche la traiectio *plebem...eandem*, che racchiude il nesso *vir fortis*.

350-351. Il prodigio del vello e della rugiada è raccontato al capitolo 6 del libro dei Giudici: Gedeone dispone durante la notte un vello sul terreno e chiede a Dio di far cadere la rugiada soltanto sul vello. Ottenuto questo prodigio, Gedeone pone ancora una volta il vello sul terreno e invoca da Dio il miracolo di far rimanere solo il vello asciutto e di bagnare di rugiada tutto il terreno; così avvenne e Gedeone ebbe la conferma della missione affidatagli da Dio come liberatore del popolo di Israele. Secondo l'interpretazione degli apologisti cristiani e dei Padri della Chiesa, il vello asciutto rappresenta l'antico popolo di Israele che rimase lontano dalla grazia di Cristo, cioè dalla redenzione del Nuovo Testamento. Il terreno bagnato simboleggia tutte le genti cui è rivolto il messaggio evangelico di salvezza. Inoltre il vello bagnato indica il fatto che la grazia si è manifestata nel popolo di Israele, in quanto da esso Cristo ha scelto la madre per venire al mondo e gli apostoli per diffondere il messaggio di salvezza. Ma Gedeone ha strizzato il vello (cfr. Idc 6, 38 *de nocte consurgens* [sc. Gedeon] *expresso vellere concam rore complevit*), separando quindi dal popolo di Israele la grazia di Cristo, da cui difatti i Giudei sono lontani. Tale grazia si è manifestata a tutte le genti, simbolicamente raffigurate dall'aia bagnata di rugiada. Cfr. Tert. *carm.Marc.* 3, 94-96 (PL 2, 1072) (*Vellus erat populus ouium de semine sancto; / nam tellus uariae gentes fusaeque per orbem; / verbum quod nutrit ros, nox est mortis imago*) e Aug. *psalm.* 45, 10 (PL 36, 521) (*Denique ipsa gens Iudaea modo sic remansit, tamquam vellus siccum in area. Nam et hoc nostis contigisse in quodam miraculo. Area sicca erat, vellus solum madebat: sed pluvia in vellere non apparebat. Sic et sacramentum Novi Testamenti non apparebat in gente Iudaeorum. [...] In area vero, in omnibus gentibus patet Evangelium Christi [...]. Ut autem exiret inde pluvia, expressum est vellus. Per pressuram enim a se excluserunt Christum, et Dominus iam de nubibus suis compluit aream, vellus siccum remansit*). Inoltre Agostino, commentando il versetto 6 del salmo 71 in *psalm.* 71, 9 (PL 36, 907) dice: *Et descendet sicut pluvia in vellus, et sicut guttae stillantes super terram. Recluit et admonuit illud quod factum est per iudicem Gedeon, de Christo id habere finem. Petiit quippe ille signum a Domino, ut in area positum solum vellus complueretur, et sicca esset area; et rursus solum vellus siccum esset, et complueretur area; et ita factum est. Quod significavit, tamquam in area in toto orbe terrarum, siccum vellus fuisse priorem populum Israel. [...] Ibi [sc. a populo Israel] matrem de qua formam servi acciperet, in qua hominibus appareret, elegit; ibi discipulos [...]. Sic pluvia descendit super vellus, sicca adhuc area. [...] Accedente tempore [...] videmus iam gratia Christi siccam remansisse gentem Iudaeorum, totumque orbem terrarum in omnibus gentibus christianae gratiae plenius nubibus complui.* Da rilevare l'enjambement *omen / velleris* e l'iperbato *patriis...oris*.

352. Coloro che bevono al fiume prendendo l'acqua con le mani e lambendola come fanno i cani sono in numero di 300: tale numero in lingua greca si indica con la lettera "tau", la quale è anche il simbolo della croce di Cristo. Cfr. Aug. *quaest. hept.* 7, 37 (PL 34, 804-805): *Cum ad bibendum descendissent ad aquam, multi genu flexo biberunt, quod facilius et minore labore fieret; pauci vero quia non flexo genu se incurvaverunt, ut canes biberunt, sed aquam manu in os iactam. Quorum numerus, quia trecenti erant, signum insinuat crucis propter litteram T graecam, qua iste numerus significatur; per quam etiam gentes magis in crucifixum credituras praefiguratum est, quod littera graeca est. [...] Nam quod ita isti probati sunt, per quos vinceret Gedeon, ut similes in bibendo canibus dicerentur, significat quod contemptibilia et ignobilia elegit Dominus: pro contemptu enim habetur canis.* Dante in *Purg.* 24, 124-126 accoglie l'interpretazione di alcuni esegeti, secondo cui sono stati esclusi dall'esercito di Gedeone gli Ebrei che non avevano resistito alla sete ed avevano bevuto a lungo; per tali motivi Dante colloca l'episodio tra gli esempi di golosità punita (*e de li Ebrei ch'al ber si mostrar molli, / per che no i volle Gedeon compagni, / quando inver' Madian discese i colli*).

354. Ario fu presbitero ad Alessandria e morì nel 336. La sua dottrina sulla Trinità sosteneva che il Figlio fosse stato “creato” dal Padre e che quindi venisse meno il principio trinitario della consustanzialità del Padre e del Figlio. Le sue dottrine furono prima condannate dal vescovo Alessandro nel concilio di Alessandria del 321. Successivamente, quando la questione trinitaria aveva assunto forti connotazioni polemiche, l'imperatore Costantino convocò a Nicea un concilio ecumenico, nel quale le dottrine di Ario furono definitivamente rigettate: fu affermata la consustanzialità del Padre e del Figlio nel cosiddetto “Simbolo niceno-costantinopolitano”, cioè l'attuale “Credo” della liturgia cattolica (*genitum non factum consubstantialem Patri*). Cfr. M. SIMONETTI, sub voce *Arius Lehre* in *LexMa* 1, 950-951. Ario è ricordato da Guarnerio anche in *Paracl.* 473 (*Arrius immundus, contra Dominum furibundus*).

355. Il verbo *sevit* viene da *sero* e non da *saevio*: Ario semina principi contrari alla fede trasmessa dai testi sacri. La fonte biblica in *Idc* 6, 3 utilizza il verbo *sevisset*, pure nel significato di “seminare” e riferito al popolo di Israele che subiva la distruzione dei suoi raccolti da parte dei Madianiti.

356-357. Si noti l'ampio iperbato in *enjambement socios... / doctos*. L'espressione *male... / doctos* è contrapposta a *sanctos* che indica probabilmente gli stessi padri conciliari che soffrono per il grave attentato alla ortodossia compiuto da Ario.

358-359. Il concilio ecumenico voluto da Costantino si aprì a Nicea in Bitinia il 20 maggio del 325 e si concluse alla fine di agosto dello stesso anno. Secondo le notizie, il numero dei partecipanti oscilla tra 250 e 300. Il numero di 318 fu per molto tempo ritenuto plausibile dai Padri della Chiesa per il significato biblico che tale cifra aveva: 318 erano infatti i servi di Abramo (cfr. *Gn* 14, 14: *numeravit expeditos vernaculos suos trecentos decem et octo*). Sant'Ambrogio sosteneva che il numero 318 fosse un evidente segno della presenza di Cristo nel Concilio, in quanto il numero 300 simboleggiava la croce (perché in greco era indicato dalla lettera “tau”), mentre il numero 18 faceva riferimento al nome stesso di Cristo, poiché la cifra in greco si indicava con le lettere iota e eta (τη'), cioè le iniziali del nome Ιησοῦς. Tra i partecipanti al Concilio soltanto di 202 vescovi si conosce il nome. (Cfr. H. OHME, sub voce *Nikaia, I ökumenische Konzil*, in *LexMa* 6, 1153-1154). Guarnerio accoglie la simbologia cristologica del numero 300, proposta pure dai Padri della Chiesa. La simbologia del numero 318 si rileva anche in *Prud. psych.* 22 (*armat trecentos terque senos vernulas*) e 57-58 (*si quid trecenti bis novenis additis / possint figura voverimus mystica*). Da rilevare l'ampio iperbato *patrum...scientium*, che racchiude tutto il verso.

360. L'esatta comprensione del messaggio biblico dell'Antico Testamento è per Guarnerio garanzia di ortodossia della fede, così come testimoniarono i Padri conciliari di Nicea.

[vv. 361-374] Sansone e Liberio

361. Il passo ha delle straordinarie consonanze col racconto di Eupol. *Bibl.* 275-281 (*Quin et Samsonis dura inter brachia nutat / Exspirare leo compulsus frugiferique / Vulpibus inmissis ardent cum uitibus agri, / Allophilum tum mille uiros prosternit aselli / Mandibula claususque ruit, res mira relatu, / Fertque humeris Gaze portas; post inclita facta / Dalila perdit eum*). Si noti l'allitterazione in *vultuque venustus* e la struttura perfettamente parallela dei due *cola* che costituiscono il verso, *corpore robustus...vultuque venustus*, i quali racchiudono in posizione centrale il nome del personaggio di cui si tratta, *Samson*. Al termine *robustus* corrisponde *fortis* del v. 368.

362. Il termine *flatus* nella poesia medievale indica il “respiro”, spesso “l'ultimo respiro prima della morte”. Cfr. Hrotsv. *Agnes* 411 (*Extremum domino flatum reddit moriendo*). Da rilevare l'allitterazione *flatu faciebat*. Le imprese di Sansone sono le seguenti: squarcia un leone con la facilità con cui si uccide un capretto (*Idc* 14, 6); cattura trecento volpi e brucia le messi dei Filistei (*Idc* 15, 4-5); rompe come fili di lino bruciacchiati le funi che lo legano (*Idc* 15, 14); uccide mille uomini con una mascella d'asino (*Idc* 15, 15); divelle e porta sulle spalle le porte della città di Gaza (*Idc* 16, 3); fa crollare una casa abbattendone con la sua forza straordinaria le colonne portanti (*Idc* 16, 29).

363. Sansone viene definito *notus*, perché il racconto che delle sue imprese è uno dei più conosciuti tra quelli biblici veterotestamentari: la sua storia è molto differente rispetto a quella degli altri Giudici; egli è un eroe locale che ha la forza di un gigante e l'ingenuità di un bambino, che non libera effettivamente gli Israeliti dall'oppressione dei Filistei. Nel racconto di Sansone confluiscono probabilmente una serie di aneddoti di carattere popolare. L'espressione *stimulante libidine* (che nella strofe di Liberio trova la sua corrispondenza in *mundano luxu* del v. 369) si riferisce ai due innamoramenti di Sansone: quello nei confronti di una delle figlie dei Filistei a Timna (Idc 14) e quello nei confronti di Dalila, una donna della valle di Sorek (Idc 16).

364. Si noti il triplice omoteleuto *vulpes...segetes vites* che, unito alla rima leonina bisillabica, conferisce al verso un singolare effetto fonetico.

365. Il termine *mori* vicino al participio *subiectus* viene richiamato in perfetta corrispondenza al v. 372 dal sostantivo *more*, collocato vicino al participio *sublata*: Guarnerio non è nuovo a queste consonanze di carattere formale (ma non semantico) nel quadro delle corrispondenze delle coppie di strofe. Cfr. l'uso del verbo *pavit* ai vv. 171 e 178.

367. La clausola dattilico-spondiaca *perdere querit* si trova nel contesto di un passo di forte carattere misogino in Bern. Clun *octo vit.* 710-715: in esso è fermamente esorcizzata l'attrazione fisica nei confronti dell'altro sesso: *Si stat misceri mulier tibi, tu mulieri, / Vt furit illa, furis, raperis, rapis, ureris, uris. / Scorpius est uere mulier mala nata nocere. / Artus ille ferit, animas hec perdere querit. / Vicinus fieri cupit igni, qui mulieri. / Ignis membra cremat, cum femina te tibi demat.* La presenza in questo passo dei termini che fanno riferimento al fuoco e al "dare alle fiamme" costituisce un motivo in più per avvicinarlo al testo di Guarnerio relativo a Sansone. L'accostamento dei verbi *perit...perdere* indica efficacemente il gesto di Sansone, la cui volontà è quella di abbattere la casa con la sua forza per uccidere i Filistei, ben sapendo che anche lui stesso morirà. L'espressione ben si connette con il versetto biblico di Idc 17, 30, in cui si dice che Sansone, con la sua morte, fece morire più persone di quante non ne avesse ucciso in vita. Il significato del verbo *redeunte* è ripreso dal participio *reddita* del v. 373.

368. Liberio fu papa dal 352 al 366, in un periodo in cui l'imperatore Costanzo II voleva imporre le sue direttive sulla Chiesa di Roma. Liberio fu più volte sollecitato dall'imperatore, incline e influenzato dagli ariani, a sottoscrivere la condanna al vescovo di Alessandria Atanasio, mirando ad abolire la dottrina ortodossa come era venuta fuori dalla riflessione dei Padri del concilio di Nicea. Il papa, in un primo tempo, resistette a tali pressioni prendendo le difese di Atanasio. In seguito fu arrestato dai messi dell'imperatore e condotto a forza a Milano, dove, dopo un violento colloquio con l'imperatore, fu esiliato a Berea in Tracia, mentre la sede papale fu occupata, per volere del regnante, dall'antipapa Felice II. Provato dalla dura esperienza dell'esilio, dopo tre anni, nel 357, Liberio acconsentì a condannare Atanasio, ottenendo il permesso di ritornare a Roma, dove venne accolto trionfalmente dalla popolazione, che, nel frattempo, aveva cacciato via l'antipapa. Tale cedimento di Liberio venne visto come un'imperdonabile caduta, sulla quale furono date già dall'antichità due interpretazioni: da una parte si ammetteva la colpevolezza del papa, al fine di intaccare l'infalibilità pontificia, dall'altra si attribuiva l'errore ad una mera debolezza umana del personaggio, cosa che non investiva certo problemi teologici. Nel Medioevo Liberio fu visto addirittura come eretico e persecutore del clero cattolico e fu il primo papa a non godere di un'immediata fama di santità. In realtà, tale vicenda va ridimensionata e ricondotta ad un atto di debolezza personale, poiché dopo la morte di Costanzo, avvenuta nel 361, Liberio si adoperò per affermare il credo niceno (Cfr. A. AMORE, sub voce *Liberio, papa, santo* in *ES BS* 8, 17-22. V. MONACHINO, sub voce *Liberio, papa* in *EC* 7, 1269-1272. Di Liberio parla THEODORETO DI CIRO [sec.V], *Historia Ecclesiastica* 2, 14: *De exsilio et reditu sancti Liberii* (PG 82, 1039-1042). Le epistole di Liberio si trovano in *PL* 8, 1349-1410.

369. Il nesso *mundano luxu* si riferisce al fatto che Liberio non sopportò la durezza della vita dell'esilio e cedette alle richieste dell'imperatore, al fine di tornare a Roma. L'espressione non ha affatto alcuna

relazione con una possibile tentazione amorosa del papa, come risulta dalla fuorviante e male apposta didascalia alla strofe: *de Liberio papa per amorem muliebri perverso*. In realtà la corrispondenza tematica dei due episodi non risiede nel cedimento ad una presunta passione amorosa, quanto piuttosto nel fatto che entrambi i protagonisti hanno perso, l'uno la forza datagli da Dio, l'altro il soglio pontificio e poi hanno riconquistato tali beni non mettendoli a frutto appieno per il bene dei rispettivi popoli, gli Israeliti e i cristiani.

370. Da notare la forma sincopata del verbo *aberrasti*. L'espressione *vineta sacra* si ricollega a *vitesque* del v. 364, ma, nel contesto di papa Liberio, ha la forte carica metaforica derivata dalla simbologia cristologica dell'episodio del Vangelo di Giovanni delle vite e dei tralci. Cfr. Io 15, 1 (*ego sum vitis vera et Pater meus agricola est omnem palmitem in me non ferentem fructum tollet eum et omnem qui fert fructum purgabit eum ut fructum plus adferat*).

371. Il nesso ablativale *vulpibus armatis* ha solo una valenza metaforica e viene utilizzato solo per sottolineare la corrispondenza con *vulpes armavit* dell'episodio di Sansone del v. 364.

372. Il potere papale viene restituito a Liberio, così come ricrebbero i capelli a Sansone, una volta che gli furono tagliati. Sansone era un nazireo, un consacrato a Dio sin dal seno materno, sul cui capo non doveva passare rasoio (Idc 13, 5). La sua forza risiedeva nel suo nazireato, siboleggiata dalle trecce della sua lunga chioma. Egli rivelò a Dalila che se stato fosse rasato, sarebbe diventato debole come un uomo qualunque (Idc 16, 17). Tradito da Dalila, i Filistei gli tagliarono i capelli ed egli perdette la sua forza, gli furono cavati gli occhi e fu fatto prigioniero. In seguito la capigliatura cominciò a ricrescergli e Sansone riacquistò la sua originaria forza.

373. Il termine *cenacula* indica in senso spirituale la profondità della fede e dello spirito cristiano ed ha anche una valenza eucaristica. In Lc 22, 12 (*cenaculum magnum stratum*) il *cenaculum* è il luogo della cena pasquale di Gesù e degli apostoli, il luogo della istituzione dell'Eucaristia. Da notare l'allitterazione *Christi cenacula*.

374. Allitterazione nel nesso *metuit mortem*. L'espressione in *traiectio, sanctam...cohortem*, indica tutta la Chiesa, la quale, con una metafora molto sfruttata nel pensiero religioso e teologico, è *militia Christi*.

[vv. 375-388] Samuele e Martino

375. L'espressione *inlustrans cor* è in parallelo con *pectus...visens* del v. 382. In riferimento a Samuele non si tratta di un sogno, ma di una visione in senso lato, in quanto il giovane non vede Dio, ma ne ode distintamente la voce che lo chiama per nome per ben tre volte. Dio è definito *Princeps*, nel contesto di una concezione vetero-testamentaria; al v. 382-383, invece, Guarnerio si riferisce a Dio con la perifrasi *dignatio Trini /numinis*, che punta ancora una volta l'accento sulla questione trinitaria, come nella strofe di Ario (vv. 354-360), e che meglio si addice alla visione neotestamentaria del personaggio di Neocosmo.

376. Nel costrutto *debentia queque venire* si coglie la distanza di Guarnerio nei confronti di un dettato poetico che voglia imitare le strutture formali classiche: affidare al verbo *debeo* l'idea dell'imminenza dell'azione, riservata nel latino classico al participio futuro è un'evidente deriva del latino medievale.

377. Forte nesso allitterante in *puer purus* in un verso che presenta nella sua interezza la forma nominale. Il termine *purus* probabilmente si riferisce al fatto che Samuele, ancora fanciullo, serviva il Signore con la veste di lino chiamata *ephod*, un perizoma che portavano i ministri del culto divino. Samuele, in quanto figlio concesso da Dio alla madre ormai sterile Anna (come Isacco, Sansone, Giovanni il Battista), viene da questa consacrato a Dio come servo del santuario e porterà i capelli lunghi, come Sansone, in segno della sua consacrazione (cfr. I Sm 1, 11: *dabo eum Domino omnes dies vitae eius et novacula non ascendet super caput eius*). Nella strofe di Martino il concetto della purezza è ripreso con l'espressione *puer hic carnalia sprevit* del v. 383.

378. Alla triplice allitterazione *Domino docte didicit* viene affidato il compito di esprimere la solennità dell'investitura di Samuele a grande profeta di Dio. La visione notturna di Dio è messa in parallelo con il coro degli angeli che in sogno visita Martino per lodarne l'alto gesto di carità (v. 385).

379. Il termine *rectori* non è rispettoso della fonte biblica: in I Sam 3, 1 si dice, infatti, che Samuele serviva il Signore *coram Heli*, cioè in presenza e al cospetto del sacerdote. Ugualmente la *Settanta* presenta l'espressione ἐνώπιον Ηλι τοῦ ἱερέως. Quanto alle corrispondenze a *tristia* corrisponde *dura*; al verbo *predixit*, corrisponde *prophetavit* del v. 387. Da notare come il significato di questo verbo sia in realtà più appropriato in riferimento a Samuele, profeta dell'Antico Testamento. A *rectori* corrisponde *satrape*, mentre le due relative *qui male vixit* e *qui bella paravit* chiudono i rispettivi versi, connotando negativamente i due personaggi.

380. La città di Rama si trova appena a nord-est di Gerusalemme: da questo luogo provenivano i genitori di Samuele, Elkana ed Anna. Ogni anno per i sacrifici il padre si recava al tempio del Signore a Silo, a nord di Rama, e fu lì che Anna fu esaudita dal Signore, perché, pur essendo sterile, concepì un figlio. Samuele fu cresciuto a Rama, ma ancora bambino, fu presentato ad Heli presso il tempio di Silo (Cfr. I Sm 19).

381. Un ulteriore nesso allitterante si nota in *mors mundo*. I versi finali delle due strofe sono in perfetto parallelismo strutturale e tematico.

382. Martino (336 ca.-397) fu vescovo di Tours. Figlio di un tribuno, nacque in Pannonia e fu avviato alla vita militare. Proprio al periodo della vita da soldato si riferisce il gesto del dono del mantello, che divenne il tratto distintivo, anche iconograficamente, del santo. Ricevuto il battesimo a 18 anni, lasciò gli incarichi militari e si recò presso Ilario di Poitiers. Lasciata la Gallia, ritornò come missionario in Pannonia, da dove, perseguitato dagli ariani, si recò presso Milano dove visse come eremita. Richiamato da Ilario nel 361 in Gallia, divenne vescovo di Tours nel 371. La sua vita fu ascetica: dapprima visse in una cella della cattedrale, poi fondò il monastero di Marmoutier nella Loira, dove insieme a 80 monaci seguiva una ferrea regola claustrale. La sua fama di profeta e di operatore di miracoli gli permise di confrontarsi con l'usurpatore Massimo e di impedire che questi facesse una sanguinosa strage dei Priscillanisti, portatori di un'eresia che, tuttavia, Martino stesso rigettava. Fortemente influenzati da Martino furono Paolino da Nola e il retore e amico Sulpicio Severo, cui si deve la prima biografia del santo, scritta tra il 396 e il 397, una piccola opera che, per la sua alta qualità letteraria, divenne l'archetipo dell'agiografia occidentale (cfr. Sulpicii Severi *Vita Sancti Martini*, ed. C. HALM in *CSEL* 1 [1866], pp. 106-137). Il culto del santo iniziò subito dopo la sua morte: la tomba a Tours divenne luogo di culto e il mantello del famoso gesto caritativo divenne una reliquia. Il suo culto si diffuse non solo nei luoghi in cui egli visse, ma anche in moltissimi altre sedi della cristianità lungo tutto il corso del Medioevo (cfr. D. V. D. NAHMER, sub voce *Martin von Tours*, in *LexMa* 6, 344-345). Da notare l'efficace *enjambement Trini / numinis*.

384. Il gesto del taglio e del dono del mantello, avvenuto nei pressi di Amiens, viene raccontato anche da VENANZIO FORTUNATO, *Vita Sancti Martini* 1, 56-67 (ed. F. LEO, in *MGH, Auct. Ant.* 4, 1, p. 297) si legge: *Occurrenti igitur portae Ambianensis egeno, / Qui sibi restiterat, chlamydis partitur amictum / Et feruente fide membris argentibus offert. / Frigoris iste capit partem, capit ille teporis, / Inter utrosque inopes partitur feruor et algor / Et noua mercandi fit nundina frigus et aestus / Vnaque paupertas satis est diuisa duobus. / Hac se ueste tamen tectum obtulit ipse creator / Martinique chlamys textit uelamine Christum. / Nulla Augustorum meruit hunc uestis honorem: / Militis alba chlamys plus est quam purpura regis. / Prima haec uirtutum fuit arra et pignus amoris.*

385. Venanzio Fortunato riferisce che Martino in fama di santità riceveva non solo i fedeli provenienti da ogni parte, ma era visitato anche dagli angeli che gli rendevano onore. Cfr. *Vita Sancti Martini* cit. (nota di commento al v. 384) 3, 408-413, p. 343: *Quanta fides animi, quam celsa et pura uoluntas? / Ad quem non solum homines longo orbe uenirent, / Verum etiam caelestis honor uisebat amanter / Angelicusque*

chorus properabat ad ora frequenter, / Colloquiis placidis ut fessum animaret amicum / Et quasi complexum recreet per uerba parentem. Si noti la solennità dell'espressione allitterante *celi chorus*.

387. La profezia della vittoria e della successiva sconfitta fu fatta all'usurpatore Massimo: cfr. ancora Ven. Fort. Mart. 2, 116-121 (*ibidem*, p. 318): *Qui tamen Augusto praedixit sorte futura / Prospera quae meteret, quae mox contraria ferret. / Motibus Italiae pugnante Valentiniano / Maximus ut cecidit post bella secunda tyrannus, / Qui graue succubuit Aquileia protinus urbe, / Martini dictis et uerbo libra pependit.*

388. Il termine *ordine* ha probabilmente l'accezione tecnica di ordine sacro (cfr. v. 92 *septenus...ordo*) e quindi sta ad indicare che fu la Chiesa intera, in tutte le sue gerarchie, a piangere la morte di Martino.

[vv. 389-401] Intervento di Sofia

389. Il verbo *continuat* fa riferimento all'idea del "far seguire immediatamente un racconto ad un altro", quindi stabilire la perfetta e naturale corrispondenza di ciascun episodio (*singula*) dell' Antico Testamento con un passo del Nuovo Testamento oppure con un episodio tratto dalla vita di illustri personaggi cristiani. In Hor. sat. 2, 6, 108 (*Continuatque dapes nec non uerniliter ipsis*), sono le vivande ad essere portate l'una dopo l'altra. Al v. 303 Sofia aveva rimproverato a Tlepsi di avere compiuto un salto nell'ordine narrativo (*cur hunc fecisti saltum*), ma al v. 308 loda Neocosmo perché è capace di stabilire subito la corrispondenza (*namque modo miro reddit tibi singula tiro*). Il motivo della corrispondenza degli eventi caratterizza ogni intervento di Sofia, ma è espresso più esplicitamente ai vv. 180-182 (*tu post cedendo me mulces, iste sequendo. / Nam canitis laute, iunguntur et omnia caute, / caute iunguntur, quoniam nova prisca locuntur*).

390. Da notare l'allitterazione *collatum carmen*. Il termine *collatum* fa riferimento alla composizione, la quale deriva dal mettere insieme parti diverse. Si veda l'espressione di Quint. 8, 5, 27: *soluta fere oratio et e singulis non membris, sed frustis collata structura caret*.

391. Guarnerio riprende il *topos* del sole che si attarda per dare modo ai due cantori di continuare e concludere il canto: cfr. il v. 309 (*sol, quasi gratetur vobis, tardare videtur*). Tale motivo era anche al centro delle due strofe riguardanti i personaggi di Giosuè e di San Muzio (vv. 273- 286).

392. Si noti il nesso allitterante *pluris presentibus*. Il termine *futuris* esprime per la prima volta nell'ecloga la fiducia del poeta nella fortuna della sua stessa opera. Il valore morale del canto (*est merito pluris*) era stato già sottolineato al v. 317 (*nam quod cantatis multum fert utilitatis*).

393-394. La triplice anafora *quam quod* rimarca con insistenza i termini di paragone che Guarnerio cita a proposito della sua opera. Il poeta si riferisce a Virgilio, Stazio e Orazio anche in polemica più o meno esplicita con la sua fonte principale, cioè l'*Ecloga Theoduli*, la quale mette a raffronto episodi del mito pagano con eventi biblici. L'espressione *carmine raro* a proposito della poesia di Virgilio è in opposizione ai termini *carmen...gratum* del v. 390: Virgilio si distingue per raffinatezza e bellezza, mentre l'ecloga di Guarnerio mira ad incontrare il gradimento spirituale dei suoi lettori-destinatari, cioè del clero.

395. L'accumulazione asindetica dei temi, *stupra deos fatum*, esprime appieno il senso della confusione morale che deriva da tali narrazioni pagane: il primo termine evoca per opposizione ancora il concetto della castità del clero, più volte presentato da Guarnerio (cfr. v. 223: *vivere nitantur caste per quos sacra dantur* e v. 230: *ut vivat pure cui sunt celestia cure*); il secondo termine mette ancora in campo la questione dottrinale trinitaria che poco dopo Guarnerio afferma in modo deciso al v. 398 con l'espressione *est Deus unus et idem*. Da notare l'allitterazione *fatum fert*. Il termine *vatum* racchiude il concetto della sacralità tutta pagana della poesia classica. Il sostantivo *pagina* connota gli scritti pagani: cfr. il verso di Mart. *epigr.* 1, 4, 8 (*Lasciua est nobis pagina, uita proba*).

396. Da rilevare l'accostamento allitterante *ratione repertum*.

397. Il termine *rata* è in opposizione al precedente nesso *dubia ratione*: esso indica che i temi trattati dai due cantori sono veri, perché tratti dalla Bibbia. *Ratio* e *ratus*, che hanno la stessa radice, indicano il concetto di verità. Alla luce di questa interpretazione si può rileggere il nesso *exemplum rationis* del v. 17:

il poeta spera che il canto possa essere una testimonianza di verità. Lo stesso valore potrebbe avere il termine al v. 359 (*patrum ter centum victus ratione scientum*). Si noti l'*enjambement* di natura sintattica in *probantur / his solidare fidem*, mentre un ampio iperbato collega *veramque a fidem* del verso successivo.

398. Guarnerio, con il pronome *quibus*, si rivolge al clero, destinatario privilegiato dell'opera (cfr. v. 2 praef.): esso, che già crede in Dio, ha bisogno di consolidare la propria fede attraverso la meditazione degli episodi della Bibbia.

400. *Pulchra* come *carmine raro* del v. 393 costituiscono il polo semantico oppositivo rispetto ai termini *rata* del v. 397, *fidem* del v. 398 e *credulitatis*.

401. Sofia chiude con il rinnovato invito al canto espresso attraverso l'imperativo *procedite*, in perfetta corrispondenza con l'apertura del suo intervento al v. 390 (*perducite*).

[vv. 402-415] David e Teodosio

402. Il termine *pious* collocato al centro del verso si ricollega all'espressione *oblitus pietatis* del v. 411, riferita a Teodosio: il fatto di essersi dimenticato della propria *pietas*, cioè del suo rapporto con Dio, è la causa della violenza omicida di Teodosio. L'aggettivo *rectus* riferito a Davide trova il suo corrispettivo nella *iunctura vivens eque* del v. 410 riferita a Teodosio: la condizione di rettitudine e di forza che caratterizza i due personaggi rende ancora più eclatante l'esperienza della caduta a causa del peccato. Davide mostra la sua debolezza per un amore, Teodosio manifesta la sua spietatezza, in seguito al cedimento a un improvviso furore.

403-404. Singolare è la struttura sintattica dei due versi: un ampio costruito consecutivo, *tante... /ut*, con un ablativo assoluto al centro, *Domino...auxiliante*, cui segue una relativa con valore ancora consecutivo, *quod ...non superaret*. Tali articolazioni ipotattiche sono assai rare in un dettato poetico semplice e legato all'unità logico- formale del singolo verso. Col v. 404 Guarnerio si riferisce a tutte le imprese eroiche di David che, per brevità, non può menzionare: l'uccisione del leone e dell'orso per custodire il gregge (I Sm 17, 34-37); la lotta contro Golia (I Sm 17, 40-44); la campagna contro gli Amaleciti (I Sm 30). L'espressione *quod cito non superaret* è in perfetto parallelismo con *superavit noxia queque* del v. 410.

405-408. I versi costituiscono un unico periodo insolitamente involuto sul piano sintattico: la successione dei congiuntivi narrativi, *stuprasset... sociasset* (da notare la patina arcaizzante data al dettato poetico dalla sincope delle due forme verbali), *interfecisset* e *gavisus...fuisset* (con l'efficace sostituzione di *esset* con *fuisset*, anche qui con intento classicheggiante) è seguita dal participio congiunto *tactus* ed infine dal verbo della principale *correxit*. Tale costruzione ipotattica è possibile attraverso il ricorso a due *enjambement*: *sociasset /...uxorem* e *amorem / interfecisset*.

405. Il termine *thalamo*, collocato con efficacia al centro di tutta la strofe, pone l'accento sul peccato di Davide, dal quale deriva anche l'azione dell'uccisione (*interfecisset*): al di là delle implicazioni morali e parentetiche del gesto di Davide, che Guarnerio riserva al suo destinatario, cioè al clero, il termine connota un luogo di peccato contrapposto ai luoghi spirituali citati nella strofe di Teodosio: *vite ...atria* del v. 409, ma soprattutto *Christi...edem* del v. 412 e *templum* del v. 414. La chiesa di Cristo nella quale Teodosio non può entrare se non dopo un sincero pentimento, diventa il simbolo dell'espiazione di una colpa e di un peccato che si è perpetrato, in riferimento a Davide, in un luogo, cioè il talamo, in cui il re è entrato con la facilità di chi è travolto dall'istinto e dalla passione.

406. L'episodio biblico di Davide che si unisce a Betsabea viene riletto in senso antiggiudaico da due poeti cronologicamente vicini a Guarnerio di Basilea, Ildeberto di Lavardin e Pietro Riga: Betsabea, nuda al bagno, è l'immagine della legge divina sfrondata da tutti i ritualismi veterotestamentari e destinata a divenire la nuova legge dell'amore di Cristo; Davide rappresenta Cristo stesso; Uria è la figura dei Giudei. Cristo si impossessa della pura legge dei Giudei per rinnovarla e farla propria. Uria non vuole entrare nella sua casa ed unirsi con Betsabea (era questo l'intento ingannevole di Davide che sperava che la gravidanza di Betsabea fosse attribuita al marito) per rispettare la continenza in tempo di guerra (II Sm 11, 8-13), così i

Giudei non riconoscono la nuova legge di Cristo. Uria porta al suo comandante il messaggio scritto che sancisce la sua stessa morte (II Sm 11, 14-17), allo stesso modo i Giudei seguendo pedissequamente i loro scritti veterotestamentari e non riconoscendo il Nuovo Testamento sono i responsabili della loro dannazione. Cfr. Hild. Cen. *appl.* 1 33, 1-8: *Bersabee lex est, rex David Christus, Vrias / Iudaei. Regi nuda puella placet. / Nuda placet Christo lex non uestita figuris; / Aufert Iudaeis hanc, sociatque sibi. / Vir non uult intrare domum, nec spiritualem / Intellectum plebs Israel ingreditur. / Scripta gerit, per scripta perit deceptus Vrias; / Sic et Iudaeus scripta sequendo perit.* Petr. Riga *Aurora, recap.* 339-344: *Bersabee nuda regi placuit, quia legem / Christus amat, cuius lucida uerba micant. / Rex illa priuat Vriam: sic Christus Hebraeum / Lege sua; damnum nescit uterque suum. / Quam gerit Vrias Vriam littera perdit: / Quae gerit Hebraeus per sua scripta perit.*

407. Al verbo *interfecisset* corrisponde al v. 412 l'espressione *diram cedem*.

408. L'espressione *voce Nathan tactus* è in perfetta correlazione con *sermone...Ambrosiano / territus* dei vv. 413-414. I due personaggi, Nathan e Ambrogio, sono fondamentali per determinare il pentimento dei due illustri peccatori. L'ultimo emistichio dei due versi 408 e 415 ha delle precise consonanze anche lessicali: *correxit fletibus actus* e *culpam quam flendo piavit*. Il pentimento di Davide viene rievocato da Guarnerio anche in *Paracl.* 767-768 (*Nam rex [sc. David] submitte [sc. Betsabee] confessus se cecidisse / ut scelus ingemuit, mox veniam meruit*).

409. Teodosio I il Grande fu uno strenuo difensore dell'ortodossia della fede cristiana, secondo i dettami del concilio di Nicea del 325; nel 381 convocò un concilio a Costantinopoli (che fu chiamato II Concilio ecumenico, dopo quello di Nicea) in cui riaffermò solennemente la fede stabilita dai Padri niceni. Da questi due concili deriva il cosiddetto credo niceno-costantinopolitano (che fino ad oggi è stato a fondamento dell'ortodossia cattolica), in cui viene affermata la consustanzialità del Padre e del Figlio contro ogni tentazione dottrinale ariana. Nel 381 si trasferì a Milano dove, già dal 388, aveva avuto dei contrasti con il vescovo Ambrogio. Nella primavera del 390, in seguito ad una rivolta a Tessalonica, revocò con colpevole ritardo una violenta ritorsione durante la quale furono uccisi circa 7 mila uomini. Nel Natale del 390 Ambrogio costrinse Teodosio ad una esemplare penitenza. Questo gesto fu valutato dalla storiografica come la vittoria del potere spirituale su quello temporale. Dopo questo episodio, Teodosio si scagliò con decisione contro il paganesimo e nel 392 vietò nell'impero tutti i culti degli dei pagani (cfr. A. LIPPOLD, sub voce *Theodosius I, der Grösse* in *LexMa* 8, 644-645). Il nesso *ad vite...atria* in iperbato fa riferimento certamente ad una condizione escatologica: Teodosio tende alla perfezione della vita dopo la morte. Tale lettura è testimoniata dai numerosi esempi medievali in cui questo nesso ricorre in clausola dattilico-spondiaca: cfr. il sopracitato passo tratto dai *Sermones* di Amarcio.

410. Con l'espressione *noxia queque* Guarnerio si riferisce probabilmente alla strenua lotta di Teodosio contro le eresie e contro il paganesimo, la cui resistenza era rappresentata dall'aristocrazia senatoria romana. È improbabile che ci si riferisca alle numerose campagne militari condotte da Teodosio sin dalla sua giovinezza.

412. Si noti il nesso allitterante *cedem Christi*.

413. Secondo VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum Historiale* cit. (nota di commento ai vv. 77-79) 18, 53-53, Teodosio fu fermato da Ambrogio presso la porta della Chiesa e da questi fu fermamente invitato a fare ammenda del suo peccato davanti a tutti. Solo un sincero pentimento gli avrebbe permesso di varcare le soglie del tempio di Cristo. Da notare l'anastrofe dell'avversativo *sed* e l'*enjambement* che si realizza tra l'aggettivo *Ambrosiano* e il participio *territus* del v. 414.

414. L'inciso *exemplis cunctis imitabile*, si riferisce probabilmente alla pubblica penitenza cui dovette sottostare Teodosio prima di entrare in Chiesa: in senso più esteso l'espressione si rivolge ai destinatari dell'opera di Guarnerio, cioè al clero, affinché non abbia resistenze a riconoscere pubblicamente le proprie mancanze nella vita pastorale. Fortemente uniti in *enjambement* sono i termini *templum / non prius intravit*.

415. Si noti l'anastrofe della congiunzione comparativa *quam*.

[vv. 416-429] Salomone e Giustiniano

416. Il verso espresso in forma esclamativa è la sintesi dell'episodio della fonte biblica di III Rg, 1: quando ormai Davide era vecchio e si poneva il problema della sua successione, il figlio Adonia, che Davide aveva avuto da Agghit, si era autoproclamato re. A tal notizia Bersabea, la madre di Salomone, e il profeta Nathan si ribellano e chiedono a Davide di tenere fede alla sua promessa, fatta proprio a Bersabea, che avrebbe scelto come erede il figlio Salomone (cfr III Rg 1, 17: *domine mi tu iurasti per Dominum Deum tuum ancillae tuae Salomon filius tuus regnabit post me et ipse sedebit in solio meo*). Davide, che non sapeva della personale iniziativa di Adonia, designa quindi Salomone e lo fa consacrare re. Guarnerio con questa esortazione si rivolge retrospettivamente al popolo di Israele, invitandolo a riconoscere Salomone re di Israele e a rifiutare il potere di Adonia, indebitamente usurpato. L'invito *preponere noli* è in perfetta corrispondenza con *preponere fini* del v. 425.

417. Si noti l'iperbato *maxima...ubertas*, nesso che precede il termine *Salomoni*, in dovuta evidenza in clausola.

418. Il verso ha una struttura perfettamente parallela nei due emistichi, *ditior cunctis* e *sapientior unctis*, con al centro il verbo *erat*. Dante fa riferimento una prima volta a Salomone in *Purg.* 30, 17 (*si levar cento, ad vocem tantis senis*), non nominandolo espressamente ma chiamando un "così gran vecchio" colui che intona nel Paradiso terrestre all'apparire di Beatrice il "*Veni sponsa de Libano*", il famoso invito alla sposa del *Cantico dei Cantici*, testo biblico che nel Medioevo si credeva fosse stato composto proprio da Salomone. Successivamente in *Par.* 10, 109-114 Salomone viene collocato tra gli spiriti sapienti e di lui, uno di loro, Tommaso d'Aquino, dice: *La quinta luce, ch'è tra noi più bella, / spira di tale amor, che tutto 'l mondo / là giù ne gola di saper novella: / entro v'è l'alta mente 'u sì profondo / saver fu messo, che se il vero è vero / a veder tanto non surse il secondo*. Qui Dante riprende il passo biblico sopracitato di III Rg 3, 12-13. Nel Medioevo si dibatteva se Salomone fosse in Paradiso oppure all'Inferno a causa della sua lussuria senile, raccontata in III Rg 11, 1-9. Le parole "*non surse il secondo*" suscitano in Dante un dubbio espresso in *Par.* 11, 26, che consiste nel fatto che Dio ha elargito la sua massima sapienza ad Adamo e a Cristo. San Tommaso stesso in *Par.* 13, 196-108 chiarisce che Salomone ha ricevuto da Dio la sapienza più grande in quanto re, non in quanto uomo: *e se al "surse" drizzi li occhi chiari, / vedrai aver solamente rispetto / ai regi, che son molti, e' buon son rari*. Il termine *unctis* fa riferimento al cerimoniale della proclamazione a re d'Israele che prevedeva l'unzione fatta dal sacerdote con l'olio attinto dal corno e l'acclamazione del re al suono della tromba (cfr. III Rg 1, 39 *sumpsit Sadoc sacerdos cornu olei de tabernaculo et unxit Salomonem et cecinerunt bucina et dixit omnis populus vivat rex Salomon*); lo stesso rito si compie per Saul in I Sm 10,1. L'olio dell'unzione, che Dio comanda a Mosè di preparare in Ex 30, 22-33 è riservato dapprima ai sacerdoti; successivamente, nei libri storici, sono i re ad essere unti: in tal modo il re diventa sacro, "Messia" in ebraico e "Χριστός" in greco; l'unto per eccellenza nell'Antico Testamento è il re Davide, mentre nel Nuovo Testamento è Gesù Cristo che discende proprio dalla stirpe di Davide (Cfr. *BG*, p. 188, nota ad Ex 30, 22).

421. Ai due avverbi *nusquam* e *usquam* è affidato il compito della costituzione della rima leonina bisillabica, la quale, essendo formata quasi dallo stesso termine, risulta alquanto povera.

423. L'imperatore d'Oriente Giustino, zio di Giustiniano, vissuto tra il 450 e il 527, è definito "mite" probabilmente perché fu il primo in Oriente a riprendere i rapporti con Roma, intuendo il valore dell'unità religiosa dell'impero e combattendo quindi il monofisismo. In realtà la qualità della mitezza è attribuita di più a Giustiniano dai suoi stessi contemporanei, i quali ne lodavano anche la carità, la pietà e l'ansia per il bene comune. L'espressione *iure latino* si riferisce al fatto che la successione di Giustiniano avvenne secondo la consuetudine latina dell'adozione; Giustino non aveva figli ed era avanti negli anni quando decise di associare a sé al trono nel 527 il nipote Giustiniano, anche per sopperire con la buona cultura del giovane alla sua mancanza di istruzione. Se si connette in senso logico la *iunctura iure latino* a *princeps romanus* del verso successivo in forte *enjambement*, il passo va inteso diversamente: Giustiniano sarebbe il

romano che è stato il primo nel diritto latino, cioè colui che ha risistemato la giurisprudenza latina con il celebre *Corpus iuris civilis*. Nel Medioevo era prevalente l'immagine di Giustiniano come ordinatore di leggi e come rappresentante dell'idea imperiale e dell'unità della cristianità, come dimostra l'ampio spazio che Dante a lui concede nel VI canto del *Paradiso*.

424-425. A proposito di *-anus* e *Iustini-*, Guarnerio mette alla prova il lettore con una semplice "sciarada" *ante litteram*. Il poeta non è nuovo a tali giochi enigmistici: si pensi alla prefazione (vv. 9-10) dell'opera, in cui propone al lettore un acrostico per individuare il nome dell'autore: *Ut nomen noris, laudator, compositoris, / Sensim primarum seriem coniunge notarum*. In entrambi i passi si nota l'allocuzione al lettore con le espressioni *ut nomen noris* del v. 9 praef. e *si queris nomen* del v. 424. Cfr. P. STOTZ, *Pegasus mit Fuß-Fesseln*, in «Mittellateinisches Jahrbuch» 37, 1 (2002), p. 21.

425. Giustiniano, imperatore d'Oriente dal 527 fino alla morte avvenuta nel 565, portò avanti una politica che mirava alla affermazione dell'ortodossia e al riavvicinamento con la Chiesa di Roma, combattendo il paganesimo e le eresie, soprattutto i monofisiti in Oriente, le resistenze ariane in Occidente e gli Ebrei. Stabilire l'unità religiosa dei cristiani era il suo scopo non solo per motivi temporali, ma anche per convinzioni religiose personali. Egli stesso scrisse nella *Confessio rectae fidei Justiniani imperatoris adversus tria capitula* (PG 86, 994): Εἰδοτες ὡς οὐδὲν οὕτω θεραπεύει τὸν φιλόανθρωπον θεὸν, ὡς τὸ ἔν καὶ τὸ αὐτὸ φρονεῖν πάντας τοὺς Χριστιανοὺς περὶ τὴν ὀρθὴν καὶ ἀμώμητον πίστιν, καὶ μὴ εἶναι σχίσματα ἐν τῇ ἀγίᾳ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ. (*scientes quod nihil aliud sic potest misericordem Deum placare, quam ut omnes Christiani unum idemque sapiant in recta et immaculata fide, nec sint dissentiones in sancta Dei Ecclesia*).

426. Il nesso in iperbato *agie...sophie* indica la santa sapienza di Giustiniano che consistette nel difendere strenuamente l'ortodossia e l'unità della fede cristiana; all' Ἁγία Σοφία Giustiniano dedicò la Chiesa fatta costruire a Costantinopoli. Il fatto che Guarnerio conservi il grecismo *agie*, sottolinea come egli voglia far riferimento più al titolo della Chiesa, che al concetto generale della virtù di Giustiniano.

427. *Grecorum...in arce*: in epoca medievale la città dei Greci per eccellenza è Costantinopoli. Giustiniano, nella linea della tradizione romana, fu un grande costruttore. L'antica chiesa di Santa Sofia fu distrutta da un incendio durante una sedizione avvenuta nel 532 a Costantinopoli. Giustiniano si affrettò a riedificare l'edificio con molta più magnificenza, sulla base di una nuova pianta studiata dagli architetti Antemio di Tralles e Isidoro di Mileto. Tale modello architettonico informò le future costruzioni religiose bizantine. La nuova chiesa fu consacrata il 28 dicembre del 537. (Cfr. A. PERNICE, sub voce, *Giustiniano, imperatore d'Oriente* in *EBU*, 8, 474).

428-429. Insistito e monotono è l'omoteleuto in *-um* che contrassegna anche le rime leonine dei due versi contigui (*totum mundum nullum...secundum / adornatum... variatum*).

[vv. 430-443] Geroboamo e l'eremita

430. Geroboamo, figlio dell'efraimita Nebàt, era al servizio del re Salomone in qualità di sorvegliante degli operai. Gli fu preannunciato dal profeta Achia di Silo (cfr. III Rg 11, 26-40), che avrebbe preso il comando di 10 delle 12 tribù di Israele, perché il Signore voleva punire Salomone per il suo peccato senile della lussuria e della idolatria. In quanto figlio di Davide, scelto da Dio per la sua discendenza, però, Salomone non avrebbe perso il comando della tribù di Giuda in Gerusalemme. Saputo ciò, Salomone voleva uccidere Geroboamo e questi si rifugiò in Egitto. Al suo ritorno, però, Geroboamo, appoggiato dagli Israeliti attuò uno scisma politico, separandosi da Roboamo, il figlio di Salomone che aveva ereditato il regno. Di lì a poco si fece promotore anche di uno scisma religioso, costruendo propri dèi, per evitare che i suoi sudditi si recassero a Gerusalemme presso il tempio per i sacrifici e potessero essere attratti dall'influenza di Roboamo. A questi pensieri e decisioni (cfr. III Rg 12, 26-27) si riferisce Guarnerio quando definisce Geroboamo *vanus verbis factisque profanus*. A proposito di Geroboamo cfr. Aug. *civ.* 17, 22: *Verum rex Israel Hieroboam mente perversa non credens Deo, quem veracem promisso sibi regno*

datoque probaverat, timuit ne veniendo ad templum Dei, quod erat in Ierusalem, quo secundum divinam legem sacrificandi causa universae illi genti veniendum fuit, seduceretur ab eo populus et stirpi David tamquam regio semini redderetur, et instituit idolatriam in regno suo et populum Dei secum simulacrorum cultu obstrictum nefanda impietate deceptit. Si noti sul piano stilistico-retorico l'allitterazione *vanus verbis* e la struttura chiasmica di tutta l'espressione appositiva con gli aggettivi all'esterno e gli ablativi di relazione all'interno: *vanus verbis factisque profanus*.

431. Si noti il nesso allitterante *factorum fuit*. Perfetto è il parallelismo con il v. 437: si rileva lo stesso uso del termine *cultor/cultrix* e la medesima costruzione della rima leonina, realizzata tramite la terminazione del genitivo plurale. Singolare è l'indicazione della materia di cui sono fatti gli idoli: mentre per Geroboamo si parla di vitelli d'oro, secondo una consuetudine che risale a Mosè (cfr. Ex 32, 1-6), per i Longobardi, con una sineddoche, si dice che gli idoli sono fatti di pietra: Guarnerio adombra un giudizio valutativo negativo, secondo il quale l'idolatria longobarda sarebbe ancora più primitiva e più rozza di quella degli Israeliti. Anche l'accostamento in parallelo *vitulorum / Winilorum* suggerisce l'idea della ferinità (cfr. v. 438 *nimia...feritate*) di questo popolo pagano.

432. Guarnerio lascia nell'anonimato, con l'aggettivo *quodam*, il profeta che ha messo in guardia Geroboamo; alla stessa maniera nella strofe dei Longobardi non cita il nome dell'eremita vittima della violenza, cfr. v. 439 *vir simplex*. Il poeta vuole sottolineare maggiormente l'esempio negativo di cui sono protagonisti Geroboamo e i Longobardi.

433. L'uso del verbo *paravit* nel significato non tanto di "preparare" quanto di "essere pronto a" o "stare per", ad indicare l'imminenza dell'azione espressa dal vicino infinito, si incontra anche ai vv. 38-39 (*paratis / ...ferre*) e al v. 147 (*mortificare parent*).

434. L'espressione *manus riguit* si trova anche al v. 442 con l'inversione delle posizioni: *riguit manus*. Guarnerio, che in altri contesti ha cercato di variare i termini di una stessa area semantica (cfr. per esempio il caso di *redeam* e *repedabat* dei vv. 285-286), in questo caso non trova dei sinonimi per esprimere il concetto assai specifico della mano irrigidita. Sul piano sintattico i vv. 434-436 rompono l'unità logico-stichica perché si inarcano tra un verso e il successivo con due *enjambement*, *sanus / rex* e *Omnipotentem / orant*.

436. Il verbo *reparo* è molto presente nell'orizzonte espressivo e poetico di Guarnerio: esso si incontra di volta in volta con significato leggermente diverso: "compensare e risarcire" (v. 198 *defraudatis rebus quadruplum reparatis*); "ricostituire come prima" (v. 311 *vires reparentur*; v. 518 *cultum reparavit*); "ripetere" (vv. 96-97 *reparent / diluvii letum*); "riprendere" (cfr. v. 307 *iam cantum reparabis*).

437. Cfr. Paul. Diac. *Lang.*1, 9: *certum tamen est, Langobardos tamen intactae ferro barbae longitudine, cum primitus Winili dicti fuerint, ita postmodum appellatos. Nam iuxta illorum linguam lang longam, bard barbam significat.* (PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi* cit. [nota di commento al v. 238] p. 160). La stessa etimologia è proposta da Isid. *orig.* 9, 2, 95 (ISIDORI *Etymologiarum* cit. [nota 360 introd.], p. 359): *Langobardos vulgo fertur, nominatos prolixia barba et nunquam tonsa*. Al capitolo precedente della *Historia* (1, 8) Paolo Diacono riporta anche quella che lui chiama una *ridiculam fabulam*: i Vandali avrebbero chiesto al dio germanico Godan di dare loro la vittoria sui Winili; Godan rispose che avrebbe dato la vittoria a coloro che avesse visto per primi al sorgere del sole. Anche i Winili andarono da Frea, la dea moglie di Godan, per avanzare la stessa richiesta. Questa suggerì loro di comparire ad oriente di buon mattino insieme alle loro donne con i capelli sciolti e disposti intorno al viso come fossero delle barbe. Così fecero e Godan vedendo quelle donne per prima chiese a Frea chi fossero quei "lungibarbi". Godan diede la vittoria ai Winili, che da allora furono chiamati anche Longobardi.

439. La vicenda di quest'eremita della campagna di Norcia, di nome Santulo, si trova in Gregorio Magno, *Dialogi* 3, 37, 15 (cfr. GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, Tome II, Livres I-III, texte critique et notes par A. DE VOGÜÈ, traduction par P. ANTIN, *SChr* 260, Paris 1979, pp. 420-422): *Tunc electus carnifex evaginatum gladium tenens, adnisi forti in altum brachium percussurus levavit, sed deponere nullo modo*

potui. Nam repente dirigit, et erecto in caelo gladio brachium inflexibile remansit. Tunc omnis Langobardorum turba, quae ad illud mortis spectaculum aderat, in laudis favorem conversa mirari coepit virumque Dei cum timore venerari, quia profecto claruerat cuius sanctitatis esset, qui carnificis sui brachium in aere ligasset.

440. Struttura parallela del verso grazie ai due membri *crucians dura* e *sciensque futura*. Si noti anche l'anastrofe della preposizione *per* nel nesso *dura per vincla*.

441-443. La struttura logico-sintattica dei versi è singolare: *hunc* viene anticipato in funzione enfatica all'inizio del v. 441; il lungo iperbato con *enjambement mucrone... / ...stricto* crea nella subordinata *unus ... / cum vellet* un forte senso di unità logica che viene subito frantumato dal potente anacoluto *riguit manus*. L'irruzione di un diverso soggetto mette in primissimo piano l'azione centrale di tutta la strofe: l'irrigidimento della mano. La frammentazione del dettato poetico continua con l'ablativo assoluto *ense relicto* (si noti la variazione lessicale *mucrone... / ...ense*) e con la relativa conclusiva che è arricchita da un altro iperbato, *raptos...usus*).

[vv. 444-457] Eliseo e Gregorio

444. Le due strofe si aprono in parallelo con i termini corrispondenti *ubertas* e *uber*. La sottolineatura in apertura di un concetto di prosperità permette a Guarnerio di rendere per contrasto ancora più drammatiche le condizioni di malattia e di sterilità del terreno nella prima strofe e di carestia e contagio nella seconda.

445. Tutto il verso ha una tessitura fonetica molto fitta grazie alla triplice allitterazione dei termini *fecunde fuerant...fontibus*.

446. Si noti il nesso allitterante che si produce dall'accostamento di due pronomi relativi, *quas qui*.

447. Il profeta Eliseo, figlio di Safat, fu scelto da Elia ed entrò al suo servizio (cfr. III Rg 19, 19-21). Dopo che Elia fu rapito in cielo (cfr. IV Rg 2, 1-18), Eliseo prese il suo posto e compì subito due miracoli: quello, riportato da Guarnerio, del risanamento delle acque del Giordano e quello, ben più famoso, della punizione di 42 ragazzetti che furono sbranati da due orsi, perché avevano osato prendersi gioco di lui, chiamandolo "calvo" e "pelato" (cfr. IV Rg 2, 23-25). Tale miracolo, per il carattere violento e gratuito dell'azione, è più frequentemente ricordato nel Medioevo: Dante ne parla nel canto di Ulisse, *Inf.* 26, 34-37: *E qual colui che si vengì con li orsi / vide'l carro d'Elia al dipartire, / quando i cavalli al cielo erti levorsi, / che nol potea sì con li occhi seguire*. Cfr. Anche Walahfr. *Mamm.* 26, 46 (*Opprobrium Helisei geminis deletur ab ursis*). Il miracolo degli orsi è anche messo in relazione con l'uccisione del leone da parte di Sansone (Idc 14, 6): cfr. Ioh. Hymm. *cena Cypr.* 2, 121 (*Samson tenet leoninam, Heliseus ursinam*). Eliseo è certamente "figura di Cristo", perché, in seguito, compirà numerosi miracoli che ricordano quelli evangelici: la risurrezione del figlio della Sunammita (IV Rg 4, 29-37), la moltiplicazione dei pani (IV Rg 4, 42-44), la guarigione di Naaman (IV Rg 5, 1-27). Agostino paragona i ragazzetti che insultavano Eliseo a coloro che deridevano Cristo nel Calvario, il bastone che il servo di Eliseo Ghecazi pone, senza ottenerne la risurrezione, sul corpo del figlio morto della Sunammita alla legge che Dio ha mandato all'uomo, ma che non ha sortito la salvezza; Eliseo stesso che si china e alita sul corpo del bambino morto, risuscitandolo, a Cristo che con il suo sacrificio redime l'umanità; l'ascia perduta e ritrovata per miracolo da Eliseo (IV Rg 6, 1-6), attraverso un legno che viene gettato nel fiume e che si attacca al ferro dell'ascia risalendo in superficie, rappresenta lo spirito di Cristo che, immergendosi negli Inferi, risale per congiungersi al suo corpo e risuscitare: cfr. Aug. *Faust.* 12, 35 (*PL* 42, 272): *Elisaeo pueros insultantes et clamantes: Calve, calve, bestiae comedunt: puerili stultitia deridentes Christum in loco Calvariae crucifixum, invasi a daemonibus pereunt. Mittit Elisaeus per servum baculum super mortuum, et non reviviscit; venit ipse, coniungit et coaptat se morti eius, et reviviscit: misit sermo Dei Legem per servum suum, nec profuit in peccatis mortuo generi humano; quae tamen non sine causa missa est; ille enim misit, qui sciret eam prius esse mittendam: venit ipse, conformavit se nobis, factus particeps*

mortis nostrae, et vivificati sumus. Cum securibus ligna caederentur, de ligno ferrum exsiliens, in profundum fluminis mersum est, atque in lignum desuper ab Elisaeo proiectum, reversum est; ita cum impios Iudaeos per corpus operata praesentia Christi tamquam infructuosas arbores caederet, [...] ab eis interveniente passione, corpus ipsum deseruit, in inferni profunda descendens, quo in sepultura desuper posito, tamquam ad manubrium suum spiritu redeunte surrexit. La ricerca allitterante di Guarnerio prosegue con la iunctura *vulgus venit*.

448. Si noti il gusto di Guarnerio per il gioco linguistico: la rima leonina è affidata a due termini omografi, ma non con lo stesso significato: *querens* (da *queror*) e *quaerens* (*quaerens*, da *quaero*). Quella che sembra una rima leonina povera, invece, appare una finezza linguistica. Lo stesso procedimento applica Guarnerio al v. 451 con i termini *solum* (sostantivo col significato di “terreno”) e *solum* (neutro avverbiale dell’aggettivo). Il poeta ha utilizzato lo stesso espediente linguistico ai vv. 171 e 178 con la ripetizione del termine *pavit*, rispettivamente nei significati di “spaventarsi” (da *pavesco*) e di “pascere” (da *pasco*). In tal modo l’autore realizza una corrispondenza tra le due strofe, per tracciare la quale non ricorre (contrariamente agli altri esempi precedenti) ad elementi verbali o strutturali rilevanti: le due strofe, infatti, se si esclude la rispondenza tematica, affidano la loro contiguità ai termini *uber/ubertas*, ai due sopra citati giochi linguistici e alla ricorrenza di termini che rientrano nel campo semantico del “fluire”: v. 445 *fontibus*; v. 449 *fluvialem*; v. 450 *fontibus*; v. 452 *flumineis* e *fluit*, v. 453 *perfundit*; v. 455 *influxit*.

449. Prevale il suono della sibilante nella successione dei termini *spargens...salem...sacrans*.

450. Si noti l’allitterazione al centro del verso *pestem populumque*.

452. Nel secondo emistichio si realizza l’anastrofe del relativo *qua*, con il conseguente iperbato *Tiberinus...amnis*.

453-455. Si noti una struttura logico sintattica insolitamente involuta ed ipotattica, accentuata dai due *enjambement* che collegano sul piano logico i tre versi e dalle due *traiectiones cataclismi...secundi* e *seva...peste*. Il diluvio causato dal Tevere è definito “secondo” perché paragonato a quello biblico del tempo di Noè, cui Guarnerio ha fatto riferimento ai vv. 81-87.

456. Gregorio Magno, papa dal 3 settembre 590 fino alla morte avvenuta il 12 marzo del 604. Il suo predecessore, Pelagio II lo aveva scelto come “apocrisario” in Oriente per risolvere delicate questioni diplomatiche volte a richiedere aiuti militari e finanziari agli imperatori Tiberio II e poi Maurizio contro la minaccia longobarda che in quegli anni iniziava da abbattersi in Italia. Tornato a Roma nel 590 dopo che il 5 febbraio del 590 Pelagio II morì in seguito alla peste scoppiata a Roma a causa della inondazione del Tevere nel novembre del 589, Gregorio dovette fronteggiare la terribile pestilenza che si era intanto diffusa in città: egli promosse aiuti in favore della popolazione con sistematiche distribuzioni di cibo, ma nello stesso tempo portò avanti una serie di iniziative di pubblica preghiera per implorare da Dio la fine della pestilenza. Quando l’epidemia cessò, si racconta che fu visto l’angelo di Dio sul fastigio del mausoleo di Adriano che rinfoderava la spada a voler significare che la strage di uomini causata dalla peste era finalmente terminata (cfr. J. RICHARDS, sub voce *Gregor I der Grösse, Leben und Wirken* in *LexMa* 4, 1963-1964). La testimonianza più dettagliata relativa ai mesi che precedettero l’elezione a pontefice di Gregorio Magno si deve a Greg. Tur. *Franc.* 10, 1 (*MGH script. rer. merov.* I, 1, ed. B. KRUSCH – W. LEVINSON, Hannover 1951, p. 477). Si racconta di come l’inondazione avesse provocato la distruzione delle case dei depositi di grano, anche quelli della Chiesa. La perdita del frumento portò subito ad una terribile carestia. Inoltre il fiume in piena aveva trasportato numerosi serpenti e perfino un drago, animali che soffocati dalle acque salate del mare in tempesta si erano riversati nel litorale. Dalla loro putrida decomposizione si diffuse la peste che fu chiamata “inguinaria” (*Anno igitur quinto decimo Childeberti regis diaconus noster ab urbe Roma sanctoribus cum pigneribus veniens, sic retulit, quod anno superiore, mense nono, tanta inundatio Tiberis fluvius Romam urbem obtexerit, ut aedes antiquae deruerent, horrea etiam ecclesiae subversa sint in quibus nonnulla milia modiorum tritici periere. Multitudo etiam serpentium cum magno dracone in modo trabis validae per huius fluvii alveum in mare descendit; sed*

suffocatae bestiae inter salsos maris turbidi fluctus et litori eiectae sunt. Subsecuta est de vestigio cladis quam inguinarium vocant).

457. A una settimana dalla morte del predecessore Pelagio II, Gregorio, la cui consacrazione a pontefice tardava ad arrivare, per contrastare la furia della pestilenza promosse una cerimonia che prevedeva una solenne predica ed una processione collettiva: nella predica Gregorio invita i Romani alla penitenza, affinché i flagelli sopportati conducano ad una vera conversione. Cfr. Greg. Tur. *Franc.* 10, 1 (*ibidem*, pp. 479-480): *Conversionis nobis aditum dolor aperiat, et cordis nostri duritiam ipsa quam patimur poena dissolvat [...] mutemus igitur corda et praesumamus nos iam percepisse, quod petimus [...] quia pius ac misericors Deus vult a se praecibus veniam exigi*). Gregorio conclude la predica con l'invito ad una solenne processione penitenziale: *proinde, fratres karissimi, contrito corde et correctis operibus, ab ipso feriae quartae diluculo septiformis laetaniae iuxta distributionem inferius designatam devota ad lacrimas mente veniamus*. La processione era articolata in sette cortei, definiti da criteri di *status* religioso, che dovevano uscire da altrettante chiese, accompagnati dai preti di ogni regione ecclesiastica della città: il clero doveva uscire dalla chiesa dei santi martiri Cosma e Damiano, gli abati e i monaci dalla Chiesa dei Santi Gervasio e Protasio, le badesse e le loro congregazioni dalla chiesa dei santi martiri Marcellino e Pietro, i fanciulli dalla chiesa dei santi martiri Giovanni e Paolo, i laici dalla chiesa di santo Stefano protomartire, le vedove dalla chiesa di santa Eufemia, le donne sposate dalla chiesa del santo martire Clemente. Tutti i cortei si dovevano congiungere davanti alla basilica di Santa Maria per la preghiera comune. Gregorio di Tours racconta, senza intenti agiografici, che durante quel complesso rito, in una sola ora morirono ben 80 persone. Ciò dimostra che la preghiera sollecitata da Gregorio era finalizzata ad ottenere un giovamento spirituale, ossia la conversione dei partecipanti (cfr. S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004, pp. 53-58).

[vv. 458-471] Ezechia ed Egberto

458. Ezechia figlio di Achaz fu re di Giuda in Gerusalemme: sotto il suo regno si verificò l'invasione di Sennàcherib, re di Assiria, in risposta al rifiuto di pagare un tributo assiro; tale invasione avvenne nel 701 a.C. Dante colloca Ezechia nel cielo sesto del Paradiso o cielo di Giove, dove si trovano le anime dei giusti e pii: del personaggio Dante ricorda il fatto che fu rimandata la sua morte, episodio che evidentemente era molto conosciuto nel Medioevo. Cfr. *Par.* 20, 49-54: *E quel che segue in la circonferenza / di che ragono, per l'arco superno, / morte indugiò per vera penitenza: / ora conosce che il giudicio eterno / non si trasmuta quando degno preco / fa crastino là giù dell'odierno*. Dante afferma che Ezechia espresse al Signore un vero pentimento e che il giudizio di Dio è immutabile anche quando, assecondando una sentita preghiera, rimanda a dopo quello che doveva avvenire prima. In realtà nella fonte biblica di IV Rg 20, 2-3 Ezechia non fa un atto di penitenza al Signore, ma chiede che gli sia concessa la grazia in forza del suo buon comportamento agli occhi di Dio. Si dice soltanto che pianse molto (*flevit itaque Ezechias fletu magno*). Evidentemente Dante interpreta quel pianto di Ezechia come un segno di sicuro pentimento. Il racconto relativo al rinvio della morte di Ezechia si trova in modo del tutto simile al passo del IV libro dei Re, in Is 38, 1-8: anche Isaia non fa riferimento al pentimento. Forse Dante parla di un vero pentimento, perché ha presente anche la fonte di II Par 32, 26, in cui si dice che Ezechia, dopo la guarigione, non fu abbastanza riconoscente con Dio, perché si era insuperbito; tuttavia egli si umiliò (*humiliatusque est postea eo quod exaltatum fuisse*) e, finché visse, l'ira di Dio non si accanì né contro di lui, né contro il suo popolo. Inoltre nei versi di Dante resta il dubbio se Ezechia abbia ricevuto la grazia del rinvio della sua morte in seguito al pentimento, oppure affinché potesse fare un vero pentimento negli anni a lui concessi in futuro. Guarnerio, con in termini *compunctus* del v. 461, *pium* del v. 462 e il verbo *meruit* del v. 462, insiste sul concetto del pentimento sincero e, accostando a questo episodio il racconto relativo ad Egberto, nel quale si deduce che il santo ha ottenuto di vivere oltre per potere piangere sulle proprie colpe ed essere sicuro di

meritare la visione celeste (vv. 467-469), propende anche per la tesi del rinvio della morte come una opportunità data da Dio per il pentimento.

459. Il verso è strettamente collegato sul piano sintattico al successivo attraverso un *enjambement*, *doceret / sermo*. Il verbo *langueret* è ripreso nella strofe successiva al v. 467, a proposito della malattia di Egberto.

460. I termini *sermo* e *dolor* sono i soggetti del verbo *doceret* del verso precedente.

461. I verbi *flevit* e *meruit* del verso successivo sono riferiti al lontano soggetto dell'inizio del v. 459 (*hic*), in un lungo iperbato sintattico. Il termine *compunctus* è strettamente legato, sul piano semantico, al verbo *flevit*, così che sembra inopportuna la virgola dopo il verbo. Il termine *unctus* indica l'unzione che era riservata soltanto ai re di Israele; cfr. v. 418 a proposito dell'unzione di Salomone.

462. Il verso è caratterizzato dall'insistenza sui suoni labiali, prima in allitterazione con *perque pium* e poi con il verbo *propellere*.

463. L'insistenza sul suono labiale si rileva anche dalla triplice allitterazione *perpendo pelli peccata*. Guarnerio interviene con un ammonimento (che occupa anche il v. 464) diretto al lettore destinatario, cioè al clero, dicendo che il peccato può essere scontato da un vero pentimento che è credibile se è corroborato dalla ferma intenzione di non ripetere gli errori commessi in precedenza. Lo stesso intento parentetico Guarnerio mostra nei vv. 250-251 e 257-258 (invito a rispettare chi è superiore) e nei vv. 223 e 230 (esortazione alla castità rivolta al clero).

465. Il verso è costruito sulla ricorrenza dei suoni sibilanti, *sibi...socium studium* e gutturali, *cum...conscisset*.

466. Il nesso *sciensque librorum* è da intendersi nel senso di "esperto nelle sacre scritture", come si evince dalla testimonianza di Beda che in *angl. III, IIII, 4* (cfr. BEDA, *Storia degli Inglesi [Historia ecclesiastica gentis Anglorum]*, a cura di M. LAPIDGE, trad. it. di P. CHIESA, Milano 2008-2010, vol. 2, p. 27) definisce Egberto *doctissimus in scripturis*.

467. Si tratta di un Egberto, forse vescovo, nato in Northumbria nel 639 e morto il 24 aprile del 729: proveniva da una nobile famiglia anglosassone, studiò nel monastero di Rathmelsigi, sito nella contea di Carlow, e divenne monaco a Lindisfarne. Fu promotore delle missioni irlandesi di Willibrord e di altri missionari in Frisia. Andò poi a Iona dove introdusse alcune abitudini della Chiesa di Roma, come il calcolo della festa di Pasqua e la tonsura per la vita monacale. Si distinse per la sua umiltà e per la pratica dell'astinenza (fr. J. HENNIG, sub voce *Egbert, heilig, bischof (?)*, in *LexMa* 3, 1601-1602). Cfr. Beda *angl. III, IIII, 4* (*ibidem* p. 27): *At tunc ueniente ad eos reuerentissimo et sanctissimo patre et sacerdote Ecgbercto, de natione Anglorum, qui in Hibernia diutius exulauerat pro Christo, eratque et doctissimus in scripturis, et longaeua uitae perfectione eximius, correcti sunt per eum, et ad uerum canonicumque Paschae diem translati*. Beda dice che Egberto sarebbe stato anche in Spagna per motivi missionari. Lo stesso Beda, poco più avanti (*III, XXVII, 3* [*ibidem* p. 142]) riporta la notizia della grazia della vita concessa ad Egberto e della morte dell'amico Edilone: *correpti sunt ambo morbo eiusdem mortalitatis, et grauissime afflicti; e quibus Ecgberct, [...] cum se aestimaret esse moriturum, egressus est tempore matutino de cubiculo, in quo infirmi quiescebant, et residens solus in loco oportuno, coepit sedulus cogitare de actibus suis, et compunctus memoria peccatorum suorum faciem lacrymis abluabat, atque intimo ex corde Deum precabatur, ne adhuc mori deberet, priusquam uel praeteritas negligentias, quas in pueritia siue infantia commiserat, perfectius ex tempore castigaret, uel in bonis se operibus habundantius exerceret. [...] Ipse Edilhun proxima nocte defunctus est; at uero Ecgberct decussa molestia egritudinis conualuit, ac multo postea tempore uiuens [...] cum esset ipse annorum nonaginta, migravit ad regna caelestia*. Il testo di Beda presenta evidenti consonanze non solo tematiche, ma anche lessicali col racconto di Guarnerio: il termine *compunctus* da Beda riferito ad Egberto, viene utilizzato da Guarnerio a proposito di Ezechia al v. 461; l'espressione *peccatorum suorum...lacrimis abluabat* richiama la *iunctura peccata*

gemendo del v. 463, della chiusa moraleggiante della strofe di Ezechia; *migravit ad regna celestia*, richiama invece l'emistichio del v. 468 *ad atria summa volaret*.

468. Riguardo al valore escatologico del sostantivo *atria* si veda anche il v. 409 in cui ricorre l'espressione *ad vite...atria*, a proposito dell'imperatore Teodosio.

470. Efficace l'iperbato *vitam...cupitam*, che racchiude, con una valenza ossimorica, il costrutto ablativale *socio moriente*.

471. In perfetto parallelismo Guarnerio prosegue la parenesi che ha chiuso la strofe di Ezechia: il perdono viene concesso da Dio solo a chi sa distaccarsi dal peccato.

[vv. 472-486] Intervento di Sofia

472. È la prima volta che Sofia si rivolge ai due cantori con il verbo *promite* usato per esortare a continuare il canto. Il verbo propriamente indica l'azione del raccontare nel senso dell'esprimere ciò che personalmente si medita dentro; con lo stesso valore il verbo *proditis* usato da Guarnerio al v. 184, mentre più semanticamente neutrali sono i seguenti verbi con cui Sofia sollecita i due cantori: *pergite* del v. 80, *perducite* del v. 390 e *procedite* del v. 401. Si noti la lunga *traiectio mihi...cupienti* che racchiude l'oggetto del racconto poetico, *res sanctas*, ripreso al v. 482 con i termini *res divinas*.

473. Singolare caso di anafora costituito da una intera espressione logico-sintattica, *tunc bene cantatur*, che occupa i primi due emistichi dei vv. 473 e 474.

474. *Ratio* in questo contesto ha il valore di "motivazione": è interessante notare come questo termine, di per sé già polisemico, venga utilizzato da Guarnerio in contesti diversi e con significati di volta in volta differenti: cfr. v. 17 *rationis* (regola di comportamento); v. 23 *rationibus* (regole di esecuzione del canto); v. 359 *ratione* (ragione, convinzione); v. 396 *ratione* (la ragione della verità).

475. Si fa riferimento al Salmo 136 che evoca il ricordo della caduta di Gerusalemme nel 587 e l'esilio in Babilonia. Il termine *captivati* è un participio dal verbo *captivare*, creato dagli autori cristiani dall'aggettivo *captivus* per rendere i verbi greci *αἰχμαλωτίζειν* o *αἰχμαλωτεύειν*. Il verbo, più ricorrente nella versione della Bibbia detta *Itala*, nella *Vulgata* viene reso spesso con la perifrasi *ducere captivum* (cfr. *Itala*, Gn 34, 29: *corpora eorum...captivaverunt*; *Vulgata*: *duxerunt captivas*). Nella *Vulgata* si trova in I Mcc 15, 40 (*coepit inritare plebem et conculcare Iudaeam et captivare populum*); in IV Esr 16, 47 (*filios eorum captivabunt*). Aug. in *quaest. hept.* 7, 25 (*PL*, 34, 801) dice: *captivati vel iugo servitutis innexi* [sc. Iudaei]. Si noti la ricercatezza stilistica dell'uso allitterante *renuere rogati* con la forma apocopata del verbo che conferisce una patina classicheggiante al dettato poetico.

476. Il termine *patris* è la forma contratta di *patriis* (tale lezione si trova nei codici F e G ed è alquanto plausibile anche sul piano metrico-prosodico, poiché non farebbe altro che collocare in terza sede il dattilo anziché lo spondeo): nella fonte biblica di Ps 136 gli Israeliti si lamentano di non potere cantare i canti di Sion (*canticis Sion*) e il canto del Signore (*canticum Domini*), non si fa riferimento ai "canti dei padri". Ben poca è la differenza, poiché i canti di Sion sono quelli della patria, cioè della terra dei padri. La forte connotazione nostalgica del luogo natio ha sempre prevalso sulla ricezione di questo celebre canto dell'esilio.

477. Si noti la figura etimologica che caratterizza il verso: *luxerunt...luctus*.

478. Con l'uso del verbo *fleretis* si realizza un raro caso di congiuntivo dubitativo, finezza logico-sintattica, cui non è certo avvezzo Guarnerio.

479. L'uso della concessiva con *licet* e il congiuntivo conferma la ricercatezza logico-sintattica che Guarnerio mantiene in questi versi; simile caso si trova al v. 529, *sim licet et fiam plus et plus lassus*. Si noti l'iperbato *gemitu...amaro*.

480. Il nesso *vite...gaudia*, in forte iperbato, ha una valenza escatologica che si coglie anche dall'espressione *in Domino morituri* del v. 481 e dal valore metaforico del termine *meta* al v. 486.

482. Solo in questo verso Sofia chiama i due cantori *filioli*. Il termine istituisce una significativa relazione spirituale tra i protagonisti dell'ecloga: la sapienza divina informa i racconti biblici dei due cantori. Al v. 8 praef. Sofia viene introdotta, infatti, da Guarnerio con il nesso *iudice matrona*.

483-486. È espressa in questi versi una efficace metafora di carattere militare: i cavalieri e i fanti che sono all'ordine di Sofia si rafforzano e gioiscono degli insegnamenti che vengono dati dal canto di Tlepsi e Neocosmo: è probabile che qui Guarnerio alluda ai destinatari dell'opera, cioè a tutti i componenti del clero; la distinzione in cavalieri e fanti potrebbe far riferimento all'articolazione gerarchica del clero stesso. Il passo è di impronta oraziana: in *ars* 112-113 (*si dicentis erunt fortunis absona dicta / Romani tollent equites peditesque cachinnum*) i fanti e i cavalieri sono la metafora del popolo romano, distinto in patrizi e plebei. Trasformando la metafora da militare a ludica, Guarnerio invita i due cantori a riprendere la corsa con il canto, come se fossero dei cavalieri che nella corsa, in piedi sulle staffe (*erecti*), si affrettano a doppiare la mèta per ottenere la vittoria finale. Anche in questa immagine si può rintracciare una matrice oraziana in *carm.* 1, 1, 3-6 (*sunt quos curriculo pulverem Olympicum / collegisse iuvat metaque fervidis / evitata rotis palmaque nobilis / terrarum dominos evehit ad deos*). La carica escatologica del termine *meta* è confermata da questo passo oraziano, in cui la vittoria nella corsa assicura una gioia degna degli dèi. Guarnerio, nei vv. 588-589 (*Premia sperentur, vobis etenim tribuentur, / per ceptum nisum si tenditis ad paradisum*), parla della ricompensa eterna meritata dai due cantori. Il termine *meta* si incontra nel *Synodus*, con la medesima forte valenza escatologica, anche ai vv. 61 (*qua fruitur meta Domini generatio leta*) e 293 (*quos tutabatur qui fons et meta vocatur*): nel primo caso esso è riferito alla figura della Vergine gloriosa in cielo, modello per tutti i cristiani; nel secondo caso il termine costituisce una perifrasi insieme a *fons* per indicare l'universalità dell'essenza divina.

[vv. 487-500] Daniele ed Egidio

487. Il verso ha una struttura bimembre, perché presenta i due oggetti all'esterno *corpus...mundum e sensumque profundum*, mentre al centro è collocato il nome del protagonista, *Daniel*. L'aggettivo *mundus* viene ripetuto al v. 494 riferito ad *Egidius*: Guarnerio ritorna sul motivo della purezza d'animo e della frugalità della vita eremitica, tema già trattato a proposito di Giovanni Battista e del profeta Elia ai vv. 68-72.

488. Al centro l'efficace allitterazione *celis, carnem*. Singolare è il procedimento della costruzione della rima leonina *totus adherebat...terebat*, in cui il secondo termine deriva dalla sottrazione di elementi sillabici rispetto alla prima *iunctura*, come se si trattasse, per usare un termine enigmistico, di una "zeppa", che, scartata da un termine permette di generare una seconda parola di senso compiuto. Il fenomeno non è nuovo alla enigmistica mediolatina; basti pensare al carne 189 di Balderico di Bourgueil, in cui l'autore francese del XII secolo ricava per progressive sottrazioni sillabiche parole di senso compiuto dal termine *Vulturnus* (*Turnus, vulnus, vultur*). Cfr. K. HILBERT, *Studien zu den "Carmina" des Baudri von Bourgueil*, Heidelberg 1967 e A. BISANTI, *Balderico di Bourgueil "enigmista"*, in «Maia» n. s. III (2003), pp. 555-565. L'aggettivo *totus* richiama *totusque* del v. 494. La corrispondenza anche lessicale tra le due strofe è molto marcata. Il concetto espresso dalla *iunctura carnem terere* non ha in questo caso una valenza metaforica: esso non indica la mortificazione della carne e la repressione del peccato di natura sessuale, quanto invece, in concordanza con la fonte biblica di Dn 1, 12, il rifiuto di Daniele di cibarsi di carne alla corte del re Nabuchodonosor. Daniele vuole dimostrare come la sua sapienza non dipenda dal regale trattamento che, insieme ai suoi compagni, gli viene riservato.

489. Efficace è l'accumulazione dei gerundi *parcendo, vigilando...recolendo*. Il procedimento retorico è ripetuto in corrispondenza con il triplice accostamento di aggettivi anche al v. 494: *mundus, sapiens, totusque rotundus*. Dante in *Purg.* 22, 146-147 addita il profeta Daniele ad esempio di temperanza (*e Daniello / dispregiò cibo ed acquistò savere*).

490. Si noti la prolessi della relativa *quod coniecit*, fenomeno che trova una sua precisa corrispondenza anche al v. 499 con i termini *quod rex celavit*. Ancora una volta Guarnerio dimostra che il richiamo tra le due strofe non è limitato a componenti tematiche o ad elementi lessicali, quanto anche a costrutti logico-sintattici e a procedimenti poetico-retorici. Dante in *Par.* 4, 13-15 fa riferimento all'episodio biblico del sogno del re rivelato dal profeta Daniele. In questo modo Nabuchodonosor placò la sua ira contro i sapienti di Babilonia che non avevano saputo interpretare il sogno (*Fè sì Beatrice qual fè Daniello, / Nabuccodonosor levando d'ira, / che l'avea fatto ingiustamente fello*).

491-492. Efficace è la triplice anafora di pronomi dimostrativi *hunc... / huic... hunc* collocati in rilievo ad inizio di verso (491) e come apertura di due emistichi (492). Questa concentrazione "deittica" sul personaggio si ripete, anche se in misura minore, tra i vv. 498-499 con la ripresa di *hunc... / huic*, quest'ultimo collocato in maniera meno enfatica all'interno del secondo emistichio del v. 492. Un'ulteriore corrispondenza si instaura nelle rime leonine dei vv. 491 e 498: entrambe sono realizzate con l'uso di forme verbali al perfetto, con la variazione della forma alternativa del primo caso, *habuere...nocuere*. Il termine *rex* del v. 492 si riferisce a Nabuchodonosor, il quale va a visitare Daniele rinchiuso nella fossa dei leoni, secondo la fonte biblica di Dn 14, 39. È da escludere che si tratti di Dio stesso che appare in visione a Daniele come si legge in Dn 10, 5 e come proposto, un po' forzatamente, dall'editore guarneriano HOOGTERP, *Warnerii* cit. (nota 7 introd.), p. 422. A suffragare questa interpretazione interviene la corrispondenza con la strofe successiva in cui si dice, a proposito di Egidio, che lo andavano a trovare anche i comandanti: cfr. v. 498 (*sepe duces adierunt*).

493. La *iunctura servans fuit* è la spia di un dettato poetico che sul piano logico-sintattico attinge a piene mani dai costrutti del latino medievale: in questo caso si verifica la sostituzione del verbo *servavit* con una espressione perifrastica *servans fuit*. Cfr. G. CREMASCHI, *Guida allo studio del latino medievale*, Padova 1959, pp. 88 e ss.

494. Egidio fu abate e santo. È impresa difficile determinare la cronologia del personaggio. Da alcuni identificato con un abate Egidio che San Cesario d'Arles avrebbe inviato a Roma al tempo di papa Simmaco, morto nel 514. Secondo altri, Egidio sarebbe vissuto nella seconda metà del VII secolo o addirittura nella prima metà dell'VIII secolo. Il centro del suo culto è localizzato presso un'abazia di Nîmes, dove è stata identificata la sua tomba, risalente all'epoca merovingica, ma che, in realtà, porta una iscrizione del X secolo. La sua *Vita* composta intorno al X secolo è costituita da un insieme di racconti agiografici ricchi di elementi prodigiosi. L'episodio più conosciuto è quello relativo alla vita eremitica del santo che riceveva il nutrimento del latte da parte di una cerva, che sfuggì miracolosamente alla freccia del re per un miracolo operato dal santo. Il re divenne amico di Egidio e a questi concesse del territorio e una abazia. L'altro episodio famoso è quello relativo al perdono che Egidio ottiene da Dio di un peccato che il re (Carlo Martello o forse Carlomagno) non osava confessare a nessuno e che il santo apprese direttamente da Dio tramite un foglio posto sull'altare della celebrazione della Messa. Quest'ultimo episodio è raccontato in due vetrate e in una scultura del portale sud della cattedrale di Chartres. La sua festa, secondo il Martirologio Romano, cade il 1 settembre e la sua vita si legge in *AA SS Sept. I*, Venezia 1756, pp. 284-304. In una nota del *Martirologium Usuardi* del secolo IX (*PL* 124, 423-428) si legge il seguente breve profilo di Sant'Egidio: *In Provincia Sancti Egidii abatis, magnarum virtutum viri. Hic de Athenis ex regia et Christianissima stirpe progenitus, ac sacris litteris sufficienter edoctus, post mortem amborum parentum, patrimonium suum pauperibus erogavit, et ipse humanae laudis fugiens periculum, ad interiorem heremum se transtulit, juxta fluvium Rodani, in locum qui Septimana vocatur, et ibi manens triennium, solum herbarum radicibus et lacte cujusdam cervae vixit. Tandem diem obitus sui Dominus illi per spiritum revelavit, quem ille fratribus indicans, feliciter migravit ad Dominum*. I *Miracula Beati Egidii auctore Petro Guillelmo*, testo dell'inizio del XII secolo, si trovano in *MGH, SS XII*, pp. 316-323. (Cfr. P. VIARD, sub voce *Egidio*, in *ES BS IV*, 958-960). L'aggettivo *rotundus*, in senso metaforico riferito alla integrità della persona, si trova nel sopracitato passo di Orazio, che viene riecheggiato da Auson. *ecl.* 20, 5

(*Securus, mundi instar habens, teres atque rotundus / Externae ne quid labis per leuia sidat*). Su questo concetto bene si esprime Cic. *univ.* 6 (*rotundam figuram, quae nihil asperitatis habet, nihil offensionis, nihil inclusum angulis, nihil anfractibus, nihil eminens, nihil lacunosum; ita vir sapiens adeo aequaliter est compositus, et undique perfectus, ut nulla ei labes vitii adhaerescat*). L'aggettivo sul piano retorico fa riferimento alla compostezza e alla eleganza dell'espressione: cfr. Cic. *Brut.* 78 (*erat verborum et delectus elegans, et apta et quasi rotunda constructio*); Cic. *de orat.* 13 (*cum Thucydides videretur Socrati praefracrior, nec satis, ut dicam, rotundus, primus instituit dilatare verbis, et mollioribus numeris explere sententias*). Hor. *ars* 323 (*Graius ingenium, Graius dedit ore rotundo / Musa loqui*). (Cfr. *Forc.* 5, 261). Con lo stesso significato legato alla sfera retorica e indicante l'uniformità e l'eleganza dell'espressione, il termine corrispondente *rotunditas* si trova in Sid. *ep.* 1, 1 (ed. C. LUETJOHANN in *MGH Auct. Ant.* 8, Berlino 1887, p. 1): *Quinti Symmachi rotunditatem*. (Cfr. DU CANGE 7, 226).

495. Efficace allitterazione al centro del verso con i termini *victu vixit*. La iunctura *tenui victu* richiama *escis parcendo* del v. 489.

496. Con l'espressione *Christi pietas lac prebuit* Guarnerio insiste sul motivo della frugalità della vita eremitica, il cui sostentamento è affidato alla provvidenza di Dio; lo stesso concetto in parallelo è espresso a proposito di Daniele al v. 492: *hic escam misit Deus*. Da notare come *Deus* dell'episodio dell'Antico Testamento diventi il *Christi* della vicenda relativa a sant'Egidio.

497. Il nesso *feris habitanti* richiama l'episodio di Daniele che, nella fossa, stava pacificamente insieme ai leoni, v. 491, *hunc habuere fere socium*.

[vv. 501-514] Assuero e Carlo

501. Si tratta del re persiano Serse I della dinastia achemenide, figlio di Dario e Atossa, al potere dal 486 al 465, anno della sua morte. Con lui i Persiani attuarono l'antico progetto di Dario di invadere la Grecia, con l'attacco per terra e per mare che si concluse con la sconfitta persiana di Salamina del 480. Assuero è la trascrizione latina e italiana del nome persiano *Kshajarsha*, in greco $\Xi\acute{\epsilon}\rho\xi\epsilon\varsigma$. La versione greca della *Settanta*, facendo confusione col nome del figlio e successore di Serse I, cioè Artaserse (che regnò dal 465 al 424), chiama il re Assuero con il nome di Artaserse: $\text{\AA}\rho\alpha\alpha\xi\acute{\epsilon}\rho\xi\eta\varsigma$. L'Aracosia era una provincia imperiale persiana situata nella parte orientale dell'impero, corrispondente all'altopiano iranico. I Medi erano una popolazione di stirpe iranica (affine a quella persiana) stanziata nella regione nordoccidentale dell'attuale Iran. Al tempo del loro re Astiage (585-550), i Medi furono attaccati dai Persiani di Ciro II il Vecchio e dalla fusione delle due dinastie nacquero gli Achemenidi. Si noti l'accumulazione dei termini geografici in omeoteleuto che amplificano l'effetto fonetico della rima leonina e che suggeriscono bene l'idea dell'universalità dell'impero di Serse (*Susis, Medis, Persis, Aracuis, / Parthis*).

503. Il nome di Assuero compare soltanto in questo verso, sciogliendo il senso di attesa creato dalla esaltazione del *rex* fatta nei primi due versi della strofe. Assuero è l'oggetto della munificenza di Dio, *Deus*, posto in evidenza al centro del verso.

504. Il verso è costruito su una insistente ricorrenza del fonema gutturale che si presenta in allitterazione con *conati clam* e poi con *cruciatu*. Guarnerio utilizza gli stessi termini in entrambi gli episodi delle due strofe per sottolineare il motivo della cospirazione: *duo...clam perdere* e *clam...duo perdere* al v. 512. Questa mancanza di variazione è alquanto inusuale in tutto il *Synodus* e dimostra come probabilmente l'autore abbia voluto puntare l'accento sul fatto che in entrambi i casi si tratta di cospirazioni interne alla corte. La variazione riguarda soltanto il verbo che indica l'idea del tentativo non riuscito di compiere l'azione: *conati* del v. 504 e *querebant* del v. 512.

505. Si noti l'anafora in poliptoto tra i vv. 504 e 505 del pronome dimostrativo: *hunc / hic*.

506. Dante in *Purg.* 17, 25-30 (*un, crocifisso, dispettoso e fero / nella sua vista, e cotal si moria: / intorno ad esso era il grande Assüero, / Ester sua sposa e il giusto Mardoceo, / che fu al dire ed al far così*

intero), tra gli esempi di ira punita riporta l'episodio della condanna a morte per crocifissione (e non per impiccagione come si deduce dalla fonte biblica di Est 7, 10) di Aman, il quale, in realtà, nel racconto del libro di Ester, non appare affatto incollerito, anzi si mostra sottomesso e chiede la grazia alla regina Ester (cfr. Est 7, 7: *Aman quoque surrexit ut rogaret Hester reginam pro animam suam*). Sempre alla fantasia dantesca si deve attribuire il fatto che il re Assuero, la regina Ester e Mardocheo stesso assisterono all'esecuzione della condanna a morte di Aman. Si noti l'irregolarità tutta medievale del costruito logico-sintattico *gaudereque fecit / predictam gentem* che nella lingua classica sarebbe stato: *fecit ut predicta gens gauderet*.

507. Il nesso *precepta vetusta colentem* si riferisce alla celebrazione annuale da parte degli Ebrei della festa del *Purim*, la cui istituzione fu voluta da Mardocheo stesso (cfr. Est 9, 20-32): ogni anno il 14 e il 15 del mese di Adàr i Giudei dovevano ricordare che il loro lutto era mutato in gioia per la salvezza ottenuta e dovevano allestire dei banchetti, scambiarsi regali e fare doni ai poveri. *Purim* deriva da *pur* che significa "sorte": Aman infatti aveva gettato la sorte sul popolo ebreo. La festa del *Purim* ha un carattere popolare più che religioso. Con l'aggettivo *vetusta* Guarnerio si riferisce alla antica istituzione della festa, la cui celebrazione fu continuata annualmente in futuro. Da rilevare l'iperbato *gentem...colentem*.

508. Dopo la conquista dell'Italia il titolo ufficiale di Carlomagno fu il seguente: *Gratia Dei rex Francorum et Langobardorum*. In seguito all'incoronazione da parte di papa Leone III del Natale dell'800, Carlomagno fu chiamato con la seguente solenne dicitura: *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, Karolus serenissimus Augustus a Deo coronatus magnus pacificus imperator Romanum gubernans imperium, qui et per misericordiam Dei, rex Francorum et Langobardorum* (cfr. F. COGNASSO, sub voce *Carlomagno* in *EBU* 4, 302). Si noti la struttura chiastica dell'appellativo di Carlo con i nomi dei popoli *Francorum...Italorum* all'esterno e i termini *rex et princeps* all'interno.

509. Tutto il verso ha un evidente carattere iperbolico, poiché punta l'accento sulla eternità della gloria del regno di Carlo (*mundus dum stabit*) e sulla superiorità assoluta del regnante su tutti i sovrani (*tibi quem regum similabit?*).

510. Il verso è imperniato sulla ricorrenza del suono della liquida: *rexi...Renum Rodanumque* ed ha un marcato carattere di solennità, accentuato dalla lunga *traiectio gentes...bibentes*.

511. Con l'espressione *nunquam Saxo quietus* Guarnerio si riferisce alle difficili campagne militari di Carlomagno in Germania: nel 772 aveva già sconfitto la tribù degli Engri, ma i Sassoni ripresero le loro incursioni tra il 773 e il 774, gli anni in cui Carlomagno fu impegnato in Italia. Tra il 775 e il 776 compì diverse campagne militari contro gli Ostfali, gli Engri e i Vestfali e fondò la città di Karlstadt. Impegnato in Spagna a Saragozza, Carlo subì di nuovo le avanzate dei Sassoni, cui si dedicò definitivamente a partire dal 782: impose il cristianesimo come riconoscimento della sottomissione di quei popoli e condannò a morte chi non si fosse sottoposto al battesimo. Pacificò la regione soltanto nell'804, quando fece deportare tutti coloro che abitavano oltre il Reno e suddivise i territori conquistati tra i Franchi e gli Abodriti, loro alleati. La solennità del tono con cui Guarnerio ripercorre le imprese militari di Carlomagno è data anche dalla ripetizione in anafora del pronome personale *te...te... / te* all'inizio dei due emistichi di questo verso e in apertura del verso successivo.

512. Non è facile identificare i cospiratori contro Carlomagno: lo studioso P. A. Orbán (cfr. ORBÁN, *Einige Bemerkungen* cit. [nota 5 introd.], pp. 302-313) sostiene che si tratti di Marsirio e Beligando, due re e fratelli saraceni, avversari pagani, tratti dalla saga di Orlando e più precisamente della *Historia* di Pseudo-Turpino. Tale opera costituisce, secondo Orbán, una fonte importante per Guarnerio. E poiché la *Historia* suddetta non può essere collocata cronologicamente prima del 1130, il *Synodus* sarebbe stato composto – in virtù di questo terminus *a quo* – intorno alla metà del XII secolo. F. J. WORSTBROCK, *Zum Stand* cit. (nota 40 introd.), pp. 45-54, sottopone questa ipotesi ad una severa critica, basandosi su una lettura più attenta del testo in questione: la ricorrenza in parallelo nei vv. 506 e 512 delle parole *duo clam perdere*, riferite ai cospiratori, farebbe pensare che si stia parlando di personaggi interni all'ambiente della corte regale, come

è confermato dal caso di Assuero; nulla a che fare, quindi, con i leggendari personaggi della saga di Orlando. Cade così il teorema di Orbán sulla datazione del *Synodus* alla metà del secolo XII. Per la stessa identificazione dei due attentatori di Carlo Magno, HOOGERP, in *Warnerii Basiliensis* cit. (nota 7 introd.), pp. 423 e ss. e in *Garnier* cit. (nota 56 introd.) p. 77, aveva proposto la coppia *Raginfredus/Helpricus*, tratta non dalla saga di Orlando, ma dalla cosiddetta “saga di Carlo”, che circolava già nella seconda metà dell’XI secolo.

513. Carlomagno sconfisse definitivamente le forze longobarde di Desiderio, arroccatesi nella città di Pavia, nel giugno del 774. Sul termine *barbatus* da cui deriva il nome del popolo dei Longobardi cfr. la nota al v. 437.

514. Evidente è l’accostamento tra i *Romanos Christi cultores* e *predictam gentem* cioè gli Ebrei del v. 507. Guarnerio vede nella popolazione del Sacro romano impero di Carlomagno, che celebra e ricorda la redenzione operata da Cristo, il compimento della religiosità del popolo ebreo, che ricorda la salvezza ottenuta con la festa del *Purim*. MANITIUS in *Geschichte* cit. (nota 3 introd.) p. 579, nota 2, propone di accostare l’intero episodio di Carlo ed Assuero del *Synodus* ai vv. 495-499 del libro secondo del *Messia* di Eupolemio: *Queque bibunt Habanem, que te quoque, Gamula, gentes / Quaque meat Torides, qua diues Icusia sedes / Carmannis; domui Partos fugiendo timendos / Persasque et notas Asuero principe Susas / Me timet Assirius, me qui uicinus Araxes*. (cfr. EUPOLEMIUS, *Das Bibelgedicht*, cit. [nota 60 introd.] pp. 92-93). Innegabili sono, infatti, le consonanze di tono poetico e le corrispondenze lessicali.

[vv. 515-528] Giuda Maccabeo e Ludovico il Pio

515. Giuda Maccabeo era il terzo dei cinque figli del sacerdote Mattatia della stirpe di Ioarib (cfr. I Mcc 2, 1-5). Il termine “Maccabeo” probabilmente significa “colui che ha la testa a forma di martello” oppure “la designazione di Jahvè”. Le vicende che lo vedono protagonista si collocano tra il 166 e il 160 a. C.: riporta una serie di successi su generali di Antioco Epifane (re di Siria dal 175 al 164), che era stato tra gli ostaggi consegnati ai Romani dal padre Antioco III il Grande, in seguito alla sconfitta di Magnesia del 189. L’Epifane aveva riconquistato la Fenicia e la Palestina e invase anche l’Egitto. Il tentativo di ellenizzazione della Giudea non andò a buon fine, grazie all’azione proprio dei Maccabei. Giuda, infatti, purifica il tempio dopo la profanazione dei Greci, e ristabilisce la legge e le tradizioni mosaiche. Sotto Demetrio I Sotere, re di Siria dal 162 al 150 e nipote di Antioco, Giuda continua a riportare successi e uccide Nicanore, uno dei capi del re (cfr. I Mcc 17, 26), che voleva distruggere il tempio. I Maccabei cercano l’alleanza coi Romani (cfr. I Mcc 8, 17-32) in funzione antisiriana, ma nel 160 la rivolta giudaica viene completamente domata e cade in battaglia lo stesso Giuda.

516. Singolare come questo verso sul piano della struttura compositiva, corrisponda al v. 524: in entrambi i versi si realizza una sorta di struttura chiasmica con gli aggettivi al centro del verso (*fortis, vacuus* e *pravis, placidis*) e con i complementi indiretti (*ad pugnam... formidine mortis*) e gli aggettivi verbali (*formidandus...venerandus*) all’esterno della costruzione stichica. Si noti anche la coincidenza lessicale tra i termini *formidine* e *formidandus*.

517. A questo verso, il terzo della strofe, è affidato il compito di presentare il personaggio, anticipato, con il solito effetto di attesa, dai termini *vir ductor* del v. 515. Si realizza la corrispondenza con il v. 522, primo della strofe successiva, in cui è subito indicato il personaggio di cui si parla: *Pius...Ludowici*.

518. La trasposizione della data della purificazione del tempio espressamente indicata in II Mcc 10, 5 (*contigit eadem die purgationem fieri vicesima et quinta mensis qui fuit casleu*), permette di stabilire con precisione la cronologia di questo evento: 15 dicembre del 164 a. C. Nel v. 526 ricorre, in corrispondenza all’espressione *templum purgavit*, il nesso *templam novavit*.

520. Alla legge mosaica ristabilita da Giuda Maccabeo (*firms legaleque totum*) corrisponde la regola data al clero da Ludovico il Pio (*normam vivendi clero*) del v. 527. In questo caso la relazione tra due episodi risulta forzata e impropria, perché al concetto della legge ebraica non corrisponde il motivo della

legge dell'amore data da Cristo come realizzazione e compimento della legge antica, ma una semplice normativa che regola la quotidianità della vita religiosa ed ecclesiastica.

521. Si tratta di un episodio singolare (II Mcc 38-45): Giuda ritorna sui campi di battaglia per raccogliere i cadaveri, ma trova sotto le tuniche di ognuno di essi preziosi oggetti, consacrati agli idoli della città di Iamnia. Ai Giudei era fermamente proibito venirne in possesso e così Giuda capisce che i suoi uomini sono caduti per questo grave peccato di avidità e sacrilegio. Quindi Giuda e i suoi uomini pregano Dio perché ai morti possa essere perdonata questa colpa. Fa fare una colletta e manda il denaro raccolto a Gerusalemme, perché sia compiuto un sacrificio di espiazione in favore delle vittime. Tale episodio dimostra la fiducia di Giuda nella risurrezione. Il II libro dei Maccabei contiene affermazioni importanti sulla risurrezione dei corpi, sulle pene dell'al di là, sulla preghiera per i defunti, tutti temi che gli altri libri dell'Antico Testamento hanno trattato in maniera indeterminata (ad eccezione della testimonianza di Dn 12, 2-3: *et multi de his qui dormiunt in terrae pulvere evigilabunt alii in vitam aeternam et alii in obprobrium*). L'autore del libro, in riferimento a questo tema, utilizza un certo tono polemico perché è ben cosciente che la verità della risurrezione dei corpi non è ammessa da tutti (II Mcc 12, 44: *nisi enim eos qui ceciderant resurrecturos speraret [sc. Iudas] superfluum videretur et vanum orare pro mortuis*). Per tale motivo la Chiesa ha riconosciuto autorità a questo libro. I 2 libri dei Maccabei non furono inclusi nel canone della *Vulgata* di Gerolamo, ma furono aggiunti secondariamente in coda a tutti i libri dell'Antico Testamento.

522. Gli anni del regno di Ludovico il Pio (814-840), figlio di Carlo e Ildegarda, furono molto contraddittori: il sovrano portò a corte ad Aquisgrana un gruppo di consiglieri provenienti dall'Aquitania che erano poco propensi a sviluppare progetti militari e più inclini ad elaborare gli aspetti culturali progettuali e religiosi del regno. Tra questi consiglieri c'era il monaco riformatore Benedetto di Aniane (750-821), il quale valorizzò i caratteri sacri e religiosi del potere imperiale. Venne promulgata una nuova versione dell'antica regola di San Benedetto da Norcia che doveva essere osservata in tutti i monasteri dell'impero. Nell'816 Ludovico rinuncia alla nomina di abati e vescovi, mentre nell'824 il figlio Lotario promosse una *Constitutio romana* che prevedeva per ogni futuro pontefice il previo giuramento di fedeltà all'imperatore. I vescovi divennero a tutti gli effetti collaboratori del potere regio con un documento dal titolo *Admonitio ad regni ordines* e si apriva la strada alla interferenza reciproca tra potere imperiale e potere sacerdotale (cfr. R. BORDONE – G. SERGI, *Dieci secoli di Medioevo*, Torino 2009, p. 72). Su Ludovico il Pio testimonianze importanti sono il *Carmen in honorem Ludowici Pii* del contemporaneo ERMOLDO NIGELLO (ed. E. DÜMMLER in *MGH Poetae* 2, 4-79) e la *Vita Ludowici* di TEGANO (morto nell'853) (ed. E. TREMP in *MGH Script. rer. germ.* 64, 1995).

525. Il termine *bannus* appartiene al latino medievale e ha il significato di "editto pubblico". Si trova in Greg. Tur. *Franc.* 5, 26 (*Post haec Chilpericus rex de pauperibus et iunioribus ecclesiae vel basilicae bannos iussit exigi, pro eo quod in exercitu non ambulassent*). Cfr. *ThLL* 2, 1716. Nella forma *bannum*, il termine ha 3 significati: editto pubblico, multa pecuniaria di natura giudiziaria e distretto o giurisdizione (cfr. DU CANGE 1, 551). Con l'espressione *domuitque tyrannos* probabilmente Guarnerio si riferisce all'episodio del principe danese Harald che si piegò alla missione imperiale e ricevette il battesimo a Magonza alla presenza di Ludovico nell'826. Fu intrapresa dall'imperatore anche l'evangelizzazione della Scandinavia, che però non fu mai portata a termine (cfr. J. FLECKENSTEIN, sub voce *Ludwig der Fromme* in *LexMa* 5, 2171-2172). V. D. STEINEN in *Literarische Anfänge* cit. (nota 17 introd.), p. 253 nota 4, sostiene che i tiranni di cui parla Guarnerio possano identificarsi con il nipote Bernardo di Italia, crudelmente accecato da Ludovico, e con altri vecchi parenti che egli fece rinchiudere in monastero.

528. La strofe si chiude con l'effetto fonetico dato dall'allitterazione dei termini *predia plura*.

[vv. 529-542] Onia e Adalberto

529. Il motivo della stanchezza del cantore Tlepsi si trova anche nei vv. 305-306 e 311. La ripetizione di *plus* nel senso di “sempre di più” si trova anche nella lingua classica: cfr. Cic. *Att.* 6, 2, 10 (*quem plus plusque in dies diligo*). Il nome del protagonista delle strofe, *Oniam*, è messo in risalto alla fine del verso in forte *enjambement* con il verbo *non reticebo* dell’inizio del verso successivo e in *traiectio* con i termini che ne determinano il carattere, *senem rigidum* e *lenem*.

531. Onia è chiamato *sacerdotum pastor*, mentre nella fonte biblica si usa il termine *pontifex*, che generalmente viene reso con “sommo sacerdote”: Guarnerio riferisce al sacerdote Onia un appellativo cristologico, quello appunto del “pastore” (cfr. Io 10, 1-19). Il termine è riferito anche al presule Adalberto al v. 536. Inizia da questo verso una struttura sintattica complessa che copre tutto il resto della strofe: dopo due proposizioni narrative, che occupano il verso successivo, irrompe, con una brusca *variatio*, il soggetto della principale, *perfidus Andronicus*, all’inizio del v. 533. Si noti l’*enjambement notum / cum detexisset*.

534. Singolare è la struttura fonetica del verso che presenta al centro un’allitterazione *stravit stultusque* e la ricorrenza degli stessi suoni nelle lettere iniziali delle due coppie di parole che si trovano all’esterno del verso: *fraude virum...fidem violavit*.

536. Si tratta del santo vescovo di Praga Adalberto nato nel 956 e martire in Prussia nel 997. Le testimonianze riguardanti la sua vita sono molto attendibili perché contemporanee al santo. Le *Vitae* più importanti sono quella del monaco GIOVANNI CANAPARIO (ed. G. H. PERTZ in MGH, *Scriptores* IV, pp. 581-595) e quella di BRUNONE DI QUERFURT (ed. G. H. PERTZ in MGH SS IV, pp. 596-612). Quest’ultimo, di nobile famiglia sassone, fu amico di Adalberto stesso e, come il santo, si dedicò alla vita ascetica. Adalberto, nato da illustre famiglia boema, cambiò il suo nome di battesimo, Vojtěch (“soccorso dell’armata”), in Adalberto dopo la cresima. Ordinato sacerdote nel 983, gli fu assegnata la sede episcopale di Praga. Si distinse per la carità verso i poveri e per l’esempio di vita ascetica fornito ai fedeli. Ebbe come missione precipua la cristianizzazione degli abitanti di Praga, i quali tuttavia non risposero appieno alla sua azione evangelizzatrice. Scoraggiato da questi insuccessi andò dal papa Giovanni XV per chiedere la rinuncia all’episcopato di Praga. Ottenutala, Adalberto si ritirò per 5 anni in preghiera, insieme al fratello Gaudenzio, in un monastero sull’Aventino intitolato ai santi Bonifacio e Alessio. Di tale monastero fu, poco dopo tempo, abate il biografo del santo, Giovanni Canapario. Ritornato più volte a Praga come arcivescovo, non fu mai ben accetto, cosicché si dedicò all’evangelizzazione della Polonia insieme al fratello, ma in terra prussiana il 23 aprile 997 fu trafitto dalle lance e dalle frecce di un’orda di pagani. Il suo corpo fu recuperato dal duca Boleslao e posto nella città polacca di Gniezno dove rimase fino al 1039, quando fu traslato a Praga. Ottone III, che ammirava il santo, ne ottenne alcune reliquie che trasferì a Roma in una chiesa costruita sull’isola Tiberina, originariamente intitolata ai santi Adalberto e Paolino, poi chiesa di San Bartolomeo. (Cfr. G. D. GORDINI, sub voce *Adalberto*, in *ES BS* I, Roma 1961, coll. 185-189; A. GIEYSZTOR, *Sanctus et gloriosissimus martyr Christi Adalbertus. Un Etat et une Eglise missionnaire aux alentours de l’an mille*, in «Settimane di Studio del CISAM» 14, Spoleto 1967, pp. 611-647). Si noti il nesso allitterante *pastor pius*.

537. Da rilevare l’iperbato *genti...cupienti*.

538. Si noti l’allitterazione *doctor directus*: l’aggettivo in senso traslato ha il significato di “severo, rigido”, in perfetta corrispondenza con la qualità riferita al sacerdote Onia del v. 530, *senem rigidum*. Da rilevare il forte legame in *enjambement* tra *profectus* e *illuc* del verso successivo. Lo stesso legame si nota tra i versi 539-540 (*amores / carpsit*) e 540- 541 (*verenter / suscipit*): Guarnerio in questi versi infrange il binomio fisso unità logica del dettato poetico-unità del verso.

542. Si noti la lunga *traiectio carnea...acta*: è ripreso il concetto espresso al v. 539 con i termini *fedos...amores*.

[vv. 543-572] **Intervento di Sofia**

543. Il verbo *coniungere*, insieme a *iungere*, è utilizzato in tutta l'ecloga per sottolineare la corrispondenza degli episodi. Cfr. i vv. 66-67 (*Apte iunxisti iuvenis quos os quoque Christi / nomine coniunxit, quos eque spiritus unxit*).

544-545. Il termine *personam* si lega in lunga *traiectio* e in *enjambement* all'aggettivo *unam*. Quest'ultimo è in opposizione a *multis*. Guarnerio giustifica il procedimento della corrispondenza biunivoca tra personaggio e azione relativa, attribuendo ai cantori tale esigenza di sistematicità; collegare ad un solo personaggio dell'Antico Testamento una molteplicità di altri personaggi, in relazione a diversi episodi, sarebbe stato molto dispersivo (*tedebat*).

546. Gli avverbi *singillatim* e *seriatim* sintetizzano bene la struttura dell'ecloga: narrazione di singoli fatti riferiti ad un solo personaggio collegati ad altri eventi sempre relativi ad una sola figura. Sul motivo della serie dei personaggi citati, è già stato rilevato che nella organizzazione cronologica (che segue cioè l'ordine dei libri dell'Antico Testamento) vanno segnalati dei salti. Cfr. nota al v. 303. L'avverbio *seriatim* richiama anche il v. 10 praef. (*Sensim primarum seriem coniunge notarum*): nella prefazione ci si riferiva alla serie delle lettere iniziali di ogni verso, da cui, in acrostico, si sarebbe letto il nome dell'autore.

547. Con il nesso *perplura simillima* Guarnerio, per bocca di Sofia, adombra la possibilità che la materia poteva essere trattata seguendo il metodo della libera digressione, che però avrebbe ingenerato (se ne rende conto Sofia stessa al v. 570) una grande confusione. L'opera, per onorare la sua destinazione didattico-parenetica, ha avuto bisogno della chiarezza schematica che effettivamente ha assunto.

548. Si tratta dei due personaggi trattati ai vv. 203-216: essi sono gli iniziatori rispettivamente dell'Antico e del Nuovo Testamento.

549. Il pronome *alter* si riferisce a san Conone, citato subito dopo al v. 551. L'espressione *sicut iam rite notatur* è prolettica rispetto a ciò che si dirà subito dopo ai vv. 550-551.

551. Si tratta di un Conone che subì il martirio insieme al figlio ad Iconio in Isauria, provincia situata tra la Panfilia e la Cilicia, durante la persecuzione di Aureliano, avvenuta tra il 270 e il 275. Del santo esiste una *Passio latina* desunta da un originale greco che non ha alcun fondamento storico e che si trova in *AA SS Maii*, VII, Anversa 1788, pp. 4-10. In essa si legge che il santo comandò in nome di Dio alle acque di un fiume di rientrare nell'alveo e fu esaudito, nonostante ci fosse stata, a causa delle piogge, una violenta inondazione. L'identità di tale santo, a causa delle scarse testimonianze, viene confusa con un altro Conone, santo detto l'"Ortolano", martire in Panfilia in seguito alle persecuzioni di Decio tra il 349 e il 251 (Cfr. J. M. SAUGET, sub voce *Conone* in *ES BS*, IV, Roma 1964, col. 152).

552. Arbogasto era un eremita che viveva in una foresta a nord di Strasburgo chiamato dal re Dagoberto (probabilmente Dagoberto I, re merovingico dal 601-638) per guidare la diocesi di Strasburgo. Da analisi documentarie e archeologiche risulta che visse probabilmente intorno alla metà del VI secolo. È patrono della diocesi di Strasburgo, ma il suo culto (festa il 19 luglio) non è molto fiorente. L'episodio dell'attraversamento del fiume a piedi è raccontato in *AA SS Iulii*, V, Venezia 1748, pp. 168-179 (Cfr. G. MATHON sub voce *Arbogasto* in *ES BS*, II, Roma 1962, col. 344). Si noti l'*enjambement Tonantis / ritu*. L'epiteto *Tonans* riferito a Dio è utilizzato ben 5 volte in tutto il *Synodus* (vv. 39, 105, 153, 175, 552). Cfr. nota al v. 39.

554. I personaggi di Eliseo e Gregorio sono trattati nei vv. 444-457: entrambi hanno liberato i rispettivi popoli dal contagio e dalla malattia.

555. Sul miracolo della scure che galleggia e della sua interpretazione da parte di Sant'Agostino, cfr. la nota al v. 447. Il verso presenta nella parte centrale i sostantivi *lignum* e *ferrum*, mentre all'esterno i verbi *iactavit* e *natavit*.

556. San Benedetto da Norcia (480-560), il fondatore del monachesimo occidentale, fondò un monastero a Subiaco e poi nel 520 l'abbazia di Montecassino. Compilò la celebre *Regula monachorum*, che fu a fondamento della vita claustrale, non solo benedettina, di tutti i monasteri dell'Europa occidentale (cfr.

R. HANSLIK, sub voce *Benedikt von Nursia*, in *LexMa* 1, 1867-1868; G. POLARA, *Letteratura latina tarodoantica e altomedievale*, Roma 1987, pp. 40-42). Il miracolo di San Benedetto è raccontato da Gregorio Magno nel II libro dei *Dialogi*, al capitolo 6 (cfr. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, cit. [nota di commento al v. 439], pp. 120 e ss.): si dice come ad un uomo della stirpe dei Goti, convertito al cristianesimo, fosse stato dato uno strumento simile alla falce per ripulire dalle spine un terreno del convento, nei pressi di un laghetto, dove si sarebbe dovuto impiantare un orto. Il goto con straordinaria veemenza agitò quello strumento, a tal punto che esso uscì fuori dal bastone su cui era incastonato, cadendo nelle profondità del lago. Allora l'uomo si rivolse, tutto contrito, al monaco Mauro, il quale informò Benedetto; questi, si rese conto della fortuità dell'incidente e della buona disposizione dell'operaio e miracolosamente fece riemergere dall'acqua il ferro, che, altrettanto prodigiosamente, si posizionò nel bastone da cui era uscito.

557. Anche sul miracolo dei fanciulli sbranati dagli orsi perché avevano preso in giro Eliseo cfr. la nota al v. 447.

559. Colombano, irlandese, nacque nel 543 nella provincia di Leinster nel Sud Ovest dell'isola e ricevette la sua educazione presso il famoso monastero di Bangor. Intraprese la vita missionaria verso il continente intorno al 590 e fondò in Borgogna l'importantissimo monastero di Luxeuil. In Svizzera fondò il monastero che sarebbe stato intitolato al suo discepolo San Gallo e infine si ritirò in Italia dove fu accolto dai longobardi Agilulfo e Teodolinda e dove fondò il monastero di Bobbio. Tre sono le più importanti fonti per conoscere la sua vita: 1) i due libri della *Vita Columbani abbatis discipulorumque eius* (ed. B. KRUSCH, in *MGH Script. rer. mer.* IV, 1902, pp. 1-61) composti tra il 639 e il 642 dal monaco Giona di Bobbio; 2) gli stessi scritti di Colombano (lettere, prediche, poesie) editi in 2 volumi da G. S. M. WALKER, *Scriptores latini Hiberniae* II, Dublin 1957); 3) la *Vita Sancti Galli* di WETTINO, monaco di Reichenau, composta tra l'816 e l'824 (ed. B. KRUSCH in *MGH Script. rer. merov.* IV, pp. 256-280), e la *Vita Sancti Galli confessoris* di WALAFRIDO STRABONE (quest'ultima edita da E. DÜMMLER in *MGH Poetae* II, pp. 259-423). (Cfr. H. HAUPT, sub voce *Columban* in *LexMa* 3, 65-67. G. POLARA, *Letteratura* cit. [nota di commento al v. 556], pp. 147-152). La maledizione che Colombano lancia al popolo che non accoglie i suoi insegnamenti si può leggere nella *Vita Sancti Galli confessoris* di Walafrido Strabone, vv. 40-49:

Hoc factò, commota nouo plebs saeua furore,
 Daemonibus deuota suis, occidere Gallum
 Atque Columbanum duris macerare flagellis
 Durat, sicque pios simul eiectione colonos.
 Haec pater addiscens, illis uentura prophetae
 More sciens, meritas uerbis exaggerat iras:
 "Fiat in hac", aiens, "nostri trux ultio gente,
 Transeat ad natos uastatrix poena parentum,
 Delyros senium inueniat semperque potentum
 Duris imperiis generatio tota prematur".

Sul piano stilistico si noti come il termine *gens* sia isolato al centro del verso e si colleghi in *enjambement* a *que dampnabatur* del verso successivo.

560. L'aggettivo *strumosus* indica "animale o persona che soffre di *strumae*" cioè di rigonfiamenti della pelle che sono collocati generalmente nella testa, ma anche nell'inguine. Cfr. Iuv. 10, 309 (*Nec praetextatum rapuit Nero loripedem nec / Strumosum atque utero pariter gibboque tumentem*). Il termine *struma* ha anche una valenza allegorica e indica una situazione di estrema abiezione e corruzione: cfr. Cic. *Sest.* 65 (*Hi medentur rei publicae, qui exsecant pestem aliquam, tamquam strumam civitatis*). Cfr. *Forc.* 5, 660.

561. L'incipit del verso costituito dalla formula dattilica *hoc quoque* è utilizzato da Guarnerio in altri due passi del *Paraclitus*, come attestato nei *loci paralleli*, ma è ampiamente sfruttato da Ovidio soprattutto nelle *Metamorfosi* e nei *Fasti* (cfr. *Ov. met.* 6, 194: *hoc quoque quis dubitet? tutam me copia fecit; fast.* 2, 825: *hoc quoque Tarquinio debebimus? eloquar inquit*. Da notare la triplice ripetizione del fonema sibilante in *scias...sicut sanctus*.

562. *Pretaxatus* è il participio perfetto dal verbo *praetaxo*, composto da *taxo*, frequentativo di *tango*. Il significato del participio è quindi "toccato prima" nel senso metaforico di "citato prima", "suddetto". Il termine è di uso medievale e si trova nella *Epistola 2* di Pelagio II papa: *et nihil praetaxato modo translationibus episcoporum actis aut agendis (sententiae) nocent*. Cfr. *ThLL X*, 2, fasc. 7, 977 e *Forc.* 4, 830. Il motivo della vita eremitica del profeta Elia (messa in relazione con quella di Giovanni il Battista) è stato ricordato dal personaggio di Sofia al v. 72.

564. Si tratta di San Nicola, vescovo di Mira, più comunemente conosciuto come San Nicola di Bari. Santo popolarissimo sia in Oriente, sia in Occidente, nacque intorno al 270 da ricca famiglia a Patara nella Licia e subito si distinse per le sue qualità spirituali. Eletto vescovo di Mira (attuale villaggio turco di Dembre), operò grandi miracoli, come quello ricordato da Guarnerio di avere salvato dalla carestia la popolazione della Licia. Probabilmente subì anche la prigione fino al tempo di Costantino per la ferma confessione della propria fede. Nel 325 sarebbe intervenuto anche al Concilio di Nicea, nonostante nell'elenco dei partecipanti il suo nome non figurò. Morì il 6 dicembre di un anno oscillante tra il 345 e il 352. Le sue spoglie furono portate a Bari nel 1087 e da lì il culto si diffuse ampiamente in Occidente. Moltissime sono le fonti antiche a cominciare da una vita scritta su un precedente testo greco dal patriarca costantinopolitano Metodio redatta tra l'842 e l'846. Da questo testo deriva la versione latina della *Vita* e dei *Miracoli* di San Nicola redatta da Giovanni Diacono intorno al terzo quarto del IX secolo. Di Nicola parla nella *Legenda Aurea* anche Iacopo da Varagine (cfr. IACOPO DA VARAZZE, *Legenda*, cit. [nota di commento ai vv. 77-79], pp. 44-55), il quale attribuisce a Nicola di Mira anche i miracoli di San Nicola di Sion, vescovo di Pinara nella Licia, vissuto nel VI secolo. Il miracolo della moltiplicazione del frumento da distribuire ai poveri è raccontato da VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum historiale* 14, 70 (VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum* cit. [nota 127 introd.]): *mirandis plus miranda succedunt. Tanta enim largitate Dei hoc ipsum parum frumenti quod vir sanctus unicuique pro indigentia sua distribuerat auctum est, ut non solum eodem, sed etiam altero pene exacto anno, singulis ad victum sufficeret*. Di San Nicola ricorda il miracolo della dote alle tre vergini figlie di un uomo caduto in miseria, anche Dante in *Purgatorio* 20, 31-33 (...della larghezza / che fece Niccolao alle pulcelle / per condurre ad onor lor giovinezza). (Cfr. N. DEL RE, sub voce *Nicola, vescovo di Mira, santo* in *ES BS IX*, 923-939). Uno dei più antichi drammi sui santi di cui si è a conoscenza porta il titolo di *Tres filiae* e racconta le vicende del miracolo di San Nicola delle tre vergini di cui parla Dante. Tale dramma fu composto ad Hildesheim nel corso dell'XI secolo e rivela una probabile dipendenza con l'opera drammatica di Rosvita, canonichessa del vicino monastero di Gansersheim. Un altro dramma su San Nicola dal titolo *Tres clerici*, sempre riconducibile a Hildesheim, si trova in K. YOUNG, *The Drama of Medieval Church*, voll. 2, Oxford 1933, vol. 2, pp. 324-327. Si noti l'iperbato *genti...egenti*.

567. Da rilevare l'ampio iperbato *subductum...fructum*.

568. Su sant'Egidio cfr. la nota al v. 494. Il fatto che Guarnerio avesse conosciuto la *Vita Sancti Aegidii* (AA SS Sept. I [1746], vol. 1, pp. 299-303) rappresenta per M. Manitius uno degli elementi che proverebbero l'origine francese dell'autore (cfr. MANITIUS, *Geschichte* cit. [nota 3 introd.] pp. 576-582).

570. Tutto il verso è costruito sulla ricorrenza insistente del fonema velare della -c e della -q: *que coluit clare quis cunta queat*.

571. Singolare è la scelta di affidare la nozione logica del complemento d'agente, richiesta da *referrī*, a un complemento di causa, *per linguas*. Stesso costruito poco prima al v. 559-560 *per Columbanum... / dampnabatur*.

572. L'aggettivo sotantivato *prima* fa riferimento agli episodi più importanti che i due cantori hanno deciso di scegliere in riferimento ai singoli personaggi trattati. Hoogterp preferisce correggere in *verum* la lezione dei codici *vestrum*. Secondo Hoogterp il *verum...modulamen* è la forma poetica che si mette al servizio della verità biblica. Il motivo della verità della poesia costituisce il "filo rosso" di tutto il componimento. Già al v. 9, nell'invito al canto, Guarnerio affermava la caratteristica di verità dei racconti della Bibbia (*ambo scii rerum cantantes dicite verum*). Ancora al v. 185, Sofia ricorda ai cantori il concetto di verità (*Psallite gaudentes, nisi verum nil referentes*). Ai vv. 397-398 (*Hic que narrantur rata sunt, veramque probantur / his solidare fidem*) Guarnerio, per bocca di Sofia, sostiene che i racconti delle Sacre Scritture sono fondati sulla ragione e che rafforzano la fede vera dei cristiani.

[vv. 573-591] Dialogo finale

573. L'aggettivo *scia* si ricollega al v. 9 (*ambo scii rerum cantantes dicite verum*) in cui Sofia invita i due interlocutori ad iniziare il canto: il motivo della consapevolezza della materia biblica trattata si pone a fondamento di tutta la composizione. Anche l'avverbio *scie* del v. 554 indica la padronanza della materia da parte dei due cantori. L'invocazione è in stretto collegamento con il v. 10, in cui a Sofia viene riferito l'appellativo di *alma*. I due aggettivi *veneranda* e *alma* suggeriscono la stessa idea della sacralità della Sapienza, la quale guida, in senso prettamente spirituale, le azioni dei due cantori. Si noti la forma sincopata del verbo *nostis* per *novisti*, che conferisce una *facies* classicheggiante al dettato poetico.

574. Il participio *coeuntia* fa riferimento alla corrispondenza dei fatti dell'Antico e del Nuovo Testamento. Si tratta della forma latina del titolo stesso dell'opera *Synodus*, l'incontro di una serie di percorsi biblici con finalità parenetico-educative.

576. Sofia viene definita *regina* così come al v. 581: il personaggio precedentemente non viene mai contrassegnato da questo appellativo; al v. 8 praef. essa è chiamata *matrona*. Qui Sofia regge le sorti del canto e solo da lei può venire il permesso di porre fine all'agone poetico.

577. Il motivo del giorno che finisce e non permette di continuare il canto si trova anche al v. 312, alla nota relativa al quale si rimanda. Si noti il forte *enjambement historiarum / silvis*: originale è l'immagine metaforica delle storie della Bibbia che costituiscono un'intricata selva da cui uscire alla fine del canto.

579. Neocosmo sembra contraddire, con le parole *penuria rerum*, il concetto precedentemente espresso da Tlepsi al v. 574, *coeuntia plura*.

580. L'immagine dei cavalli a cui va sciolto il freno, affinché si possano riposare, richiama la metafora che Guarnerio ha utilizzato ai vv. 483-486 (*Ecce! Mei gliscunt equites memorataque discunt, / cantibus ex vestris gaudet mea turba pedestris. / Erecti sursum, psallendo currite rursum! / Ac neuter linquat cursum, quia meta propinquat*). Si noti l'allitterazione in *chamos compellit* e l'ampia traiectione *fessorum...equorum*.

583. Si noti l'accostamento in allitterazione e in poliptoto dei verbi *cantastis cantandoque*. In *cantastis* si rileva anche la forma sincopata. Riguardo all'uso dei verbi *canto* e *cano* cfr. la nota al v. 301.

584-585. Sul fatto che in questi versi Guarnerio abbia voluto tracciare le linee della sua poetica ci si è soffermati alla nota ai vv. 21-22. Con il termine *sophistis* Guarnerio esprime la sua opposizione contro i ragionamenti teologici che non hanno a fondamento un sincero atteggiamento di umiltà, penitenza e amore, virtù che, insieme a tutte le altre, stanno a fondamento dello scopo parenetico dell'ecloga.

586. Si noti l'insistenza del suono della bilabiale sorda nelle parole *pausetis...poscere plura*. Riguardo all'uso guarneriano del verbo *pausare* cfr. la nota al v. 313.

587. Dopo questo verso i codici C (ENGELBERG, Stiftsbibliothek, Cod. 117, ff. 244r-254v, anno 1203), E (VALENCIENNES, Bibliotheque Municipale, Ms. 828 [olim 610], ff. 121r-133r, XV secolo), F (DURHAM, Cathedral Library, Ms. B III 33, ff. 22r-23r e 25r-27v, XIII secolo) e G (ADMONT, Stiftsbibliothek, Cod. 128, ff. 89r-91v, anno 1260), riportano i seguenti due versi: *A synodo bellus bene dicitur iste libellus / propter conventum patet hoc animis sapientum* (Trad.: "Questo bel libriccino prende il titolo dalla parola *Synodus*, poiché si tratta di un incontro. Ciò è chiaro all'intelligenza dei sapienti"). La coppia di esametri è

riportata dal codice A (WIEN, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 1147, ff. 78v-88r, fine del XII secolo) all'inizio dell'ecloga, prima della prefazione, e utilizzata dal codice B (ZWETTL, Stiftsbibliothek, Cod. 36, ff. 188r-191v, fine XII secolo) come titolo di tutta l'ecloga, sempre all'inizio della composizione. Secondo v. D. STEINEN, *Literarische Anfänge* cit. (nota 17 introd.), pp. 250, si tratta di una rubrica o di una aggiunta posteriore, inserita nel tentativo di spiegare il significato del titolo del poemetto. A suffragare questa ipotesi potrebbe contribuire la considerazione dell'uso dell'aggettivo *bellus*, di impronta assai popolare, estraneo alla generale sostenuta elevatezza del dettato poetico guarneriano.

588-589. Sofia invita i due cantori a nutrire la speranza della ricompensa eterna, in forza dell'opera che hanno intrapreso e con l'esortazione a tendere sempre al Paradiso. In realtà l'invito è rivolto anche al destinatario dell'opera che è il clero, il quale, attraverso la lettura degli insegnamenti biblici dell'ecloga, ha già intrapreso il cammino verso la beatitudine eterna, ma deve perseverare nella volontà di raggiungerla.

590-591. Nella formula trinitaria conclusiva si nota un carattere liturgico che è suggellato dall'invito a rispondere "Amen" rivolto a tutti. Guarnerio nel finale esce dalla finzione narrativa che assume il personaggio di Sofia per richiamare tutto il clero all'adesione a ciò che si è letto. In tal modo tutta la composizione assume il carattere di una lunga preghiera che, ripercorrendo la storia della salvezza, si fa memoria viva ed operante della salvezza realizzata da Cristo. Si noti come anche in questa formula "liturgica" la seconda persona della Trinità venga contrassegnata dalla perifrasi *Patre natus*, per affermare ancora una volta il credo trinitario della ortodossia religiosa, stabilita dal Concilio di Nicea, cui Guarnerio ha fatto riferimento ai vv. 354-360.

