



Piredda, Anna Maria Giacinta (1999) *La Figura femminile nella poesia di Venanzio Fortunato*. Sandalion, Vol. 20 (1997 pubbl. 1999), p. 141-153.

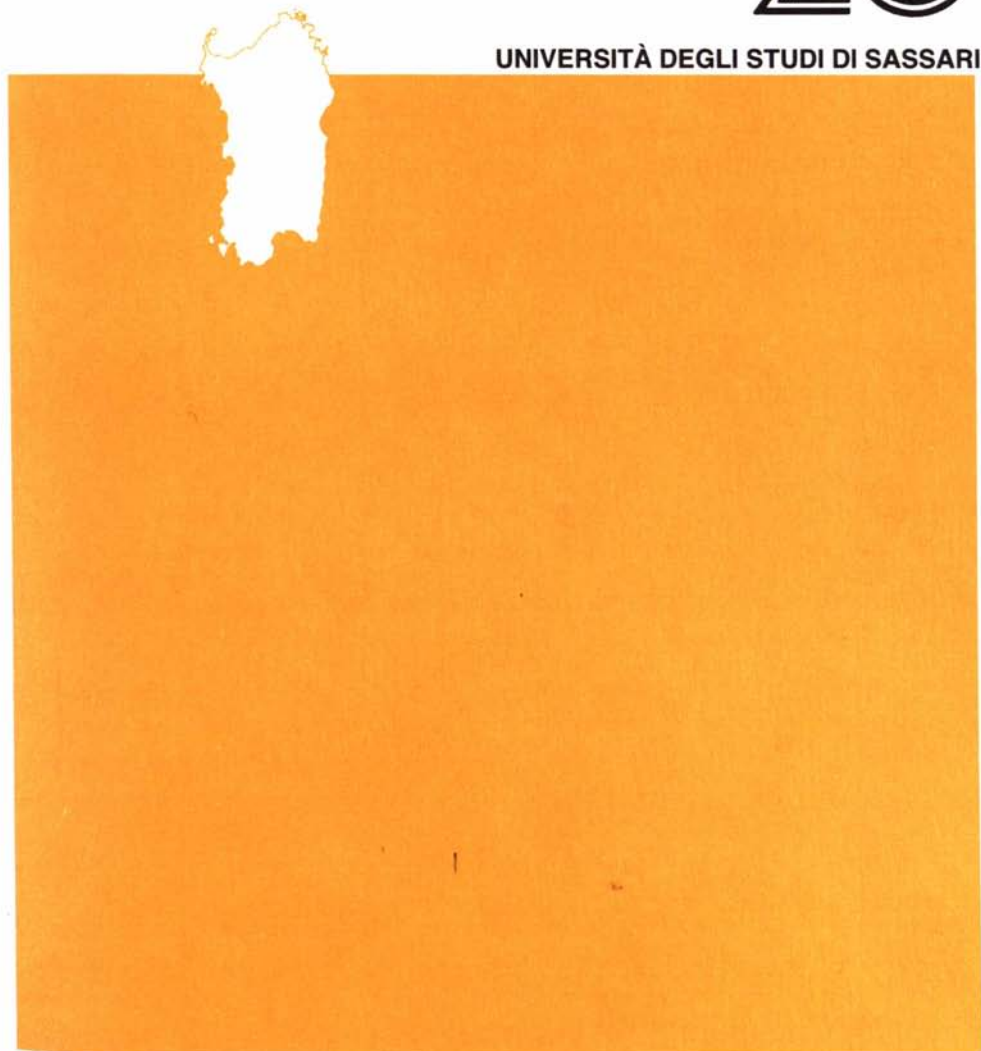
<http://eprints.uniss.it/5395/>

SANDALLION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI



Edizioni Gallizzi



Pubblicazione realizzata col contributo
della Regione Autonoma della Sardegna

Per scambi di Libri e Riviste:

SEGRETERIA DI REDAZIONE

Anna Maria Mesturini
Giovanna Maria Pintus
Anna Maria Piredda

Via Università, 40 - 07100 SASSARI
Tel. 079.229701 - Fax 079.229619

SANDALION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE



a cura di

Antonio M. Battegazzore, Luciano Cicu e Pietro Meloni

W. GEOFFREY ARNOTT, Wit and word play in the early hellenistic epigram □ GIORGIO BERNARDI PERINI, Valerio Edituo e gli altri. Note agli epigrammi preneoterici □ ROBERT MALTBY, The language of early latin epigram □ LUCIANO CICU, Catullo, Carme 76 □ HELENA KONDOYANNI, The arrangement of the epigrams in Martial's ninth book □ PAOLO MASTANDREA, [Martialis] *De habitatione ruris* (ANTH. 36 R.). Modelli classici ed emulazioni medievali □ GIANCARLO MAZZOLI, Epigrammatici e grammatici: cronache d'una familiarità poco apprezzata □ MARIA ALESSANDRA PETRETTO, Strumenti e ritmi musicali nell'*Anthologia Palatina* (6, 51; 6, 94) □ ANDREAS N. MICHALOPOULOS, Etymologising on proper names in latin epigraphic verse □ GIOVANNA MARIA PINTUS, *De divinis scripturis*. L'epigramma LXX di Prospero di Aquitania □ ANNA MARIA PIREDDA, La figura femminile nella poesia di Venanzio Fortunato □ ENZO DEGANI, Paolo Silenziario e la poesia latina.

Sassari 1997

Atti del Convegno Internazionale

organizzato da

The School of Classics
Università di Leeds

e

Istituto di Filologia Classica
Università di Sassari

EPIGRAMMATICA GRECA E LATINA

Sassari, 18-19 aprile 1996

a cura di

Luciano Cicu, Giovanna Maria Pintus e Anna Maria Piredda



Università degli Studi di Sassari

ANNA MARIA PIREDDA

LA FIGURA FEMMINILE NELLA POESIA DI VENANZIO FORTUNATO

Nel primo componimento dell'ottavo libro Venanzio Fortunato si rivolge *humili prece*⁽¹⁾ ad un pubblico di amici colti, in grado di apprezzare sia la letteratura classica sia quella cristiana⁽²⁾. Egli fornisce in questo componimento brevi cenni autobiografici: ci informa di risiedere a Poitiers, la città del famoso vescovo Ilario, di essere arrivato in Gallia per adempiere a un voto fatto a San Martino e di essersi fermato lì per stare vicino a Radegonda, la donna «che la terra della Turingia ha generato per il cielo»:

Martinum cupiens voto Radegundis adhaesi
quam genuit caelo terra Thoringa sacro⁽³⁾.

È ben noto l'atteggiamento di stima e di devoto affetto, che Venanzio Fortunato ha nutrito per la regina dei Franchi Radegonda⁽⁴⁾, di cui è stato

(1) C. VIII 1, 11: *Fortunatus ego hinc humili prece voce saluto.*

(2) Le due categorie di destinatari del carme, quelli che frequentano la letteratura classica e quelli che leggono i testi cristiani, «appaiono qui irenicamente giustapposte senza le più o meno ruvide antitesi consuete nella poesia cristiana» (A.V. NAZZARO, *Intertestualità biblico-patristica e classica in testi poetici di Venanzio Fortunato*, in *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Valdobbiadene 17 maggio 1990 – Treviso 18-19 maggio 1990, Treviso 1993, p. 101).

(3) C. VIII 1, 21-22. Nel libro VIII la memoria di Radegonda è associata all'azione di Gregorio di Tours come protettore della comunità: cfr. l'introduzione di M. Reydellet in VENANCE FORTUNAT, *Poèmes*, Texte établi et traduit par M. Reydellet, Paris 1994, t. I, p. XXXII (= REYDELLET, *Poèmes*).

(4) La figura di Radegonda è stata indagata da E.R. Labande, J. Leclercq, P. Riché e M. Rouche in occasione del quattordicesimo centenario della morte della santa: *La riche personnalité de sainte Radegonde*, Poitiers 1987. Per un confronto tra l'agiografia composta da Venanzio Fortunato e quella scritta dalla monaca Baudonivia: F.E. CONSOLINO, *Due agiografie per una regina: Radegonda di Turingia fra Fortunato e Baudonivia*, «Studi Storici» 29,1 (1988), pp. 144-158; J. LECLERCQ, *La Sainte Radegonde de Venance Fortunat et celle de Baudovinie*, in *Fructus Centesimus. Mélanges Gerard J.M. Bartelink*, edd. A.A.R. Bastiaensen, H. Hilhorst, C.H. Kneepkens, Steenbrugge 1989, pp. 207-216; C. LEONARDI, *Baudonivia, la biografia*, in *Medioevo al femminile*, a cura di F. Bertini, Roma-Bari 1996, pp. 31-40;

ospite per molti anni nel monastero di Santa Croce a Poitiers⁽⁵⁾. In quest'elegia Radegonda viene descritta con le qualità proprie delle figure femminili del Nuovo Testamento, delle martiri e delle sante nobili tardoantiche⁽⁶⁾: rinnova nell'obbedienza Marta⁽⁷⁾ e nelle lacrime Maria, è sempre vigile come Eugenia⁽⁸⁾, vuole essere come Tecla⁽⁹⁾ nel sopportare le soffe-

C.H. KNEEPKENS, "Supra sanctae Radegundis cilicium". *Notes on Baudonivia's Life of St Radegund (II, 15)*, in *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A.R. Bastiaensen*, Steenbrugge 1991, 163-173; R. FOLZ, *Les saintes reines du moyen âge en occident (VI^e – XIII^e siècles)*, Bruxelles 1992, pp. 13-24.

⁽⁵⁾ Come sottolinea Yvonne Labande-Mailfert, Venanzio Fortunato possedeva delle virtù che dovevano essere particolarmente apprezzate all'interno di un monastero, l'umiltà e la generosità, inoltre essendo straniero non apparteneva a nessun *clan*, poteva dunque svolgere un ruolo conciliatore e nel contempo proteggere le monache (*Les début de Sainte-Croix*, in *Histoire de l'Abbaye Sainte-Croix de Poitiers. Quatorze siècles de vie monastique*, Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest, 4^{me} s., t. XIX, [1986-87], Poitiers 1986, pp. 51s.).

⁽⁶⁾ Per la tipologia femminile: E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980; F.E. CONSOLINO, *Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'occidente*, in *Società romana e impero tardoantico*, vol. 1, *Istituzioni, ceti, economie*, a cura di A. Giardina, Roma-Bari 1986, pp. 273-306; EAD., *La santità femminile fra IV e V secolo: norma, esempi e comportamenti*, in *Modelli di santità e modelli di comportamento*, a cura di G. Barone, M. Caffiero, F. Scorza Barcellona, Torino 1994, pp. 19-42; R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1987, pp. 282-295; Su Radegonda come modello di santità femminile nel VI secolo: A. DEGL'INNOCENTI, *Agiografia femminile nel VI secolo*, in *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Bologna 1990, pp. 161-181.

⁽⁷⁾ Nella *Vita s. Radegundis* la santa è definita *nova Martha* (I 17) da Venanzio Fortunato, che vuole indicare in questo modo l'azione svolta dalla regina-monaca in aiuto di chi soffre. In questo modo alla *contemplatio* della vita ascetica si associa l'*actio*, determinata dall'esigenza «di essere presenti nel popolo per evangelizzarlo e soccorrerlo» (LEONARDI, *Baudonivia*, p. 34).

⁽⁸⁾ Il culto di Eugenia (martire del II-III secolo) ha avuto risonanza nel VI secolo: ne è prova l'immagine della martire nel mosaico del corteo delle vergini all'interno della chiesa di s. Apollinare Nuovo a Ravenna.

⁽⁹⁾ Tecla di Iconio, personaggio femminile principale degli apocrifi *Atti di Paolo e Tecla*, è figura emblematica nei primi secoli del Cristianesimo. Cfr. W. RORDORF, *Sainte Thècle dans la tradition hagiographique occidentale*, «Augustinianum» 24, 1-2 (1984), pp. 73-81; C. MAZZUCCO, "E fui fatta maschio". *La donna nel Cristianesimo primitivo*, Torino 1989, pp. 17-20; CONSOLINO, *La santità femminile fra IV e V secolo*, p. 27. A Chamalières, in Alvernia, in un monastero del VII secolo si veneravano le reliquie della santa di Iconio: V. SAXER, *Tecla*, in DPAC 2 (1984), col. 3359.

renze, supera nell'astinenza Eustochio e Paola⁽¹⁰⁾, cura le ferite come Fabiola⁽¹¹⁾, ripropone nella passione per gli studi Melania⁽¹²⁾, nella pietà Blesilla, è da equiparare nei voti a Marcella⁽¹³⁾. Nel comportamento della regina-monaca, che *sprevit honores, sciens in solo firma manere deo*⁽¹⁴⁾, Venanzio afferma di riconoscere i "segni" della santità che ha letto negli

(10) L'epistolario di Girolamo permette di conoscere le nobili romane che conducevano una vita ascetica; cfr. S. JANNACCONE, *Roma 384 (Struttura sociale e spirituale del gruppo geronimiano)*, GIF 19 (1966), pp. 32-48; F. GORI, *Girolamo e le sue discepolo: una scuola senza pace*, in *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Atti del Convegno (Pesaro 28-30 aprile 1994), a cura di R. Raffaelli, Ancona 1995, pp. 435-447. La figura di Paola è illustrata in particolare nell'*Epithaphium sanctae Paulae* (cfr. l'introduzione di Christine Mohrmann in: *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, Introduzione di Chr. Mohrmann, Testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen e J.W. Smit, Traduzioni di L. Canali e C. Moreschini, Milano 1983², pp. LI-LIX); per Blesilla e Eustochio: *Ep.* 39 e 22.

(11) La nobile romana Fabiola, le cui origini risalivano alla *gens Fabia*, aveva fondato un ospedale a Roma, dove si occupava personalmente della cura degli ammalati (Hier. *Ep.* 77, 6), e aveva collaborato con il senatore-monaco Pammachio al mantenimento di un *xenodochium* ad Ostia (*ibid.* 10): F.E. CONSOLINO, *Sante o patrono? Le aristocratiche tardoantiche e il potere della carità*, «Studi Storici» 30,4 (1989), p. 976. Marta Cristiani ha fatto notare la differenza che intercorre tra la figura del santo taumaturgo e quella di Radegonda, che cura gli ammalati: *La sainteté féminine du haut moyen âge. Biographie et valeurs*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III- XIII^e siècle)*, Roma 1991, pp. 406ss. Per quanto concerne l'etica cristiana nei confronti della malattia e del malato: D.W. AMUNDSEN – G.B. FERNGREN, *The early Christian Tradition*, in *Caring and Curing. Health and Medicine in the Western Religious Traditions*, New York – London 1986, pp. 40-64; J. AGRIMI – C. CRISCIANI, *Carità e assistenza nella civiltà cristiana medievale*, in *Storia del pensiero medico occidentale. 1. Antichità e medioevo*, a cura di M. Grmek, Roma – Bari 1993, pp. 217-259.

(12) Sulla cultura di Melania Iuniore, che dedicava quotidianamente delle ore alla lettura e alla trascrizione di testi: A. QUACQUARELLI, *L'influenza spirituale del monachesimo femminile nell'età patristica*, «Vetera Christianorum» 20 (1983), pp. 17s.; A. GIARDINA, *Melania, la santa*, in *Roma al femminile*, a cura di A. Frascetti, Roma – Bari 1994, pp. 277-283. Anche Radegonda, che *inter alia opera, quae sexui eius congruebant, litteris est erudita* (*Vita Radegundis* I, 2, MGH, SRM II, p. 365), era colta: M. HEINZELMANN, *Studia Sanctorum. Éducation, milieux d'instruction et valeurs éducatives dans l'hagiographie en Gaule jusqu'à la fin de l'époque mérovingienne*, in *Haut Moyen Âge, culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, Paris 1990, p. 123.

(13) Secondo Girolamo fu proprio la nobile romana Marcella che fece per prima la scelta della vita monastica in Occidente, *Ep.* 127, 5: *Nulla eo tempore nobilium feminarum nouerat Romae propositum monachorum, nec audebat propter rei nouitatem, ignominiosum, ut tunc putabatur, et uile in populis nomen adsumere.*

(14) C. VIII 1, 26s. La santa regina ha seguito gli insegnamenti dati alle vergini dai Padri della Chiesa greca e latina, i Cappadoci, Atanasio, Ilario, Ambrogio, Girolamo, Agostino, Sedulio, Orosio (*ibid.* 54-59). Secondo Venanzio, la regola scritta da Cesario di Arles per le monache è stata fatta apposta per lei: *regula Caesarii linea nata sibi est* (*ibid.* 60).

scritti su queste donne⁽¹⁵⁾. Così, correlando Radegonda ancora in vita alle sante nobili dell'età tardoantica, Venanzio prepara l'immagine di santità che svilupperà nell'agiografia in prosa composta alla morte di questa regina, la prima in Occidente ad essere stata considerata santa dai suoi contemporanei⁽¹⁶⁾.

Venanzio Fortunato, comunque, non ha dedicato i suoi componimenti esclusivamente alla regina Radegonda e a coloro che avevano scelto la vita ascetica, ma ha rivolto la sua attenzione anche a quelle donne che non avevano rinunciato al mondo: regine, principesse, signore dell'aristocrazia merovingia, donne di umili origini. Pertanto, se per l'ampio spazio dato alle donne nelle sue opere Venanzio Fortunato può essersi ispirato a Girolamo⁽¹⁷⁾, se ne è di certo discostato per la posizione sostanzialmente differente nei confronti del sesso femminile.

Secondo un modulo tipico degli *elogia* funebri femminili il poeta fa costante riferimento al *genus* da cui le donne provengono, mettendo in risalto che la nobiltà del sangue è superata dalle virtù individuali e cristiane⁽¹⁸⁾: sono perciò considerate meritorie soprattutto le opere di carità compiute nei confronti dei poveri, dei pigri, della Chiesa. Insieme a questi elemen-

(15) C. VIII, 1, 41-48: *parca cibo Eustochium superans, abstemia Paulam, / vulnera quo curret dux Faviola monet; / Melaniam studio reparans, pietate Blesillam, / Marcellam votis aequiparare valens / obsequio Martham renovat lacrimisque Mariam, / pervigil Eugentiam, vult patiendo Theclam / sensibus ista gerit quidquid laudatur in illis, / signa recognosco quae prius acta lego.*

(16) Come ha sottolineato F.E. Consolino, Radegonda di Turingia si è «guadagnata sul campo il titolo di santa» (*La "santa" regina da Elena a Galla Placidia*, in *Vicende e figure femminili*, p. 488). La forte personalità di questa santa regina e la sua influenza nella vita politica della Gallia merovingia è stata indagata da Maria Pisacane in un recente lucido saggio: *Il De excidio Thoringiae di Venanzio Fortunato*, GIF 49,2 (1997), pp. 177-208.

(17) M. REYDELLET, *Tradition et nouveauté dans les Carmina de Fortunat*, in *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia*, p. 91: «Peut-être Fortunat s'est-il inspiré de son compatriote Jérôme qui a, lui aussi, fort bien parlé des femmes». Nel paragonare Radegonda alle nobili romane, secondo Luce Pietri, Venanzio «a été tenté de se poser en nouveau Jérôme» (*Venanzio Fortunato et ses commanditaires: un poète italien dans la société gallo-franque*, in *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'alto medioevo occidentale*, XXXIX Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo [Spoleto, 4-10 aprile 1991], Spoleto 1992, p. 752).

(18) Girolamo aveva sottolineato la superiorità della dimensione etica sull'ascendenza aristocratica della nobile romana Paola nell'*Epitaphium 1 (nobilis genere, sed multo nobilior sanctitate)* in prosa, ma il contrasto tra la posizione sociale della santa e l'umile vita da lei prescelta è presente anche nell'epigramma funebre in distici elegiaci (F.E. CONSOLINO, *Girolamo poeta: gli epigrammi per Paola* (Epist. CVIII 33,2-3 = Suppl. Morel. 4-5), in *Disiecti membra poetae*, a cura di V. Tandoi, Foggia 1988, III, pp. 231-234).

ti, già presenti nella precedente letteratura cristiana, la poesia di Venanzio Fortunato concede però una maggiore attenzione all'estetica femminile.

La giovane Vilituta⁽¹⁹⁾, morta prematuramente di parto⁽²⁰⁾, viene descritta nello splendore della sua bellezza, anche se non viene tralasciata la lode per le sue qualità spirituali e per la carità⁽²¹⁾. «Le sue sembianze adorne di grazia sprigionavano splendore dal viso e la figura avvenente emanava luce sua propria»:

Fudit ab ore iubar species redimita decore,
protulit et radios forma venusta suos⁽²²⁾.

Così Vilituta, che aveva il collo "latteo" ed il viso "rosato", superava in bellezza le altre fanciulle della sua stirpe:

Stirpe sua reliquas superavit pulchra puellas
et rosea facie lactea colla tulit⁽²³⁾.

Nel celebrare la bellezza femminile Venanzio Fortunato ama inoltre mostrare la sua cultura classica, richiamandosi alla divinità femminile che ne è simbolo, Venere. La giovanissima Eusebia, che ha avuto in sorte un "furibondo sepolcro", viene ricordata nel breve epitaffio a lei dedicato per le "fulgide membra" ed è lodata per la sua cultura (*docta tenens calamos*)⁽²⁴⁾, viene pertanto paragonata per le sue qualità intellettuali a Minerva, per quelle fisiche a Venere:

⁽¹⁹⁾ C. IV 26, 7: *Vilithute decens*. Dove *decens* ha in sé il concetto di bellezza ed insieme di onestà morale e dignità: cfr. Venanzio Fortunato, *Epitaphium Vilithutae* (IV 26), Introduzione, traduzione e commento a cura di P. Santorelli, Napoli 1994, p. 56 (= SANTORELLI, *Epitaphium Vilithutae*).

⁽²⁰⁾ C. IV 26, 45-48.

⁽²¹⁾ Su questo epitaffio si vedano ora: J.W. GEORGE, *Venantius Fortunatus. A Latin Poet in Merovingian Gaul*, Oxford 1992, pp. 93ss; e il commento di SANTORELLI, *Epitaphium Vilithutae*.

⁽²²⁾ C. IV 26, 19-20. La traduzione italiana è della Santorelli (*Epitaphium Vilithutae*, p. 41).

⁽²³⁾ C. IV 26, 21-22.

⁽²⁴⁾ C. IV 28, 9. Sul participio *tenens*: REYDELLET, *Poèmes*, p. 163, n. 112.

nobilis Eusebiae furibundi sorte sepulchri
 hic obscure lapis, fulgida membra tegis.
 cuius in ingenio seu formae corpore pulchro
 arte Minerva fuit, victa decore Venus⁽²⁵⁾.

Ampio spazio alla bellezza è dato nell'epigramma dedicato a Palatina, figlia del vescovo Gallo Magno e moglie del duca Bodegisilo, alto esponente dell'aristocrazia locale. Palatina irradia luminosità dal suo volto ed è più bella delle donne che le stanno intorno⁽²⁶⁾; ha un colorito che ricorda i gigli e le rose⁽²⁷⁾ e nel complesso il suo aspetto è tale da non poter essere descritto con le parole:

Pingere non possunt pretiosam verba figuram
 nec valet eloquium mira referre meum⁽²⁸⁾.

Il candore splendente della pelle e il paragone con Venere sono presenti nella lode di Brunilde, moglie del re Sigiberto. È la stessa Venere ad esaltare la bellezza della giovane regina di Austrasia che viene definita luminosa, più brillante delle pietre preziose, un'altra Venere nata per il regno:

clarior aetheria, Brunichildis, lampade fulgens,
 lumina gemmarum superasti lumine vultus,
 altera nata Venus regno dotata decoris⁽²⁹⁾.

⁽²⁵⁾ C. IV 28, 5-8. Come ben evidenzia la Santorelli nel suo saggio introduttivo all'*Epitaphium*, mentre papa Damaso era vincolato nei suoi epigrammi funebri dall'ineluttabile necessità di "cristianizzare il genere", Venanzio Fortunato «ha un rapporto più disinvolto con i modelli classici di cui fruisce con maggiore autonomia, mentre è il suo peculiare modo di essere cristiano a rendere elastico il riferimento ai modelli cristiani» (*Epitaphium Vilithutae*, p. 14). Nel IV libro, interamente dedicato ad epitaffi, sono presenti molte formule epigrafiche: R. FAVREAU, *Fortunat et l'epigraphie*, in *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia*, pp. 161-173; GEORGE, *Venantius Fortunatus*, pp. 85 ss.; P. CUGUSI, *Aspetti letterari dei Carmina Latina Epigraphica*, Bologna 1985.

⁽²⁶⁾ C. VII 6, 5-8: *sic, Palatina, tuo diffundens lumina vultu / femineos vincis pulchrior ore choros: / aut tibi sic cedit muliebris turba decore, / ut solis radiis lumine luna minor.*

⁽²⁷⁾ C. VII 6, 10: *lilia nunc reparans, nunc verecunda rosas.*

⁽²⁸⁾ C. VII 6,13-14.

⁽²⁹⁾ C. VI 1,101-103. La particolare sensibilità di Venanzio per la luce e i colori è stata attribuita da A.G. Amatucci al disturbo oculistico che indusse il poeta a chiedere la grazia a san Martino di Tours (*Appunti Fortunaziani*, in *Studi P. Ubaldi*, Milano 1937, pp. 363-371).

Venanzio ci parla del suo viso dal colorito latteo, non abbronzato che viene ravvivato dal rossore (*lactea cui facies incocta rubore coruscat*)⁽³⁰⁾, e lo paragona, anche qui, ai gigli e alle rose (*lilia mixta rosis*)⁽³¹⁾. La bellezza di Brunilde è stata tale da affascinare il re (*digna fuit species, potuit quae flectere regem*)⁽³²⁾.

Come si può notare, le lodi della bellezza femminile sono incentrate sul candore della pelle, un canone estetico che sin dall'antichità classica era correlato a distinzione sociale⁽³³⁾. La predilezione per questo aspetto cromatico, denotante il carattere aristocratico, aveva raggiunto esuberanza e ricchezza negli elegiaci latini ed in particolare in Ovidio⁽³⁴⁾, che nei *Medicamina faciei* aveva indicato l'abbronzatura della pelle come elemento di rozzezza tipico delle antiche matrone sabine⁽³⁵⁾. Tale canone si era ulte-

⁽³⁰⁾ C. VI 1, 107. La capacità di arrossire era collegata dalla fisiognomica antica alla delicatezza dell'aspetto e dei sentimenti (M.M. SASSI, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino 1988, p. 34).

⁽³¹⁾ C. VI 1, 108. Sul valore simbolico delle rose e dei gigli nelle opere dei Padri latini e degli autori carolingi: G. RAPISARDA, *Il simbolismo delle piante nella patristica latina e nell'età carolingia: esegesi biblica e cura del corpo e dell'anima*, «Annali di storia dell'esegesi» 7, 2 (1990), pp. 589ss.

⁽³²⁾ C. VI 1, 112.

⁽³³⁾ SASSI, *La scienza dell'uomo*, pp. 21-26; R. BERTINI, *Il canone della bellezza femminile in Claudio Claudiano*, «Quaderni Catanesi» VI,11 (1984), pp. 161-172; R. PICHON, *Index verborum amatorium*, Paris 1902 [Hildesheim 1991], p. 98.

⁽³⁴⁾ Per la presenza ovidiana nelle opere di Fortunato, già segnalata da M. MANITIUS, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, Stuttgart 1891, p. 460, cfr. CONSOLINO, *Amor spiritualis e linguaggio elegiaco nei Carmina di Venanzio Fortunato*, in ASNP serie III,7 (1977), pp. 1351-1368; S. BLOMGREN, *De locis Ovidii a Venantio Fortunato expressis*, «Eranos» 79 (1981), pp. 82-85; NAZZARO, *Intertestualità biblico-patristica e classica*, pp. 99-135; GEORGE, *Venantius Fortunatus, passim*; SANTORELLI, *Epitaphium Vilitruatae, passim*.

⁽³⁵⁾ Ov. *Med.* 13: *cum matrona, premens altum rubicunda sedile*; cfr. Hor. *Epod.* 2, 41: *Sabina qualis aut perusta solibus*. Le Sabine, che erano proverbiali per la loro *austeritas*, incarnavano un modo di vita completamente opposto a quello condotto dalle raffinate signore dell'età augustea, alle quali Ovidio aveva dedicato il suo poemetto sui cosmetici. Nel proemio di quest'operetta didascalica Ovidio ha cercato di conciliare l'estetica con la morale, sostenendo che il piacere di essere belle non è riprovevole e che la seduzione operata dalla bellezza può condurre insieme alla *probitas* ad un'unione duratura (*Med.* 49-50: *Sufficit et longum probitas perdurat in aevum / perque suos annos hinc bene pendet amor*).

riormente sviluppato in Claudiano⁽³⁶⁾, che vi aveva aggiunto una connotazione psicologica e morale: nelle sue opere il candido splendore della pelle racchiude il significato di purezza di sentimenti, grazia nei gesti e nelle parole. I colori della bellezza femminile sono connessi ad un preciso linguaggio simbolico che si è arricchito al contatto della letteratura classica con il cristianesimo. Così anche il rossore come il candore della pelle denota pudicizia, ed è indicato dalla rosa, il fiore simbolo della purezza⁽³⁷⁾.

Nell'opera di Venanzio Fortunato l'attenzione al lato estetico, se pure conforme alla sensibilità del poeta, sostiene attraverso il simbolismo un'indicazione di carattere etico⁽³⁸⁾, mentre è estranea qualsiasi connotazione negativa della bellezza femminile quale tentazione, ampiamente presente nei testi dei Padri della Chiesa.

Il fascino di Brunilde non è in antitesi con le sue virtù cristiane; la regina è bella, modesta⁽³⁹⁾, ha un comportamento conforme al *decus*, è abile, sa rendersi gradita, è generosa. La sua grandezza comprende insieme l'intelligenza, la bellezza, la nobiltà: per queste doti prima è piaciuta al re, ed "ora piace a Dio":

pulchra modesta decens sollers * grata benigna.
ingenio vultu nobilitate potens.
sed quamvis tantum meruisset sola decorem,
ante tamen homini, nunc placet ecce deo⁽⁴⁰⁾.

⁽³⁶⁾ La presenza di Claudiano in Venanzio è stata indagata da S. BLOMGREN, *De Venantio Fortunato Lucani Claudianique imitatore*, «Eranos» 48 (1950), pp. 150-156. L'epitalamio delle nozze di Sigeberto e Brunilde è improntato a quelli composti da Claudiano per le nozze di Onorio e Maria e di Palladio e Celerina (M. REYDELLET, *Venance Fortunat et l'esthétique du style*, in *Haut Moyen Âge*, p. 74). Per un'indagine sulla figura femminile in Claudiano: B. MORONI, "Tituli Serenae": motivi di un encomio femminile in Claudiano, *c.m.* 30, in «Quaderni di Acme» 5 (1985), pp. 137-159; CLAUDIANO, *Elogio di Serena*, a cura di F.E. Consolino, Venezia 1986, pp. 9-33.

⁽³⁷⁾ Rosanna Bertini fa notare che «Claudiano predilige il rossore di pudicizia riflesso sul volto delle donne e non mette in risalto il colorito roseo delle sue eroine»; pertanto trascura l'impiego di *roseus* e usa invece il sostantivo *rosa*, «nella sua accezione cromatica più comune, cioè rossa» (*Il canone della bellezza femminile*, p. 166).

⁽³⁸⁾ Per il passaggio dalla descrizione fisica a quella etica: SANTORELLI, *Introduzione*, p. 24.

⁽³⁹⁾ A partire da Ambrogio il concetto di *modestia* si è arricchito di una connotazione religiosa, cfr. G. BOTTEREAU, *Modestie*, in *DSp* 10 (1980), col. 1442.

⁽⁴⁰⁾ C. VI 1a, 37-40.

Nella descrizione delle donne Venanzio non trascurava di considerare le altre caratteristiche tipicamente femminili. Di Palatina loda l'incedere aggraziato, la pudicizia, l'intelligenza pari alla bellezza, la dolcezza delle parole e le doti canore:

gratior incessu, sensu reverenda pudico,
 talis in ingenio qualis in ore nitor;
 blandior alloquio, placidis suavissima verbis:
 despiciamque lyram, si tua lingua sonat⁽⁴¹⁾.

E non dimentica di sottolineare che è un'ottima padrona di casa (*egregia dispositrice domus*)⁽⁴²⁾.

Della sposa di Launebaudo, duca di Tolosa, il poeta mette in luce la bellezza e la bontà; Beretrude⁽⁴³⁾, *clara decore*, risplende ancor di più per la sensibilità del suo cuore⁽⁴⁴⁾, offre il cibo ai poveri con le proprie mani, copre coloro che non hanno vesti:

indefessa spem Christi per templa requirit,
 iugiter excurrens ad pietatis opus⁽⁴⁵⁾.

⁽⁴¹⁾ C. VII 6,15-18:

⁽⁴²⁾ *Ibid.* 22.

⁽⁴³⁾ Venanzio sottolinea come questi due nobili di origine "barbara" si adoperino per costruire un tempio in onore di s. Saturnino, che nessun esponente dell'etnia romana aveva ancora fatto elevare C. II 8, 23-26: *Quod nullus veniens Romana gente fabrivit, / hoc vir barbarica prole peregit opus / coniuge cum propria Berethrude clara decore / pectore quae blando clarior ipsa nitet*. Come in altri componimenti di Venanzio il termine *barbarus* non ha un significato di opposizione etnica a *Romanus*, indica bensì il riconoscimento di aver acquisito dei "modi" tipici della civiltà romana; riconoscimento che a volte comunque lascia affiorare, come ha affermato la Santorelli, «l'insopprimibile senso di superiorità del *civis Romanus*» (*Epitaphium Vilithutae*, p. 23). È certo, però che Venanzio ha preferito questi barbari ai "cavillosi bizantini", perché come Boezio e Cassiodoro avevano pensato di acculturare gli Ostrogoti, «così Venanzio si proponeva di fare altrettanto con i suoi Merovingi» (F. DELLA CORTE, *Venanzio Fortunato, il poeta dei fiumi*, in *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia*, p. 139). Su questa problematica: J. SZÖVÉRFY, *À la source de l'humanisme chrétien médiéval: "Romanus" et "Barbarus" chez Venance Fortunat*, «Aevum» 45 (1971), pp. 77-86; B. BRENNAN, *Senators and Social Mobility in sixth-century Gaul*, «Journal of Medieval History» 11 (1985), pp.156s. Secondo il Reydellet (*Poèmes*, p. 186 n. 56), questa nobildonna deve essere identificata con la Beretrude di cui parla Gregorio di Tours in *H.F.* IX, 35: *Beretrudis vero moriens filiam suam heredem instituit, reliquens quaequam vel monasteriis puellarum, quae ipsa instituerat, vel aeclesis sive basilicis confessorum sanctorum*.

⁽⁴⁴⁾ C. II 8, 25-26.

⁽⁴⁵⁾ C. II 8, 31-32.

La mitezza è dote precipua della regina Teodechilde (*mens veneranda decens sollers pia cara benigna*)⁽⁴⁶⁾, che supera ogni altra donna per le sue opere di misericordia⁽⁴⁷⁾; le sue soavi labbra, ricorda Venanzio, diffondono un *mitis sonus* e le sue parole sono dolci *quasi mella favi*⁽⁴⁸⁾.

La particolare attenzione per questi aspetti della femminilità è determinata dal fatto che alla base dell'ispirazione poetica di Venanzio Fortunato vi sono: l'ideale di *dulcedo*⁽⁴⁹⁾, indicante il complesso di belle maniere, nobiltà di carattere, costumi gradevoli, e una nuova immagine della donna che «non è più oggetto di desiderio sensuale, né la fredda statua degli elogi ufficiali, ma qualcosa di nuovo, una donna cui il poeta si accosta con una certa tenerezza sentimentale ma che non osa desiderare, perché il desiderio distruggerebbe la sua intangibile purezza»⁽⁵⁰⁾. È un'immagine che presuppone la simpatia di Venanzio nei confronti del sesso femminile.

Tale simpatia è evidente nell'elegia su Galesvinta, la giovane regina visigota fatta uccidere forse dal marito Chilperico⁽⁵¹⁾. In questo lungo componimento il poeta fa parlare unicamente delle donne: Galesvinta, la madre Goisvinta, la nutrice, la sorella Brunilde, la monaca-regina Radegonda⁽⁵²⁾. Le loro parole esprimono dolore per la triste situazione di Galesvinta, costretta a sposare Chilperico per assicurare un'alleanza tra la Spagna e la Neustria; un matrimonio nel quale la sposa viene vista dalla madre come

⁽⁴⁶⁾ C. VI 3, 9.

⁽⁴⁷⁾ C. VI 3, 16; e anche 19-22.

⁽⁴⁸⁾ C. VI 3, 14.

⁽⁴⁹⁾ Si è soliti contrapporre la *dulcedo* di Venanzio Fortunato alle asprezze di Gregorio di Tours; ma, secondo Peter Brown, i due autori non sono così distanti: *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino 1988, p. 182.

⁽⁵⁰⁾ SANTORELLI, *Epitaphium Vilithutae*, p. 22.

⁽⁵¹⁾ C. VI 5. La notizia della colpevolezza di Chilperico, istigato dalla sorella di Galesvinta, Fredegonda, ci è giunta attraverso la *Historia Francorum* di Gregorio di Tours (IV,28). Venanzio, invece, non dice volutamente niente e, come ha fatto rilevare Michel Rouche, guida il lettore a porsi il problema del perché di questa improvvisa morte (*Autocensure et diplomatie chez Fortunat a propos de l'elegie sur Galeswinthe*, in *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia*, pp. 150ss.).

⁽⁵²⁾ Secondo il Tardi i lamenti della nutrice e di Brunilde «ne sont que declamation et verbiage; et il faut revenir à la mère, à Goiswinthe, pour retrouver quelques accents de douleur vraie et profonde» (*Fortunat. Étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne*, Paris 1927, p. 191).

una *barbara praeda*⁽⁵³⁾. La giovane promessa sposa appare triste, impotente, incapace di parlare, con il cuore ferito⁽⁵⁴⁾, e mentre si dirige verso la Gallia tiene gli occhi fissi sulla ruota del carro⁽⁵⁵⁾. La condizione d'impotenza è espressa in maniera più netta dalle parole della nutrice, che si domanda in che modo riferire la notizia alla madre, se le sarà concesso di ritornare in Spagna (*Quid referam ad matrem, si remeare licet?*)⁽⁵⁶⁾. Con questa elegia⁽⁵⁷⁾ Venanzio ha dimostrato non solo di saper leggere nell'animo delle donne, ma di dare voce ad una sofferenza che, al di là del fatto contingente, esprime l'infelice condizione femminile. Il dover subire fa parte dell'essere donne, a qualunque classe sociale si appartenga. Goisvinta è impotente come la nutrice; anche se regina, non può opporsi alla ragion di stato che vede nelle donne il mezzo di scambio per ottenere le alleanze politiche⁽⁵⁸⁾. Venanzio come uomo politico sa bene che questo è inevitabile, nonostante ciò lascia prevalere nell'opera letteraria la visione "femminile" dei fatti. Tale atteggiamento, dichiaratamente favorevole nei confronti delle donne, può essere attribuito alla frequentazione di Ovidio da parte di Venanzio Fortunato, che ripropone nell'elegia su Galesvinta il codice delle *Heroides*; opera in cui Ovidio aveva riformulato l'ideologia del genere, dando voce femminile all'*ego* elegiaco e «facendo della *querela*, del lamento dell'innamorata infelice, l'espressione delle sofferenze connesse anche alla sua condizione di donna»⁽⁵⁹⁾. Le eroine ovidiane, infatti, non soffrono solo in quanto innamorate non corrisposte, ma in quanto donne, la cui vita è segnata dall'umiliazione, dalla solitudine, dalla paura, dalla violenza⁽⁶⁰⁾.

⁽⁵³⁾ C. VI 5, 52. Cfr. *Vita s. Radegundis* I 2: *cuius esset in praeda regalis puella* (Radegonda).

⁽⁵⁴⁾ C. VI 5, 170-172: *tristis, inops animi nec valitura loqui / clausa voce diu, vix fauce solubile fandi, / pauca refert cordis vulnere lingua gravis*.

⁽⁵⁵⁾ C. VI 5, 182: *Hinc pilente petens loca Gallica Gelesuintha / stabat fixa oculis tristis eunte rota*.

⁽⁵⁶⁾ C. VI 5, 264. Nella rappresentazione letteraria le nutrici appaiono ritratte al fianco delle loro pupille anche dopo le nozze di queste, che seguono fedelmente con il loro affetto e i loro consigli (J.-P. NERAUDAU, *Être enfant à Rome*, Paris 1984, pp. 281 ss.).

⁽⁵⁷⁾ REYDELLET, *Tradition et nouveauté*, p. 96.

⁽⁵⁸⁾ Secondo Rouche l'elegia è stata composta per rilanciare l'alleanza tra Toledo, Metz e Costantinopoli (*Autocensure et diplomatie*, pp. 157s.).

⁽⁵⁹⁾ G. ROSATI, *Introduzione a Ovidio, Lettere di eroine*, Introduzione, traduzione e note di G. Rosati, Milano 1989, p. 46.

⁽⁶⁰⁾ Cfr. ROSATI, *Introduzione*, p. 36.

La comprensione delle sofferenze è peraltro una delle caratteristiche di Venanzio Fortunato. Per lui, come ha rilevato Marc Reydellet, la poesia ha la funzione di consolare e purificare, ed il poeta è un mediatore tra l'uomo e il suo dolore, "il est le *vates*, le poète-prêtre qui écoute et reconforte"⁽⁶¹⁾. Un ruolo che Venanzio Fortunato ha esplicato concretamente, intervenendo in favore di un'umile fanciulla *impie demptam*, come dimostrano i quattro epigrammi rivolti a Gregorio di Tours e ai nobili Romulfo, Gallieno e Fiorentino⁽⁶²⁾.

Egli aveva un alto concetto della funzione della poesia, intesa non solo come un mezzo di elevazione dell'anima ed affinamento della sensibilità, ma anche come elemento di scambio con i suoi contemporanei, che hanno risposto con entusiasmo alle sue attenzioni⁽⁶³⁾. Testimone attento della fusione che si stava compiendo nel *regnum Francorum* tra l'etnia gallo-romana e quella franca, egli ha aiutato come poeta la nascita di questa nuova società⁽⁶⁴⁾. E se «il preciso intento di quest'intellettuale cristiano era quello di essere uno scrittore classico»⁽⁶⁵⁾, non è improbabile che egli mirasse a partecipare al «processo di civilizzazione» della Gallia merovingia, divenendone il *praeceptor* alla maniera ovidiana⁽⁶⁶⁾: con i suoi carmi⁽⁶⁷⁾ ha infatti tra-

(61) REYDELLET, *Tradition et nouveauté*, p. 91. Nell'epitaffio Paolo Diacono definisce Venanzio *apex vatum*.

(62) C. X 12 *Pro puella a iudicibus capta*. Secondo Marta Cristiani un certo «génie de la médiation féminine» caratterizza tutta la carriera, letteraria e mondana, di Venanzio Fortunato (*La sainteté féminine*, p. 403).

(63) REYDELLET, *Tradition et nouveauté*, p. 96.

(64) PIETRI, *Venance Fortunat et ses commanditaires*, p. 750.

(65) SANTORELLI, *Introduzione*, p. 36.

(66) Mi pare che si possano applicare a Fortunato le espressioni utilizzate da Nino Scivoletto per evidenziare l'importanza che ha rivestito nella Roma augustea l'*Ars amatoria*, con la quale Ovidio «aveva espresso la fiduciosa convinzione che ogni individuo potesse *componere* da sé i propri *mores*, addolcire, cioè, i propri costumi (III 370), partecipando così al processo di civilizzazione, di cui ogni giorno si vedevano a Roma i segni materiali» (*Il III Libro dell'ars amatoria di Ovidio: un "galateo" per la donna romana*, in *Atti del convegno nazionale di studi su: La donna nel mondo antico*, [Torino 18-19-20 Aprile 1988], a cura di R. Uglione, Torino 1989, p. 117). Secondo Marc Reydellet Venanzio «ouvre l'avenir de la poésie médiévale et l'on peut dire qu'il a été l'instituteur du goût de ses compatriotes d'adoption» (*Venance Fortunat*, p. 77).

(67) Venanzio credeva nella funzione pedagogica dell'*elogium*, perciò loda spesso gli alti esponenti della società merovingia sperando che le lodi possano incitare coloro che le ricevono a mostrarsene degni: PIETRI, *Venance Fortunat et ses commanditaires*, p. 749. Gli undici libri di poesie di Venanzio Fortunato sono ricchi di informazioni «about the public image-making of the upper classes of Merovingian society, both Frankish and Gallo-Roman»: B. BRENNAN, *The image of the Frankish kings in the poetry of Venantius Fortunatus*, «Journal of Medieval History» 10 (1984), p. 9.

smesso il canone di comportamento femminile formatosi in età tardoantica con l'integrarsi della tradizione classica e cristiana.

Può andare in questa direzione l'invito rivolto a Fredegonda, addolorata per la morte di un figlio⁽⁶⁸⁾; la regina deve placare il suo dolore⁽⁶⁹⁾, a lei non *decet* essere triste mentre suo marito regna⁽⁷⁰⁾, perché la tristezza dei regnanti si riverbera sul popolo:

Talis erit populus qualem te viderit omnis,
deque tua facie plebs sua vota metet⁽⁷¹⁾.

Alla regina di origine barbara viene data qui una precisa indicazione di contegno regale. Infatti, la padronanza di sé, caratterizzata da un meticoloso autocontrollo nei gesti e nelle parole, era ritenuta codice di comportamento delle classi elevate nell'età tardoantica, in cui veniva attribuita grande importanza all'etichetta e al cerimoniale di corte. Questo cerimoniale, come ha di recente messo in luce Peter Brown, «non si limitava ad esaltare i potenti: li controllava, ritualizzandone le risposte e imbrigliandone la rozza natura attraverso una gestualità misurata. Così facendo, il cerimoniale incorporava insensibilmente gli ideali della *paideia* nel tessuto del governo. Solo un potere esercitato in maniera controllata e dignitosa aveva piena autorità»⁽⁷²⁾.

Attraverso il filtro letterario, dunque, Venanzio Fortunato ha veicolato precisi moduli di comportamento sociale, delineando insieme una nuova immagine della donna, che deve molto alle sue letture ovidiane.

⁽⁶⁸⁾ Nel regno franco, infatti, il "dono di un erede" era considerato segno della benedizione divina manifestata al re: REYDELLET, *La Bible miroir des princes du IV^e au VII^e siècle*, in *Bible de tous les temps*, Paris 1985, pp. 448s.

⁽⁶⁹⁾ C. IX 2, 91-92: *maternum affectum placare iubeto dolentem, / nec simul ipse fleas nec lacrimare sinas*. Già Seneca nella *Consolatio ad Marciam* aveva fatto il tentativo di delineare il modello di madre capace di sopportare, in nome della filosofia, la morte del figlio senza versare lacrime. Tale modello ha contribuito alla costruzione della *mulier virilis* in ambito cristiano (GIANNARELLI, *La tipologia femminile*, pp. 17-18). Secondo la concezione stoica, infatti, il *sapiens* non è triste. In ambito cristiano la situazione è più complicata, perché il cristiano dovrebbe piangere solo chi morendo "muore per l'eternità"; perciò sono molte nella letteratura cristiana del IV secolo le madri "senza lacrime", tra di loro Melania e Paola: EAD., *Rachele e il pianto della madre nella tradizione cristiana antica*, «Annali di storia dell'esegesi» 3 (1986), pp. 215-226.

⁽⁷⁰⁾ C. IX 2, 93: *Te regnante viro tristem illam non decet esse*.

⁽⁷¹⁾ C. IX 2, 97-98.

⁽⁷²⁾ BROWN, *Potere e Cristianesimo nella Tarda Antichità*, tr. it., Roma-Bari 1995, pp. 82-83.