



**Sara Fascione**

**Gli 'altri' al potere. Romani e barbari nella Gallia di Sidonio Apollinare**

**Les 'autres' au pouvoir. Romains et barbares dans la Gaule de Sidoine Apollinaire**

---

FASCIONE Sara. *Gli 'altri' al potere. Romani e barbari nella Gallia di Sidonio Apollinare*, en cotutelle sous la direction de Christian Nicolas, Université Jean Moulin (Lyon 3) et Marisa Squillante, Università degli Studi di Napoli Federico II (Italie). Thèse soutenue le 09/01/2018.

Disponible sur : <http://www.theses.fr/2018LYSE3041>

---



Document diffusé sous le contrat Creative Commons « Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.



N°d'ordre NNT : 2018LYSE3041

## **THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE LYON**

opérée au sein de

**Université Jean Moulin Lyon 3**

En cotutelle avec l' **Università degli Studi di Napoli  
Federico II**

**Ecole Doctorale N° 484 Lettres, Langues, Linguistique, Art**

**Discipline de doctorat: Lettres**

**Mention: Langues, littératures et cultures antiques**

Soutenue publiquement le 09/01/2018, par :

**Sara Fascione**

---

# **Les 'autres' au pouvoir. Romains et barbares dans la Gaule de Sidoine Apollinaire**

---

Nicolas, Christian, Professeur des Universités, Université Jean Moulin Lyon 3, Directeur de thèse

Squillante, Marisa, Professore Ordinario, Università degli Studi di Napoli Federico II, Co-directrice de thèse

Devant le jury composé de :

Gioanni, Stéphane, Professeur des Universités, Université Lumière Lyon 2, Examineur

Santelia, Stefania, Professore Associato, Università degli Studi di Bari Aldo Moro, Examinatrice

Tabacco, Raffaella, Professore Ordinario, Università degli Studi del Piemonte Orientale Amedeo Ogogadro, Examinatrice

Wolff, Etienne, Professeur des Universités, Université Paris Ouest Nanterre, Examineur

**Rapporteurs externes:**

Cipriani, Giovanni, Professore Ordinario, Università di Foggia

Goldlust, Benjamin, Professeur des Universités, Université de Franche-Comté, Besançon

**Università degli Studi di Napoli Federico II**  
**Dottorato di ricerca in Filologia**  
**Coordinatore: Prof. Antonio Gargano**

**Tesi di dottorato**  
**Ciclo XXX**

**Gli 'altri' al potere.**  
**Romani e barbari nella Gallia di Sidonio**  
**Apollinare**

**Candidato: Dott.ssa Sara Fascione**

**Tutore: Prof.ssa Marisa Squillante (Università degli Studi di Napoli Federico II)**  
**Cotutore: Prof. Christian Nicolas (Université Jean Moulin Lyon 3)**



UNIVERSITÀ  
**ITALO**  
**FRANCESE**

---

**Napoli 2018**

## **Indice**

|                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------|-----|
| <u>Introduzione</u>                                                    | 2   |
| <u>Capitolo 1. la costruzione della barbarie: retorica e ideologia</u> |     |
| 1. Epistolografia impegnata e delirio letterario                       | 9   |
| 2. Tra topica e realtà                                                 | 25  |
| 3. Gli excursus e gli anacronismi                                      | 41  |
| 4. Bestiales nationes. Una ridefinizione del concetto di umanità       | 50  |
| <u>Capitolo 2. Alterità e potere</u>                                   |     |
| 1. Regalità e rappresentazione della barbarie                          | 76  |
| 2. Teodorico II                                                        | 79  |
| 3. Eurico                                                              | 90  |
| 4. Chilperico                                                          | 105 |
| 5. Riotamo                                                             | 114 |
| 6. Imposita devotio: espressioni del dissenso                          | 118 |
| <u>Capitolo 3. Le espressioni di identità nelle epistole sidoniane</u> |     |
| 1. «Un mondo di Romani senza Impero Romano»                            | 121 |
| 2. Rappresentazione del paesaggio e definizioni di patria              | 140 |
| 3. L'etica aristocratica: parilitas, verecundia, caritas               | 159 |
| <u>Conclusione</u>                                                     | 194 |
| <u>Bibliografia</u>                                                    | 196 |

## Introduzione

La Gallia era in balia delle popolazioni barbariche sin dal 31 dicembre 406, quando gruppi di popolazioni germaniche (Vandali, Suevi, Alani e Burgundi) avevano attraversato il Reno ghiacciato per riversarsi sulla regione<sup>1</sup>. Le testimonianze letterarie degli autori galloromani degli inizi del V secolo offrono un quadro di devastazione, descrivendo città in rovina e cittadini costretti ad abbandonare i propri poderi espropriati o distrutti<sup>2</sup>. Orienzo parla di un unico, grande rogo che avvolge tutta la Gallia<sup>3</sup>, e dinanzi agli occhi dell'autore del *carmen de providentia* si prospetta l'immagine della patria fumante<sup>4</sup>; Paolino da Pella descrive il dolore di dover lasciare la propria terra<sup>5</sup>, mentre Rutilio abbandona l'amata Roma per tornare nei possedimenti di famiglia distrutti dagli incendi<sup>6</sup> allo scopo di salvarli.

---

<sup>1</sup> Prosp. chron. ap. 379 *Vandali et Alani Gallias, traiecto Rheno, pridie kal. Ianuarias ingressi*; Oros. hist. 7, 38, 3-4 *Praeterea gentes alias copiis viribusque intolerabiles, quibus nunc Galliarum Hispaniarumque provinciae premuntur, hoc est Alanorum, Suevorum, Vandalorum, ipsoque simul motu impulsorum Burgundionum, ultro in arma sollicitans* (scil. Alaricus), *detergo semel Romani nominis metu suscitavit. Eas interim ripas Rheni quater et pulsare Gallias voluit*. In realtà non vi è accordo sulla data in cui avvenne il passaggio epocale: secondo Prospero di Aquitania questo si ebbe durante il sesto consolato di Arcadio e Probo, ossia nel 406 (nel suo sistema di datazione 379), come del resto Zosimo (Zos. 6, 3, 1); in realtà l'analisi del testo delle cronache di Prospero porta M. Kulikowski, *Barbarians in Gaul, usurpers in Britain*, «Britannia» 31 (2000) pp. 325-345, in partic. pp. 328-9 a ritenere che l'autore si riferisse all'ultimo giorno del 405 e non del 406. Concordano con questa tesi, tra gli altri, G. Halsall, *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, Cambridge 2007, pp. 212-213; C. Delaplace, *La fin de l'Empire romain d'Occident. Rome et les Wisigoths de 382 à 531*, Rennes 2015, capitolo intitolato *L'usurpation, un phénomène politique majeur* nell'edizione digitale dell'opera. La drammaticità dell'evento è espressa da Girolamo, che enumera le città cadute e menziona le regioni distrutte: Hier. epist. 123, 15 *Moguntiacus, nobilis quondam civitas, capta atque subversa est, et in ecclesia multa hominum milia trucidata. Vangiones longa obsidione finiti. Remorum urbs praepotens, Ambiani, Atrabatae, extremique hominum Morini, Tornacus, Nemetae, Argentoratus, translatae in Germaniam. Aquitaniae, Novemque populorum, Lugdunensis, et Narbonensis provinciae, praeter paucas urbes cuncta populata sunt*.

<sup>2</sup> Paul. Pell. 420-430; 328-336; Ps. Prosp. *carm. de prov.* 27-48.

<sup>3</sup> Orient. comm. 2, 184 *uno fumavit tota Gallia rogo*.

<sup>4</sup> Ps. Prosp. *carm. de prov.* 17-19 *Cumque animum patriae subiit fumantis imago, / et stetit ante oculos quidquid ubique perit, / frangimur, immodicis et fletibus ora rigamus*.

<sup>5</sup> Paul. Pell. 420 ss.

<sup>6</sup> Rut. Nam. 1, 19-20 *At mea dilectis fortuna revellitur oris / indigenamque suum Gallica rura vocant*; 27-30 *Nec fas ulterius longas nescire ruinas, / quas mora suspensae multiplicavit opis. / Iam tempus laceris post saeva incendia fundis / vel pastorales aedificare casas*.

Dinanzi ai drammatici eventi che affliggono la regione, tali autori reagiscono rifugiandosi nella pratica letteraria o nella dimensione spirituale. La letterarietà delle descrizioni degli autori menzionati è evidente. L'enumerazione dei danni causati dai barbari, ad esempio, si conclude in Orienzo<sup>7</sup> con la domanda *Cur tamen enumerem labentis funera mundi, / Quae per consuetum semper aguntur iter?* che rimanda da vicino alla scena lucanea del campo di battaglia ricoperto di cadaveri dopo la battaglia di Farsalo, in cui i versi *Impendisse pudet lacrimas in funere mundi / mortibus innumeris* introducono una lunga serie di immagini di morte<sup>8</sup>.

L'arte che sottende le parole degli autori menzionati, l'impiego di immagini topiche, l'intento morale e teologico esaltano la drammaticità del vissuto e ne smorzano il realismo<sup>9</sup>. Forse non tutti hanno assistito a roghi e morti, visto le case distrutte, i morti per strada, la fame, le malattie, la disperazione. Eppure dai testi emerge una comune difficoltà ad accettare un cambiamento traumatico e la percezione condivisa di un mondo che sta crollando sotto il peso degli eventi. La distruzione delle città galliche poteva non essere stata tanto radicale<sup>10</sup>, la convivenza non così impossibile e i barbari non erano poi così diversi dai Romani, ma l'inquietudine per una situazione avvertita come drammatica emerge in modo chiaro e non può essere ignorata.

La presenza delle popolazioni germaniche non costituiva tuttavia l'unico

---

<sup>7</sup> A proposito del connubio di motivi classici e biblici nella poesia di Orienzo cfr. C. S. Rapisarda, *Linguaggio biblico e motivi elegiaci nel Commonitorium di Orienzo*, in G. Catanzaro, F. Santucci (a cura di), *La poesia cristiana latina in distici elegiaci*. Atti del Convegno Internazionale Assisi, 20-22 marzo 1992, Assisi 1993, pp. 167-190; F. Gasti, *Le voci di Orienzo*, «Incontri triestini di filologia classica» 7 (2007-2008), pp. 131-144.

<sup>8</sup> Orient. comm. 2,185 s; Lucan. 7, 617 s.

<sup>9</sup> Cfr. M. Roberts, *Barbarians in Gaul: the response of the poets* in J. Drinkwater, H. Elton (ed.), *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, Cambridge 1992, pp. 97-106. Studiosi come J. F. Matthews, *Western aristocracies and Imperial Court A. D. 364-425*, Oxford 1975, pp. 343-344; W. A. Goffart, *Barbarians and Romans (A. D. 418-584): The Techniques of Accommodation*, Princeton 1983, pp. 124-125; R. W. Mathisen, *Roman aristocrats in barbarian Gaul. Strategies for survival in an age of transition*, Austin 1993 hanno voluto ridimensionare l'effettiva portata distruttiva delle invasioni del 406-407. C. E. V. Nixon, *Relations between Visigoths and Romans in fifth-century Gaul* in J. F. Drinkwater, H. Elton (ed.), *Fifth-century Gaul cit.*, pp. 64-74, pp. 68 s. precisa che non c'è motivo di ritenere che esse non fossero state devastanti, come invece riportato dalle fonti dell'epoca.

<sup>10</sup> Per un'analisi dei dati archeologici in proposito cfr. B. Sasse, *Die Westgoten in Südfrankreich und Spanien. Zum Problem der archäologischen Identifikation einer wandernden gens*, «Archäologische Informationen» 20 (1997), 201-217; A. Schwarcz, *Visigothic settlement: chronology and archeology* in R. W. Mathisen, D. R. Shanzer (ed.), *Society and Culture in Late Roman Gaul: Revising the Sources*, Aldershot 2001, pp. 15-25.

fattore di instabilità in Gallia. Da quando Graziano aveva lasciato la sede imperiale di Treviri per trasferirsi a Milano, il baricentro del potere si era riversato nelle mani degli aristocratici d'Italia<sup>11</sup>. I tentativi di usurpazione nella Gallia dei primi anni del V secolo danno voce alla volontà da parte dell'aristocrazia galloromana di riassumere un posto di rilievo nel panorama politico della *pars Occidentis*; in fin dei conti la stessa assunzione della carica imperiale da parte di Avito ai tempi di Sidonio non è che un tentativo di 'riscossa' da parte della *nobilitas* galloromana, che si serve dell'appoggio delle popolazioni germaniche presenti sul suolo gallico (i *foederati* Visigoti prima, i Burgundi poi, quando si tratta di respingere Maggioriano) per riottenere i privilegi che aveva perduto<sup>12</sup>.

Se ormai da tempo la Gallia soffriva per le continue guerre, devastazioni e dissidi, gli anni che fanno da sfondo all'opera dell'Arvernat, quelli cioè della seconda metà del V secolo, appaiono particolarmente travagliati. Dopo la morte di Aezio a opera di Valentiniano III<sup>13</sup> e la dipartita di quest'ultimo per mano delle guardie del generale<sup>14</sup>, vi è un turbinoso avvicinarsi di imperatori che con pretese più o meno legittime si erano impossessati del potere. Petronio Massimo fu imperatore per pochi mesi prima di essere assassinato nel 455 durante il sacco di Roma ad opera dei Vandali di Genserico<sup>15</sup>; stessa sorte toccò ad Avito, il suocero di Sidonio, che, acclamato *princeps* dai propri compatrioti e dai Visigoti<sup>16</sup> mentre si trovava a Tolosa nel 455 alla corte di Teodorico II come legato ufficiale, fu presto destituito dai generali Maggioriano e Ricimero, dopo essere stato da questi sconfitto in battaglia nei pressi di Piacenza nel 456; costretto ad assumere la carica vescovile, morì dopo poco<sup>17</sup>.

A sua volta Maggioriano, divenuto imperatore, si trovò prima a dover sedare le sedizioni ad Arles e a Lione, dove non era stata riconosciuta la sua accessione al trono<sup>18</sup>, e poi a cercare di risolvere l'ormai annoso problema delle incursioni vandaliche guidate da Genserico. Ancora una volta Ricimero prese in

---

<sup>11</sup> G. Halsall, *op. cit.*, p. 259.

<sup>12</sup> Cfr. C. Delaplace, *op. cit.*, capitolo *Avitus: un empereur fait par les Wisigoths* dell'edizione digitale.

<sup>13</sup> Hyd. *chron.* 152; Marcell. *chron.* s.a. 454; Prosp. *chron.* ap. 427.

<sup>14</sup> Hyd. *chron.* 154; Marcell. *chron.* s.a. 455; Priscus, fr. 30; Prosp. *chron.* ap. 428.

<sup>15</sup> Iord. *Get.* 95, 235; Hyd. *chron.* 162. Cfr. Sidon. *carm.* 7, 441-443.

<sup>16</sup> G. Halsall, *op. cit.*, p. 260 sottolinea che i sostenitori di Avito erano aristocratici galloromani con una lunga tradizione di lotta per la restaurazione dello *status* dell'Impero del IV secolo, governato dalla Gallia con un coinvolgimento importante dell'aristocrazia locale.

<sup>17</sup> Greg. Tur. *Franc.* 2, 11; Hyd. *chron.* 183; Iord. *Get.* 45, 240.

<sup>18</sup> Un'iscrizione del 457 sembra dimostrare il mancato riconoscimento da parte dei cittadini di *Lugdunum*: CIL XIII 2363. Cfr. G. Halsall, *op. cit.*, p. 262.

mano le sorti dell'Impero e Maggioriano fu fermato a Tortona, dove trovò la morte nel 461<sup>19</sup>. Dopo un interregno di alcuni mesi fu nominato imperatore Libio Severo, mai riconosciuto dalla corte di Costantinopoli; alla sua dipartita l'imperatore d'Oriente Leone conferì la carica di *princeps* della *pars Occidentis* a Antemio, che giunto a Roma concesse la propria figlia in sposa a Ricimero.

I rapporti tra l'imperatore e il 'generalissimo' tuttavia si deteriorarono progressivamente fino a sfociare nello scontro aperto<sup>20</sup>, che si concluse con la morte di Antemio nel 472. Il nuovo *princeps*, Giulio Nepote, non riuscì a gestire una *pars Occidentis* allo sbaraglio, alla mercé dei popoli germanici che se ne contendevano i resti. Fuggì in Dalmazia, mentre il generale Oreste poneva sul trono imperiale il figlio Romolo, che nel 476 fu destituito da Odoacre. L'Impero Romano d'Occidente ormai non esisteva più.

La Gallia meridionale fu tragicamente coinvolta in queste vicende e pagò un prezzo altissimo. L'insurrezione di Lione suscitata dalla morte di Avito e dall'ascesa al potere di Maggioriano era stata appoggiata dai Burgundi, che a partire dal 443 si erano stanziati in Sapaudia<sup>21</sup>. In cambio della difesa degli interessi dei senatori galloromani, essi dovevano aver ottenuto terreni e possedimenti, dato che in questo periodo entrarono in Gallia e si stabilirono nella zona del Rodano, dividendo le terre con i senatori galloromani come testimonia Mario d'Avenches<sup>22</sup>. La posizione dei re Burgundi era legittimata dalla loro funzione di generali dell'esercito romano, anche se questi non regnavano propriamente sui provinciali<sup>23</sup>. Per sedare la sollevazione dei Lionesi, che all'arrivo dell'esercito imperiale si erano asserragliati nelle mura della città, Maggioriano probabilmente concesse ai Burgundi l'integrazione ufficiale dei nuovi territori da loro acquisiti nel *foedus* del 443 e la loro presenza a Lione in cambio della resa della città<sup>24</sup>. La convivenza rese di certo necessario un adattamento nella vita quotidiana tra i Galloromani e i

---

<sup>19</sup> Hyd. *chron.* 205; Chron. Gall. 511, s.a. 461.

<sup>20</sup> Prisc. fr. 62.

<sup>21</sup> Chron. Gall. 452, 128. Per l'identificazione della Sapaudia cfr. K. Escher, *Les Burgondes. Ier-VIe siècles apr. J.-C.*, Paris 2006, pp. 61-65.

<sup>22</sup> Chron. a. 456. A proposito del problema dell'*hospitalitas* cfr. W. A. Goffart, *Administrative Methods of Barbarian Settlement in the Fifth Century: The Definitive Account* in S. Diefach, G. M. Müller (hrsg.), *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter. Kulturgeschichte einer Region*, Berlin 2013, pp. 45-56.

<sup>23</sup> K. Escher, *op. cit.*, p. 79.

<sup>24</sup> I fatti si possono ricostruire solo sulla base delle purtroppo vaghe parole di Sidonio: Sid. *carm.* 5, 566-573; 5, 574-586; 13, 19-25.

Burgundi<sup>25</sup>, che, nonostante non fossero degli invasori ma avessero piuttosto la funzione di difensori di quei territori, dovevano comunque costituire una presenza spiacevole per i raffinati esponenti dell'aristocrazia senatoria locale, come sembra potersi evincere dal carne 12.

I rapporti con i *foederati* visigoti erano altrettanto problematici. Dopo il *foedus* del 416 i Visigoti si erano stabiliti in Aquitania con sede principale a Tolosa, ma è tuttavia difficile stabilire se si possa parlare di un vero e proprio regno indipendente all'interno dell'Impero a partire dalla battaglia dei *Campi Catalaunici* del 451, in cui il re Teodorico I trovò la morte, o se esso fosse stato riconosciuto come tale solo in un secondo momento<sup>26</sup>. La stessa posizione assunta dai Visigoti nei confronti del potere imperiale e dei Galloromani non è facile da determinare, dal momento che la visione per cui al mite Teodorico II si contrappone il suo successore Eurico, le cui mire espansionistiche si sarebbero fondate su tendenze fortemente anti-romane, si basa principalmente sull'immagine offerta dalle opere di Sidonio Apollinare, che aveva vissuto in prima persona il dramma dell'assedio dell'Arvernia e che riporta le relative vicende solo dopo averle sottoposte a un complesso processo di trasfigurazione letteraria.

La nostra limitata conoscenza delle vicende è fortemente influenzata dal dispiegamento da parte di Sidonio della retorica del barbaro *perfidus*. Lo scandalo di Arvando, il prefetto del pretorio per le Gallie che aveva mandato una lettera a Eurico per proporgli di annientare le truppe di Antemio sulla Loira e spartirsi la Gallia con i Burgundi, deve essere ad esempio contestualizzato nell'ambito del clima di guerra civile che opponeva Antemio a Ricimero<sup>27</sup>; di conseguenza, l'intera strategia di espansione territoriale dei Visigoti e la loro guerra con i Burgundi che schiaccia i cittadini dell'Arvernia andrebbero visti nell'ottica di uno scontro più ampio, di cui la Gallia costituiva il campo. Di fatto, nel 475 i vescovi Basilio, Fausto, Greco e Leonzio conclusero un accordo di pace con Eurico, che segnò la cessione dell'Arvernia ai Visigoti.

---

<sup>25</sup> A proposito dell'adattamento nella vita quotidiana tra gallo-romani e barbari: P. Heather, *The barbarians in late antiquity: image, reality and transformation* in R. Miles, *Constructing identities in late antiquity*, London 1999, pp. 234-258, in partic. pp. 242-255.

<sup>26</sup> Cfr. C. Delaplace, *op. cit.*, capitolo dell'edizione digitale 465-477: *une Gaule remise à ses fédérés e passim*.

<sup>27</sup> Cfr. A. Gillett, *The accession of Euric*, «Francia» 26 (1999), pp. 1-40; G. Halsall, *op. cit.* pp. 276 ss; C. Delaplace, *Le témoignage de Sidoine Apollinaire: une source historique toujours fiable? A propos de la "conquête de l'Auvergne" par les Wisigoths* in R. Poinault, A. Stoehr-Monjou, *Présence de Sidoine Apollinaire*, Clermont-Ferrand 2014, pp. 19-32.

La vita degli esponenti dell'alta aristocrazia galloromana risenti certamente di tali vicende. Tuttavia lo scenario drammatico delle orde barbariche che si abbattono su campi e città tra razzie e incendi non corrisponde alla situazione della Gallia della seconda metà del V secolo, o per lo meno non riflette il rapporto che la popolazione locale doveva intrattenere con i Germani, acquantierati nell'area ormai da anni con il *placet* delle istituzioni imperiali.

Di certo la presenza dei Germani assicurava una condizione di relativa stabilità di cui proprio le *élites* galloromane avevano saputo trarre vantaggio. La presenza delle corti barbariche sul suolo gallico permetteva alla *nobilitas* del luogo di condurre una politica fortemente incentrata sul territorio in un momento in cui l'Impero non concedeva tale possibilità<sup>28</sup>. I *primores* della Gallia scoprirono di poter influenzare i governanti germanici, che d'altro canto avevano grande necessità della figura dell'erudito-burocrate<sup>29</sup> dalla solida formazione retorica e giuridica. I nobili preservavano così i propri interessi e i propri privilegi, esercitando indirettamente il proprio potere sulla popolazione di cui erano *patroni*, continuando a vivere nelle proprie splendide ville, ad occupare una posizione di rilievo politico, a professare la 'vera' fede Romana e a praticare il culto della lingua latina. Il popolo dal canto suo si affidava come sempre alle cure dell'aristocrazia e questa come poteva adempieva a tale compito.

Riconoscere la necessità del compromesso non significava accettare serenamente la convivenza con l'elemento allotrio. La *Realpolitik* degli aristocratici galloromani puntava soprattutto a salvare quanto poteva essere salvato, nello sforzo di preservare uno stile di vita, una cultura e un sistema istituzionale quanto più autenticamente romani; far ciò implicava l'inclusione e la 'conversione' a questi ideali degli elementi germanici, che, se non potevano essere debellati, potevano di certo essere romanizzati. La configurazione che i regni romanobarbarici assumono all'indomani della caduta dell'Impero Romano d'Occidente è in questo senso il più grande successo della politica portata avanti dalle grandi casate nobiliari.

Le epistole di Sidonio Apollinare offrono proprio una prospettiva sull'evoluzione della società romana dal punto di vista privilegiato di chi è stato attivamente fautore dell'opposizione ai Visigoti e ha preso parte da protagonista

---

<sup>28</sup> P. Brown, *The world of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London 1978, pp. 126-128; A. Momigliano, *Il cristianesimo e la decadenza dell'Impero Romano* in A. Momigliano (a cura di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, Torino 1968, pp. 5-19, in partic. pp. 16-19.

<sup>29</sup> P. Brown, *op. cit.*, p. 127.

ai mutamenti della società contemporanea. Esse costituiscono una testimonianza di come la *nobilitas* del tempo si sia relazionata all'affermazione dei regni romano-barbarici, e anzi possono essere lette come un indicatore forte del rapporto tra l'aristocrazia galloromana e le popolazioni germaniche, i cosiddetti 'barbari'.

La lente deformante della letterarietà che inevitabilmente trasfigura i fatti storici restituisce la visione condivisa da Sidonio e dalla sua cerchia di corrispondenti, mostrando come gli aristocratici del tempo concepissero la propria posizione e il proprio operato. L'uso della topica della barbarie nelle sue innumerevoli declinazioni in realtà già dona la prima chiave interpretativa delle vicende dell'epoca. Le parole dell'Arvernate vogliono restituire lo scenario di un'alacre lotta per la civiltà, che informa la vita dell'aristocrazia sin nei suoi aspetti più quotidiani.

La presenza del 'diverso' determina pertanto in maniera radicale gli intenti dell'epistolario. Eppure, proprio i concetti di *Romanitas* e *barbaries* appaiono sfuggenti, poiché la distinzione tra il 'sé' e il 'diverso' è dettata da criteri di difficile definizione, continuamente distorti dal destreggiarsi dell'autore tra la realtà e la sua rielaborazione. L'attraversamento del testo permette grazie a uno studio attento della finzione letteraria di ricostruire concretamente i concetti di identità e di alterità, per stabilire se essi riconducano in ultima analisi a una semplicistica contrapposizione tra i Romani e i barbari.

## Capitolo 1

### La costruzione della barbarie: retorica e ideologia

#### 1. *Epistolografia impegnata e delirio letterario*

L'epistolografia tardoantica, caratterizzata da massima letterarietà e dall'interesse più per il significante che per il significato<sup>1</sup>, permette di intersecare realtà e retorica su un unico piano senza che ciò sia motivo di disorientamento da parte del lettore, che coglie la portata ideologica delle informazioni presentate in una terza dimensione ben riconoscibile<sup>2</sup>. Sidonio Apollinare, che ne è consapevole, sfrutta al massimo tale potenziale del genere letterario da lui praticato.

Nel riferirsi ai propri componimenti in prosa o in versi con termini quali *nugae* o *neniae* e giungendo alla definizione di *libellus* per la propria opera<sup>3</sup>, l'autore si inserisce nel filone delle professioni di modestia che costituiscono un elemento caratteristico dello scambio epistolare tra colti aristocratici. In maniera significativa Sidonio impiega il termine *libellus* in riferimento al proprio epistolario in posizioni di rilievo, ossia nell'epistola 7, 18 (Sidon. *epist.* 7, 18, 1) indirizzata a Costanzo, che chiudeva la raccolta nell'edizione pubblicata nel 477, e nell'epistola 9, 16 (Sidon. *epist.* 9, 16, 1), posta invece in chiusura della redazione definitiva della corrispondenza.

Tali tecnicismi del disimpegno letterario non sono adottati per pura topica, ma dichiarano una concezione dell'epistola letteraria come *ludus* raffinato,

---

<sup>1</sup> Cfr. A. Garzya, *L'epistolografia tardoantica* in A. Garzya, *Il mandarino e il quotidiano: saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Napoli 1983, pp. 115-148. Sui caratteri dell'epistolografia tra V e VI in ambiente gallico cfr. S. Gioanni, *Communication et préciosité: le sermo epistolaire de Sidoine Apollinaire à Avit de Vienne* in *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica* 32. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Roma, 8-10 maggio 2003, Roma 2004, pp. 515-544.

<sup>2</sup> Circa l'applicazione del concetto di terza dimensione proprio della retorica alla caratterizzazione dei barbari, interessanti sono le osservazioni di G. Woolf, *Tales of the Barbarians: Ethnography and Empire in the Roman West*, Chirchester 2011, p. 21 (nel capitolo *Enduring Fictions?*, formato e-book) secondo il quale, a proposito della descrizione dei Galli ad opera di Ammiano Marcellino, «readers should have been able to tolerate a third category of knowledge without experiencing a disorienting sense of dissonance».

<sup>3</sup> Sidon. *epist.* 3, 14, 1 *meas nugas ... cantilenosas*; 5, 1, 2 *neniarum munusculi*.

affine a quella del maestro del formalismo giocoso Ausonio<sup>4</sup>. Non a caso il *garrulus* Sidonio<sup>5</sup> utilizza gli stessi termini con cui il Bordoiese definisce il proprio modo di concepire il genere: come a conclusione dell'epistola 17, indirizzata al suo diletto Paolino, il Bordoiese si scusa della brevità della propria missiva e promette all'allievo di ritagliarsi un po' di tempo in più in quanto desidera *prolixius delirare*<sup>6</sup>, così nella programmatica epistola 1, 1, il Nostro definisce la propria corrispondenza *deliramenta*<sup>7</sup>; in maniera analoga, il nesso *litterae litteratae* usato in riferimento alle eleganti missive in cui Arbogaste sa *ineptire facetissime*<sup>8</sup> è mutuato da Ausonio, che usa l'espressione in riferimento alle lettere inviategli da Paolino<sup>9</sup>.

L'assunzione programmatica di tale terminologia, tuttavia, riveste nella corrispondenza sidoniana una funzione ben precisa. Sidonio se ne serve infatti come di uno schermo grazie al quale può far passare per eccessiva garrulità la propria critica alla società del tempo.

Poiché in tempi come quelli in cui vive il Nostro si impone la *silentii necessitas*<sup>10</sup>, dato che *turpiter falsa, periculose vera dicuntur*<sup>11</sup>, in virtù dell'adesione ostentata alla poetica del 'delirio letterario' il vescovo di Arvernica riesce a rimanere su un piano di ambiguità che gli permette di aderire all'aspra verità grazie alla finzione retorica, far passare il vero per un'invenzione da bagattella, oppure, adducendo come pretesto il rispetto della *concininitas*

---

<sup>4</sup> Per le modalità di ripresa di Ausonio da parte di Sidonio Apollinare cfr. L. Furbetta, *Tracce di Ausonio nelle lettere di Sidonio Apollinare (appunti di lettura)*, «Incontri di Filologia Classica» 14 (2014-2015), pp. 107-133. Sul carattere ludico della poesia ausoniana si consultino tra gli altri A. La Penna, *Il 'lusus' poetico nella tarda antichità. Il caso di Ausonio*, in A. Carandini (a cura di), *Storia di Roma III. L'età tardoantica*, Torino 1993, pp. 731-751; G. Polara, *Tra ars e ludus: tecnica e poetica in Ausonio* in G. Polara (a cura di), *Ricerche sulla tarda antichità*, Napoli 2001, pp. 139-153.

<sup>5</sup> Sidon. *epist.* 5, 3, 1 *garrulitatem nostram*; 5, 4, 1 *paginae garrienti*.

<sup>6</sup> Auson. *epist.* 17, l. 46 ed. Green *oblectabile negotium erit ad te prolixius delirare, te ut eliciam, mihi ut satisfaciam*.

<sup>7</sup> Sidon. *epist.* 1, 1, 4 *hisc deliramentis genuinum molarem invidia non fixerit...*

<sup>8</sup> Sidon. *epist.* 4, 17, 1 *urbanitas, qua te ineptire facetissime allegas...*

<sup>9</sup> Auson. *epist.* 17, l. 13-14 ed. Green *redditae sunt mihi litterae tuae oppido quam litteratae*.

<sup>10</sup> Sidon. *epist.* 5, 12, 1.

<sup>11</sup> Sidon. *epist.* 4, 22, 5 *per homines clericalis officii ... turpiter falsa, periculose vera dicuntur*.

propria del genere epistolare<sup>12</sup>, tacere dettagli e passaggi scomodi ai tempi della pubblicazione della propria corrispondenza.

L'Arvernate medita la lezione ausoniana e la fa sua, al contempo stravolgendola. Forma e contenuto ritrovano nelle sue epistole un equilibrio (seppur eccessivo e manieristico) che si era perso nella produzione del retore di Bordeaux. L'epistolografia letteraria tardoantica, dunque, trova con Sidonio Apollinare un nuovo capitolo della propria storia, in cui l'esibizione di disimpegno e di formalismo non è più manifestazione di uno spostamento dei contenuti dal significante al significato, come poteva essere per Ausonio, ma diventa la cornice entro cui l'autore si muove agevolmente per offrire ai propri lettori e corrispondenti la sua personale visione del mondo e delle vicende che lo hanno coinvolto. In particolare, per quanto riguarda il rapporto con i barbari, la stessa volontà dell'autore di pubblicare varie epistole riguardanti o rivolte ai Germani in anni in cui questi erano al potere implica di per sé un impegno ideologico, espresso dalla trasfigurazione letteraria e dalla strategia allusiva.

In questo contesto assume significato il rifiuto da parte di Sidonio di un genere come la storiografia, che renderebbe necessario *supprimere verum vel concinnare mendacium*<sup>13</sup>, così da cadere in quel barbarismo morale che egli con orgoglio afferma di rifiutare<sup>14</sup>. Allo stesso modo, all'indomani della propria elezione a vescovo, egli rinuncia a comporre panegirici, specchio di un operato politico che ormai non gli appartiene più<sup>15</sup>. In questa riflessione sui generi praticabili rientra inoltre il problema della satira<sup>16</sup>. Essa è definita nell'epistola 1, 11 una pratica pericolosa se non un vero e proprio *crimen*, dal momento che far circolare un opuscolo infamante di qualunque tipo poteva costituire un

---

<sup>12</sup> Sidon. *epist.* 6, 11, 2 *nam prudentiae satis obviat epistulari formulae debitam concinnitatem plurifario sermone porrigere.*

<sup>13</sup> Sidon. *epist.* 4, 22, 3 *per potentissima consilia regis ... vel suppressere verum vel concinnare mendacium.*

<sup>14</sup> Per un'analisi approfondita della *recusatio* della storiografia da parte di Sidonio cfr. S. Condorelli, *Sidonio Apollinare e la recusatio del genere storiografico* (*epist.* IV 22), in V. Viparelli (a cura di), *Tra strategie retoriche e generi letterari. Dieci studi di letteratura latina*, Napoli 2003, pp. 51-67.

<sup>15</sup> Sidon. *epist.* 9, 12, 1 *ab exordio religiosae professionis huic principaliter exercitio rinuntiavi.*

<sup>16</sup> In realtà a proposito della produzione di Sidonio Apollinare sarebbe più giusto parlare di *verve* satirica che di satira vera e propria. Sul rapporto tra Sidonio e la satira cfr. J. Blänsdorf, *Apollinaris Sidonius und die Verwandlung der römischen Satire in der Spätantike*, «*Philologus*» 137 (1993), pp. 122-131; G. Mazzoli, *Sidonio, Orazio e la lex saturae*, «*Incontri triestini di filologia classica*» 5 (2005-2006), pp. 171-184.

crimine a tutti gli effetti, come previsto nella sezione 34 del nono libro del Codice Teodosiano, rubricata *de famosis libellis*, che riguarda proprio casi di diffamazione perseguibili penalmente<sup>17</sup>.

La satira costituisce tuttavia un genere verso il quale è difficile non scivolare nel periodo in cui vive l'autore. Nel carme 12 Sidonio declina la richiesta di Catullino di scrivere un *carmen* in onore di Dione spiegandogli che, tra il lezzo di aglio e cipolla e il risuonare di canti selvaggi dei Burgundi, presentati come una masnada di altissimi uomini capelluti, disgustosamente unti di burro rancido<sup>18</sup>, la sua Musa non può che tacere per evitare spiacevoli situazioni che ricordino l'episodio della satira d'Arles<sup>19</sup>. Il carme si presenta come un intreccio di elementi rientranti nella topica relativa ai barbari ricorrente nella produzione del Nostro, come i capelli lunghi<sup>20</sup>, i canti barbarici<sup>21</sup>, l'incontinenza dinanzi ai piaceri della tavola<sup>22</sup>, l'assimilazione a personaggi

---

<sup>17</sup> Sidon. *epist.* 1, 11. cfr. a tal proposito H. Köhler, *Caius Sollius Apollinaris Sidonius: Briefe Buch I. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Heidelberg 1995, pp. 289 s.

<sup>18</sup> Sidon. *carm.* 12.

<sup>19</sup> Considero la composizione del carme posteriore ai fatti narrati in Sidon. *epist.* 1, 11, assumendo dunque il 461 come *terminus post quem*: cfr. a questo proposito J. Sirmond, *Notae ad C. Sollium Apollinarem Sidonium*, Parigi 1614, p. 144; C. E. Stevens, *Sidonius Apollinaris and his Age*, Oxford 1933, p. 66; A. Loyen, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'empire*, Paris 1943, p. 68.

<sup>20</sup> Cfr. P. von Rummel, *Habitus Barbarus. Kleidung und Repräsentation spätantiker Eliten im 4. und 5. Jahrhundert*, Berlin 2007, pp. 156-166 per un esame della topica riguardante i barbari dai capelli lunghi.

<sup>21</sup> Cfr. ad esempio Sidon. *carm.* 5, 219 *barbaricus resonabat hymen et Scythicisque choreis*. Quanto ai *Germanica verba*, cfr. Anth. Lat. 1, 1, 285 *Inter eils Gothicum scapia matzia ia drincan / non audet quisquam dignos edicere versus e*, per una traduzione di questi versi B. Luiselli, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma 1992, p. 579, n. 206.

<sup>22</sup> L'immagine dei barbari crapuloni e ingordi è topica: cfr. Ath. 4, 153e; Plu. *Mar.* 19, 4. L'immagine topica dei barbari ingordi e crapuloni si trova anche nel *carm.* 5, 339-346, dove Genserico e il suo seguito sono presentati come avvinazzati e gonfi. In questo caso, alla caratterizzazione del barbaro beone si sovrappone quella della decadenza portata dall'eccessivo lusso, come richiama l'accento a Capua che apre le proprie porte ad Annibale, che rimanda al libro XI dei *Punica* di Silio Italico. Si confronti anche Sidon. *epist.* 8, 3, 2 *nam fragor ilico, quem movebant vicinantes impluvio cubiculi mei duae quaequam Getides anus, quibus nil umquam litigiosius bibacius vomacius erit*. Cfr. D. Shanzer, *Bishops, letters, fast, food and feast* in R. W. Mathisen, D. Shanzer (ed.), *Society and Culture in Late Antique Gaul. Revisiting the sources*, Aldershot 2001, pp. 217-235.

mitici mostruosi<sup>23</sup>. Il tono scherzoso non cela l'amarezza del raffinato aristocratico che deve rassegnarsi all'indispensabilità dei *foederati* come garanti dell'ordine pubblico<sup>24</sup>. L'appellativo *septipedes patroni* attribuito da Sidonio ai Burgundi, nell'assecondare il gioco di parole costruito con il nesso *senipedem stilum* del verso precedente, ricorda in maniera sospetta la definizione ammiana degli Unni come *bipedes bestiae*<sup>25</sup>; il termine *esculentus*, inoltre, usato in riferimento al barbaro maleodorante e vorace, è ripreso in maniera significativa nell'opera sidoniana a proposito dell'orrido pasto di Tieste (Sidon. *carm.* 9, 110... *nec esculentam / fletus pingimus ad dapem Thyestae* ...), oppure in Sidon. *epist.* 3, 13, 6 *esculenta ructatio* nella descrizione del parassita Gnatone, presentato come il depositario di ogni vizio e bruttura<sup>26</sup>. Il quadro impietoso dei Burgundi che risulta da questo componimento sembra, tuttavia, più che una manciata di *topoi* retorici, una vera e propria satira, tanto più mordace quanto più reali e sotto gli occhi di tutti sono gli argomenti affrontati.

Con il problema della satira sembra essersi scontrato anche Secondino, con il quale Sidonio si congratula nell'epistola 5, 8 per alcuni mordaci componimenti in endecasillabi da lui composti, volti a colpire i vizi dei Lionesi che avevano suscitato il malcontento dei personaggi presi di mira<sup>27</sup>. Tali versi sono presentati come un atto di audacia<sup>28</sup> da parte del poeta coraggioso (*intrepidus*), che non ha paura di abbandonarsi alla poesia salace colpendo con il proprio pungolo i «cittadini che vivono sotto il governo dei tiranni» (*tyrannopolitae*).

La satira, in definitiva, appare come un genere pericoloso in tempi come quelli in cui vive Sidonio poiché non cela con il linguaggio figurato verità scomode e compromettenti. È proprio al linguaggio figurato che invece ricorre l'autore nel proprio epistolario: attraverso trasfigurazioni letterarie, allusioni, rimandi e parallelismi l'autore può esprimere la propria visione del mondo

---

<sup>23</sup> Sul nesso istituito spesso nell'immaginario letterario tra barbari e personaggi mitologici mostruosi cfr. Y. A. Dauge, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles 1981, pp. 640-646.

<sup>24</sup> Cfr. ad esempio Sidon. *epist.* 1, 5, 10. Sulla definizione dei Burgundi come *patroni* cfr. Sidon. *epist.* 5, 7, 7; 7, 11, 1.

<sup>25</sup> Amm. 31, 2, 2.

<sup>26</sup> Cfr. anche Sidon. *epist.* 4, 7, 2 *crudos caeparumque crapulis esculentus ... vulgus*.

<sup>27</sup> Per un'analisi approfondita dell'epistola cfr. A. Støher-Monjou, *Sidoine Apollinaire, ep.* 5, 8: *Constantin Le Grand, nouveau Néron* in F. Guillaumont, P. Laurencen (ed.), *La présence de l'histoire dans l'épistolaire*, Tours 2012, pp. 239-260.

<sup>28</sup> Sidon. *epist.* 5, 8, 3.

protetto dalla fitta letterarietà che pervade ogni pagina della corrispondenza. Se la satira, la storia e il panegirico non sono più praticabili nel periodo in cui si afferma il potere dei sovrani di stirpe germanica e la lotta all'alterità si fa più aspra, l'epistola diventa l'unica via percorribile.

Gli autori attivi tra III e V secolo si mostrano poco interessati a dare una spiegazione scientifica della diversità e ad offrirne una caratterizzazione che rispecchi effettivamente la realtà<sup>29</sup>. Nei loro scritti, tutte le informazioni sui barbari acquisite nel corso dei secoli appaiono in effetti riversarsi in un unico magma, da cui di volta in volta, a seconda dei contesti e delle necessità, vengono attinti i dati, ai quali poi si sovrappongono le informazioni derivate dalla conoscenza autoptica. Questa affermazione, tuttavia, rispecchia solo in parte l'atteggiamento riservato da Sidonio al materiale riguardante la rappresentazione dell'alterità. Nel caso dell'Arvernate, infatti, non si può parlare di uno sterile ricorso alla topica, ma di un impegno espresso attraverso la funzionalizzazione in chiave ideologica della topica relativa ai barbari.

È tuttavia innegabile che il senso di angoscia che emerge nelle testimonianze dei corrispondenti del Nostro non è sempre connesso, come sarebbe logico aspettarsi, alle popolazioni germaniche. La sinistra alterità che minaccia la posizione di supremazia politica e culturale della *nobilitas* a volte assume le sembianze generiche dell'eretico, a volte corrisponde allo spettro ubiquo del barbarismo linguistico, che sembra costituire una sorta di ossessione del tempo. Inoltre, laddove si faccia effettivo riferimento ai Germani, il modo di caratterizzarli (o di non caratterizzarli) è variegato e presenta affinità e differenze con il quadro prospettato nelle epistole sidoniane. La principale fonte di turbamento per i cultori della *Romanitas* spesso non appare identificabile con nessuna popolazione barbarica in particolare, ma consiste nell'attacco generico al mondo cristallizzato in cui la *nobilitas* porta avanti la finzione di una vita in perfetta continuità con i dettami degli antichi.

Un esempio di tale atteggiamento è rappresentato da Claudiano Mamerto. Mentre nel *de statu animae* questi si occupa esclusivamente di problemi

---

<sup>29</sup> B. Luiselli, *op. cit.*, pp. 388-389. M. Simonetti, *L'intellettuale cristiano di fronte alla invasioni barbariche in Occidente* in *Il comportamento dell'intellettuale nella società antica*. Atti delle Settime Giornate Filologiche Genovesi (Genova, 22-23 febbraio 1979), Genova 1980, pp. 93-117, in partic. pp. 105-106 afferma che il fatto che in molti autori gallici del V secolo non si trovino riferimenti agli eventi di carattere socio-politico rivela un «rifiuto psicologico» della realtà.

filosofici<sup>30</sup>, nell'epistola a Sapaudo più che preoccuparsi del barbaro in sé sembra condividere il cruccio per il barbarismo che attanaglia gli intellettuali del tempo, rispecchiando bene l'ossessione dei suoi contemporanei per la purezza della lingua. Allo stesso modo Sidonio si sofferma sul problema dei barbarismi e della decadenza della lingua latina, come ad esempio nell'epistola a Esperio (2, 10, 1), presentato come il difensore della lingua latina dai barbarismi, o in quella ad Arbogaste (4, 17, 1), che ivi viene detto *barbarorum familiaris ... nescius barbarismorum*. Commovente è inoltre l'epistola 8, 2, 1 che descrive il maestro Giovanni come uno degli ultimi porti in cui la lingua latina può trovare riparo dal naufragio della cultura da cui è travolta la Gallia<sup>31</sup>.

L'immagine del filosofo che emerge dalla lettura delle sue opere è coerente con quella offerta dal Nostro. L'Arvernate, come a volersi scusare di non aver risposto all'amico che a lui aveva dedicato il suo trattato sulla natura dell'anima, non solo gli riserva l'onore (unico caso nell'epistolario sidoniano) di ospitare nella propria corrispondenza una sua missiva, ma apre il quarto libro con un trittico volto ad esaltare il potere civilizzatore della cultura, le *leges amicitiae* e Claudiano Mamerto, che incarna per Sidonio entrambi i valori<sup>32</sup>.

L'epistola 4, 2, in cui Claudiano rimprovera l'Arvernate di aver ignorato completamente la pubblicazione del *de statu animae*, trascurando così i sacri *officia* dell'amicizia<sup>33</sup>, e l'epistola 4, 3, in cui Sidonio risponde profondendosi

---

<sup>30</sup> Per un'analisi della visione filosofica di Claudiano Mamerto cfr. C. Brittain, *No Place for a Platonist Soul in Fifth-Century Gaul? The Case of Mamertus Claudianus* in R. W. Mathisen, D. Shanzer (ed.), *Society and Culture in Late Antique Gaul* cit., pp. 239-261. Per la controversia con Fausto cfr. anche M. Di Marco, *La polemica sull'anima tra Fausto di Riez e Claudiano Mamerto*, Roma 1995.

<sup>31</sup> Claud. Mam. *epist.* p. 204, 22-29 *video enim os Romanum non modo neglegentiae, sed pudore esse Romanis, grammaticam uti quendam barbaram barbarismi et soloecismi pugno et calce propelli*. Sul concetto di barbarismo in Sidonio Apollinare cfr. S. Condorelli, *Una particolare accezione di barbarismus in Sidonio Apollinare* in U. Criscuolo (a cura di), *Mnemosynon. Studi di letteratura e di umanità in memoria di Donato Gagliardi*, Napoli 2001, pp. 101-109.

<sup>32</sup> La figura di Claudiano Mamerto non è presente solo nelle epistole 4, 2 e 4, 3: l'epistola 4, 11, composta subito dopo la sua dipartita (Sidon. *epist.* 4, 11, 1 *Angit me nimis damnum saeculi mei nuper erepto avunculo tuo Claudiano oculis nostris, ambigo an quempiam deinceps parem conspicaturis*), ripercorre in maniera commossa le virtù del compianto; nell'epistola 5, 11, invece, Sidonio intima all'amico Ninfidio di restituirgli la sua preziosa copia del *de statu animae*, che aveva prestato al destinatario in modo che potesse a sua volta leggerlo e farlo ricopiare.

<sup>33</sup> A proposito dell'importanza dell'amicizia come collante sociale delle *élites* tardoantiche rimando, tra i tanti, a A. Loyen, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux* cit., pp. 95 ss.; R. W.

nelle lodi sperticate della cultura dell'amico offeso, dinanzi al quale qualunque mortale *cui ... sermocinari Latialiter cordi est* avrebbe paura di esprimersi, sono infatti precedute dalla lettera a Probo (*epist.* 4, 1), in cui vengono esaltati proprio l'importanza dell'amicizia e il potere della filosofia, tanto grande da poter ammorbidire persino le selvagge popolazioni barbariche. Il nesso tra Claudiano Mamerto e i barbari, dunque, non è diretto, ma è istituito da Sidonio attraverso la disposizione non casuale delle epistole: nonostante l'amico non accenni mai al problema della barbarie, ma si preoccupi semmai della penetrazione sempre più frequente dei barbarismi nella lingua latina, l'Arvernate istituisce attraverso l'organizzazione delle missive una contrapposizione tra le *bestiales nationes* e l'intervento ordinatore e civilizzatore della ragione filosofica, di cui Claudiano costituisce una personificazione.

Anche nelle epistole intrise di filosofia e di meditazione religiosa di Fausto di Riez ben poco spazio viene dato a temi che non siano coerenti con il ruolo pastorale da lui assunto. Mentre Sidonio con la pubblicazione del proprio epistolario sceglie di offrire di sé l'immagine del vescovo senatore<sup>34</sup>, più occupato nella 'missione' di difesa della *Romanitas*<sup>35</sup> che nella lotta alle eresie<sup>36</sup>,

---

Mathisen, *Epistolography, Literary Circles and Family Ties in Late Roman Gaul*, «TAPA» 111 (1981), pp. 95-109; A. La Penna, *Gli svaghi letterari della nobiltà gallica nella tarda antichità. Il caso di Sidonio Apollinare*, «Maia» 47 (1995), pp. 3-34; S. Mratschek, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen 2002, pp. 489 ss; R. Le Jan, *Le lien social entre Antiquité et haut Moyen Âge: l'amitié dans les collections de lettres gauloise*, in D. Hägermann, W. Haubrichs, J. Jarnut (hrsg.), *Akkulturation. Probleme einer romanisch-germanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter*, Berlin 2004, pp. 528-546; M. Neri, *Lettere / Ruricio di Limoges; introduzione, traduzione e commento*, Pisa 2009, p. 15; R. Schwitter, *Umbrosa lux. Obscuritas in der lateinischen Epistolographie der Spätantike*, Stuttgart 2015, pp. 132-139.

<sup>34</sup> Per un'analisi del diverso atteggiamento assunto dai vescovi rispetto ai problemi politici e sociali della Gallia del V secolo cfr. F. E. Consolino, *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica: studi sulla figura del vescovo nei secoli IV-VI*, Napoli 1979; sulla figura del vescovo senatore si confronti anche F. D. Gilliard, *Senatorial Bishops in the Fourth Century*, «Harvard Theological Review», 77 (1984), pp. 153-175; J. Fontaine, *The Bishop in the Western Church of the Fifth Century / L'évêque occidental du Ve siècle* (traduzione in inglese a cura di Breandán Ó Doibhlin), «Seanchas Ard Mhacha», 16 (1995), pp. 1-21; B. Jussen, *Über 'Bischofsherrschaften' und die Prozeduren politisch-sozialer Umordnung in Gallien zwischen 'Antike' und 'Mittelalter'*, «Historische Zeitschrift» 260 (1995), pp. 673-718.

<sup>35</sup> I. Gualandri, *Furtiva lectio. Studi su Sidonio Apollinare*, Milano 1979, p. 2.

<sup>36</sup> Pochi gli accenni alla lotta alle eresie: cfr. Sidon. *epist.* 6, 12; 7, 6. J. Harries, *Sidonius Apollinaris and the Frontiers of Romanitas* in R. W. Mathisen, H. S. Sivan (ed.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, pp. 31-44, Aldershot 1996, p. 43 nota che la condanna

Fausto si presenta come un religioso preso solo dalle dispute dottrinarie, per nulla toccato dai rivolgimenti politici che in realtà lo hanno coinvolto in prima persona.

Fu proprio Fausto ad essere incaricato dall'imperatore Giulio Nepote con Greco di Marsiglia, Basilio di Aix e Leonzio di Arles di negoziare la pace con Eurico, rendendosi in qualche modo responsabile della cessione dell'Arvernia ai Visigoti del 475. Eppure nella corrispondenza del Reiese l' 'altro' assume esclusivamente le fattezze dell'eretico; al nemico barbaro non si fa cenno neanche nelle lettere dall'esilio<sup>37</sup>, prive di riferimenti alla situazione della Gallia dopo la definitiva vittoria di Eurico. Proprio a Fausto Sidonio rivolge nel 476 un'epistola<sup>38</sup> in cui è affrontato il tema dell'esilio. Mentre tuttavia il vescovo di Riez afferma di aver trovato grazie all'espatrio forzato una nuova casa, costituita dai fedeli che lo hanno accolto e dagli amici che lo hanno consolato, il Nostro si abbandona a toni ben più sofferti, soffermandosi sul dolore provocato dalla lontananza dalla propria patria.

Entrambi religiosi, intellettuali e autori di epistole, entrambi coinvolti nelle vicissitudini politiche degli anni '70 del V secolo e condannati all'esilio, i vescovi di Riez e di Arvernia reagiscono dunque agli eventi cruciali di quel periodo in maniera diversa: il primo è chiuso nella pace della dimensione religiosa, il secondo resta ancorato alla realtà terrena.

Altrettanto diversa dall'epistolario sidoniano appare la raccolta di lettere di Ruricio, testimonianza degli anni immediatamente successivi alla vittoria definitiva di Eurico. Anche in questo caso, infatti, non viene fatta nessuna menzione esplicita dei Visigoti, nel cui regno Ruricio detiene il suo episcopato. Si accenna genericamente a un *hostis* nelle epistole 2, 8 e 2, 65, che potrebbero

---

dell'Arianesimo nell'epistolario sidoniano sia un fenomeno isolato, solo uno tra i tanti aspetti della guerra contro la *Gothia*, sorta per altre ragioni.

<sup>37</sup> Mi riferisco in particolare a Faust. Rei. *epist.* 9, p. 211, 10-18 Engelbrecht e *epist.* 12, p. 218, 16-24 Engelbrecht, indirizzate a Ruricio.

<sup>38</sup> Sidon. *epist.* 9, 3. Non è questa l'unica epistola indirizzata a Fausto, al quale è rivolta anche l'epistola 9, 9, in cui Sidonio rimprovera in maniera scherzosa l'amico per avergli tenuto nascosta la sua ultima opera e racconta come egli sia riuscito a recuperare il volume dopo un rocambolesco inseguimento del britanno Riocato, che trasportava tale inestimabile tesoro. All'illustre vescovo, inoltre, il Nostro aveva dedicato anni prima il carme 16 per ringraziarlo di aver aiutato il fratello, e, soprattutto, di aver accolto Sidonio a Lerino e di avergli impartito il battesimo. Per un'analisi approfondita del carme cfr. S. Santelia, *Sidonio Apollinare. Carme 16. Eucharisticon ad Faustum episcopum*, Bari 2012.

celare un riferimento velato ai Franchi, in guerra contro i Visigoti <sup>39</sup>; mai, tuttavia, viene utilizzato il termine *barbarus* in relazione ad un popolo preciso.

Proprio tale vocabolo, invece, compare (unica occorrenza nell'epistolario ruriciano) in una lettera indirizzata a Esperio, maestro del figlio di Ruricio e corrispondente di Sidonio Apollinare, immortalato sia dall'uno che dall'altro nel compito fondamentale di eliminare la «ruggine» linguistica dal latino. Se Ruricio (Ruric. *epist.* 1, 3, 3) paragona l'ignoranza dei giovani non ancora istruiti a una *scabrosa rubigo* che deve essere epurata dalla lima del maestro Esperio, questi, secondo Sidonio (Sidon. *epist.* 2, 10, 1) ha difeso la lingua latina dalla ruggine dei barbarismi (*meram linguae Latiaris proprietatem de trivialium barbarismorum robigine vindicaveritis*).

Dal vescovo di Limoges la *dominatrix omnium pietas* che lo ha spinto a scrivere al destinatario è presentata come una forza universale che anima il mondo, e per mezzo della quale

*flectuntur rigida, saxea molluntur, sedantur tumida, leniuntur aspera, tumescunt lenia, mitescunt saeva, saeviunt mitia, accenduntur placida, acuuntur bruta, dominantur barbara, immania placantur*<sup>40</sup>.

Il termine *barbarus*, come si è detto, non è posto qui in esplicito rapporto con le popolazioni germaniche, ma è usato solo per esprimere una barbarie generica imbrigliata dal potere della *pietas*. È tuttavia degno di nota il fatto che il contesto in cui è posta tale affermazione sia costellato di vocaboli ed immagini tipiche della caratterizzazione delle *exterae nationes*. In particolare, ritorna alla mente la sidoniana epistola 4, 1, in cui vi è un elogio della filosofia, grazie alla quale

*bestialium rigidarumque nationum corda cornea fibraeque glaciales procul dubio emollirentur egelidarentur neque illorum ferociam stoliditatemque, quae secundum beluas ineptit, brutescit, accenditur*<sup>41</sup>...

Come per Sidonio il criterio di distinzione dalle belve è definito dalla conoscenza, espressione più alta della *Romanitas*, ciò che domina l'elemento barbarico in natura è, secondo Ruricio, la *pietas*. Mentre le parole

---

<sup>39</sup> Cfr. R. W. Mathisen, *Ruricius of Limoges and Friends. A Collection of Letters from Visigothic Gaul. Translated with introduction, commentary and notes*, Liverpool 1999, p. 39.

<sup>40</sup> Ruric. *epist.* 1, 3, 1.

<sup>41</sup> Sidon. *epist.* 4, 1, 4.

dell'Arvernate, tuttavia, sono animate dalla veemenza del misobarbarismo militante, Ruricio si limita a utilizzare la terminologia solitamente impiegata per la critica ai barbari in maniera generica e 'politicamente corretta' per caratterizzare l'alterità selvaggia e inerte alla quale si oppone la suprema forza dominatrice che pervade ogni espressione della natura, anche la più infima.

Nella stessa epistola ruriciano ora menzionata vi è inoltre il riferimento alla confusione a causa della quale i giovani aristocratici non riescono a coltivare la propria nobiltà ed esaltare le proprie virtù se non grazie all'intervento dei maestri (Ruric. *epist.* 1, 3, 2 *te elicitorem et formatorem lapillorum nobilium, ... qui sciris abstrusas lapidibus gemmas propriae reddere generositati, quae utique in tanta rerum confusione amitterent nobilitatem, si indicem non haberent*). Il sintagma *rerum confusione* al di là della metafora potrebbe celare un riferimento velato ai tempi turbolenti in cui la famiglia di Ruricio viveva nella Gallia visigota<sup>42</sup>, che però non si traduce in una critica esplicita, come anche quando il Limosino scrive al presbitero Nepoziano di generiche *sollicitudines saeculi*<sup>43</sup>.

Il silenzio del Limosino a proposito del governo dei Visigoti in Gallia è stato variamente interpretato. In esso alcuni hanno voluto vedere la dimostrazione dei suoi buoni rapporti con i nuovi regnanti, atteggiamento positivo che avrebbe favorito anche la sua elezione a vescovo<sup>44</sup>. In realtà, il suo non parlare di barbari potrebbe essere semplicemente dovuto al fatto che l'epistolario non è impegnato politicamente. La figura del Limosino che emerge dalla sua corrispondenza, del resto, si armonizza a perfezione con il modo in cui viene caratterizzata nella produzione sidoniana. Nelle epistole indirizzate a Ruricio<sup>45</sup> e nell'epitalamio per le sue nozze con Iberia<sup>46</sup>, infatti, è delineato il

---

<sup>42</sup> Cfr. M. Neri, *Ruricio di Limoges. Lettere: introduzione, traduzione e commento*, Pisa 2009, p. 181.

<sup>43</sup> Ruric. *epist.* 1, 6, 1 *ad satietatem propter sollicitudines saeculi pervenire non potui*.

<sup>44</sup> Cfr. R. W. Mathisen, *Ruricius of Limoges and Friends cit.*, p. 40.

<sup>45</sup> Si tratta di Sidon. *epist.* 4, 16, in cui l'Arvernate accusa scherzosamente Ruricio di aver rubato un suo libro; 5, 15, che accompagna l'invio di una copia dell'Eptateuco e del libro dei Profeti; 8, 10, una lettera piena di elogi delle virtù del destinatario. A sua volta Ruricio riporta nel proprio epistolario due lettere indirizzate a Sidonio (Ruric. *epist.* 1, 8; 1, 9): la prima, in particolare, potrebbe rappresentare una risposta alle accuse di furto mosse al Limosino in Sidon. *epist.* 4, 16 (cfr. A. Loyer, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux cit.*, p. 170).

<sup>46</sup> Ben poco spazio (61-71) viene riservato a Ruricio nell'epitalamio per le sue nozze: come nota S. Filosi, *Sidonio Apollinare. Epitalamio per Ruricio e Iberia: edizione, traduzione e commento*, Turnhout 2014, pp. 18-19, il carme sembra essere stato composto per onorare l'amicizia con Ommazio, padre di Iberia, più che per omaggiare i due sposi.

ritratto di un aristocratico come tanti, dedito alle comuni occupazioni degli intellettuali del tempo, impegnato in nessuna causa in particolare. Egli non è un uomo di stato<sup>47</sup>: il suo disimpegno nella lotta alla *barbaries*, se paragonato all'avversione verso i barbari ostentata da Sidonio, è sicuramente dovuto al diverso ruolo rivestito da quest'ultimo nelle vicende che hanno tormentato la Gallia nella seconda metà del V secolo.

Nonostante non si faccia mai riferimento ai Visigoti in quanto tali nell'epistolario ruriciano, nella rosa di corrispondenti del Limosino, popolata in generale da vescovi e *primores* della Gallia, compaiono tuttavia due destinatari dai nomi palesemente germanici. L'epistola 1, 11 si rivolge infatti a Freda, proprietario di alcuni possedimenti nei pressi delle Cevenne<sup>48</sup>, mentre le epistole 2, 61 e 2, 63 sono indirizzate a un tale Vittamero<sup>49</sup>. Le lettere non si distinguono in alcun modo dalle altre, ma sono piene delle stesse cortesie manierate d'obbligo in qualunque lettera dettata dai valori dell'*amicitia* epistolare tardoantica. È lampante la differenza tra l'epistola 4, 17 indirizzata da Sidonio al *comes Trevirorum* Arbogaste, caratterizzato dal vescovo di Arvernia come un franco romanizzato, e i profili di Freda e Vittamero delineati da Ruricio, assolutamente neutri da questo punto di vista. Se Arbogaste è dipinto, se non come un barbaro, come un elemento in ogni caso allotrio disposto ad integrarsi nel sistema culturale romano, il processo di integrazione appare già essersi concluso nella corrispondenza ruricianiana, che testimonia un livellamento culturale delle classi agiate al potere. L'epistola a Freda, in particolare, ricca di preziosismi e allusioni letterarie, è stata letta come una chiara testimonianza dell'integrazione dei Visigoti nel sistema culturale romano e dell'adozione da parte loro dei costumi propri dell'aristocrazia romana<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Cfr. R. W. Mathisen, *Ruricius of Limoges and Friends cit.*, p. 40; R. Schwitter, *op. cit.*, p. 289-290, che afferma che l'epistolario di Ruricio mette in primo piano gli aspetti della vita di tutti i giorni dell'aristocrazia cristiana, senza riflessioni di carattere politico o religioso.

<sup>48</sup> Così sembra possibile desumere dalle parole di Ruricio stesso (*Ruric. epist.* 1, 11, 1); a proposito di questo personaggio non abbiamo altre informazioni.

<sup>49</sup> Da identificare probabilmente con l'ostrogoto Vidimero menzionato da Giordane (*Iord. Get.* 284 *et mox Vidimer Italiae terras transivit, extremum fati munus reddens rebus excessit humanis, successorem relinquens Vidimer filium suumque synonymum*): cfr. A. H. M. Jones, J. R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire II*, A. D. 395-527, Cambridge 1980, p. 1178.

<sup>50</sup> Cfr. M. Neri, *op. cit.* p. 13; 212; R. W. Mathisen, *The Letters of Ruricius of Limoges and the passage from Roman to Frankish Gaul* in R. W. Mathisen, D. Shanzer (ed.), *Society and Culture in Late Antique Gaul cit.*, pp. 101-115; pp. 110-111.

È significativo, d'altronde, che proprio gli ultimi due libri della corrispondenza sidoniana, fatti seguire all'ultima professione di libertà di parola e di pensiero posta in chiusura del libro settimo<sup>51</sup>, siano quelli più vicini, *mutatis mutandis*, al sentire del vescovo di Limoges. Il potere di Eurico sull'Arvernia, ormai stabile, non viene più messo in discussione; se si parla dei barbari, lo si fa in termini palesemente retorici, che non dovevano incontrare l'ostilità di nessuno proprio perché frutto di stilizzazione. Tra i corrispondenti, inoltre, appare Burgundio, verosimilmente un Burgundo, che, proprio come Freda e Vittamero nel caso di Ruricio, non viene caratterizzato come un 'diverso'<sup>52</sup>. È, questa, la testimonianza delle nuove tecniche di compromesso impiegate dai membri dell'aristocrazia gallo-romana, che non possono più essere 'uomini di stato' all'indomani del crollo definitivo delle istituzioni imperiali.

L'atteggiamento del vescovo di Limoges nei confronti dei due Visigoti appare diverso anche rispetto a quello che emerge nell'epistola poetica in dimetri giambici indirizzata da Auspicio di Toul al già menzionato Arbogaste<sup>53</sup>. Il componimento, dall'aperto intento encomiastico, consiste in un elenco delle virtù del conte di origine franca al quale lo stesso Sidonio Apollinare dedica parole piene di rispetto e ammirazione. L'esistenza di una corrispondenza tra Auspicio e il *comes Trevirorum* è del resto desumibile dalle parole stesse dell'Arvernate, che, declinando cortesemente l'invito del franco a comporre un'opera di commento ed esegesi delle Scritture, gli suggerisce di rivolgersi piuttosto ad altre personalità di spicco del panorama religioso della Gallia (*incliti Galliarum patres et protomystae*), tra i quali è menzionato proprio il dotto vescovo di Toul.

Mentre le *litterae litteratae* di Arbogaste sono apprezzate dall'Arvernate forse proprio perché viste come il segno di una volontà di integrazione del discendente del *magister militum* suo omonimo entro i canoni della *Romanitas* culturale, ciò che rileva Auspicio nell'esaltare la stirpe del destinatario è la conversione di quest'ultimo alla fede cattolica, che lo nobilita rispetto all'avo morto da eretico ariano<sup>54</sup>. In entrambi i testi, dunque, la lode di Arbogaste consiste proprio nel rilevare la differenza rispetto alla stirpe cui appartiene: è un

---

<sup>51</sup> Sidon. *epist.* 7, 18, 3.

<sup>52</sup> Sidon. *epist.* 9, 14.

<sup>53</sup> *Epistula ad Arbogastem comitem Treverorum*, ed. Strecker, MGH, *Poet. lat.*, IV, 614, n. LXXIX (= *Epistulae Austrasicae* 23).

<sup>54</sup> Auspicius, *epistula ad Arbogastem*, 61- 71.

franco romanizzato, e tanto basta per renderlo superiore al popolo<sup>55</sup> di cui rappresenterebbe un rampollo.

A Auspicio Sidonio indirizza la *commendaticia* 7, 11<sup>56</sup>. In apertura dell'epistola il Nostro si scusa per la rarità delle sue visite nella lontana Toul spiegando che la distanza geografica e soprattutto i pericoli dovuti alla guerra in corso tra i *conflictantia regna*<sup>57</sup> gli impediscono di ottemperare in maniera adeguata ai doveri dell'amicizia, schiacciato com'è dal timore dei vicini Goti da una parte, dei Burgundi, *patroni* ostili, dall'altra. Due volte dunque Auspicio è menzionato nell'epistolario sidoniano e in entrambi i casi fa capolino lo spettro della barbarie, che si concretizza nell'epistola 4, 17 nell'ostacolo alla pratica della lingua latina pura e all'applicazione delle leggi romane, mentre nel settimo libro è presentata come l'impedimento primario alla conservazione dei legami d'amicizia. La connessione tra i barbari e il vescovo di Toul è coerente con il fatto che l'unico suo scritto pervenuto alla posterità sia dedicato proprio ad un barbaro, seppur cattolico e romanizzato. Relegato nel regno dei Franchi, Auspicio doveva risentire della stessa realtà contraddittoria e problematica di cui l'epistolario sidoniano offre uno spaccato.

L'elemento barbarico in sé (ossia non il singolo personaggio di origine germanica, ma lo stereotipo del barbaro) non è quindi presente nei testi che i corrispondenti di Sidonio hanno deciso di tramandare poiché l'immagine stessa del barbaro selvaggio e ferino non è altro che un'*interpretatio Romana* che, attraverso una visione fortemente ideologizzata, accomuna popoli e personaggi differenti presentandoli in maniera generica come sovvertitori dell'ordine stabilito delle cose.

Il confronto tra le epistole sidoniane e gli scritti dei suoi corrispondenti, che non hanno velleità politiche o che vogliono offrire tramite la pubblicazione una diversa immagine di sé, fa risaltare in modo ancora più evidente il valore ideologizzato della presenza pervasiva dell'elemento barbarico nell'opera dell'Arvernate e il ruolo che tale insistenza sul tema assume nella costruzione da parte di Sidonio della propria *persona* letteraria. Appare quindi degno di nota

---

<sup>55</sup> Sidon. *epist.* 4, 17, 2.

<sup>56</sup> Questa è la numerazione dell'edizione di Loyer, che segue la disposizione presente nella maggior parte dei codici; Luetjohann invece pone l'epistola prima di quella indirizzata al vescovo Greco (7, 10 dell'edizione Loyer) secondo l'ordine riportato nel codice C. Per un'analisi dell'epistola cfr. J. van Waarden, *Writing to Survive. A Commentary on Sidonius Apollinaris. Letters Book 7*, Leuven 2010, pp. 548 ss.

<sup>57</sup> Si tratta dei Visigoti e dei Burgundi, in conflitto tra il 471 e il 474. Cfr. Sidon. *epist.* 7, 11, 1 *conflictantium procella regnorum* e Sidon. *epist.* 9, 9, 3 *gentium concitatarum procella*.

che tra i corrispondenti 'disimpegnati' in merito alla caratterizzazione dei barbari un'eccezione sia costituita proprio dal dedicatario dell'epistolario sidoniano<sup>58</sup>, Costanzo, che nella *vita Germani* propone la stessa retorica misobarbarica tanto cara all'Arvernate.

Il punto di vista di Sidonio si ritrova nelle parole del compatriota che, testimone delle devastazioni prodotte dai Visigoti in Arvernia, condivide evidentemente opinioni e idee dell'amico. Nell'epistola 3, 2 a lui indirizzata, infatti, viene descritta la visita di Costanzo presso la diocesi dell'amico avvenuta intorno al 473, quando Eurico già da anni fiaccava la città arverna. Il religioso è dipinto come un anziano venerabile (*persona aetate gravis, infirmitate fragilis, nobilitate sublimis, religione venerabilis*), che superando le difficoltà dovute all'età avanzata e alle intemperie della stagione invernale arriva in Arvernia per confortarne la cittadinanza e ricomporre i dissensi sorti al suo interno<sup>59</sup>.

Un esempio delle affinità presenti tra la *vita Germani* e la corrispondenza sidoniana è costituito dalla caratterizzazione dei Sassoni e dei Pitti che Germano fronteggia in Britannia, descritti in maniera topica come una massa feroce e bestiale che viene terrorizzata dai prodigi del santo di Auxerre<sup>60</sup>. Alcune immagini presenti nell'opera sembrano veri e propri riecheggiamenti delle epistole sidoniane, come la rappresentazione del vasto esercito dei barbari sbaragliato dalla ben più modesta milizia organizzata da Germano, paralizzato e disperso al solo udire l'*Alleluia* gridato dai sacerdoti al seguito del santo<sup>61</sup>, che ricorda l'episodio narrato da Sidonio Apollinare nell'epistola 3, 3, in cui i Visigoti che assediano Clermont al solo nome del cognato di Sidonio

---

<sup>58</sup> Costanzo viene presentato da Sidonio come dedicatario dell'epistolario nella maggior parte delle missive a lui indirizzate: l'epistola programmatica 1, 1; l'epistola 7, 18, che nella redazione dell'epistolario del 477 aveva la funzione di chiudere l'intera raccolta; l'epistola 8, 16 posta in chiusura dell'ottavo libro, pubblicato dopo i primi sette per le pressioni dell'amico Petronio. Di tenore diverso è l'epistola 3, 2, in cui il religioso lionese viene ringraziato per aver portato conforto alla popolazione dell'Arvernia stremata dall'assedio dei Visigoti. Nell'epistola 2, 10 indirizzata ad Esperio, infine, Costanzo è menzionato insieme a Secondino come l'autore degli esametri scolpiti sulle mura della cattedrale di Lione.

<sup>59</sup> Sidon. *epist.* 3, 2, 3.

<sup>60</sup> Constantius Lugdunensis, *vita Germani episcopi autissiodorensis auctore Constantio*, 18, p. 265 ed. Krusch.

<sup>61</sup> Constantius Lugdunensis, *vita Germani episcopi autissiodorensis auctore Constantio*, 18, p. 265 ed. Krusch.

impietriscono per lo stupore<sup>62</sup>. Anche lo *stupor* dei barbari è un motivo ripreso sia dall'Arvernathe che dal suo corrispondente<sup>63</sup>. Nella *vita Germani* il *rex ferocissimus*<sup>64</sup> Gochar sbigottisce in presenza del santo di Auxerre<sup>65</sup>, d'improvviso illuminato dalla grazia divina. Ma *stupor* è anche la parola-chiave dell'epistola 5, 5, in cui il Nostro si dilunga sulla facilità dimostrata dall'amico Siagrio nell'apprendere la lingua dei *foederati* dell'Impero: uno stupore impossibile da esprimere coglie il Nostro alla notizia degli istantanei progressi delle competenze linguistiche dell'amico, così come stupisce il consiglio degli anziani germani dinanzi alla prontezza dell'aristocratico galloromano nel tradurre le lettere loro indirizzate. Lo *stupor* che coglie il consesso di anziani burgundi è inoltre simile a quello che nel carne 7 pervade prima Teodorico I, al suo primo contatto con l'austerità di Avito, e poi il «senato scitico» che affianca Teodorico II, al sopraggiungere dello stesso in qualità di ambasciatore<sup>66</sup>.

Nonostante Sidonio e Costanzo dovessero tenere ben presente l'uno l'opera dell'altro, tali affinità possono essere in realtà spiegate con il ricorso da parte di entrambi a stilemi comuni proposti dalla letteratura panegiristica e dalla retorica riguardante i barbari; esse sono, tuttavia, la dimostrazione che i due condividessero la medesima visione e la esprimessero attraverso il medesimo uso ideologico dello stereotipo 'barbarico'.

Nella Gallia soffocata dalla tempesta della barbarie l'agiografo sceglie di rappresentare le popolazioni germaniche come avversari da combattere per la loro stessa intrinseca natura, e non per imporre la giusta dottrina religiosa. Tra i tratti principali che contraddistinguono la figura di Germano delineata da

---

<sup>62</sup> Sidon. *epist.* 3, 3, 4 *ad nominis tui rumore personaeque conspectum exercitum exercitatissimum stupor obruit...*

<sup>63</sup> Cfr. ad esempio in Ammian. 31, 15, 12, in cui si presentano i Goti stupefatti dinanzi a una macchina da guerra romana, e in Claudiano (Claud. 21, 54-57 *stupere severi / Parthorum proceres, et plebs pharetrata videndi / flagravat studio...*); cfr. Sidon. *carm.* 2, 76-79 ... *stupuit primis se Parthus in annis / consilium non ferre senis; conterritus haesit / quisque sedet sub rege satraps; ita vinxerat omnes / legati genius*.

<sup>64</sup> Constantius Lugdunensis, *vita Germani episcopi autissiodorensis auctore Constantio*, 28, p. 272 ed. Krusch. L'espressione *rex ferocissimus* è utilizzata anche da Sidonio Apollinare in relazione al goto Torismondo, fratello di Eurico e Teodorico: Sidon. *epist.* 7, 12, 3.

<sup>65</sup> Constantius Lugdunensis, *vita Germani episcopi autissiodorensis auctore Constantio*, 28, p. 272 ed. Krusch *ad haec rex ferocissimus admirationem pro iracundia, Deo imperante, concepit; stupet constantiam, veneratur reverentiam, auctoritatis pertinaciam permovetur*.

<sup>66</sup> Cfr. Sidon. *epist.* 5, 5, 3 *adstupet tibi epistulas interpretanti curva Germanorum senectus et negotiis mutuis arbitrum te disceptatoremque desumit* e Sidon. *carm.* 7, 220-226; 403-410.

Costanzo risalta la sua funzione di *defensor civitatis*, non solo soldato di Cristo al servizio della fede ma anche uomo d'azione che difende la propria comunità<sup>67</sup>. I barbari abbozzati da Costanzo sono pertanto combattuti da Germano perché feroci e selvaggi, e non in quanto eretici.

L'alto grado di generalizzazione nella caratterizzazione dei barbari da una parte risponde alla natura agiografica dello scritto, dall'altra coincide con la visione dell'uomo colto destinatario delle epistole di Sidonio. Come in definitiva l'epistolario sidoniano è un'opera dal grande valore ideologico, concepita nella sua versione definitiva sotto il regno stesso del goto Eurico, allo stesso modo la *vita Germani*, composta nella Lione governata dai Burgundi, e per la scelta del tema e per il modo in cui sono presentati i barbari sembra essere una sorta di agiografia 'impegnata', mirante a proporre come alternativa al culto di San Martino<sup>68</sup> quello di Germano, modello esemplare del vescovo galloromano di nobili natali votato alla lotta ai barbari e alle eresie. Proprio a Costanzo, del resto, Sidonio, in chiusura del settimo libro, indirizza tale orgogliosa affermazione di libertà di pensiero<sup>69</sup>:

*Dictavi enim quaequam hortando, laudando plurima et aliqua suadendo, maerendo pauca iocandoque nonnulla. Et si me usquam lectitavisti in aliquos concitatioem, scias ... me numquam toleraturum animi servitutem, compertissimum tenens bipertitam super his moribus hominum esse censuram. nam ut timidi me temerarium, ita constantes liberum appellant.*

## 2. Tra topica e realtà

Nella costruzione retorica creata dall'Arvernate, il dato esterno, non necessariamente frutto di osservazione autoptica o di conoscenza diretta, assume valore solo quando viene immerso in una rete di memorie letterarie, cesellato sulla topica che più si adatta agli scopi espressivi dell'autore ed infine proposto in un contesto che risulti così al lettore come una palese trasfigurazione della realtà.

---

<sup>67</sup> R. Borius, *Constance de Lyon. Vie de Saint Germain d'Auxerre*, Paris 1965, pp. 69-75. Per la funzione di mediatore con i barbari assunto da Germano nell'opera di Costanzo cfr. A. Gillett, *Envoys and Political Communication in the Late Antique West, 411-533*, Cambridge 2003, pp. 115 ss.

<sup>68</sup> Per l'intento di proporre Germano di Auxerre come un nuovo santo 'pan-gallico' cfr. J. Harries, *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome cit.*, pp. 116-122.

<sup>69</sup> Sidon. *epist.* 7, 18, 2-3.

Nessi arditi, antitesi paradossali e immagini bizzarre affollano così un mondo letterario la cui referenzialità primaria è nell'interiorità dell'autore. Tale processo, applicato alla caratterizzazione dei barbari, diventa un'arma della personale missione di cui il Nostro si sente investito, e risponde ad un programma di strumentalizzazione dell'immagine del 'diverso', fondamentale per la delineazione che Sidonio vuole offrire del proprio operato e dell'aristocrazia di cui si fa portavoce.

Un precedente a questo proposito si trova nella funzionalizzazione ideologica della topica relativa ai barbari espressa dai *Panegyrici Latini*, in cui la caratterizzazione dell'imperatore è assolutamente stilizzata nella gestualità simbolica ed è volta a presentare il *princeps* vittorioso come l'unico custode dell'equilibrio e della pace dell'Impero; in maniera altrettanto irrealistica i barbari sono descritti come la polarità negativa che si oppone all'immagine luminosa e salvifica dell'imperatore<sup>70</sup>. Dei terribili invasori si evidenzia in modo insistente l'*immanitas*, la *perfidia*, il *furor*, la *feritas*, così da far risaltare la grandezza di chi, imponendosi come un *limes* vivente<sup>71</sup> tra la *Romania* e il *barbaricum*, riesce a sconfiggerli.

Un esempio di tale metodo di interiorizzazione e al contempo rivitalizzazione da parte del Nostro della retorica dell'alterità è offerto dal metodo di rappresentazione del rapporto tra i barbari e la natura. Il motivo topico del rapporto tra il 'diverso' e le terre in cui vive viene impiegato per scopi ideologici ben precisi. Il principio per cui tanto più sono selvagge e inquietanti le terre del nord tanto più sono temibili coloro che vi abitano si accompagna alla rappresentazione dei barbari come belve feroci, che in quanto tali hanno con il loro *habitat* (paludi, lande ghiacciate e selve oscure) un rapporto di interdipendenza<sup>72</sup>; in questo modo è disegnato il limite tra l'azione della civilizzazione dell'Impero Romano e il dominio di una natura indomabile, di cui

---

<sup>70</sup> Cfr. D. Lassandro, *Sacratissimus Imperator. L'immagine del princeps nell'oratoria tardoantica*, Bari 2000, pp. 59-77.

<sup>71</sup> Paneg. 2, 7, 3-4; 4, 13, 3; 7, 11, 1.

<sup>72</sup> La rappresentazione geografica non è altro che la proiezione della propria visione dello spazio e dunque la sua distorsione a carattere ideologico è un elemento che le è connaturato. Sulla descrizione letteraria dello spazio nella Tarda Antichità cfr. S. Fitzgerald Johnson, *Literary Territories. Cartographical Thinking in Late Antiquity*, New York 2016. Per la rappresentazione del *barbaricum* come spazio geografico non definito ma pervaso dalla *feritas* che ne contraddistingue anche gli abitanti si confronti F. Faraci, *Il nonluogo dell'esilio. Una lettura antropologica dello spazio ovidiano* in G. Picone (a cura di), *Clementia Caesaris. Modelli etici, pargenesi e retorica dell'esilio*, Palermo 2008, pp. 345-363.

la ferocia dei barbari è un'estrinsecazione. Nel paesaggio geografico abbozzato nei *Panegyrici Latini*, ad esempio, un posto di assoluto rilievo assumono infatti fiumi quali il Reno e il Danubio, che sono presentati come il confine fisico dell'Impero Romano, che delimita in maniera palese anche il dominio culturale della civiltà<sup>73</sup>. Il medesimo rapporto simbiotico tra uomo e natura costituisce il principio su cui Ammiano Marcellino congegnava le proprie digressioni sui barbari: l'insospitalità delle terre germaniche e l'orrore delle selve e delle paludi danno maggiore consistenza alla contrapposizione dualistica tra Impero Romano e barbarie<sup>74</sup>, e anzi il *limes* tra l'Impero Romano e il *barbaricum* demarca il confine tra l'azione umana e la cultura e il regno della natura, selvaggio, misterioso e oscuro.

Nel fare propria questa topica, Sidonio presenta la relazione dei barbari con fiumi, monti, mari e paludi non solo in termini di rapporto privilegiato (si pensi ad esempio alla *familiaritas* dei Sassoni con il mare<sup>75</sup>), ma di una vera e propria simbiosi, tanto che le *bestiales nationes* diventano nella rappresentazione letteraria parte integrante del paesaggio in cui si muovono. Esemplificativa è la tecnica espressiva impiegata nella rassegna dei rappresentanti dei diversi popoli sottomessi da Eurico che aspettano di essere da lui ricevuti dell'epistola 8, 9. Tra i barbari annoverati sono menzionati prima un Sassone<sup>76</sup> e poi un Erulo<sup>77</sup>.

Confederazione di popoli originari del tratto di costa sul Mare del Nord su cui si affacciano oggi la Germania, la Danimarca e i Paesi Bassi, tra il III e il IV secolo i Sassoni compirono numerose incursioni sulle coste britanniche, fiaccando le già deboli difese dell'Impero Romano su quel fronte; secondo la testimonianza riportata in *Narratio de imperatoribus domus Valentinianae et Theodosianae* 6<sup>78</sup> fu durante il regno di Onorio che essi riuscirono ad avere la meglio, determinando la fine del dominio imperiale in Britannia, mentre la *Chronica Gallica* del 452 data al 410 un devastante sacco ad opera della medesima popolazione<sup>79</sup>. Proprio contro gli atti di pirateria di tale popolazione

---

<sup>73</sup> Cfr. D. Lassandro, *op. cit.* p. 62.

<sup>74</sup> Cfr. W. Vergin, *Das Imperium Romanum und seine Gegenwelten. Die geographisch-ethnographischen Exkurse in den Res Gestae des Ammianus Marcellinus*, Berlin 2013, p. 65. Per il nesso tra geografia simbolica e la concezione della barbarie cfr. Y. A. Dauge, *op. cit.* pp. 481-494.

<sup>75</sup> Sidon. *epist.* 8, 6, 14.

<sup>76</sup> Sidon. *epist.* 8, 9, 5 vv. 21-22.

<sup>77</sup> Sidon. *epist.* 8, 9, 5 vv. 31-33.

<sup>78</sup> MGH *Auct. ant.*, *Chronica Minora* I, pp. 629-630.

<sup>79</sup> *Chron. Gall.* 452, 62.

sul litorale gallico combatte il Namazio destinatario dell'epistola 8, 6 in quanto generale della flotta visigota posta per ordine di Eurico a difesa delle coste dell'Aquitania negli anni '60 del V secolo<sup>80</sup>. Anche gli Eruli, originariamente provenienti dalle coste della Scandinavia<sup>81</sup>, attuarono insieme ai Goti numerose incursioni nel corso del III secolo per poi stanziarsi nel V secolo d. C. nell'entroterra, lungo le rive del Danubio, nell'area dell'odierna Ungheria. Tuttavia scorrerie degli Eruli sono attestati in questo periodo anche sulle coste della Spagna<sup>82</sup>.

È dunque naturale che, trattandosi di pirati, in entrambi i casi Sidonio sottolinei l'intimo rapporto che li lega al mare. A proposito dell'Erulo, infatti, Sidonio scrive (Sidon. *epist.* 8, 9, 5 vv. 31-33):

*hic glaucis Herulus genis vagatur,  
imos Oceani colens recessus  
algoso prope concolor profundo.*

Il termine *glaucus* è impiegato dall'Arvernate sempre in connessione più o meno diretta con l'acqua. Nell'epistola 2, 2, infatti, l'attributo è usato a proposito delle foglie del salice che galleggiano sulla superficie del lago della villa di Domizio<sup>83</sup>, e nei *carmina* si trova in riferimento ai gorghi del Tevere<sup>84</sup>, al mare<sup>85</sup> e al dio marino Glauco<sup>86</sup>. In questo caso, esso è posto in connessione con *genae*, proprio per evidenziare il modo in cui la familiarità con il mare si riverbera negli stessi tratti fisiognomici del pirata barbaro.

Proprio *genae*, tuttavia, si presta ad una lettura anfibologica: il vocabolo può essere infatti sia tradotto con 'occhi' (così fanno Anderson<sup>87</sup>, che parla di

---

<sup>80</sup> Per le vicende storiche che hanno coinvolto i Sassoni cfr. L. Musset, *Deux invasions maritimes des îles britanniques: des Anglo-Saxons aux Vikings* in *Angli e sassoni al di qua e al di là del mare*. Atti della Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo: 26 aprile - 1 maggio 1984, Spoleto 1986, pp. 31-69; I. Wood, *The Channel from the 4th to the 7th centuries AD* in S. McGrail (ed.), *Maritime Celts, Frisians and Saxons*, London 1990, pp. 93-97; G. Halsall, *op. cit.*, *passim*.

<sup>81</sup> Iord. *Get.* 23.

<sup>82</sup> Hyd. *chron.* 164.

<sup>83</sup> Sidon. *epist.* 2, 2, 18 *hunc ... pingues ulvarum paginae natant salicumque glaucarum fota semper dulcibus aquis amaritudo*.

<sup>84</sup> Sidon. *carm.* 5, 27.

<sup>85</sup> Sidon. *carm.* 7, 371 *glaucum mare*.

<sup>86</sup> Sidon. *carm.* 7, 27 *glaucus, Glauce, venis*.

<sup>87</sup> W. B. Anderson, *Sidonius. Poems and Letters, with an English Translation, Introduction, and notes*, London 1965, II p. 447.

«blue-grey eyes», Loyen<sup>88</sup> che scrive «Hérule aux yeux pers», Bellès<sup>89</sup> «l'hèrul d'ulls verdosos»), sia con 'gote', secondo il suo significato più proprio e più antico (Dalton<sup>90</sup> infatti traduce «glaucous cheeks»).

L'immagine dei barbari dagli occhi azzurri è topica<sup>91</sup>, e lo stesso Sidonio rappresenta i Franchi del carne 5 con gli occhi azzurri e lo sguardo «acquoso» (vv. 240 s. *lumine glauco / Albet aquosa acies*). Nel caso dell'epistola 8, 9, tuttavia, sembra quasi che l'Erulo in questione assuma i tratti di un essere acquatico, che abita i profondi recessi dell'Oceano e che ha lo stesso colore del mare. Il passaggio presenta infatti similitudini ben evidenti con la descrizione del Tevere personificato nel panegirico per Antemio (Sidon. *carm.* 2 vv. 333-334 *harundinis altae / concolor in viridi fluitabat silva capillo*); analoga a questa è la rappresentazione nel carne 10 dell'azzurro Nereo, il cui incarnato riprende il colore del manto ceruleo da lui indossato (Sidon. *carm.* 10 vv. 5-6 *ducebatque choros viridi prope tectus amictu / caeruleae pallae concolor ipse socer*). La caratterizzazione dell'Erulo proposta dall'Arvernate è pertanto suggestiva poiché propone a un primo livello di lettura l'immagine stereotipata del germano dagli occhi azzurri, ma al contempo evoca in modo più sottile l'idea di un essere marino che, come le divinità acquatiche ora menzionate, riflette nell'incarnato il colore dei recessi oceanici da lui abitati.

Alla luce di questa lettura assumono un nuovo significato anche i versi dedicati al Sassone che, in precedenza avvezzo al mare, si trova a temere il suolo, poiché esso costituisce il campo di azione del potere del re visigoto (vv. 21-22):

*istic Saxona caeruleum videmus  
assuetum ante salo solum timere.*

Come le *glaucae genae* caratterizzano l'Erulo che viene menzionato solo qualche verso dopo, così il Sassone, di cui dall'epistola 8, 6 conosciamo il

---

<sup>88</sup> A. Loyen, *Sidoine Apollinaire*, Paris 1970, III p. 105.

<sup>89</sup> J. Bellès, *Sidoni Apollinar, Lletres, Introducció, text revisat i traducció*, Barcelona 1999, III p. 123.

<sup>90</sup> O. M. Dalton, *The Letters of Sidonius, translated, with introduction and notes*, Oxford 1915, II p. 156.

<sup>91</sup> Proprio il termine *glauca* viene usato ad esempio in Plin. *nat.* 7, 12 *idem in Albania gigni quosdam glauca oculorum acie, a pueritia statim canos, qui noctu plus quam interdiu cernant*, dove si parla di un popolo dell'Albania agli occhi tanto azzurri da poter vedere anche di notte.

rapporto di intimità (*familiaritas*) con il mare, è in questo passaggio definito *caerulus*. Anche in questo caso gli editori hanno ritenuto che il termine alludesse al colore degli occhi del pirata di origine germanica (Dalton<sup>92</sup> traduce «blue-eyed Saxon», traduzione accettata da Anderson<sup>93</sup>, da Loyen<sup>94</sup>, che parla di «Saxon aux yeux bleus» e da Bellès<sup>95</sup> che scrive «el sàxon d'ulls blaus»). Eppure, anche in questo caso il termine potrebbe far riferimento non tanto o non solo agli occhi del Sassone, ma anche al suo volto, accentuando la connotazione acquatica e marina di un popolo che ha con il mare un rapporto quasi di simbiosi.

*Caerulus*, come *glaucus*, è impiegato dal Nostro sempre in riferimento all'elemento acquatico<sup>96</sup>: nell'epistola 1, 5 ai paragrafi 4 e 8 e nel panegirico per Antemio v. 320 l'attributo è utilizzato in relazione a nomi di fiumi (l'Adda e l'Aniene nella lettera a Erenio, il Tevere nel carme 2<sup>97</sup>), nel carme 7 vv. 15 s. è usato in riferimento al mare<sup>98</sup>, nel carme 10 vv. 5 s. al manto del dio Nereo<sup>99</sup> e nell'epitalamio per le nozze di Ruricio e Iberia vv. 25 s. agli zaffiri che adornano il palazzo di Venere e che riflettono il colore del mare<sup>100</sup>. Ancora una volta, dunque, la rappresentazione stereotipata del barbaro dagli occhi azzurri sembra sfumare nell'immagine di una creatura marina del colore dell'acqua.

Anche l'epigramma da far incidere sulla coppa d'argento a forma di conchiglia per la regina Ragnahilde in *epist.* 4, 8 contiene un velato nesso con il mondo del mare: la *concha* donata è infatti paragonata a quella su cui Tritone trasporta Venere Citerea (Sidon. *epist.* 4, 8, 5, 1-2):

---

<sup>92</sup> O. M. Dalton, *op. cit.*, II p. 156.

<sup>93</sup> W. B. Anderson, *op. cit.*, II p. 447.

<sup>94</sup> A. Loyen, *op. cit.* III p. 105.

<sup>95</sup> J. Bellès, *op. cit.* III p. 123.

<sup>96</sup> Il colore è associato nella letteratura latina al cielo e soprattutto al mare, ai corsi d'acqua, alle fonti, agli animali e alle divinità marine: riguardo alle diverse sfumature cromatiche associate al termine *caerulus-caeruleus* cfr. J. André, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, Paris 1949, pp. 163-171.

<sup>97</sup> Sidon. *epist.* 1, 5, 4 ... *caerulum Adduam* ...; 8 ... *Anienis caerula*; Sidon. *carm.* 2, 320 ... *pergit caerulei vitreas ad Thybridis aedes* ...

<sup>98</sup> Sidon. *carm.* 7, 15 s. ... *pelago quia currere famae / coepimus, en sidus, quod nos per caerula servet*.

<sup>99</sup> Sidon. *carm.* 10, 5 s. *ducebatque choros uiridi prope tectus amictu / caeruleae pallae concolor ipse socer*.

<sup>100</sup> Sidon. *carm.* 11, 25 s. *Limina crassus onyx crustat propterque hyacinthi / caerula concordem iaciunt in stagna colorem*.

*Pistrigero quae concha vehit Tritone Cytheren  
hac sibi conlata cedere non dubitet.*

L'accostamento al mito è mediato in questo passaggio dalla ripresa di un passo virgiliano, in cui il dio semiferino dipinto su una nave da guerra etrusca sembra trascinare l'imbarcazione sulle proprie spalle<sup>101</sup>, terrorizzando i flutti con la *caerula concha* (Verg. *Aen.* 10, vv. 209-212):

*Hunc vehit immanis Triton et caerula concha  
exterrens freta, cui laterum tenuis hispida nanti  
frons hominem praefert, in pristim desinit alvus,  
spumea semifero sub pectore murmurat unda.*

Il Tritone sidoniano, invece, trasporta sulle proprie spalle la bellissima dea nella conchiglia. Il medesimo *locus* virgiliano è ripreso anche da Claudiano, che nel panegirico per le nozze di Onorio e Maria mostra Venere alla ricerca di Tritone, che deve condurla alle nozze imperiali<sup>102</sup>. Sidonio, tuttavia, pur proponendo il nesso presente nell'epitalamio claudiano tra Citera e la divinità marina, rimanda in maniera più diretta ai versi eneadici.

Nonostante il legame con il contesto marino sia dovuto in questo caso alla forma del prezioso omaggio offerto alla moglie di Eurico, esso costituisce un'ulteriore testimonianza della connessione istituita tra i barbari e l'elemento acquatico. Non solo: la memoria virgiliana induce il lettore a porre in relazione l'elogio della regina Ragnahilde, più che ad un quadro di affettata grazia, come quello proposto dal poeta di Alessandria, ad un contesto bellico.

Il termine *pistris* da cui è composto l'*hapax pistriger* significa sia 'balena' che 'nave da guerra'. Con il significato di 'balena/mostro marino' è attestato ad esempio nell'Eneide<sup>103</sup>, in Plinio il Vecchio<sup>104</sup> e in Valerio Flacco<sup>105</sup>. Sempre nell'Eneide il termine è impiegato nel senso di 'nave' (Verg. *Aen.* 5, 116 *velocem Mnesteus agit acri remige pristini*), come, ad esempio, in Livio<sup>106</sup>. In realtà Servio, commentando Verg. *Aen.* 3, 427, afferma *si navem intellegas*,

---

<sup>101</sup> Serv. *Aen.* 10, 209 *triton pictus in navis prora: et sic ait quasi de vero Tritone, ut "galea alta Chimaeram sustinet, Aetnaeos efflantem faucibus ignes"*; 212 *incertum, utrum pictus, an ex aere factus.*

<sup>102</sup> Claud. 10, 128-130; 144-147.

<sup>103</sup> Verg. *Aen.* 3, 427.

<sup>104</sup> Plin. *nat.* 9, 3, 2.

<sup>105</sup> Val. Fl. 2, 530.

<sup>106</sup> Liv. 44, 28.

*haec pristis ... si de bellua, haec pistris*. In effetti il termine presenta le tre diverse forme *pristis*, *pistris*, *pistris*, di cui le ultime due si formano per metatesi dal più esatto *pristis*, calco dal greco *πρίστις*: questo a sua volta assume, a seconda delle occorrenze, il significato di 'pesce sega/mostro marino' o quello meno attestato di 'nave da guerra', come ad esempio è testimoniato da Polibio (Pol. 16, 2, 9; 18, 1, 1).

Basandosi sulla spiegazione fornita da Servio, dunque, il *pistriger* sidoniano dovrebbe assumere in maniera univoca il senso di 'dall'aspetto di pesce', mentre il riferimento al passo virgiliano potrebbe evocare una certa ambiguità, dato che il tritone dell'Eneide ha sì la coda di pesce, ma porta una nave da guerra sulle spalle, come quello descritto da Sidonio porta la coppa a forma di conchiglia. Poiché il carme e la *concha* sono destinati alla moglie del re visigoto Eurico, le implicazioni di questo malizioso gioco di rimandi risultano evidenti.

D'altronde, da una parte Nonio Marcello spiega il significato di *pistris* con l'affermazione <sup>107</sup> *genus navigii a forma pistrum marinarum, quae longi corporis sunt, sed angusti*, non facendo quindi distinzione tra *pistris* e *pristis* nell'attribuzione dei due diversi significati; dall'altra, la stessa affermazione di Servio a proposito di Verg. *Aen.* 3, 427 sarebbe incoerente con il fatto che lo stesso Virgilio usa *pristis* con il significato di 'pesce' in *Aen.* 10, 209-212.

A richiamare la 'natura acquatica' delle popolazioni barbariche, infine, è l'insistente uso del verbo *ructare*<sup>108</sup> in contesti che le riguardano. Come è impiegato in riferimento alle acque di Baia<sup>109</sup>, ai flutti del Tevere<sup>110</sup> e al vomito della balena che inghiottisce Giona<sup>111</sup>, il termine è utilizzato anche in relazione al re persiano che si vanta della propria discendenza divina<sup>112</sup>, ai Burgundi<sup>113</sup>, al Romano 'barbarizzato' Seronato<sup>114</sup> e al barbaro 'romanizzato' Arbogaste<sup>115</sup>.

---

<sup>107</sup> Non. p. 535, 23.

<sup>108</sup> In generale Sidonio ama le immagini connesse al mondo dell'acqua: cfr. a questo proposito M. Squillante, *Giochi d'acqua tra invenzione e citazione* in R. Poignault, A. Stoehr-Monjou (ed.), *Présence de Sidoine Apollinaire*, Clermont-Ferrand 2014, pp. 215-225.

<sup>109</sup> Sidon. *epist.* 5, 14, 1.

<sup>110</sup> Sidon. *carm.* 2, 337-338.

<sup>111</sup> Sidon. *carm.* 16, 26-30.

<sup>112</sup> Sidon. *carm.* 23, 252 s. *tyrannus / ructans semideum propinquitates*.

<sup>113</sup> Sidon. *carm.* 12, 12-15.

<sup>114</sup> Sidon. *epist.* 2, 1, 2 *palam et ridentibus convocatis ructat inter cives pugnās, inter barbaros litteras...*

<sup>115</sup> Sidon. *epist.* 4, 17, 1 *Quirinalis impletus fonte facundiae potor Mosellae Tiberim ructas...*

Anche in Ruricio troviamo il verbo *ructuare* nell'*epist.* 1, 3, 2 indirizzata a Esperio (*desideriorum verba ructuamus*) e il sostantivo *ructatio* in Ruric. *epist.* 1, 9, 2 a Sidonio (*incipiet adsiduis ructationibus in laudem Domini omnipotentis erumpere*), entrambi usati in senso metaforico; nel secondo caso, in particolare, il termine è impiegato in una più ampia metafora del cibo spirituale che coinvolge tutto il processo digestivo<sup>116</sup>. Il vescovo di Limoges sembra impiegare tali scelte lessicali in ossequio alle Sacre Scritture, in cui pure si trova sempre in senso metaforico<sup>117</sup>, ma non vi è tuttavia una connessione diretta né con il mondo acquatico né con quello della barbarie, come invece avviene nell'opera dell'Arvernate nel quadro di una più ampia associazione tra i barbari e la natura da lui operata al livello di sovrapposizione di immagini interconnesse.

Non sono solo i barbari ad assumere i caratteri dei luoghi presso i quali abitano, ma anche mari, fiumi e paludi, elementi che tipicamente costituiscono il confine naturale tra la *Romania* e il *barbaricum*, perdono la loro connotazione di limite di demarcazione fisica della giurisdizione dell'Impero per diventare anch'essi una manifestazione della barbarie.

Così, ad esempio, l'abusata metafora della tempesta e del naufragio<sup>118</sup>, onnipresente nell'epistolario sidoniano, appare spesso in contesti che riguardano i barbari. Se da una parte Sidonio descrive in più di un'occasione se stesso e i suoi *sodales* come in balia di un naufragio che porta la loro esistenza alla deriva (mi riferisco all'immagine della procella nell'epistola 9, 16 con cui Sidonio rappresenta il proprio passato), dall'altra i barbari sono ripetutamente presentati come una devastante tempesta. Si confrontino ad esempio Sidon. *epist.* 4, 6, 2, dove si parla di *tempestuosos hostium incursus*; 5, 6, 1 in cui si utilizza l'espressione *turbo barbaricus* in riferimento ai Burgundi; 6, 10, 1 in cui le devastazioni gotiche sono presentate come una tempesta (*turbo*); 7, 11, 1 dove Sidonio impiega a proposito del conflitto tra Burgundi e Visigoti l'espressione *conflictantium procella regnorum*, da confrontare con *epist.* 9, 9, 6 *gentium concitatarum procella*. La *procella*, dunque, espressione dell'indomabilità della

---

<sup>116</sup> Cfr. M. Neri, *op. cit.* p. 205 n. 9.

<sup>117</sup> Ps. 44, 2 *eructavit cor meum verbum bonum dico ego opera mei regi*; 118, 171 *eructabunt labia mea hymnum*: cfr. M. Neri, *op. cit.* p. 180.

<sup>118</sup> Per la metafora della tempesta in riferimento ai barbari cfr. Claud. 26, 641 *Cimbrica tempestas*. L'immagine della *procella* barbarica è usata anche da Ammiano Marcellino: cfr. Amm. 28, 5, 1 in relazione ai Sassoni; 31, 3, 2 in riferimento ad Alani e Unni; 31, 10, 1 riguardo ai Goti.

natura, diventa un segno della presenza della barbarie sul suolo gallico, che sconvolge la vita di chi vi abita.

L'assimilazione tra elementi paesaggistici e caratteri umani nella delineazione della barbarie trova perfetto compimento in due passaggi in particolare, in cui due celebri *loci* lucanei vengono coinvolti nel programma espressionistico di rappresentazione dell'alterità finora analizzato. In entrambi i casi quella che in Lucano è la rappresentazione di un ambiente esterno appartenente al mondo della barbarie (il bosco di Marsiglia sacro ai Galli in Lucan. 3, 408-411 e la reggia di Cleopatra in Lucan. 10, 122-128), improntata a mostrarlo come anomalo e aberrante, viene tradotta nelle parole dell'Arvernate nella descrizione di barbari.

Il poeta d'età neroniana è molto amato da Sidonio, che non solo riempie le proprie opere di memorie testuali che rimandano alla *Pharsalia* ma metabolizza profondamente gli intenti del testo lucaneo, il cui mondo tetro e dilaniato da guerre fratricide, con il *furor* del tiranno Cesare che si oppone al difensore della romanità Pompeo, era senz'altro vicino alla percezione che il Nostro aveva delle vicende della propria epoca. Lucano era autore letto nelle scuole tardoantiche: anche se gli scoli a Lucano pervenutici non sono databili a prima del X secolo, sono rintracciabili dei nuclei di epoca tardoantica riconducibili all'attività scolastica<sup>119</sup>; è probabile inoltre che passaggi selezionati dal poema dovessero circolare nelle scuole come 'scene-tipo'<sup>120</sup>, proprio come appunto potevano essere la descrizione del *locus horridus* del bosco di Marsiglia e il palazzo esageratamente lussuoso di Cleopatra. Ma Sidonio fa un uso del poema lucaneo che travalica la semplice conoscenza scolastica e agisce a un livello di identificazione più profondo.

La descrizione degli Unni nel panegirico per Antemio<sup>121</sup> si apre con l'esplicitazione del nesso tra la ferocia della Scizia e quella del suo popolo (Sidon. *carm.* 2, 243-245):

---

<sup>119</sup> M. A. Vinchesi, *Servio e la riscoperta di Lucano nel IV-V secolo*, «Atene e Roma» 24 (1979), pp. 2-40; A. Porro, *Prisciano e le Adnotationes super Lucanum*, «Aevum» 60 (1986) pp. 193-197; P. Esposito, *Early and Medieval Scholia and Commentaria on Lucan* in P. Asso (ed.), *Brill's Companion to Lucan*, Leiden-Boston 2011, pp. 453-464.

<sup>120</sup> Cfr. C. Lazzarini, *Servio: lezioni di stile. Citazioni di poeti fra esegesi e formazione* in F. Stock (a cura di), *Totus scientia plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliana antica*, Firenze 2013, pp. 101-123, p. 122.

<sup>121</sup> Sidon. *carm.* 2, 237-271. Per un'analisi del passo cfr. F. Montone, *I barbari contro l'Impero. L'exkursus sugli Unni nel panegirico per l'imperatore Antemio (467-472) di Sidonio Apollinare*, «Salternum» 30-31 (2013), pp. 35-44.

*Albus Hyperboreis Tanais qua vallibus actus  
Riphaea de caute cadit, iacet axe sub ursae  
Gens animis membrisque minax: ita vultibus ipsis  
Infantum suus horror inest.*

Il nesso *horror inest*, che Sidonio pone sapientemente in posizione enfatica, riprende in maniera piuttosto evidente la descrizione del bosco sacro ai Galli fatto distruggere da Cesare nel terzo libro della *Pharsalia* (Lucan. 3, 408-411):

*... nec ventus in illas  
Incubuit silvas excussaue nubibus atris  
Fulgura; non ulli frondem praebentibus aurae  
Arboribus suus horror inest.*

Se Lucano nella descrizione di questa selva oscura lascia trapelare la ferocia del popolo che ne ha fatto un luogo di culto, Sidonio a sua volta converte l'elemento principale attorno al quale ruota la caratterizzazione negativa del bosco, ossia l'orrore intrinseco (*horror inest* Lucan. v. 411, Sidon. v. 246) e ne fa il segno rivelatore della barbarie degli Unni.

Viene così istituito un legame tra il tenebroso teatro di tremendi riti barbarici e gli Unni. Come a più riprese Lucano connota il bosco come oscuro e freddo, così Sidonio specifica che mai la luce giunge agli occhi dei barbari<sup>122</sup>; anzi, se caverne rombavano in maniera inquietante sotto la selva descritta dal poeta di Cordoba<sup>123</sup>, gli Unni hanno le orbite oculari vuote, che assomigliano così in modo inquietante a delle caverne<sup>124</sup>. Mentre dunque Ammiano Marcellino<sup>125</sup> paragona gli Unni a delle *bipedes bestiae* o a alberi intagliati (*effigati stipites*), Sidonio assimila i loro tratti a quelli del bosco oscuro dei Galli della *Pharsalia*, caratterizzato dallo stesso orrore.

L'interiorizzazione del metodo di rappresentazione dell'alterità impiegato da Lucano porta a una resa espressionistica nel testo sidoniano, dove il barbaro e il territorio barbarico diventano una cosa sola. Il rimando al passo lucaneo coglie pertanto il processo attraverso il quale gli Unni assimilano nell'aspetto fisico la ferocia che scaturisce dal contesto stesso in cui vivono.

---

<sup>122</sup> Sidon. *carm.* 2, 249 *vix ad refugos lux pervenit orbes*.

<sup>123</sup> Lucan. 417 s. *Iam fama ferebat / saepe cavas motu terrae mugire cavernas*.

<sup>124</sup> Sidon. *carm.* 2, 247 s. *geminis sub fronte cavernis / visus adest oculis absentibus*.

<sup>125</sup> Amm. 31, 2.

Come nel passo esaminato Sidonio gioca con la topica della simbiosi tra *barbaricum* e indole barbarica, così nell'epistola 4, 20 l'autore riprende un tema ricorrente nella tradizione letteraria relativa all'alterità come quello riguardante l'abbigliamento dei Germani e, attraverso il confronto con il testo lucaneo, lo carica di implicazioni ideologiche. In questo caso l'assimilazione tra paesaggio esterno e barbari non è proposta per presentare questi ultimi come fenomeni della natura selvaggia, poiché il passo lucaneo richiamato si riferisce alla descrizione di un prodotto umano, la reggia di Cleopatra, la cui opulenza è comunque un'estrinsicazione della natura barbarica della regina egizia.

A proposito del vestiario delle popolazioni rappresentati dell'alterità esistono in realtà due *topoi* ben distinti, che individuano come loro carattere peculiare o la povertà e rozzezza delle vesti o al contrario un lusso eccessivo.

Il motivo dei barbari vestiti di pelli, poveri e selvaggi, è ambivalente, poiché, a seconda della sua funzionalizzazione ideologica, può essere utilizzato per presentare le popolazioni barbariche sotto una luce sia negativa che positiva. La rozzezza delle vesti non implica semplicemente uno stato di lampante ferinità e inciviltà, ma, secondo l'impostazione della *Germania* di Tacito, essa può essere intesa come simbolo di un'onesta semplicità che rifugge dagli eccessi e dalla superficialità di una società che ha dimenticato gli austeri valori di un tempo<sup>126</sup>.

L'ambivalenza è percepibile in modo netto nell'opera sidoniana. Se è vero che i cenci di cui sono coperti nel carne 7 gli anziani goti della corte di Teodorico sono espressione di un'onorevole povertà (*honora pauperies*<sup>127</sup>), appare altrettanto chiaro che la contrapposizione tra i barbari vestiti di pelli e i principi vestiti di porpora relega i primi in una posizione di inevitabile inferiorità, come si evince da *epist.* 7, 9, 19 *si necessitas arripiendae legationis incubuit, non ille semel pro hac civitate stetit vel ante pellitos reges vel ante principes purpuratos*. Il contrasto presentato con questa formulazione in maniera piuttosto esplicita è invece solo suggerito nell'epistola 1, 2, dove la differenza tra Teodorico II e le sue guardie coperte di pelli rispecchia una

---

<sup>126</sup> A. N. Sherwin-White, *Racial Prejudice in Imperial Rome*, Cambridge 1970, pp. 33-61 in realtà mette bene in luce come l'idealizzazione dei barbari virtuosi concerna solamente quegli aspetti che potessero produrre un effetto di contrasto con i vizi dei Romani suoi contemporanei, comportandosi invece per il resto come «a true ethnologist, noting the fact as he proceeds»: non vi è dunque nessuna teorizzazione alla base della rappresentazione dei barbari da parte di Tacito. Cfr. anche E. Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton 2011 (capitolo 6, *Tacitus on the Germans* nel formato e-book).

<sup>127</sup> Sidon. *carm.* 7, 458-459.

diversità dell'indole. I *pelliti satellites*, infatti, con il loro comportamento turbolento che costringe Teodorico a allontanarli<sup>128</sup>, sono posti in contrasto ideale con il loro mite sovrano, e proprio attraverso l'abbigliamento e il comportamento estrinsecano quella natura barbarica che invece nel re è mitigata dai modi 'romanizzati'. Vestirsi di pelli in contesti ufficiali, chiara dimostrazione di barbarie, è del resto considerato un vero motivo di disonore, come dimostra l'invettiva contro i delatori dell'epistola 5, 7, che sono detti esecrabili poiché vanno *albat ad exsequias, pelliti ad ecclesias, pullati ad nuptias, castorinati ad litanias*<sup>129</sup>. Nella già menzionata epistola a Agricola, invece, Teodorico è vestito in maniera semplice ma elegante: egli coniuga una certa raffinatezza dei modi e del vestire, segno di *civilitas*, a quella austerità connessa all'immagine del barbaro dalle virtù veteroromane di tacitiana memoria<sup>130</sup>.

In ben altro modo è invece sottolineata la ricchezza delle vesti e dei paramenti descritta nell'epistola 4, 20, che, rispetto alla descrizione della *routine* giornaliera del re visigoto, sembra richiamare il *topos* dell'*opulentia barbara*<sup>131</sup>. La descrizione dello sfarzoso corteo che scorta il principe Sigismero per le strade di *Lugdunum* si dimostra in apertura venata dall'ironia che pervade l'intera corrispondenza dell'Arvernate. Sidonio, infatti, conoscendo la passione del corrispondente Domnicio per le parate militari, invia all'amico la descrizione del corteo nuziale dall'aspetto eccessivamente marziale<sup>132</sup>. L'autore guarda procedere il giovane principe e il suo seguito con la curiosità ed il distacco con cui si osserva qualcosa di esotico; non sa neanche se egli sia giunto come sposo o come semplice pretendente, ma non dimostra particolare interesse al riguardo.

Nella minuziosa descrizione dell'abbigliamento del seguito di Sigismero i bruti coperti di pelli lasciano il passo a figure le cui vesti rivelano un'opulenza sgargiante. Persino il *rheno*, la pelliccia di cui si vestivano già i Germani ai tempi di Cesare e Sallustio, è qui impreziosita da borchie ed accompagnata da sete, oro e gemme<sup>133</sup>. Il vestiario dei personaggi di cui si attornia il principe è

---

<sup>128</sup> Sidon. *epist.* 1, 2, 3.

<sup>129</sup> Sidon. *epist.* 5, 7, 4.

<sup>130</sup> Sidon. *epist.* 1, 2, 7.

<sup>131</sup> Per l'impiego di tale *topica* a proposito dei barbari cfr. Y. A. Dauge, *op. cit.*, p. 759 s.

<sup>132</sup> Sidon. *epist.* 4, 20, 1.

<sup>133</sup> Caes. *Gall.* 6, 21 *Germani ... pellibus aut parvis renonum tegimentis utuntur magna corporis parte nuda*; cfr. Isid. *orig.* 19, 23 *Quibusdam autem nationibus sua cuique propria vestis est, ut ... Germanis renones ... de quibus Sallustius 'Germani intectum renonibus corpus*

costituito da stivali alti fino alla caviglia, una veste stretta che lascia le gambe quasi completamente scoperte, un mantello verdeggiante orlato d'oro e, soprattutto, una spada, lance, giavellotti e scudi che fungono al contempo da armi ed ornamenti<sup>134</sup>. Al contrario, di Sigismero si dice solo che è vestito secondo l'uso della sua gente<sup>135</sup>: poche pennellate mirate non tanto a restituire un resoconto dettagliato, quanto piuttosto a evocare l'immagine del lusso grazie al riverbero dell'oro, al luccichio delle pietre preziose di cui sono carichi i cavalli, ai guizzi di colore delle sete che richiamano il bianco della pelle e il rosso delle chiome del giovane<sup>136</sup>. Il piacere per la descrizione minuta porta Sidonio a dipingere un quadro dai colori forti, in cui rosso, bianco, verde e oro si mescolano per offrire a Domnicio un'immagine chiassosa ma al contempo dotata dell'immobilismo proprio dell'arte dell'epoca<sup>137</sup>.

L'autore non subisce il fascino della ricca parata, ma sembra piuttosto sorridere amaramente della strana affinità coloristica tra il rosso delle stoffe, i fulvi capelli del principe franco e il suo incarnato<sup>138</sup>. Il nobile galloromano non può non constatare la foggia bizzarramente marziale del corteo nuziale che rivela, insieme allo sfarzo, la ferocia del popolo germanico, il cui aspetto è terribile anche in tempo di pace, come dimostrato dal fatto che i loro ornamenti sono le loro armi<sup>139</sup>.

La ricchezza dei paramenti è a partire dal IV secolo un segno distintivo dei barbari<sup>140</sup>. Grazie allo sfoggio dei propri mezzi i notabili di stirpe germanica

---

*tegun*'. La grafia *rheno* coesiste con la più frequente forma *reno*: nel caso del passo sidoniano, Loyen accetta come Luetjohann *rhenonibus*, mentre *renonibus* riportato dal solo codice F.

<sup>134</sup> Cfr. Sidon. *epist.* 4, 20, 2-3.

<sup>135</sup> Cfr. Sidon. *epist.* 4, 20, 1, dove Sidonio afferma che Sigismero è vestito *ritu atque cultu gentilicio*.

<sup>136</sup> Sidon. *epist.* 4, 20, 1 *ipse medius incessit, flammeus cocco rutilus auro lacteus serico, tum cultui tanto coma rubore cute concolor*.

<sup>137</sup> Per il confronto con l'arte del tempo cfr. S. G. MacCormack (F. Piviotti Inghilleri, traduzione a cura di), *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino 1995. J. H. W. G. Liebeschuetz, «*Habitus Barbarus*»: *Did Barbarians Look Different from Romans?* in P. Porena - Y. Rivière (ed.), *Expropriations et confiscations dans les royaumes barbares: une approche regionale*, Roma 2012 pp. 13-28, p. 19 nota che nessuna delle informazioni riportate da Sidonio a proposito dell'abbigliamento dei barbari è realistica e oggettiva, ma che esse sono influenzate dalla letterarietà dei contesti in cui sono inserite.

<sup>138</sup> Sidon. *epist.* 4, 20, 1.

<sup>139</sup> Sidon. *epist.* 4, 20, 2 *regulorum autem sociorumque comitantum forma et in pace terribilis; 3 eo quo comebantur ornatu muniebantur*.

<sup>140</sup> Per l'impiego di tale topica a proposito dei barbari cfr. Cfr. Y. A. Dauge, *op. cit.*, p. 759 s.

ribadiscono la propria posizione di potere<sup>141</sup> e al contempo prendono le distanze dallo stereotipo di *barbari pelliti*; in questo modo, tuttavia, non fanno che rimarcare una volta di più il loro *status* di 'diversi'<sup>142</sup>.

Sidonio doveva essere ben aduso a spettacoli simili a quello descritto nell'epistola 4, 20, ma grazie all'intertestualità vuole conferirle un valore ideologico, come risulta evidente anche dal confronto con la celeberrima descrizione della cerimonia del trionfo di Costanzo nelle *Res Gestae* di Ammiano Marcellino<sup>143</sup>, in cui il lusso tradisce le aspirazioni dispotiche dell'imperatore. Anche nella descrizione del variopinto palazzo di Cleopatra presente nella *Pharsalia* il lusso è presentato come un sintomo della degenerazione della crudele regina egizia (Lucan. 10, 122-128 *Fulget gemma toris, et iaspide fulva supellex; / strata micant, Tyrio quorum pars maxima fuco / cocta diu virus non uno duxit aeno; / pars auro plumata nitet, pars ignea cocco, / ut mos est Phariis miscendi licia telis. / Tunc famulae numerus turbae populusque minister. / Discolor hos sanguis, alios distinxerat aetas*).

Il passo lucaneo costituisce di certo un modello per il Nostro<sup>144</sup>, che lo riprende sia per il corteo di Sigismero (Sidon. epist. 4, 20, 1 *equi radiantibus gemmis onusti antecedeabant vel etiam subsequebantur, cum tamen magis hoc ibi decorum conspiciebatur, quod cursoribus suis sive pedisequis pedes et ipse medius incessit, flammeus cocco rutilus auro lacteus serico, tum cultui tanto*

---

<sup>141</sup> Cfr. R. MacMullen, *Some pictures in Ammianus Marcellinus*, «The Art Bulletin» 46 (1964) 4, pp. 435-455.

<sup>142</sup> Che l'abbigliamento dei barbari fosse un segno di distinzione inequivocabile dai Romani è in realtà oggetto di discussione tra gli studiosi: alla tesi di P. von Rummel, espressa nel volume *Habitus Barbarus. Kleidung und Repräsentation spätantiker Eliten im 4. und 5. Jahrhundert*, Berlin 2007 e nell'articolo *Gotisch, barbarisch oder römisch? Methodologische Überlegungen zur ethnischen Interpretation von Kleidung* in W. Pohl, M. Mehofer (ed.), *Archeology of Identity*, Wien 2010, pp. 51-77, che sostiene l'impossibilità di individuare un criterio di distinzione etnica negli abiti barbarici, che sempre di più erano si erano diffusi anche tra i Romani, risponde J. H. W. G. Liebeschuetz, «*Habitus Barbarus*» cit.. Questi, basandosi sull'analisi di alcuni testi di IV-VI secolo e sui dati archeologici, afferma che l'*habitus barbarus* (cfr. Vict. Vit. 2, 8) contraddistinguesse i barbari in maniera chiara. In realtà per quanto riguarda i Visigoti l'assenza di materiale archeologico nella Gallia meridionale attribuibile in modo chiaro a questa popolazione farebbe pensare che i suoi componenti fossero fortemente romanizzati: cfr. A. Schwarcz, *Visigothic settlement: chronology and archeology* in R. W. Mathisen, D. R. Shanzer (ed.), *Society and Culture in Late Roman Gaul: Revising the Sources*, Aldershot 2001, pp. 15-25.

<sup>143</sup> Amm. 16, 10, 1-13. Il disprezzo per la ricchezza si percepisce in maniera forte nelle *Res Gestae* ammiane: cfr. Amm. 14, 6, 8-15; 16, 10, 1-12.

<sup>144</sup> Cfr. I. Gualandri, *op. cit.* p. 73.

*coma rubore cute concolor*) che per la descrizione di Dionigi, tiranno di Siracusa, che vive nel lusso, circondato da guardie ed armati, seduto sulle ricchezze frutto delle proprie rapine (Sidon. *epist.* 2, 13, 6-8).

Se l'adozione del *topos* del barbaro vestito di pelli mira a proporre un'immagine di selvatichezza che può essere interpretata sia positivamente che negativamente, quello dell'opulenza barbarica ha una connotazione negativa poiché è associata all'idea di tirannide. L'immagine del barbaro circondato da armati, coperto d'oro e sete, non è dunque privo di implicazioni sul piano ideologico, dal momento che sfarzo e prevaricazione sembrano essere due facce della stessa medaglia. Per di più il testo lucaneo preso come riferimento mira a rappresentare il palazzo di Cleopatra come eccessivo e lontano dalla normalità, tanto che gli oggetti ornamentali, presenti in numero esagerato, diventano strutture portanti di un edificio in cui regna il sovvertimento dei valori<sup>145</sup>. Nel testo sidoniano tale effetto straniante non si percepisce, come se nella sua esperienza personale la realtà anomala di un barbaro sovraccarico di gioielli che entra trionfante a *Lugdunum* faccia ormai parte della quotidianità.

È importante notare a questo proposito che per voler conferire una connotazione positiva alla figura di Teodorico e renderlo 'meno' barbaro, non lo si associ allo sfarzo proprio della corte imperiale e dell'abbigliamento barbarico, ma alla morigeratezza e alla sobrietà, con un richiamo ai valori romani più autentici<sup>146</sup>, proprio perché lo sfoggio di ricchezza era associato sul piano della retorica sia alla rappresentazione della barbarie che a quella del potere dispotico.

La descrizione dell'epistola 4, 20 è simile per alcuni versi a quella dei Franchi presente nel carme 5 (Sidon. *carm.* 5 vv. 239-249). Il combattimento tra

---

<sup>145</sup> Cfr. P. Esposito, *Lucano e la "negazione per antitesi"* in P. Esposito, E. M. Ariemma (ed.), *Lucano e la tradizione epica latina*, Napoli 2004, pp. 39-68, in partic. pp. 59-65; E. Berti, *M. Annaei Lucani Bellum Civile Liber X*, Firenze 2000, p. 18 sottolinea che il dato fondamentale che emerge dal passo è la novità di quanto descritto dal punto di vista di Cesare, che mai aveva visto un lusso tanto inconsueto e stravagante.

<sup>146</sup> S. Teillet, *op. cit.*, p. 188 vede in Sidon. *carm.* 7, 458-459 un rimando alla caratterizzazione del regno di Evandro e del suo *pauper senatus* (Verg. *Aen.* 8, 99-106 ... *muros arcemque procul ac rara domorum / tecta vident, quae nunc Romana potentia caelo / aequavit, tum res inopes Evandrus habebat. / ... Pallas huic filius una, / una omnes iuvenum primi pauperque senatus / tura dabant, tepidusque cruor fumabat ad aras*). Si confronti la descrizione di Massimo presente in Sidon. *epist.* 4, 24, 3, presentato come un esempio di morigeratezza: *habitus viro, gradus, pudor, color, sermo religiosus, tum coma brevis, barba prolixa, tripodes sellae, Cilicum vela foribus appensa, lectus nil habens plumae, mensa nil purpurae, humanitas ipsa sic benigna quod frugi, nec ita carnibus abundans ut leguminibus*.

Maggioriano e i Franchi, veri e propri *monstra* colti a festeggiare un matrimonio nella vallata nei pressi di *vicus Helena*<sup>147</sup> offre il pretesto per una breve parentesi descrittiva dei membri di tale popolazione, caratterizzati da capelli rossi tirati sulla fronte in modo da lasciare il collo scoperto, occhi azzurri, volto ben rasato, una veste attillata che lascia scoperto il ginocchio, sostenuta da un'ampia cintura in vita. Il ritratto nel carme 5 corrisponde in generale a quello del corteo dell'epistola 4, 20, ma intenti diversi, diverso contesto letterario e forse anche i tempi ormai cambiati portano ad esiti differenti. L'esaltazione di Maggioriano necessariamente richiede la caratterizzazione evidente dei partecipanti al matrimonio come dei barbari, dei nuovi centauri (metà uomini, metà bestie) che si scontrano tra le danze frenetiche dei misteri dionisiaci, dei mostri amanti della guerra sin dall'infanzia<sup>148</sup>. Niente di tutto ciò traspare dall'epistola a Domnicio: all'indomani della trasformazione della città natale di Sidonio nella capitale del regno burgundo, nessun accenno esplicito viene fatto all'origine barbarica di Sigismero né mai sono usati termini come *barbarus* e *hostis*<sup>149</sup>.

### 3. Gli excursus e gli anacronismi

La digressione a carattere entnografico è generalmente l'esito del tentativo di dar forma a delle conoscenze formatesi su un 'terreno comune'<sup>150</sup> di scambio tra due diverse entità etniche; in quanto frutto di un'interpretazione della diversità, la rappresentazione della realtà che ne risulta non ha mai un intento

---

<sup>147</sup> Per la localizzazione del *vicus Helena* cfr. A. Loyer, *À la recherche du Vicus Helena*, «Revue des Études Anciennes», 46 (1944), pp. 121-134; F. M. Kaufmann, *Studien zu Sidonius Apollinaris*, Frankfurt am Mein 1995, p. 153.

<sup>148</sup> Per un'analisi del passaggio cfr. I. Gualandri, *Immagini dei barbari in Sidonio Apollinare: i Franchi*, in U. Criscuolo (a cura di), *Mnemosynon cit.*, pp. 323-338.

<sup>149</sup> Secondo A. Loyer, *op. cit.* II p. 231 n. 71, dal confronto tra l'abbigliamento e l'armatura dei barbari descritti in questa epistola e la descrizione dei Franchi del panegirico per Maggioriano è possibile dedurre che Sigismero sia senza ombra di dubbio un principe franco giunto in visita ufficiale a Lione al palazzo del futuro suocero Chilperico. In realtà non si può neanche affermare con certezza che il futuro suocero di Sigismero sia Chilperico, dato che anche Gundioco aveva una figlia: cfr. K. Escher, *Les Burgondes*, Paris 2006, p. 92.

<sup>150</sup> G. Woolf, *op. cit.*, nel paragrafo *Getting to Know the Barbarians*, parla a questo proposito di «middle ground», usando un'espressione coniata dallo storico R. White, *The middle ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650-1815*, Cambridge 1991 e ormai entrata nell'uso comune.

descrittivo, ma puramente ideologico<sup>151</sup>. Non stupisce dunque che ad essere rimaneggiata e inserita nell'architettura retorica misobarbarica costruita dall'Arvernate non sia solo la topica relativa ai barbari ma anche la tecnica narrativa dell'*excursus*, elemento essenziale per la trattazione etnografica.

Una digressione è presente nella lettera 8, 6 a Namazio<sup>152</sup>. L'epistola si apre con una serie di motivi topici dell'epistolografia tardoantica come l'elogio del destinatario, le espressioni di modestia del mittente dinanzi alle lodi ricevute, i ritratti di personaggi illustri, gli scambi di cortesie e gli scherzi bonari<sup>153</sup>. Le chiacchiere scanzonate e la descrizione della vita dell'aristocrazia galloromana, tuttavia, sono interrotte dal sopraggiungere di un messo da Saintes, che racconta al Nostro dell'azione di pattugliamento delle coste guidata proprio da Namazio contro le incursioni dei Sassoni, che partendo dalle coste britanniche compivano razzie sulle coste della Gallia. Dinanzi a questo grave pericolo, Sidonio si preoccupa di fare in modo che il suo corrispondente sappia con quale nemico egli ha a che fare. Il tono diventa all'improvviso secco e adatto alla descrizione etnografica, e si apre una digressione sui Sassoni<sup>154</sup>.

Se poco prima il Nostro aveva canzonato Namazio per le sue discutibili qualità venatorie<sup>155</sup>, ora presenta la sua spedizione contro i temibili pirati proprio come una battuta di caccia, come farebbe pensare l'impiego del verbo *inerrare*, utilizzato da Plinio il Giovane e Simmaco per indicare il vagare del cacciatore in cerca della preda<sup>156</sup>, che rende bene l'idea della flotta che va incontro al nemico procedendo per tentativi.

---

<sup>151</sup> Così nota T. E. J. Wiedemann a proposito della rappresentazione dei barbari come belve presente nelle *Res Gestae* di Ammiano Marcellino: cfr. T. E. J. Wiedemann, *Between Men and Beasts: Barbarians in Ammianus Marcellinus* in I. S. Moxon, J. D. Smart, A. J. Woodman (ed.), *Past Perspectives. Studies in Greek and Roman Historical Writings*, Cambridge 1986, pp. 189-202, p. 201.

<sup>152</sup> Per la figura di Namazio cfr. F. M. Kaufmann, *op. cit.*, pp. 325-326. L'epistola è databile, secondo A. Loyen *op. cit.* III p. 216, al 469, come farebbe intendere il riferimento agli *opusculi volumina*, espressione dietro la quale si celerebbe un accenno alla pubblicazione del primo libro delle lettere.

<sup>153</sup> Sidon. *epist.* 8, 6, 1-12.

<sup>154</sup> Sidon. *epist.* 8, 6, 13-15.

<sup>155</sup> Sidon. *epist.* 8, 6, 11.

<sup>156</sup> Sidon. *epist.* 8, 6, 13. Cfr. Plin. *epist.* 1, 6, 3 *experieris non Dianam magis montibus quam Minervam inerrare*; Symm. *epist.* 9, 28 *cum te nivosis saltibus inerrasse describeres, supra epistulae temperamentum verbis tripudiasti, nimirum laetus ex rduo et adhuc calens montani operis eventum*.

I feroci predoni utilizzano, a detta dell'Arvernate, delle piccole navicelle ricurve (*pandi myoparones*), condotte non da rematori ma da veri e propri *archipiratae*, i più temibili in assoluto. L'equipaggio delle veloci barchette è tutto teso verso lo sforzo comune di compiere razzie, i *remiges* un'unica massa votata al latrocinio che ordina l'assalto e obbedisce a tale richiamo, insegna a saccheggiare ed impara a farlo<sup>157</sup>. La velocità con cui si muove rende questo nemico il più letale tra tutti, mentre il rapporto di familiarità che esso ha con il mare fa in modo che neanche i naufragi e le tempeste riescano a fermarlo<sup>158</sup>. L'efferatezza dei Sassoni non si esaurisce con il termine delle loro scorrerie, poiché prima di tornare in patria essi hanno l'abitudine di sacrificare un prigioniero su dieci estratto a sorte *per aquales et cruciarias poenas*. Quello che per loro è *religiosum* in realtà è un omicidio empio: salpano dalle coste contaminati da tale sacrilegio più che purificati dal sacrificio. È evidente nelle parole di Sidonio la riprovazione per questo rito, che agli occhi del cristiano non appare solo superstizioso, ma soprattutto *infaustus*, poiché va contro le norme del vivere civile (infatti i Sassoni non accettano neanche riscatti, poiché è sacro per loro esigere tormenti, non *pretia*) e dell'ordine divino<sup>159</sup>.

Il quadro presente nell'epistola, nonostante sembri realistico, rimanda tuttavia ad un genere che si muove in una dimensione retorica e dichiaratamente fittizia. Sidonio non fa che riproporre una serie di *topoi* dal sapore libresco, cimentandosi in una sua personale versione della digressione etnografica<sup>160</sup>. Come negli *excursus* presenti nei panegirici<sup>161</sup>, anche qui i passaggi logici tra

<sup>157</sup> Sidon. *epist.* 8, 6, 14 *hostis est omni hoste truculentior. Inprovisus aggreditur praevisus elabitur; spernit obiectos sternit incautos; si sequatur, intercipit, si fugiat, evadit.*

<sup>158</sup> Sidon. *epist.* 8, 6, 14.

<sup>159</sup> Sidon. *epist.* 8, 6, 15. Per un'analisi del passaggio cfr. M. Squillante, *Giochi d'acqua tra invenzione e citazione* in R. Poignault, A. Stoehr-Monjou (ed.), *Présence de Sidoine Apollinaire cit.*, pp. 223-224. Grazie all'arte allusiva, ed in particolare al rimando all'episodio del sacrificio di Ifigenia in Aulide narrato da Lucrezio (Lucr. 1, 80-101), Sidonio presenta la superstizione come uno strumento di prevaricazione dei malvagi, che pur di esercitare il proprio potere compiono crimini efferati in nome degli dei. Cfr. M. Squillante, *Modello lucreziano e superstizio nell'epistolario sidoniano*, «Forme di accesso al sapere in età tardoantica e medioevale» 6 (2016) pp. 179-187, in cui sono messe in luce tali tematiche nell'ambito di una più ampia valutazione del concetto di *religio* e *superstitio* nell'epistola 8, 16.

<sup>160</sup> Sul metodo di rappresentazione dell'alterità negli *excursus* etnografici G. Bohak, *Ethnic Portraits in Greco-Roman Literature* in E. S. Gruen (ed.), *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, Stuttgart 2005, pp. 207-237. Cfr. a questo proposito G. Woolf, *Ethnography, Ancient and Modern* e *passim* in G. Woolf, *op. cit.*

<sup>161</sup> Si pensi alla descrizione degli usi dei Traci e degli Unni nel carme 2 e a quella dei Franchi nel carme 5: cfr. Sidon. *carm.* 2, 34-46; 240-269; *carm.* 5, 237-254.

una sezione e l'altra del testo sono deboli<sup>162</sup>, vi è l'esaltazione dei valori di Roma a cui fa da contraltare la descrizione dei barbari, e il discorso gioca sull'ambiguità tra finzione e realtà. È impossibile stabilire se egli avesse effettivamente una conoscenza di prima mano dell'aspetto, delle consuetudini e delle abitudini belliche delle popolazioni barbariche che egli descrive; le informazioni da lui riportate sono talmente influenzate dalla tradizione letteraria che il lettore non riesce a comprendere se sia la realtà ad essere piegata alle esigenze della letteratura o viceversa.

Se dell'agilità nell'attaccare dei Sassoni osservata dal Nostro parlano anche Orosio, che descrive tale popolazione come terribile *virtute atque agilitate*<sup>163</sup>, e Ammiano Marcellino<sup>164</sup>, che sostiene che essi sono da temere *prae ceteris hostibus ... ut repentini*, Sidonio è il primo a attribuire ai Sassoni l'usanza di perpetrare sacrifici umani<sup>165</sup>. Tuttavia, una testimonianza in tal senso in riferimento ad alcune tribù germaniche è già riportata da Tacito<sup>166</sup>; la notizia potrebbe pertanto sia corrispondere ad un'effettiva conoscenza di quest'usanza da parte dell'Arverdate, sia essere la ripresa di un'informazione relativa a dei barbari, non importa quali, volta ad accrescerne la caratterizzazione negativa. Altrettanto ambiguo appare il nesso istituito tra l'*hostis* in questione e i *myoparones*. Come Cicerone parla di *piraticus myoparo*, Sallustio di

---

<sup>162</sup> Più che una caratteristica dei panegirici sidoniani, la poetica dei quadri distaccati e frammentari è piuttosto un elemento distintivo dell'estetica tardoantica in generale: cfr. ad esempio M. Roberts, *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca - New York 1989, pp. 56 ss.

<sup>163</sup> Oros. 7, 32, 10.

<sup>164</sup> Amm. 28, 2, 12.

<sup>165</sup> Ne parlerà in seguito anche Ennodio, attribuendo la medesima pratica anche ai Franchi e agli Eruli: cfr. Ennod. *vita Antoni* 13. Sulla pratica del sacrificio per immersione cfr. A. Closs, *Die Versenkungsopfer* in W. Koppers, R. Heine-Geldern, J. Haekel (ed.), *Kultur und Sprache. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IX, Wien 1952, pp. 66-107. Negli scavi di Sutton Hoo (Suffolk, Gran Bretagna) in un'estesa area cimiteriale anglo-sassone risalente al VI-VII secolo d. C. sono state rinvenute alcune sepolture inconsuete che hanno fatto ritenere che gli uomini sepolti, morti sicuramente in circostanze violente, fossero vittime sacrificate durante i funerali di personaggi di alto lignaggio (cfr. R. Hutton, *The pagan religions of the ancient British Isles: their nature and legacy*, Oxford 1993, p. 293). In realtà, non vi è nessuna evidenza che possa indurre a parlare di sacrifici umani in maniera inequivocabile, come nota H. Ellis Davidson, *Human sacrifice in the late pagan period in north-western Europe* in M. Carver (ed.), *The Age of Sutton Hoo*, Woodbridge 1992, pp. 331-340.

<sup>166</sup> Cfr. Tac. *Germ.* 9, 1 in cui si parla dei sacrifici dei nemici in onore di Mercurio e 39, 1, dove si riferisce l'abitudine dei Semnoni di perpetrare sacrifici umani; cfr. anche *ann.* 13, 57, in cui la stessa usanza è attribuita ai Catti e agli Ermunduri.

*praedonum myoparones* e Valerio Massimo asserisce che Cesare ha combattuto contro predoni a bordo dello stesso tipo di imbarcazione<sup>167</sup>, anche i Sassoni, in quanto *archipiratae*, utilizzano secondo Sidonio tali mezzi per assaltare le coste galliche. Sembrerebbe dunque che il nesso tra Sassoni e *myoparones* sia legato al fatto che essi dovessero essere presentati in maniera evidente come pirati.

Alle piccole navi dei Sassoni il Nostro accenna anche nel carme 7, dove specifica che a trasportare i pirati appartenenti a tale popolazione sul mare Britannico è una navicella cucita in cuoio (*quin et Aremorius piratam Saxona tractus / sperabat, cui pelle salum sulcare Britannum / ludus et assuto glaucum mare findere lembo*<sup>168</sup>). Questo tipo di imbarcazione, la cosiddetta *curragh*, era in realtà tipico delle popolazioni celtiche, come dimostrano sia i ritrovamenti archeologici<sup>169</sup> che le testimonianze di Cesare<sup>170</sup> e Plinio il Vecchio<sup>171</sup>. Per quest'ultimo, in particolare, i Britanni avrebbero raggiunto l'isola di Icti *vitilibus navigiis corio circumsutis*; Sidonio è invece l'unico ad attribuire questo tipo di barca ai Sassoni, mentre le attestazioni archeologiche e letterarie suggeriscono che questi si servissero di barche di legno e dalla forma allungata simili a quelle risalenti al IV secolo rinvenute a Nydam, in Danimarca<sup>172</sup>. Il fatto che il contenuto della *Naturalis Historia* nella Tarda Antichità fosse conosciuto principalmente grazie alla mediazione dei *Collectanea rerum memorabilium* di Solino non esclude che il testo pliniano, almeno in parte, circolasse tra i più

---

<sup>167</sup> Cic. Verr. 2, 5, 73; Sall. hist. frg. 3, 8; Val. Max. 6, 9, 15. A proposito dell'eco delle Verrine nell'epistola esaminata cfr. M. Squillante, *Modello lucreziano e superstizio nell'epistolario sidoniano cit.* p. 180.

<sup>168</sup> Sidon. carm. 7, 369-371.

<sup>169</sup> Per una documentazione completa e corredata di immagini, non limitata, nonostante il titolo dell'articolo, al periodo preistorico, cfr. S. McGrail, *Boats and boatmanship in the late prehistoric southern North Sea and Channel region* in S. McGrail, *op. cit.*, pp. 32-48.

<sup>170</sup> Caes. civ. 1, 54 *Carinae ac prima statumina ex levi materia fiebant; reliquum corpus navium viminibus contextum coriis integebatur*. Cfr. Lucan. 4, 131-134 *Primum cana salix madefacto vimine parvam / textitur in puppim caesoque inducta iuvenco / vectoris patiens tumidum supereminat amnem*.

<sup>171</sup> Plin. nat. 4, 104 *ad eam (scil. insulam Ictim) Britannos vitilibus navigiis corio circumsutis navigare*. Cfr. Avieno che parlando dei Celti, scrive che *navigia iunctis semper aptant pellibus / corioque vastum saepe percurrunt salum* (Avien. ora 106 s.).

<sup>172</sup> Per notizie sui diversi tipi di imbarcazione rimando a P. N. Cameron, *Saxons, sea and sail*, «The International Journal of Nautical Archaeology and Underwater Exploration» 11 (1982), pp. 319-332; J. M. Wooding, *Saxons who furrow the British Sea with Hides*, «Australian Association for Maritime History» 10 (1988), pp. 33-36. Utile inoltre la consultazione di S. McGrail (ed.), *op. cit.*

raffinati intellettuali, tra i quali si può di certo annoverare il Nostro autore<sup>173</sup>. Pare dunque ammissibile l'ipotesi che anche nel carme 7, nel parlare di *assuto lembo*, l'autore si ricordi dei Britanni descritti da Cesare e Plinio e che ritrovi una somiglianza con le barchette su cui navigavano i Sassoni, a cui ci si riferiva comunemente, poiché esse venivano usate per le azioni di pirateria, con il termine *myoparones*<sup>174</sup>. Anche qui, in definitiva, non è chiaro dove finisce la rielaborazione letteraria e dove cominci la realtà.

Il fatto che proprio i Britanni secondo le fonti letterarie si muovessero su imbarcazioni così simili a quelle dei pirati germanici avrebbe potuto del resto suggestionare Sidonio, che apparentemente sembra confondere le due popolazioni, come dimostra il suo annoverare i Sassoni insieme ai Pitti e agli Scoti tra le popolazioni contro cui ingaggiò battaglia e vinse Cesare (Sidon. *carm.* 7, 88-92 *Caesar ... / fuderit et quamquam Scotum et cum Saxone Pictum, / hostes quaesivit, quem iam natura vetabat / quaerere plus homines*). Anche Claudiano<sup>175</sup> associa nei propri versi i Sassoni, i Pitti e gli Scoti, probabilmente influenzando in questo senso Sidonio: riferendosi tuttavia ad eventi del IV secolo, il poeta della corte di Onorio non compie anacronismi.

Tuttavia, il lampante anacronismo nel testo sidoniano che identifica la popolazione celtica contro cui si trovò a combattere il generale con il popolo di origine germanica che occupava le coste della Britannia nel V sec. d. C non è tanto un segno di ignoranza<sup>176</sup>, quanto piuttosto un'ulteriore conferma della disinvoltura con cui l'Arvernate mescola nomi di popoli, avvenimenti e usanze, come se questi fossero solo aspetti trascurabili di quell'unico magma costituito dall'"alterità". D'altronde anche Claudiano, *fons* imprescindibile per la

---

<sup>173</sup> A questo proposito cfr. A. Roncoroni, *Plinio tardoantico in Plinio il Vecchio sotto il profilo storico e letterario*. Atti del convegno (5-7 ottobre 1979), Como 1982, pp. 151-168; G. Serbat, *Pline l'Ancien: Etat présent des études sur sa vie, son oeuvre et son influence*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» II 32, 4, 1986 pp. 2069-2200; P. Mastandrea, *Conoscenza e circolazione del testo a Bisanzio in età giustiniana* in V. Maraglino (a cura di), *La Naturalis Historia di Plinio nella tradizione medievale e umanistica*, Bari 2012, pp. 9-38. In effetti anche in altri loci Sidonio sembra riprendere alcuni passi dell'opera di Plinio il Vecchio: rimando a questo proposito alla raccolta curata da E. Geisler e posta in chiusura dell'edizione Luetjohann (C. Luetjohann, *Gai Sollii Apollinaris Sidonii Epistulae et Carmina, recensuit et emendavit*, MGH AA VIII, Berlin 1887, pp. 351 ss.).

<sup>174</sup> Cfr. Isid. *orig.* 19, 1, 21 *myoparo quasi minimus paro, est enim scapha ex vimine facta, quae contexta crudo coreo genus navagii praebet, quales utuntur Germanorum piratae in Oceani litoribus vel paludibus ob agilitatem*.

<sup>175</sup> Claud. *carm.* 18, 1, 390-396.

<sup>176</sup> A. Loyen, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux cit.*, p. 20.

comprensione dell'opera sidoniana, non evita alcune vistose imprecisioni, come nel caso di *carm.* 8, 31-33, in cui sostiene che il conte Teodosio abbia ingaggiato battaglia contro i Sassoni nelle Orcadi e contro i Pitti addirittura presso l'isola di Tule<sup>177</sup>.

Altra manifestazione della propensione di Sidonio all'anacronismo è l'uso come sinonimi intercambiabili di *Parthia*, *Persis*, *Assyria*, *Babylonia*. In un periodo in cui la parte orientale dell'Impero Romano confinava con quello dei Sasanidi, il cui re in pieno V secolo non poteva essere un Arsacide o un Achemenide, il Nostro scrive ad esempio *Ipse hic Parthicus Arsaces precatur, / aulae Susidis ut tenere culmen / possit foedere sub stipendiali*<sup>178</sup>. Tale confusione riguardante i popoli orientali è espressione di un fenomeno più diffuso, che risale ai tempi del regno dei Parti: già nel I secolo d. C., infatti, grazie all'identificazione dei Parti con i Persiani combattuti dai Greci nel V sec. a C, la propaganda imperiale legittimava le guerre partiche presentandole come una vera e propria lotta per la civiltà tra Europa e Asia, Oriente e Occidente, senza soffermarsi sulle distinzioni cronologiche; termini come Medi, Achemenedi, Persiani e Parti diventano così, in questa prospettiva, sinonimi intercambiabili<sup>179</sup>.

Ma, anche volendo scusare tali errori con la lontananza del mondo orientale, non avrebbe senso giustificare sulla base dell'ignoranza dilagante nella società del tempo la confusione tra etnonimi di popoli contro i quali la Gallia era più direttamente coinvolta, come i Franchi, che vengono assimilati quasi sistematicamente ai Sigambri, popolo trans-renano noto per la sua ferocia, già menzionato da Cesare e le cui vicende non sono più attestate dopo il 26 d. C.<sup>180</sup>. Tale 'sovrapposizione' etnonimica è sintomo di un atteggiamento di superiorità comune nella società romana tardoantica, di un ostentato disinteresse verso coloro che vanno identificati indifferentemente come 'diversi'.

---

<sup>177</sup> Claud. *carm.* 8, 31-33.

<sup>178</sup> Sidon. *epist.* 8, 9, 5, 45-47. Cfr. Sidon. *carm.* 2, 50-51 *Interea te Susa tremunt ac supplice cultu / flectit Achaemenius lunatum Persa tiaram*; Sidon. *carm.* 2, 79-81 *Tremuerunt Medica rura, / quaeque draconigenae portas non clauserat hosti / tum demum Babylon nimis est sibi visa patere*.

<sup>179</sup> Cfr. a questo proposito M. Brosius, *The Persians*, New York 2006, p. 138; A. Spawforth, *Symbol of Unity? The Persian-Wars Tradition in the Roman Empire* in S. Hornblower (ed.), *Greek Historiography*, Oxford 1994, pp. 233-247.

<sup>180</sup> Della guerra contro i Traci del 26 d. C. che ha visto il coinvolgimento dei Sigambri parla Tacito (*Tac. ann.* 12, 47-51).

L'*interpretatio Romana* è dunque sfruttata da Sidonio in maniera consapevole. La confusione è intenzionale, e funzionale al processo di rifondazione degli eventi attuali sulla scorta della storia della grandezza di Roma. Se *auctores* come Cesare, Orazio, Ovidio<sup>181</sup> parlano di Sigambri, anche i Franchi del V sec. diventano tali, in modo da potersi ricollegare a quel passato, a quegli autori, a quell'ideale della supremazia di Roma. Allo stesso modo la presenza nelle testimonianze letterarie dei Geloni, che come i Sigambri ai tempi in cui scrive Sidonio Apollinare non costituiscono che un vuoto nome che evoca l'idea di una minaccia esterna non meglio identificata, ne legittima la permanenza nella rappresentazione letteraria della barbarie messa a punto da Sidonio<sup>182</sup>.

Appare pertanto fondato affermare che la caratterizzazione dell' 'altro' subisce nella dimensione retorica un processo di duplice appiattimento. In senso verticale o diacronico esso suggerisce senza alcuna consapevole elaborazione teorica una visione ciclica della storia, che, grazie al continuo rinnovarsi dei ricorsi storici, permette di presentare Assiri, Babilonesi, Persiani, Parti, Etruschi, Cartaginesi, Sigambri, Britanni, Franchi, Goti, Unni, Sassoni (ma la lista potrebbe continuare ben oltre) come facce diverse della medesima alterità, che solo nel secolo in cui vive Sidonio si manifesta sotto forma dei popoli germanici invasori<sup>183</sup>. In senso orizzontale o sincronico esso propone invece l'idea di un accumulo di nomi e volti intercambiabili, tutti espressione di diversità, che unisce i criteri di distinzione etnica, culturale e sociale attraverso l'omologazione degli attributi. Il duplice livellamento si palesa proprio

---

<sup>181</sup> Menziono a titolo esemplificativo Hor. *carm.* 4, 14, 51; Ov. *am.* 1, 14, 47-49; Caes. *Gall.* 4, 16; 4, 18- 19; 6, 35.

<sup>182</sup> Sidon. *epist.* 4, 1, 4.

<sup>183</sup> A proposito dell'uso improprio dei nomi delle popolazioni barbariche si confronti P. Heather, *Disappearing and Reappearing Tribes* in W. Pohl, H. Reimitz (ed.), *Strategies of Distinction: The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, Leiden 1998, pp. 95-111; pp. 95 s.: gli etnonimi erano scelti in base al loro potere evocativo al fine di sollecitare l'immaginazione del pubblico: a questo scopo i nomi di popolazioni apparsi nelle opere degli *auctores* erano preferiti a quelli che effettivamente pur rispecchiando la realtà storica, potessero apparire meno suggestivi. Sullo stesso tema si confronti anche P. Amory, *Ethnographic Rhetoric, Aristocratic Attitudes and Political Allegiance in Post-Roman Gaul*, «Klio» 76 (1994), 438-453; p. 439; R. W. Mathisen, *Catalogues of Barbarians in Late Antiquity* in R. Mathisen, D. Shanzer (ed.), *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World. Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*, University of Illinois 2011, pp. 17-32.

attraverso l'impiego degli stessi *topoi* riguardanti i barbari ora per un popolo o personaggio, ora per un altro.

Lo stesso vale dunque per i Sassoni. Se essi vivono sulle coste della Britannia e usano le stesse imbarcazioni utilizzate dagli abitanti dell'isola, possono essere identificati con i Britanni. Coerente con questa visione appare il fatto che nella lunga lista di rappresentanti dei popoli assoggettati da Eurico dell'epistola 8, 9 l'Arvernate definisca il Sassone come *caerulus*. Come già messo in luce, il Nostro fonde in modo espressionistico la rappresentazione dei pirati di stirpe germanica con quella dell'elemento acquatico con cui hanno un rapporto di familiarità. Allo stesso tempo, tuttavia, egli sembra giocare con un'informazione fornita nel *de bello Gallico*, secondo cui i Britanni avrebbero avuto l'usanza di tingersi con il guado in modo da diventare con il colore ceruleo più spaventosi agli occhi dei nemici<sup>184</sup>. Questa caratteristica aveva colpito l'immaginazione dei poeti, che dall'età augustea in poi avevano riproposto l'immagine dei barbari abitanti della Britannia tinti di azzurro<sup>185</sup>. Tale chiave di lettura non esclude che Sidonio volesse richiamare l'elemento acquatico attraverso l'uso degli aggettivi *glaucus* e *caerulus*, ma conferisce solo un'ulteriore sfumatura di senso al passo sidoniano.

Il riferimento a Giulio Cesare deve essere quindi connesso all'assimilazione dei Britanni ai pirati contro cui combatte Namazio. Il vescovo di Arvernia vuole avvicinarsi alla figura del generale come nuovo narratore delle vicende che riguardano i popoli abitanti al di là della Manica, mentre Namazio incarna l'idea del condottiero romano che nella quiete dell'accampamento, di ritorno dalla battaglia, si interessa di storia. Forse Sidonio voleva proporre un'assimilazione non diversa da quella presente in *Paneg.* 5, 11, 2, in cui la spedizione britannica di Costanzo Cloro è messa in relazione a quella di Giulio Cesare<sup>186</sup>. Il lettore viene in ogni caso proiettato, come anche con l'epistola 8, 9 e nel carme 7, in

---

<sup>184</sup> Sidon. *epist.* 8, 9, 5, 21-22. Cfr. Caes. *Gall.* 5, 14 *Omnes vero se Britanni vitro inficiunt, quod caeruleum efficit colorem, atque hoc horridiores sunt in pugna aspectu*. La stessa notizia è riportata a proposito degli Agatirsi: Verg. *Aen.* 4, 146; Plin. *nat.* 4, 88 (che però sostiene che gli Agatirsi si tingessero solo i capelli, e non la pelle di azzurro); Avien. *orb. terr.* 447; Amm. 31, 2, 14; Sol. 15.

<sup>185</sup> Cfr. ad esempio Prop. 2, 18, 23 s. *Nunc etiam infectos demens imitare Britannos / ludis et externo tincta nitore caput?*; Ov. *am.* 2, 16, 39 s. *Sed Scythiam Cilicasque feros uiridesque Britannos / quaeque Prometheo saxa cruore rubent*; Mart. 11, 53, 1s. *Claudia caeruleis cum sit Rufina Britannis / edita, quam Latiae pectora gentis habet!*; Auson. *Mosell.* 68 s. *Nota Caledoniis talis pictura Britannis, / cum uirides algas et rubra corallia nudat ...*

<sup>186</sup> Sidon. *epist.* 8, 6, 18.

un'altra dimensione comunicativa, in cui possono convivere senza conflitti realtà, retaggio storico e invenzione, e in cui Giulio Cesare è posto a confronto con gli esponenti della *nobilitas* galloromana, che, nel loro mondo senescente, trovano ancora nel passato un principio identitario vitale.

*Ecce iterum, si forte placet, conflige, vetustas!*<sup>187</sup>: come nei *carmina* viene prospettato il pericolo di una quarta guerra punica contro il vandalo Genserico che, poiché si è stabilito sulle coste africane, è presentato come un novello Annibale<sup>188</sup>, così i Sassoni possono rimpiazzare i Britanni nella rappresentazione letteraria della lotta all'alterità. Attraverso tali 'confusioni programmatiche' l'uomo del V secolo cerca di esorcizzare la paura di un crollo imminente nella rassicurante certezza che, se il nemico barbaro è stato sconfitto una volta dai grandi del passato, esso può capitolare di nuovo sotto i colpi di chi si rivolge in maniera costruttiva proprio a tali modelli<sup>189</sup>. I popoli germanici che accerchiano la Gallia e che fiaccano l'Impero Occidentale non sono diversi da Porsenna, Brenno o Annibale.

L'azzeramento delle distinzioni dei caratteri dell'alterità non è solo una vuota espressione della visione trionfalistica dei panegirici legata all'elogio dell'Imperatore, ma è una traduzione in schemi retorici riconoscibili di una concezione genuina e positiva che pervade tutta la produzione dell'Arvernate, e che propone il modello del passato come sprone per l'azione presente.

#### 4. Bestiales nationes. Una ridefinizione del concetto di umanità

Nella visione comune a popoli antichi e moderni l'identità etnica si basa sulla distinzione tra uomini e non-uomini, tra coloro che parlano lingue comprensibili e quelli che emettono solo inintelligibili farfugliamenti. Sono numerosi i popoli che definiscono se stessi con nomi che possono essere tradotti come 'esseri umani' o 'gente' e che quindi classificano coloro che non

---

<sup>187</sup> Sidon. *carmin.* 2, 299.

<sup>188</sup> Sidon. *carmin.* 7, 444 s. *Heu facinus! in bella iterum quartosque labores / perfida Elissee crudescunt classica Byrsae*. Cfr. D. A. Jiménez, *Sidonius Apollinaris and the Fourth Punic War* in D. H. de la Fuente, *New Perspectives on Late Antiquity*, Newcastle 2011, pp. 158-172. Sulla figura di Genserico nei panegirici sidoniani cfr. A. Delattre, *Genséric et les Vandales: sources et méthodes de construction d'une image dans les Panegyriques de Sidoine Apollinaire* in R. Pognault, A. Stoeher-Monjou (ed.), *Présence de Sidoine Apollinaire cit.*, pp. 177-192.

<sup>189</sup> Sidon. *carmin.* 2, 524-536; *carmin.* 5, 61-87; *carmin.* 7, 127-138.

appartengono alle loro comunità come 'non uomini' o 'mostri'<sup>190</sup>. La topica letteraria sviluppata con l'espansione dell'Impero Romano riflette in pieno questa tendenza dell'uomo a circoscrivere i criteri della propria supposta superiorità relegando al grado di belve i barbari; di questi viene messa in evidenza la *feritas*, la *ferocia*, l'ingordigia, l'incapacità di accettare le leggi e, soprattutto, di riconoscere la dignità intrinseca della lingua latina pura e del patrimonio letterario e culturale ad essa connesso<sup>191</sup>.

La lotta per la sopravvivenza del proprio retaggio culturale, pertanto, si traduce, nelle voci dell'aristocrazia galloromana di V sec. di cui le epistole sidoniane sono una testimonianza, nell'assunzione del dualismo uomini-animali, mente-corpo, ragione-passioni, civiltà-inciviltà come paradigma della propria condizione. Quanto più il Nostro scopre con i propri corrispondenti di essere come uno straniero circondato da stranieri, tanto più fervore pone nell'affermazione della propria diversità, nel tentativo rassicurante di ribadire le norme di inclusività ed esclusività rispetto al gruppo ritenuto 'superiore' o 'dominante'.

Se la definizione del 'sé' è data dalla normatività del razionale, l' 'altro' per definizione è irrazionale, istintivo, legato alla parte più primordiale dell'essere umano. Sono pertanto rappresentazioni tipiche del barbaro quelle che lo ritraggono come obnubilato da una furia istintiva, il *furor*, trascinato come una belva da un folle accecamento che determina ogni suo comportamento<sup>192</sup>.

Tale prospettiva sembra muoversi sugli stessi presupposti che fondano la fenomenologia delle passioni e dell'ira di matrice stoica proposta da Seneca, che nelle sue opere ha dato ampio spazio alla riflessione sul significato della

---

<sup>190</sup> Gli appellativi menzionati sono definiti da U. E. Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto univoco*, Roma 1995, p. 42 differenziali e oppositivi, in quanto ribadiscono l'intenzione di distinguersi dai propri vicini e al contempo affermano «la supposta superiorità che deriva dal possesso di una lingua comune e intellegibile». Per un'analisi dell'applicazione del dualismo tra uomini e non-uomini nella visione romana cfr. G. Halsall, *op. cit.* pp. 46-58.

<sup>191</sup> Per tale topica cfr. Y. A. Dauge, *op. cit.*; si veda anche D. Pérez Sánchez, *Realidad social, asentamiento bárbaro y prejuicios ideológicos en la Galia del s. V a través de la obra de Sidonio Apolinar*, «Gerión» 15 (1997), pp. 223-241.

<sup>192</sup> Cfr. ad esempio *Paneg.* 3, 16, 1 *tantam esse imperii vestri felicitatem ut undique se barbarae nationes vicissim lacerent et excidant, alternis dimicationibus et insidiis clades suas duplicent et instaurent, Sarmaticas vestras et Raeticas et Transrhenanas expeditiones furore percitae in semet imitentur* dove i barbari si distruggono a vicenda a causa del loro stesso furore.

*barbaries*<sup>193</sup>. La parte irrazionale dell'anima è per il filosofo di natura chiaramente barbarica, dal momento che tutto ciò che non permette all'uomo di avvicinarsi al divino e all'acquisizione della conoscenza rientra nella definizione dell' 'altro' ed è espressione di uno stato inferiore dell'essere che accomuna Sciti, Germani, donne, bambini e *indocti*, tutti caratterizzati da un deplorabile rifiuto della ragione<sup>194</sup>. La lotta alle passioni e quella contro le *gentes* si rivelano dunque due aspetti complementari di una stessa attività civilizzatrice, dal momento che la vittoria sulla barbarie interiore condiziona inevitabilmente l'esito della guerra contro la sua manifestazione esteriore, ossia i popoli barbarici<sup>195</sup>.

Per la connotazione dell'*ineptire*<sup>196</sup> barbarico il Nostro sceglie in effetti proprio quegli elementi che Seneca aveva individuato come sintomi del fallimento della volontà di dominio su se stessi. Anche per l'Arvernate la follia e la prevaricazione della collera non sono prerogative esclusive delle *exterae nationes*, ma vanno attribuite anche all'altra principale manifestazione di alterità, la *plebs furibunda*<sup>197</sup>, che costituisce una massa indistinta, furente e ignara delle leggi divine, immortalata nell'atto di dare la morte al martire Saturnino oppure, *turba furens*, ostacolare l'elezione del vescovo di Chalon-sur-Saône nonostante i pii intendimenti del lionese Paziente.

Nelle opere di Sidonio la riflessione senecana è tuttavia sclerotizzata e sedimentata sotto una coltre di manierismo. In realtà sono pochi nella produzione dell'Arvernate i riferimenti testuali ad opere senecane, che per lo più rimandano alle tragedie e alle epistole a Lucilio<sup>198</sup> più che ai *Dialogi*, di cui

---

<sup>193</sup> Cfr. ad esempio Sen. *dial.* IV, 2, 5, 4; 2, 15, 4; 3, 2, 6; 3, 18, 1.

<sup>194</sup> Sen. *Marc.* 7, 3. Cfr. Y. A. Dauge, *op. cit.* pp. 204 -205.

<sup>195</sup> Cfr. Y. A. Dauge, *op. cit.*, 198 ss.; B. Luiselli, *op. cit.*, p. 140; M. Coccia, *Seneca e i barbari*, «Romanobarbarica» 5 (1980), pp. 61-87: pp. 61 ss. Si confronti a questo proposito anche M. Guidetti, *Vivere tra i barbari, vivere con i romani. Germani e arabi nella società tardoantica. IV-VI secolo d.C.*, Milano 2007, pp. 63 s. che, a proposito della connessione tra barbari e irrazionalità, commenta che «i barbari stanno ai Romani come la natura alla virtù»: come la virtù può governare la natura, irrazionale per definizione, così i Romani hanno non solo le potenzialità, ma il dovere di sottomettere i barbari e poi 'addomesticarli'.

<sup>196</sup> Sidon. *epist.* 4, 1, 4.

<sup>197</sup> Sidon. *epist.* 4, 25, 3; 9, 16, 3, 72.

<sup>198</sup> Sono in ogni caso pochi gli echi senecani riportati da Geisler nel proprio *Index*: cfr. ad esempio Sidon. *epist.* 1, 5, 4 *nidorum strues imposita nutabat* e Sen. *Thy.* 465 *imposita nutat silva*; Sidon. *epist.* 2, 14, 4 *proinde moras tuas citus explica et quicquid illud est, quod te retentat, incide* e Sen. *epist.* 17, 1 *si quid est, quo teneris, aut expedi aut incide*. La conoscenza di Seneca da parte di Sidonio non poteva che essere superficiale dal momento che egli, in base a

nella letteratura tardoantica non si trovano che echi generici<sup>199</sup>. La ripresa di un impianto teorico simile a quello di Seneca non implica necessariamente una conoscenza diretta delle sue opere filosofiche, ma può essere stata mediata dalla topica ormai secolare che voleva l'elemento irrazionale associato alle popolazioni barbariche e ai tiranni in quanto loro caratteristica principale: si pensi anche al *furor* che contraddistingue il tiranno Cesare nell'epica lucanea e il cartaginese Annibale dei *Punica* di Silio Italico.

Interessante a questo proposito è la descrizione di Genserico come *furens*. Presentato come un altro Annibale nel carme 5<sup>200</sup>, questi assume anche il carattere che contraddistingue in maniera palese il comandante cartaginese e la stirpe cui appartiene nei *Punica* di Silio Italico<sup>201</sup>. Furente è inoltre la sposa di Aezio, Pelagia, che, nuova Medea, assume dell'eroina tragica anche la prerogativa principale. La sposa di Aezio<sup>202</sup>, l'ariana contro cui aveva già inveito Agostino nell'epistola a Bonifacio<sup>203</sup>, è presentata da Sidonio in preda alla furia, una vera e propria strega che dà fondo a tutte le sue arti per salvare la posizione del figlio ed evitare che Maggioriano diventi imperatore. L'equiparazione di Pelagia e Medea ha in questo passaggio un duplice

---

Mart. 1, 61, 7 *Duosque Senecas unicumque Lucanum / facunda loquitur Corduba*, 'sdoppia' il personaggio di Seneca distinguendo un Seneca filosofo e un omonimo tragediografo (Sidon. *carm.* 9, 230 ss. *Non quod Corduba praepotens alumnis / facundum ciet, hic putes legendum, / quorum unus colit hispidum Platona / incassumque suum monet Neronem, / orchestram quatit alter Euripidis, / pictum faecibus Aeschylon secutus / aut plaustis solitum sonare Thespin / qui post pulpita trita sub cothurno / ducebant olidae marem capellae*).

<sup>199</sup> G. Brugnoli, *La lectura Senecae dal Tardo-antico al XIII secolo*, «Giornale Italiano di Filologia» 52 (2000), pp. 225-247. In realtà proprio Claudiano, *fons* imprescindibile per Sidonio, legge il *de ira*, come dimostra G. Mazzoli, *Presenze di Seneca nell'in Rufinum di Claudiano* in L. Cristante, S. Ravalico (a cura di), *Il calamo della memoria* 4, Trieste 2011, pp. 1-17.

<sup>200</sup> Sidon. *carm.* 5, 339-350.

<sup>201</sup> Sidon. *carm.* 2, 348-351. Per la fenomenologia dell'ira nei *Punica* cfr. M. Fucecchi, *Empietà e titanismo nella rappresentazione siliana di Annibale*, «Orpheus», 11 (1990), pp. 21-42; S. Giazzon, *Ira (e Ultio) nei Punica di Silio Italico* in P. Mantovanelli, F. R. Berno (a cura di), *Le parole della passione. Studi sul lessico poetico latino*, Bologna 2011, pp. 265-294. Per la presenza di Silio in Sidonio cfr. T. Brolli, *Silio in Sidonio: Maggioriano e il passaggio delle Alpi*, «Incontri triestini di filologia classica» 3 (2003-2004), pp. 297-314; J. A. van Waarden, *op. cit.*, pp. 350-51; S. Mratschek, *Creating Identity from the Past: the Construction of History in the Letters of Sidonius* in J. A. van Waarden, G. Kelly (ed.), *New Approaches to Sidonius Apollinaris*, Leuven 2013, pp. 249-271.

<sup>202</sup> Per le vicende che hanno portato Aezio a sposare la moglie di Bonifacio cfr. Marcell. *chron.* 432, 16.

<sup>203</sup> Aug. *epist.* 220, 4.

significato. A essere ripresa è infatti non solo l'immagine della maga crudele e dominata dalla follia, ma anche della barbara proveniente dalla selvaggia Colchide, da sempre simboleggiante l'elemento 'estraneo' ed 'alieno' che va ad interferire con il mondo civilizzato ed ordinato da leggi. Non è solo l'esplicita similitudine a rendere chiara l'identificazione di Pelagia con la feroce sposa di Giasone, ma le parole stesse del poeta richiamano tale figura (in special modo l'eroina senecana <sup>204</sup>), preparando una sorta di *climax* che culmina nell'evocazione esplicita dell'atroce assassinio da parte della maga del fratello Absirto. I due personaggi sono dunque connessi da un doppio legame. Entrambe donne, e quindi irrimediabilmente irrazionali; entrambe barbare, e, in quanto tali, furenti. Come per Seneca, quindi, femminilità, furia e barbarie sono espressioni di un medesimo fenomeno<sup>205</sup>.

Alla caratterizzazione dell'ira del barbaro è improntata anche la descrizione nel carme 7 dell'Unno che, nell'ingaggiare un duello con Avito, *excutitur, restat, pallet, rubet, alget et ardet, / ac sibimet multas vultum variata per unum / ira facit facies*<sup>206</sup>... I versi riprendono in modo chiaro tanto la fenomenologia dell'ira senecana di impianto filosofico che la sua rappresentazione poetica<sup>207</sup>, come a voler sottolineare che è l'irrazionalità insita nella natura dell'Unno che lo porta a combattere contro l'eroico Avito e lo conduce verso un'inevitabile sconfitta. La retorica dell'ira esplode effettivamente nel carme 7<sup>208</sup> in modo da far risaltare, in mezzo alla caterva di barbari indomabili, i personaggi di Avito e Teodorico II. Il primo è mostrato come il vero *limes*, l'unico che riesce a blandire e contenere le popolazioni abbandonate alla furia tramite la *gratia*, il comportamento composto, i principi austeri<sup>209</sup>; l'altro è colui che doma la

---

<sup>204</sup> Si confronti ad esempio Sidon. *carm.* 5, 128 s. *Coxerat internum per barbara corda venenum. / Ilicet explorat caelum* e Sen. *Med.* 692 *Caelo petam venena*; Sidon. *carm.* 5, 128 *interrogat umbras* e l'appello di Medea alle anime dei morti (Sen. *Med.* 740-742); Sidon. *carm.* 5, 131 s. *undique gaudens / secretum rapuisse deo* e Sen. *Med.* 678 *omnem explicat turbam malorum, arcana secreta abdita*. Cfr. a questo proposito I. Gualandri, *Immagini dei barbari in Sidonio Apollinare: i Franchi cit.*, p. 325 n. 10.

<sup>205</sup> Per la connessione tra lo stereotipo 'barbarico' e la rappresentazione del mondo femminile cfr. M. Thompson, *Primitive or Ideal? Gender and Ethnocentrism in Roman Accounts of Germany*, «Studies in Mediterranean Antiquity and Classics» 1 (2006), pp. 1-19.

<sup>206</sup> Sidon. *carm.* 7, 242-266.

<sup>207</sup> Sen. *dial.* 5, 4, 1, 3-4.; *Herc. f.*, 233-253; *Med.* 849-878.

<sup>208</sup> Cfr. Sidon. *carm.* 7, 242-266; 298; 303; 348; 399; 426; 443; 548.

<sup>209</sup> Sidon. *carm.* 7, 221-230; 341-343 *Inclusa tenes tot milia nutu, / et populis Geticis sola est tua gratia limes*.

propria stessa natura e si distingue dai suoi simili grazie all'accettazione di cultura, leggi e istituzioni romane.

La diversità di Teodorico rispetto ai suoi conterranei emerge anche nella descrizione del re nell'epistola 1, 2, in cui sono neutralizzati e capovolti i più palesi caratteri barbarici, così da offrire del 'civile' sovrano Goto un'immagine idealizzata tanto quanto lo sono quelle che rappresentano i barbari secondo la topica comune. Come il repertorio retorico sui barbari induce Sidonio a rappresentare l'Unno contro cui combatte Avito come rosso per l'ira, il *rubor* di Teodorico, personaggio altrettanto stilizzato, è dovuto alla sua modestia (*verecundia*)<sup>210</sup>. Lo stesso nesso *ira-verecundia* si trova anche nelle accuse contro Arvando riportate nell'epistola 1, 7<sup>211</sup>: mentre per Teodorico il tema topico dell'ira è proposto per essere ribaltato, in modo da poter mostrare il re come un goto 'poco barbaro', ciò non vale per il feroce fratello, Eurico, per la cui caratterizzazione Sidonio sfrutta nelle epistole tutti i mezzi retorici misobarbarici a sua disposizione. Anche del ben più moderato Chilperico si teme l'*iracundia* suscitata dalle voci malevole circolanti alla sua corte circa i progetti sovversivi di Apollinare a Vaison. Anche il re Burgundo, quindi, nonostante non sia presentato come un *rex ferox*, è comunque affetto dalla propensione alla rabbia<sup>212</sup>. *Ira* e *invidia* accendono infine Goti e Burgundi, le cui armi terrorizzano l'Arvernia cinta d'assedio tra i due popoli in conflitto<sup>213</sup>.

Anche i collaboratori dei barbari vengono contaminati dalla loro tendenza alla rabbia. Seronato, che assimila tutti i connotati tipici della barbarie, è presentato come un gigantesco serpente che svolge le sue spire lentamente a causa della sua considerevole mole, ma che è pronto a scattare istantaneamente per l'ira<sup>214</sup>. Allo stesso modo Lampridio, che quotidianamente affianca Eurico alla corte tolosana, nonostante sia presentato come un personaggio complessivamente positivo, si abbandona a scatti improvvisi di collera che, anche se non sfociano in atti di vera e propria crudeltà, appaiono tuttavia imbarazzanti e difficili da giustificare<sup>215</sup>. Mentre Seronato ha assunto in pieno i connotati barbarici, ed è diventato egli stesso un morbo da curare, Lampridio,

---

<sup>210</sup> Sidon. *epist.* 1, 2, 3.

<sup>211</sup> Sidon. *epist.* 1, 7, 5.

<sup>212</sup> Sidon. *epist.* 5, 6, 2.

<sup>213</sup> Sidon. *epist.* 4, 6, 2.

<sup>214</sup> Sidon. *epist.* 5, 13, 2 *at ille sic ira celer, quod piger mole, seu draco e specu vix evolutus iam metu exanguibus Gabalitanis e proximo infertur.*

<sup>215</sup> Sidon. *epist.* 8, 11, 4.

nonostante sia veniale e iracondo, non è stato infettato del tutto; la *severitas* elimina macchie procurate dall'ignominia dell'ira<sup>216</sup>.

Ancora una volta, dunque, Sidonio riprende un *topos* ampiamente attestato a proposito dei barbari e di cui egli stesso fa diffusamente uso nei panegirici, e ne informa il mondo descritto nelle epistole. Chilperico ed Eurico, in quanto barbari, sono affetti dalla propensione alla collera, da cui invece non è caratterizzato Teodorico, proprio perché nel disegno sidoniano egli deve rappresentare il Goto *civilis*. Anche i collaboratori romani, in quanto tali, non possono che essere afflitti dallo stesso morbo che caratterizza i signori ai quali offrono i propri servizi. La barbarie, che si manifesta in questo caso attraverso la propensione all'ira, è un male che serpeggia in seno alla società romana e la contamina, spingendo persino il buon retore Lampidrio verso il baratro dell'irrazionalità.

Fortemente legata alla caratterizzazione psicologica ora delineata è la rappresentazione dei barbari come animali, dal momento che, in quanto esseri irrazionali, essi non possono che essere rappresentati come belve. Dei barbari vengono sottolineate a più riprese proprio la *feritas* e la *ferocia*: ferini sono gli Sciti<sup>217</sup>; feroce è definito Annibale, che assume nei *carmina* la funzione di prototipo semi-mitico del nemico invasore<sup>218</sup>; *ferox* è Cleopatra<sup>219</sup> attorniata dal suo esercito di soldati dalla pelle scura; e ancora, meritano questo appellativo indistintamente Alamanni, Geti, Unni, Sauromati e Geloni<sup>220</sup>.

*Ferox* è anche l'attributo che contraddistingue i re goti di cui Sidonio abbozza un ritratto<sup>221</sup>. Il termine è usato in riferimento a Teodorico I, la cui

---

<sup>216</sup> Sulla figura di Lampridio cfr. A. La Penna, *Il poeta e retore Lampridio. Un ritratto di Sidonio Apollinare*, «Maia» 47 (1995), pp. 211-224.

<sup>217</sup> Sidon. *carmin.* 2, 39 *Scythicae vaga turba plagae, feritatis abundans ...*; 5, 329 s. *Scythica feritatem non vires sed vota tenent ...*

<sup>218</sup> Sidon. *carmin.* 2, 300 *Hannibal ... ferox*.

<sup>219</sup> Sidon. *carmin.* 5, 459-461.

<sup>220</sup> Per i Geti *feroces* cfr. Sidon. *carmin.* 7, 392; lo stesso attributo è usato in riferimento a Unni, Sauromati, Geti e Geloni in Sidon. *carmin.* 23, 242; la *ferocia* è inoltre l'elemento che contraddistingue i Sigambri, gli Alani e i Geloni di cui si parla in Sidon. *epist.* 4, 1, 4.

<sup>221</sup> Nonostante S. Teillet, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, Paris 1984, p. 191 sostenga che il termine *ferox* sia usato da Sidonio in riferimento ai re goti con il significato di "fiero" e non di "feroce", bisogna sottolineare che tale attributo è spesso impiegato dal Nostro insieme a vocaboli che rimandano alla topica misobarbarica più comune e che lasciano dunque poco spazio a letture così 'ottimiste'.

natura selvaggia viene temperata dal contatto con Avito<sup>222</sup>; *ferocissimus* è suo figlio Torismondo, che, come il padre, viene ammansito dalla mediazione di Tonanzio Ferreolo<sup>223</sup>; lo stesso appellativo, infine, è utilizzato dal Nostro anche per Eurico, in combutta con Arvando per rovesciare le sorti dell'Impero<sup>224</sup>.

In contrasto con tale impietoso quadro familiare si pone l'immagine idealizzata di Teodorico II, presentato sia nei *carmina*<sup>225</sup> che nell'epistola 1, 2 come un 'buon selvaggio'<sup>226</sup> la cui natura barbarica viene edulcorata dalla densa letterarietà del ritratto che di lui viene proposto<sup>227</sup>. Eppure nell'epistola, che propone un minuzioso esercizio retorico che passo per passo segue le indicazioni dei trattati di fisiognomica<sup>228</sup>, l'autore sceglie di attribuire al re visigoto caratteri ambigui che proprio nelle fonti da cui attinge sono posti in relazione al mondo animale<sup>229</sup>. È il caso ad esempio della testa rotonda, segno di imprudenza associato agli uccelli rapaci<sup>230</sup>, del collo rigonfio e della spina dorsale regolare, propri del leone, simbolo tanto di forza quanto di aggressività<sup>231</sup> e delle sopracciglia ispide caratteristiche del lupo, emblema di

---

<sup>222</sup> Sidon. *carm.* 7, 220-222.

<sup>223</sup> Sidon. *epist.* 7, 12, 3.

<sup>224</sup> Sidon. *epist.* 1, 7, 5.

<sup>225</sup> Sidon. *carm.* 7, 460-512; 23, 69-73.

<sup>226</sup> Cfr. S. Teillet, *op. cit.*, Paris 1984, p. 188 che parla a questo proposito di «thème du Barbare vertueux».

<sup>227</sup> I. Gualandri, *Figure di barbari in Sidonio Apollinare* in G. Lanata (a cura di), *Il Tardo Antico alle soglie del Duemila*. Atti del V Convegno nazionale dell'AST, Genova 3-5 giugno 1999, Genova 2000, pp. 105-129; pp. 109-115.

<sup>228</sup> Gli stessi dettami della tradizione fisiognomica vengono scrupolosamente seguiti anche per il ritratto dell'*impudicus* dell'epistola 3, 13: cfr. I. Gualandri, *Furtiva lectio cit.*, pp. 56-69; S. Condorelli, *Du parasite de la comédie à l'impudicus de Sidoine (epist. 3, 13, 1-4)* in R. Poignault, A. Stohr-Monjou (ed.), *Présence de Sidoine Apollinaire cit.*, pp. 227-243. Sulla scorta di Gualandri H. Köhler, *op. cit.*, pp. 119-137 confronta in maniera puntuale la descrizione fisica di Teodorico con le norme della letteratura fisiognomica.

<sup>229</sup> Per un ulteriore approfondimento si consulti anche il paragrafo dedicato alla figura di Teodorico II.

<sup>230</sup> Physiogn. 16 *caput breve prope rotundum imprudentiae argumentum est: refertur ad rapaces aves*. A questo proposito si consulti H. Köhler, *op. cit.*, p. 130.

<sup>231</sup> Si accoglie qui l'integrazione di Luetjohann, che cerca di sanare il testo lacunoso riportato dai codici - *MTC cervix non sedet nervis; L cervix non (spat. 10 litt. vac.) sed nervis* - con *cervix non toris tumet sed nervis*: tale proposta è infatti più coerente con Physiogn. 53 *cervix quae nervis evidentibus tenta est, ineptum atque indocilem demonstrat* e Polem. *phys.* XII *ubi collum venis prominentibus, nervis adparentibus, arteriis inflatis vides, ei stultitiam et ignorantiam adiudica*. L'intervento di Luetjohann appare inoltre adattarsi meglio alla sottile caratterizzazione animalesca di Teodorico offerta da Sidonio: in riferimento al leone si

avidità<sup>232</sup>. È chiaro, dunque, che sebbene Teodorico non fosse *ferox* come il padre e i fratelli, non potesse non essere rappresentato con degli attributi che alludessero alla sua natura barbarica e dunque, inevitabilmente, ferina.

È possibile trovare nel testo anche esplicite assimilazioni dei barbari agli animali, come nel caso del carme 7 e nell'epistola 7, 6. Alla morte di Aezio del 454 i Goti credono ormai di avere Roma in pugno e di poter riversare su di essa il proprio furore. Nel panegirico per Avito essi vengono pertanto sapientemente assimilati a dei lupi famelici che al solo sentire l'odore dell'ovile già pregustano il sapore della preda:

*Raptores ceu forte lupi, quis nare sagaci  
monstrat odor pinguem clausis ab ovilibus auram,  
irritant acuuntque famem portantque rapinae  
in vultu speciem, patulo ieiunia rictu  
fallentes; iam iamque tener spe frangitur agnus  
Atque absens avido crepitat iam praeda palato*<sup>233</sup>.

Mentre l'accostamento di immagini così efficace riprende la rappresentazione topica dei barbari come animali<sup>234</sup>, il modo in cui è costruita la similitudine rimanda al passaggio del libro nono dell'Eneide in cui Turno è paragonato a un lupo affamato pronto ad aggredire l'ovile<sup>235</sup>, che tanta fortuna ha avuto nella tradizione epica successiva<sup>236</sup>.

Simile ai versi del carme 7 è un passaggio dell'epistola 7, 6 in cui è un 'lupo eretico'<sup>237</sup> ad avventarsi sulle anime dei peccatori della Gallia. Nella lettera a

---

confronti come già indicato da H. Köhler, *op. cit.*, pp. 131-132, Catull. 63, 83 *rutilam ferox torosa cervice quate iubam*; Gell. 5, 14, 9 *toris comisque cervicum fluctuantibus*. Per il leone come simbolo di ferocia cfr. Hor. *carm.* 3, 2, 11 *ne ... sponsus lacessat ... asperum tactu leonem, quem cruenta per medias rapit ira caedes ...* Salon. in *eccles.* p. 1012 *si est crudelis homo, ... leo est, non homo*. Sidon. *epist.* 7, 14, 5 *an fortitudinem? quae valentior in leoninae cervicis toris regnat ...*

<sup>232</sup> Physiogn. 126.

<sup>233</sup> Sidon. *carm.* 7, 361-368.

<sup>234</sup> Cfr. ad esempio Hier. *epist.* 60, 16. in cui gli Sciti che calano sull'Impero sono presentati come lupi venuti dal Nord.

<sup>235</sup> Verg. *Aen.* 9, 59-64.

<sup>236</sup> Per un'analisi delle modalità d'impiego del testo virgiliano e dei suoi echi nella tradizione successiva in questo passaggio specifico cfr. F. Montone, *'Lupi d'autore' nel panegirico ad Avito*, «Parole Rubate» 4 (2011), pp. 113-129.

<sup>237</sup> Sidon. *epist.* 7, 6, 2; M<sup>1</sup> Mohr Anderson Loyen *istius aetatis lupus*, Luetjohann *istius haereseos lupus*. A proposito della veemenza della lotta dei Goti per l'affermazione

Basilio Sidonio dipinge a tinte fosche la difficile situazione della Chiesa cattolica della Gallia alle prese con Eurico, che ha impedito la nomina di nuovi vescovi e ne ha mandati in esilio altri<sup>238</sup>.

Tale accanimento del re visigoto contro le istituzioni ecclesiastiche cattoliche desumibile dall'epistola 7, 6 sarà poi interpretato da Gregorio di Tours come una vera e propria persecuzione dei cattolici messa in atto dagli eretici ariani<sup>239</sup>. Nel complesso si sarebbe portati a vedere nella lettera a Basilio la testimonianza di un'intelligente operazione politica messa in atto da Eurico e volta a diminuire il potere dei vescovi entro i confini del proprio regno<sup>240</sup>. La rappresentazione del tremendo nemico eretico offerta da Sidonio non sarebbe altro, pertanto, che una mera costruzione letteraria volta a demonizzare Eurico e a presentarlo come un *hostis publicus* tanto sul piano politico che su quello religioso. Questi due livelli, in effetti, sembrano sovrapporsi continuamente in modo da creare l'idea di un'assoluta e tremenda devastazione dell'ordine costituito, di un'invasione di Eurico attuata con tutte le armi. In questa prospettiva la *publica salus* di cui si preoccupa Sidonio può essere intesa sia in senso spirituale, come salvezza delle anime, che terreno e civile, come il termine *publica* farebbe pensare<sup>241</sup>; il lamento per la morte del *sacerdotium* è anche quello per la *moritura libertas* dell'Arvernia che si trova nell'epistola 7, 7<sup>242</sup>; infine, il limite della rovina delle anime di cui parla il Nostro è anche il *limes* effettivo del regno gotico.

La ripresa della metafora animalesca e in particolare l'immagine del lupo accostata a Eurico è funzionale a tale rappresentazione che Sidonio vuole offrire del re goto. Mentre nel panegirico per Avito i Goti pur pregustando l'odore della

---

dell'arianesimo e per le ragioni alla base dell'adesione convinta di tale popolazione all'eresia cfr. M. Simonetti, *L'incidenza dell'arianesimo nel rapporto tra Romani e barbari in Passaggio dal mondo antico al Medio Evo: da Teodosio a san Gregorio Magno*. Atti dei Convegni Lincei 45 (Roma, 25-27 maggio 1977), Roma 1980, pp. 367-379.

<sup>238</sup> Sidon. *epist.* 7, 6, 7-8.

<sup>239</sup> Greg. Tur. *Franc.* 2, 25. Insistono sulla chiave di lettura offerta dal vescovo di Tours K. F. Stroheker, *Eurich, König der Westgoten*, Stuttgart 1937, pp. 43-61; J. M. Wallace-Hadrill, *Gothia and Romania*, «Bulletin of the John Rylands Library» 44 (1961), pp. 219-237: p. 234.

<sup>240</sup> Cfr. R. W. Mathisen, *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul: Strategies for Survival in an Age of Transition*, Austin 1993, pp. 40 s. Per un'analisi del problema rimando a J. van Waarden, *op. cit.*, pp. 274 s.; R. Schwitter, *op. cit.*, pp. 270 ss.

<sup>241</sup> Sidon. *epist.* 7, 6, 4.

<sup>242</sup> Sidon. *epist.* 7, 6, 9 *in illa ecclesia sacerdotium moritur, non sacerdos*. Cfr. Sidon. *epist.* 7, 7, 6 *sane si medicari nostris ultimis non valetis, saltem hoc efficit pro sedula, ut sanguis vivat, quorum est moritura libertas*.

preda, ossia Roma, sono destinati a rimanere a bocca asciutta, nella missiva essi riescono ad appagare la propria fame facendo stragi tra le comunità cattoliche della Gallia, mentre i pastori, ossia i vescovi, dormono dinanzi all'avanzata del nemico<sup>243</sup>. Nonostante la ripresa virgiliana<sup>244</sup> sia innegabile bisogna sottolineare che è contaminata, grazie all'introduzione della figura dei pastori, da un rimando a Silio Italico.

Certamente la belva tratteggiata dal poeta di età flavia ha già azzannato la prima preda approfittando dell'assenza di un custode, che accorre messo in allerta dai belati costringendo la fiera a gettare l'agnello e scappare via (*Ceu stimulante fame rapuit cum Martius agnum / averso pastore lupus fetumque trementem / ore tenet presso, tum, si vestigia cursu / auditis celeret balatibus obvia pastor, / iam sibimet metuens spirantem dentibus imis / reiectat praedam et vacuo fugit aeger hiatus*<sup>245</sup>), mentre il lupo dell'epistola sidoniana, ben più scaltro, azzanna di nascosto le comunità ortodosse con i denti dell'intelletto (*clandestino morsu ... intellecti dentis arrodant*) e mira al collo dei pastori-vescovi che continuano a dormire, cosicché i richiami delle pecore inermi e abbandonate rimangono inascoltati. L'unico 'pastore' che evidentemente si è accorto del pericolo che incombe e che denuncia per il bene pubblico la verità, è quello di Arvernia, mentre gli altri sono immersi nel torpore: il verbo *dormito*, infatti, significa sia 'dormire' che 'essere negligente, rimanere inoperoso'<sup>246</sup>. La

---

<sup>243</sup> Sidon. epist. 7, 6, 2-3.

<sup>244</sup> Verg. Aen. 9, 57-66. Cfr. A. Fo, *Sidonio nelle mani di Eurico (Ep. VIII 9). Spazi della tradizione culturale in un nuovo contesto romanobarbarico*, in M. Rotili (a cura di), *Memoria del passato, urgenza del futuro. Il mondo romano fra V e VII secolo*. Atti delle VI giornate di studio sull'età romanobarbarica. Benevento, 18-20 giugno 1998, Napoli 1999, 17-33: pp. 21-22; J. van Waarden, *op. cit.*, pp. 288 ss.

<sup>245</sup> Sil. Pun. 7, 717-722.

<sup>246</sup> Il verbo è usato anche altrove da Sidonio Apollinare: con il senso proprio di 'sonnecchiare' in Sidon. epist. 2, 1, 3 *in concilio iubet, in consilio tacet, in ecclesia iocatur, in convivio praedicat, in cubiculo damnat, in quaestione dormitat*; 2, 10, 13 *nam per hoc, quod in Aquilonem solum patescit, habet diem, non habet solem, interiecto consistorio perangusto, ubi somnulentiae cubiculariorum dormitandi potius quam dormiendi locus est*; come esempio di attestazione del vocabolo con il significato di *ignavum, otiosum, hebetem esse* il *Thesaurus* riporta Sidon. carm. 5, 201s. *totus dormitat ad istum / magnus Alexander*; carm. 23, 510-512 *iamiam sufficit, ipse et impeditis / multum in carmine perlegens amicum, / dormitantibus otiosorem*. Le occorrenze del termine con il significato di 'essere negligente', si trovano in prevalenza, eccezion fatta per Hor. ars 359 e Quint. inst. 10, 1, 24, in testi di autori della Tarda Antichità (cfr. ad esempio Don. Ter. Eun. praef. 1, 5; Hier. praef. Vulg. evang.; Eucher. instr. 1 p. 100, 27): si può quindi a buon diritto concludere che Sidonio volesse giocare con le

semplice ripresa virgiliana non avrebbe generato lo stesso effetto tragicamente ironico. In entrambi i passi l'immagine del lupo è connessa a quella dei Goti<sup>247</sup>. Mentre tuttavia nel primo caso la tematica appare una semplice ripresa di un pezzo di repertorio, nell'epistola a Basilio essa assume un valore religioso preciso, richiamando l'idea pastorale del ruolo del vescovo che veglia sul gregge di anime per proteggerle dalle grinfie di un lupo demoniaco<sup>248</sup>, che assume qui le fattezze dell'eretico invasore.

Topica sui barbari, memoria epica e ripresa delle Scritture si contaminano a vicenda, tanto che i caratteri del barbaro, dell'eretico, della belva e del demonio diventano tutte facce di una medesima realtà. Il *civis Gothus* Modaharius che vibra le frecce dell'eresia è rappresentato secondo la topica letteraria connessa ai popoli sciti, la cui arma peculiare è proprio l'arco; dietro l'immagine dell'*hostis antiquus* si può celare sia l'ipostasi dell'eretico ariano<sup>249</sup>, sia il demonio, nemico atavico della Cristianità, sia, più concretamente, Eurico, che da anni ormai fiacca la popolazione galloromana e che a buon diritto, secondo la chiara equiparazione di barbari e animali, può essere dipinto come una belva assetata di sangue<sup>250</sup>.

Sidonio non si limita ad un semplice accostamento di barbari e animali. Oltre all'assimilazione metaforica, infatti, egli sembra proporre una vera e propria riflessione teorica sulla distinzione tra gli uomini e gli animali da una parte, tra i Romani e le esemplificazioni dell'alterità dall'altra.

---

sfumature di significato che i lettori avrebbero potuto attribuire al termine nel contesto dell'epistola esaminata.

<sup>247</sup> Il lupo nella mitologia nordica è simbolo di forza, come testimonia l'esistenza di varie divinità o figure mitiche che hanno le sembianze di tale animale; presso le popolazioni scandinave vi era la leggenda dei guerrieri-lupo, che nel vestire le pelli della bestia ne assumevano anche le capacità. Mentre nei bestiari medievali tale bestia rappresenta il diavolo (cfr. G. Celli (a cura di), *Le proprietà degli animali*, Genova 1983 pp. 87, 270-277), in araldica l'animale è simbolo di coraggio.

<sup>248</sup> Per l'identificazione del lupo con il demonio nelle Scritture rimando a I. Gualandri, *op. cit.*, p. 112.

<sup>249</sup> Cfr. Ambr. in *Luc.* 7 1, 477 *nonne lupis istis haeretici conparandi sunt, qui insidiantur ovilibus Christi, fremunt circa caulas nocturno magis tempore quam diurno?*; Vincent. *Ler. Comm.* 25 *qui sunt 'lupi rapaces', nisi sensus haeticorum feri et rabidi, qui caulas ecclesiae semper infestant et gregem Christi, quaque possunt, dilacerant?*

<sup>250</sup> Quest'ultima alternativa è l'unica possibile nel caso si accetti, con Loyen, la lezione *aetatis* del manoscritto M<sup>1</sup>; volendo invece accogliere l'emendazione *haereseos* di Wilamowitz, seguito da Luetjohann, si potrebbe individuare nel passaggio un'intenzionale ambiguità da parte dell'autore, volta a suggerire un'identificazione del re goto con il demonio.

Nell'epistola 4, 1, indirizzata nel 470 circa all'amico Probo, marito di sua cugina e compagno di studi durante la giovinezza, è presente un elogio della cultura e del potere delle lettere e della filosofia in cui sono ribaditi i criteri identitari della *nobilitas* galloromana. Tanto erano alte le vette di conoscenza raggiunte dai due amici a scuola, tanto preziosi gli insegnamenti impartiti *intra Eusebianos lares*, che, se mai qualcuno volesse importare tali nozioni presso i barbari, potrebbe addirittura riuscire ad ammansirli<sup>251</sup>: se le popolazioni barbariche apprendessero la filosofia, si spoglierebbero della ferocia che li contraddistingue, e non vi sarebbe più bisogno di deriderli, disprezzarli, temerli; sarebbero allora non solo più civili, ma più umani.

La lode dell'istruzione e della cultura di Probo diventa così una vera e propria dichiarazione di identità comunitaria, che nell'enumerare i valori su cui si fonda l'amicizia tra aristocratici, prima tra tutti la *parilitas studiorum*, ne evidenzia la funzione suprema:

*at qualium, deus bone, quamque pretiosorum, quae si quis deportaret philosophaturus aut ad paludicolos Sygambros aut ad Caucasigenas Alanos aut ad equimulgas Gelonos, bestialium rigidarumque nationum corda cornea fibraeque glaciales procul dubio emollirentur egelidarentur neque illorum ferociam stoliditatemque, quae secundum belvas ineptit, brutescit, accenditur, rideremus, contemneremus, pertimesceremus* (Sidon. epist. 4, 1, 4).

I Sigambri, gli Alani, i Geloni (nomi usati per pura topica, ipostasi del mondo della barbarie in generale) sono definiti con l'espressione *bestiales nationes*, in relazione alla quale è utilizzato il termine *rigidus*. Quest'ultimo vocabolo, nell'indicare la durezza e la spietatezza dei modi dei barbari, conserva il significato etimologico di 'essere duro per il freddo, essere congelato', in riferimento alla diffusa teoria aristotelica per cui gli abitanti di aree climatiche fredde sono per natura più selvaggi delle popolazioni stanziate nelle zone temperate<sup>252</sup>. Il cuore dei barbari è dunque ghiacciato, duro come il corno (*cornea corda*), e solo la cultura potrebbe riuscire a scongelarlo. *Egelidare* è un *hapax* coniato da Sidonio forse per rendere l'eccezionalità dell'avvento della filosofia tra i barbari; allo stesso modo, *equimulgae* è un neoconio sidoniano creato come calco semantico di *ἵππημολγοί*<sup>253</sup>, termine che costituisce un

---

<sup>251</sup> Sidon. epist. 4, 1, 3-4.

<sup>252</sup> Arist. Pol. VII 1327 b.

<sup>253</sup> Cfr. con *caprimulgus* in Catull. 22, 10. Per un'analisi dei neologismi presenti nel passo rimando a I. Gualandri, *op. cit.*, pp. 174-175. Sul problema della conoscenza del greco da parte

etnonimico in Omero<sup>254</sup> in riferimento a popolazioni scitiche, ed è epiteto in Esiodo<sup>255</sup>, Callimaco e Strabone<sup>256</sup>. L'abitudine di bere latte di giumenta è riportata a proposito dei Geloni da Virgilio e Prudenzio<sup>257</sup>, dei Massageti da Lucano e Seneca<sup>258</sup>, mentre Sidonio attribuisce la stessa usanza ai Geti<sup>259</sup>. Appare chiaro ancora una volta che il realismo nella caratterizzazione delle popolazioni non è una priorità per l'Arvernate, e che per lui Traci, Geti, Geloni e Massageti non siano altro che nomi come tanti altri<sup>260</sup>.

Quanto al termine *emollire*, esso ha qui un duplice significato: va tradotto come 'ammorbidire' in riferimento a *cornea corda*, ma al contempo non perde il senso figurato di 'fiaccare, indebolire' (ad indicare la vittoria della cultura sugli

---

della cerchia di Sidonio e Claudiano Mamerto cfr. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948, pp. 235-240. Secondo lo studioso, Claudiano Mamerto conosceva il greco tanto da leggere il *de regressu animae* di Porfirio senza la mediazione della traduzione latina di Vittorino, mentre per Sidonio si limita a osservare in maniera più cauta che, sebbene egli leggesse gli *Epitrepontes* di Menandro in lingua originale (Sidon. *epist.* 4, 12, 1) e avesse curato una revisione della traduzione della Vita di Apollonio di Tiana ad opera di Flaviano (Sidon. *epist.* 8, 3, 1), la maggior parte delle informazioni riportate nella sua produzione sul mondo greco sembrano attinte verosimilmente da opere in latino. A. Loyer, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux cit.* pp. 27-28, dal canto suo, esprime forti riserve sulla conoscenza del greco da parte di Sidonio. A mio avviso si può affermare che il Nostro avesse perlomeno una conoscenza lessematica del greco e che dunque, basandosi sui *lexica* di ambiente scolastico che riportavano espressioni e lemmi tratti da Omero, potesse essere in grado di coniare un calco dal greco, proponendolo al lettore come un assoluto preziosismo e come dimostrazione di erudizione.

<sup>254</sup> Hom. *Il.* 13, 5.

<sup>255</sup> Hes. *fr.* 122.

<sup>256</sup> Call. *Dian.* 252-253; Str. 7, 3, 7.

<sup>257</sup> Verg. *georg.* 3. 461-463; Prud. *apoth.* 430 s.

<sup>258</sup> Lucan. 3, 282 s.; Sen. *Oed.* 470.

<sup>259</sup> Sidon. *carm.* 7, 84. Cfr. Sidon. *carm.* 2, 38 ss. in cui Traci fanno bere ai neonati sangue equino per fortificarli.

<sup>260</sup> B. D. Shaw, «*Eaters of Flesh, Drinkers of Milk*»: *the Ancient Mediterranean Ideology of the Pastoral Nomad*, «Ancient Studies» 13/14 (1982-1983), pp. 5-31 mette in evidenza il nesso tra tale *topos* a proposito dei barbari e la visione dualistica che oppone il mondo agricolo e cittadino 'positivo' al nomadismo, presentato come un'espressione di inciviltà. B. Luiselli, *op. cit.* p. 23, nel sottolineare che in generale con l'appellativo di ἱππημολγοί i Greci designassero le tribù nomadi delle regioni a Nord-Est della Grecia, fa un confronto con il racconto di Wulfstan inserito con la traduzione anglo-sassone delle *Historiae* di Orosio, in cui è riportata la notizia secondo cui nelle regioni a est della Vistola gli uomini più potenti bevevano latte di cavalla; tale bevanda è inoltre ancora diffusa presso i Baschiri e i Calmucchi. Sulla trattazione topica nella tradizione letteraria latina dell'abitudine propria delle popolazioni nomadi di bere latte di cavalla misto a sangue cfr. L. Piacente, *Equimulgae ed equi epoti* in A. Setaioli (a cura di), *Apis Matina. Studi in onore di Carlo Santini*, Trieste 2016, pp. 532-537.

altrimenti imbattibili barbari<sup>261</sup>). Il verbo compare in un contesto simile nel panegirico per Traiano ad opera di Plinio il Giovane; questi, parlando dell'avanzata di Domiziano in Germania e della vigoria delle popolazioni indigene, abituate a attraversare a nuoto i fiumi del nord sia quando fluiscono tranquilli che quando sono in piena o irrigiditi dal gelo<sup>262</sup>, afferma:

*nec vero per se magno opere laudaverim duritiam corporis ac lacertorum; sed si his validior ipso corpore animus imperitet, quem non fortunae indulgentia emolliat, non copiae principales ad segnitiem luxumque detorqueant, tunc ego, seu montibus seu mari exerceatur, et laetum opere corpus et crescentia laboribus membra mirabor.*

Il vocabolo è inoltre ripreso nell'Agricola da Tacito<sup>263</sup>: *plus tamen ferociae Britanni praeferunt, ut quos nondum longa pax emollierit*. Ciò avvalorava l'idea che il termine costituisse una sorta di tecnicismo della retorica sui barbari, che, riferendosi alla convinzione comune secondo la quale le *externae nationes* sono caratterizzate dalla durezza delle membra e dell'animo a causa delle rigide condizioni climatiche in cui vivono, indica propriamente l'ammorbidimento di tale rigore e, implicitamente, la possibilità che essi vengano sopraffatti, sconfitti e inglobati nel mondo romano, una volta divenuti più aperti e malleabili. Per Sidonio è appunto la filosofia (da intendere qui nel senso più ampio di 'sapere', 'conoscenza') ad assumere tale funzione.

Che il verbo *emollire* istituisca un tecnicismo usato dal Nostro con consapevolezza in riferimento al rapporto con i barbari lo si può dedurre dal fatto che anche nel carme 7 esso sia impiegato in un contesto assolutamente pertinente. Ai vv. 495-499, infatti, Teodorico II afferma che Avito, grazie all'insegnamento delle leggi romane e delle pagine virgiliane, sia riuscito ad ammorbidire (*mollire*) i suoi costumi scitici:

*... Mihi Romula dudum  
Per te iura placent, paruumque ediscere iussit  
Ad tua verba pater, docili quo prisca Maronis  
Carmine molliret Scythicos mihi pagina mores;*

---

<sup>261</sup> Plin. *paneg.* 82, 5-7.

<sup>262</sup> Plin. *paneg.* 82, 5-6 ... *hostium, quibus moris est eadem illa nunc rigentia gelu flumina aut campis superfusa, nunc liquida ac deferentia lustrare navigiis nandoque superare*. Il nesso *rigentia gelu* presente in questo contesto può essere confrontato con il sidoniano *rigidae* usato in riferimento a *nationes*.

<sup>263</sup> Tac. *Agric.* 11. Cfr. anche Lucan. 8, 365-6 *Quicquid ad Eoos tractus mundique teporem / ibitur, emollit gentes clementia caeli*.

*Iam pacem tum velle doces.*

Il confronto con l'epistola 4, 1 mette in luce come non solo il verbo *mollire/emollire* sia connesso alla vittoria riportata sulla barbarie, ma che in entrambi i casi l'Arvernate affidi la sconfitta dell'elemento barbarico alla cultura. Non diversamente per Ovidio (*Pont.* 2, 9, 47-48) l'apprendimento delle arti liberali fa in modo che i costumi del re Cotys di Tracia, suo destinatario, non siano feroci (*Adde quod ingenuas didicisse fideliter artes / emollit mores nec sinit esse feros*).

Non può sfuggire al lettore, a questo punto, il rimando a un altro passo sidoniano, in cui il termine *mollire* è accostato in maniera non casuale al nesso *corda cornea fibraeque glaciales* presente proprio nell'epistola 4, 1. In un componimento scherzoso un tempo dedicato a Lampridio e riportato nell'epistola 8, 11, Sidonio loda l'amico poiché *cotidiana / saxa et robora corneasque fibras / mollit dulciloqua canorus arte*<sup>264</sup>. L'elogio ha senso alla luce del fatto che il Nostro, come egli stesso spiega al destinatario dell'epistola, fosse solito apostrofare il compianto con l'appellativo di Orfeo, e che questi rispondesse al gioco chiamandolo Febo (*Sidon. epist.* 8, 11, 3 *Hic me quondam, ut inter amicos ioca, Phoebum vocabat ipse a nobis vatis Odrysii nomine accepto. Quod eo congruit ante narrari, ne vocabula figurata subditum carmen obscurant*).

In quanto nuovo Orfeo, Lampridio ha la capacità di ammorbidire con il proprio canto *saxa et robora corneasque fibras*. Tenendo conto della somiglianza tra questo passaggio e quello dell'epistola 4, 1 in riferimento ai barbari, si potrebbe concludere che la scelta dell'appellativo di Orfeo per il retore collaboratore di Eurico non fosse casuale, e che la motivazione di tale epiteto potesse essere ricercata non tanto nelle sue doti poetiche, quanto piuttosto nel fatto che, attraverso la cultura, egli giorno per giorno addolcisse il cuore duro del re visigoto, alla corte del quale prestava i servizi. In entrambi i casi viene infatti esaltata la grandezza della cultura che ammorbidisce le fibre coriacee dei sassi e delle belve da un lato, e di quegli animaleschi selvaggi che sono i barbari dall'altro; in entrambi i casi, inoltre, risalta l'uso di *mollire/emollire*, impiegato da Sidonio in quanto termine tecnico connesso all'azione civilizzatrice della cultura sui Germani.

---

<sup>264</sup> Sidon. *epist.* 8, 11, 3, 19-20.

Se gli pseudonimi impiegati, in quanto *vocabula figurata*, nascondono un secondo senso, l'Arvernate si guarda bene dallo specificare perché in questo gioco delle parti il retore di Bordeaux impersonasse proprio il cantore tracio<sup>265</sup>. Anzi, in riferimento a questo passaggio dell'epistolario André Loyer<sup>266</sup> constata con sconforto e malcelato fastidio che «Sidoine aime les énigmes», affermazione già fatta dall'editore a proposito dell'epistola 5, 5<sup>267</sup> («Pourquoi nouvel Amphion? Nous l'ignorons»). In effetti, anche nel caso dell'epistola 5, 5 si trova un bizzarro nesso tra il destinatario dell'epistola, Siagrio, e il mitico cantore Anfione, spesso associato a Orfeo nell'immaginario letterario, soprattutto nella tarda antichità. L'aristocratico Siagrio, dedito all'apprendimento della lingua dei Burgundi e al tentativo di istituire un qualche tipo di codice legislativo tra i barbari, viene definito dal nostro un *novus Burgundionum Solon in legibus disserendis, novus Amphion in citharis, sed trichordibus*<sup>268</sup>.

Sidonio fa senza dubbio dell'allusività, dell'*obscuritas* e dell'ambiguità un'estetica. I due *loci* sidoniani rispecchiano in modo emblematico il compiacimento delle *élites* di intellettuali tardoantichi per una pratica letteraria comprensibile solo ai pochi che riescono a seguirne le movenze. Tuttavia, attraverso rimandi interni alla propria opera, l'Arvernate sembra offrire una chiave che aiuti a decifrare quelle che apparentemente sembrano mere stranezze di un autore talvolta eccessivamente oscuro. Pur essendo apparentemente non connessi tra loro, i due passi in questione sono infatti accomunati dal fatto che si trovano in epistole giocose indirizzate a aristocratici galloromani collaboratori delle corti dei re di stirpe germanica. Essi si rivelano così parti di

---

<sup>265</sup> Un'interpretazione diversa è fornita da I. Gualandri, *Figure di barbari in Sidonio Apollinare* cit., p. 128, che connette il 'travestimento' di Sidonio Apollinare come Febo con la funzione profetica della poesia. Per i soprannomi assunti dall'autore e dalla sua cerchia cfr. anche R. W. Mathisen, *Phoebus, Orpheus and Dionysus. Nicknames and Literary Circle of Sidonius* in R. W. Mathisen, *Studies in the History, Literature and Society of Late Antiquity*, Amsterdam 1991, pp. 29-40: lo studioso ritiene che Sidonio si cali nei panni di Febo per istituire un gioco tra Apollo e il suo stesso nome Apollinare. Sulla scorta di questa lettura M. Neri, *Ex Arione in Orpheum repente mutatus: un'apparente aporia (Ruric. epist. 1, 3)*, «Bollettino di Studi Latini» 37 (2007), pp. 140-144 ritiene di poter risolvere il problema interpretativo posto da Ruric. epist. 1, 3, 1, in cui sembra stranamente che Arione sia ritenuto inferiore ad Orfeo per qualità poetica, identificando Arione con Ruricio stesso, che come Sidonio e Lampridio avrebbe assunto un soprannome che evocava un cantore del mito.

<sup>266</sup> A. Loyer, *op. cit.* III, p. 111.

<sup>267</sup> A. Loyer, *op. cit.* II, p. 181.

<sup>268</sup> Sidon. epist. 5, 5, 3.

una sorta di raffinato *griphus*, nato nel contesto di un mondo elitario e comprensibile solo ai suoi partecipanti<sup>269</sup>, tutto giocato sul ruolo assunto dagli ultimi alfieri della cultura romana nell'opera di civilizzazione dei barbari. Il potere che il canto di Orfeo e Anfione racchiude affascina chiaramente gli intellettuali dell'epoca in cui vive Sidonio<sup>270</sup>, ossessionati dall'esigenza di rappresentarsi come esponenti di un'*élite* che fa della cultura l'unico criterio di inclusività. Eppure, la presenza di tali personaggi nell'opera sidoniana ha implicazioni ideologiche precise da connettere al rapporto con l'alterità.

Nella prefazione in distici al carme per Avito, infatti, Orfeo è intento a cantare una scena di gigantomachia, in cui gli esseri mostruosi vengono ammansiti da Pallade<sup>271</sup>. L'introduzione di un tema mitico in una *praefatio* che anticipi il motivo di fondo del panegirico che essa introduce è chiaramente claudiano, come dimostra ad esempio il racconto della lotta tra Febo e Pitone posta in apertura dell'invettiva in *Rufinum*, che allude in modo evidente allo scontro tra Stilicone e Rufino<sup>272</sup>. Nel caso del carme 6 la metafora è facilmente comprensibile, in quanto, se dietro la *persona ficta* di Orfeo vi sarebbe Sidonio stesso<sup>273</sup>, la lotta della dea della saggezza con i giganti adombrerebbe quella tra i barbari e Avito, l'imperatore che era riuscito a *mollire* i Visigoti grazie all'aura

---

<sup>269</sup> A proposito della passione tardoantica per gli enigmi e in generale per un tipo di comunicazione all'insegna dell'*obscuritas* si consulti J. M. Ziolkowski, *Theories of Obscurity in the Latin Tradition*, «Mediaevalia» 19 (1996), pp. 101-170; G. Polara, *Tra ars e ludus cit.*, pp. 139-153; R. Schwitter, *op. cit.* pp. 201-213. Per la matrice simposiale degli enigmi letterari, la cui comprensione è riservata solo a una stretta cerchia di *sodales*, cfr. S. Beta, *Riddling at table. Trivial aenigmata vs. philosophical problemata* in J. R. Ferreira, D. Leão, M. Tröster, P. B. Dias (ed.), *Symposion and Philantropia in Plutarch*, Coimbra 2009, pp. 97-102. Per gli elementi strutturali dell'indovinello cfr. E. König Maranda, *Structure des énigmes*, «L'Homme» 9 (1969), pp. 5-48.

<sup>270</sup> In particolare a proposito della fortuna di Orfeo nella Tarda Antichità cfr. J. Block Friedman, *Orpheus in the Middle Ages*, New York 2000, pp. 38 ss.; L. Vieillefon, *La figure d'Orphée dans l'antiquité tardive. Les mutations d'un mythe: du héros païen au chanteur chrétien*, Paris 2004.

<sup>271</sup> Sidon. *carm.* 6, 1-30.

<sup>272</sup> Claud. 2, 1-20. Cfr. a questo proposito C. Coombe, *A Hero in our Midst: Stilicho as a literary construct in the Poetry of Claudian* in L. van Hoof, P. van Nuffelen, *Literature and Society in the Fourth Century AD. Performing Paideia, Constructing the Present, Presenting the Self*, Leiden - Boston 2014, pp. 157-179, in partic. pp. 159-170.

<sup>273</sup> Cfr. S. Condorelli, *Il poeta doctus nel V secolo d. C. Aspetti nella poetica di Sidonio Apollinare*, Napoli 2008, p. 17; I. Gualandri, *Elegi acuti: il distico elegiaco in Sidonio Apollinare* in C. Catanzaro, F. Santucci (a cura di), *La poesia cristiana latina in distici elegiaci*. Atti del Convegno Internazionale Assisi, 20-22 marzo 1992, Assisi 1993, pp. 191-216.

di Romanità da lui promanata. È soprattutto interessante notare che il suono della cetra di Orfeo sia qui definito un *dulcisonum* ... *murmur*, in modo non dissimile dall'espressione *cotidiana* ... *dulciloqua* ... *arte* impiegata nell'epistola 8, 11 per Lampridio/Orfeo<sup>274</sup>. Come aveva fatto Avito, anche il retore Lampridio mitiga (*mollit*) con la propria saggezza e la propria cultura un re Visigoto, in questo caso il feroce Eurico, in un rapporto stavolta di quotidiana collaborazione. Si ripeterebbe anche qui il nesso tra sassi e animali dalla pelle coriacea da una parte, e barbari dall'altra.

Ma come Orfeo, anche Anfione aveva il dono di muovere le pietre con la musica della propria cetra, anche lui è un eroe civilizzatore, che grazie alla propria arte fonda la città di Tebe. Siagrio, dunque, alla luce di quanto detto sull'assimilazione dei poteri dell'amante di Euridice a quelli del *philosophaturus* ipotetico dell'epistola 4, 1, sarebbe accostato al personaggio del mito non tanto per le sue qualità da musicista, ma per il suo tentativo di muovere i Burgundi (visti qui non come animali, ma come sassi) in direzione del vivere civile. È chiaro, dunque, il nesso che Sidonio doveva scorgere con il ruolo di *novus Burgundionum Solon* assunto da Siagrio. Del resto, Orazio stesso connette i due mitici poeti all'espressione della funzione civilizzatrice del canto poetico e, più in generale della conoscenza<sup>275</sup>:

*Silvestris homines sacer interpresque deorum  
Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,  
Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones;  
Dictus et Amphion, Thebae conditor urbis,  
Saxa movere sono testudinis et prece blanda  
Ducere quo vellet. Fuit haec sapientia quondam,  
Publica privatis secernere, sacra profanis,  
Concubitu prohibere vago, dare iura maritis,  
Oppida moliri, leges incidere ligno.*

---

<sup>274</sup> I termini *dulciloquus* e *dulcisonus* si diffondono in età tarda. Il primo è un conio apuleiano (Apul. *apol.* 9, 12 *Quod si animam inspires donaci, iam carmina nostra / cedent victa tuo dulciloquo calamo*), poi ripreso in Ps. Cato *Mus.* 2 *dulciloquis calamos Euterpe flatibus urget*, da Aug. *conf.* 4, 8, 13 *dulciloquos libros* (a proposito delle letture amene di cui discuteva con gli amici a Cartagine) e infine da Sidonio nel passo analizzato, Sidon. *epist.* 8, 11, 3, 21. Più frequente è l'occorrenza di *dulcisonus*: esso è utilizzato ad esempio in ambito scolastico da Ter. Maur. 2644 ss. *carmen Pierides dulcisonum*, da Serv. *gramm.* 4, 463 *dulcisonae Pierides versifico favete* e da Schol. Hor. *carm.* 4, 3, 17 *lyrae pulchrae et dulcisonae*; ma esso compare anche, sempre a titolo esemplificativo, in Optaziano Porfirio (Opt. Porf. *carm.* 27, 4) o in Marziano Capella (Mart. Cap. 9, 907, 13).

<sup>275</sup> Hor. *ars* 391-401.

*Sic honor et nomen divinis vatibus atque  
Carminibus venit.*

Sembra inoltre pregnante il commento che fa Solino a proposito della figura del mitico fondatore di Tebe<sup>276</sup>:

*Thebas condidit Amphion, non quod lyra saxa duxerit, neque enim par est ita gestum videri, sed quod adfatus suavitatem homines rupium incolas et incultis moribus rudes ad obsequii civilis pellexerit disciplinam.*

Appare dunque più semplice, alla luce di quanto detto, non solo risolvere l'enigma proposto da Sidonio nell'epistola 5, 5, ma anche aprire un ulteriore spiraglio nella comprensione della visione dell'Arvernate a proposito della popolazione germanica di stanza a *Lugdunum*. L'amico dell'Arvernate, infatti, a differenza di Anfione, non suona che una cetra a tre corde<sup>277</sup>. Se l'eroe mitico aveva spostato dei veri massi, costruendo in una sola notte le fondamenta della grandiosa città di Tebe, Siagrio si limita a sollecitare i Germani, che, *rigidi* come i barbari dal «cuore di corno» dell'epistola a Probo (Sidon. *epist.* 4, 1 *rigidarum ... nationum corda cornea*), forse si rivelano tuttavia meno recettivi dinanzi agli sforzi del «cuore Latino» del nobile galloromano (Sidon. *epist.* 5, 5 *quamquam aeque corporibus ac sensu rigidi sint ... amplectuntur in te pariter et discunt sermonem patrium, cor Latinum*). Il travestimento letterario dei membri della cerchia di amici di Sidonio, in ultima analisi, adombra un gioco raffinato tra aristocratici costretti a collaborare con le popolazioni germaniche, che relega queste ultime implicitamente alla posizione di barbari animaleschi, ottusi e simili a pietre.

---

<sup>276</sup> Sol. 7, 21. L'opera di Solino era destinata alla formazione degli uomini di potere e aveva la funzione pratica non tanto di accrescere 'quantitativamente' le loro conoscenze quanto piuttosto di raccogliere tutte le informazioni che potessero rivelarsi loro utili, ad esempio nell'amministrazione di domini lontani. È chiaro dunque che i *Collectanea rerum memorabilium* costituissero una fonte di notizie per gli intellettuali della tarda antichità, ai quali veniva proposto lo studio di tale 'manuale' durante gli anni della formazione scolastica. R. Bedon, *Le Grammaticus Solin et la diffusion des connaissances antiques* in L. De Poli, Y. Lehmann (ed.), *Naissance de la science dans l'Italie antique et moderne: actes du colloque franco-italien des 1<sup>er</sup> et 2 décembre 2000 (Université de Haute-Alsace)*, Berne 2004, pp. 71-92: pp. 81-88.

<sup>277</sup> Cfr. Plut. *de mus.* 18, 2, dove viene spiegato che la lira a tre corde è più rozza rispetto a quella a sette corde.

Un altro termine che conferisce una caratterizzazione animalesca ai barbari il verbo *brutesco* dell'epistola 4, 1. Attestato in letteratura per la prima volta da Lattanzio, è interessante notare come dopo di lui a mutuare il termine siano Claudiano Mamerto nel suo *de statu animae* e Sidonio stesso, che di quest'opera è il dedicatario. Come Lattanzio lo utilizza per indicare la sussistenza indipendente dell'anima umana e razionale rispetto al solo corpo<sup>278</sup> - che è appunto la parte che abbiamo in comune con le belve - così fa anche Claudiano Mamerto per spiegare come la natura dell'anima sia distinta da quella del corpo<sup>279</sup>. Mera corporalità e irrazionalità sono appunto per Sidonio le caratteristiche che rendono i barbari assimilabili agli animali. Risulta pertanto chiaro che il Nostro stesse cercando di connettere attraverso l'allusività gli stereotipi più diffusi a proposito dei barbari in una visione ideologica più ampia. Servendosi dell'equazione corpo-passioni-animale-barbari, infatti, egli riesce a esaltare quel patrimonio culturale che costituisce non solo la base di distinzione sociale dell'*élite* cui l'autore appartiene, ma anche un criterio di definizione di ciò che, nell'epoca dell'asestamento del potere barbarico, vuol dire essere veramente degli esseri pensanti e razionali, non abbandonati all'abbrutimento della corporalità ferina.

Tale assunto è presente anche nell'epistola 4, 17, indirizzata a Arbogaste, in cui è elogiata la perfetta padronanza del destinatario nell'uso della lingua latina. Questa costituisce la funzione di discriminare tra gli uomini rozzi e gli istruiti, pari a quello tra le belve e gli uomini: la stessa differenza che intercorre tra un estimatore della cultura latina e un barbaro, tra un uomo che parla senza difficoltà ed un balbuziente, tra una persona colta ed un ignorante, è presentata come simile a quella esistente tra l'essere umano e la bestia (Sidon. epist. 4, 17, 2 ... *vanescunt litterarum ... vestigia, quae si frequenti lectione continuas, experire per dies, quanto antecellunt beluis homines, tanto anteferris rusticis institutos*). La splendida esaltazione del potere della cultura e dell'acculturazione dedicata al *comes Trevirorum* di origine franca implicitamente relega ancora una volta i barbari al rango di animali, negando loro lo *status* di esseri umani.

In particolare, attraverso l'utilizzo del verbo *antecello*, Sidonio collega la sua lettera ad Arbogaste a due celebri testi della tradizione letteraria romana,

---

<sup>278</sup> Lact. ist. 2, 6 *Animal enim, quia sensu praeditum est, etiam membra eius habent sensum, nec, nisi a corpore divulsa, brutescunt*; 7, 12, 24 *Non enim anima corpore deficiente, sed corpus anima decedente brutescit, quia sensum omnem trahit secum*.

<sup>279</sup> Claud. Mam. anim. p. 107, 23.

che il *comes Trevirorum* e gli aristocratici lettori dell'epistolario sidoniano avrebbero potuto facilmente individuare. Il termine è infatti usato da Cicerone nel *de officiis* per esprimere la superiorità della ragione umana rispetto alle altre creature animate e nel *de oratore* nell'elogio da parte di Crasso dell'arte oratoria, virtù civica per eccellenza che eleva l'uomo dallo stato di ferinità e lo porta ad aggregarsi in comunità regolate da leggi<sup>280</sup>. D'altro canto, il pio Arbogaste, interessato allo studio non solo della letteratura ma anche delle Scritture, avrà potuto cogliere anche il rimando ad Agostino, che individua nella capacità della mente umana di comprendere la via verso la salvezza eterna l'elemento che distingue l'uomo dalle fiere e lo avvicina alla natura divina (*omnibus talibus inferioris creaturae motibus praebentur homini salubres admonitiones, ut videat quantum sibi satagendum sit pro salute spiritali et sempiterna, qua omnibus irrationalibus animantibus antecellit*<sup>281</sup>).

Una definizione della differenza tra bestie e uomini e l'esaltazione della *dignitas* di questi ultimi si ritrova, infine, nell'epistola 7, 14 indirizzata a Filagrio<sup>282</sup>. Lo spunto è la disputa avuta con alcuni notabili galloromani sulla superiorità dell'amicizia epistolare rispetto ad una conoscenza di persona ma superficiale<sup>283</sup>, che offre l'occasione per allargare il discorso ad una riflessione sui principi di distinzione dell'uomo dalla bestia e ad una celebrazione della mente umana rispetto al puro corpo<sup>284</sup>. Non è la vista che rende la conoscenza effettiva, né l'aspetto esteriore e le mere qualità corporali possono essere significative per determinare le virtù dell'uomo. Se nulla infatti vi è nel corpo di un uomo o nelle sue sembianze che lo renda superiore agli animali, grazie alla ragione egli si eleva al di sopra delle belve per volere stesso di Dio<sup>285</sup>. Un legame che si fonda sulla presenza fisica delle persone, dunque, non è in alcun modo paragonabile all'amicizia epistolare, che fa leva sulla parte più nobile

---

<sup>280</sup> Cic. *off.* 1, 105; 107; *de orat.* 1, 32-33. Per l'antropocentrismo connesso con la visione stoica della provvidenza sostenuta da Cicerone, con particolare riferimento al passaggio citato del *de oratore*, cfr. S. Rocca, *Animali (e uomini) in Cicerone* (*de nat. deor.* 2, 121-161), Genova 2003, pp. 113-124. A differenza di Cicerone, Sidonio con il proprio discorso non vuole sottolineare l'esistenza di un disegno provvidenziale superiore e perfetto quanto piuttosto ribadire i principi su cui si fonda l'etica aristocratica.

<sup>281</sup> Aug. *gen. ad litt.* III 20.

<sup>282</sup> Secondo J. van Waarden, *Writing to Survive. A commentary on Sidonius Apollinaris, Letters Book 7*, vol. 2, Leuven 2016, p. 119 Filagrio in realtà non sarebbe mai esistito, ma sarebbe un destinatario fittizio di quella che più che una lettera appare come un trattato.

<sup>283</sup> Sidon. *epist.* 7, 14, 1-2.

<sup>284</sup> Sidon. *epist.* 7, 14, 3-6.

<sup>285</sup> Sidon. *epist.* 7, 14, 7-8.

dell'essere umano e ne coglie la sostanza stessa, annulla le distanze senza fermarsi agli ostacoli che il corpo può determinare e rende vicini gli animi affini<sup>286</sup>.

Anche Ruricio e Claudiano Mamerto riprendono il tema della distinzione dell'uomo dalle bestie<sup>287</sup>. Per il Limosino essa si basa sulla capacità umana di camminare eretti che permette di guardare verso il Creatore piuttosto che avere lo sguardo rivolto verso la terra e le basse occupazioni mondane, argomentazione già ciceroniana<sup>288</sup> che ha ampia fortuna presso gli autori cristiani e nella tarda antichità<sup>289</sup>. Più simile al sentire sidoniano è invece l'affermazione che si trova nell'epistola di Claudiano Mamerto a Sapaudo<sup>290</sup>. Secondo Claudiano la decadenza della lingua e della cultura propria del suo tempo è dovuta alla negligenza dei suoi contemporanei e non a un cambiamento della natura umana, che ha come proprietà intrinseca che la distingue dalle bestie l'ingegno. Se si ammettesse il contrario, infatti, si dovrebbe riconoscere che il genere umano può essere diverso da se stesso<sup>291</sup>, cosa che è impossibile; bisogna invece riconoscere che nella sua era *non ingenia deesse, sed studia*<sup>292</sup>.

È interessante notare che nonostante il tema del principio di diversità tra uomini e bestie fosse diffuso nell'ambito del circolo dei corrispondenti di Sidonio, esso ha nelle parole di quest'ultimo un esito particolare. La sovrapposizione dell'esaltazione delle qualità che rendono un uomo tale

---

<sup>286</sup> Sidon. *epist.* 7, 14, 4.

<sup>287</sup> Ruric. *epist.* 2, 43 *qui semper de saecularibus cogitat, et iugiter terrena meditatur, huic animanti scriptura divinamerito comparatur, quia de omnibus animalibus solus homo sublimis creatus est, et erectus, ut auctorem suum semper caelo intentus aspiciat, non mundalia opera solo incessabiliter defixus exerceat.*

<sup>288</sup> Cic. *nat. deor.* 2, 140.

<sup>289</sup> Cfr. M. Neri, *op. cit.* p. 360, che, seguendo H. Hagendahl, *La correspondance de Ruricius*, Göteborg 1952 p. 107, individua nel passo di Ruricio un riferimento particolare a Cypr. *Demetr.* 16.

<sup>290</sup> Claud. Mam. *anim.* p. 203, l. 14-18 *quod mihi in praesentiarum usus est dicere, quoniam bonarum artium iam inde a proavorum nostrorum saeculis facta iactura et animi cultum despuens, quo solo praestat pecudi gens humana, deliciis et divitiis serviens ignaviae et inscitiae famulam pessum porro dedit cum doctrina virtutem.* Per il rapporto tra le riflessioni di Sidonio e gli scritti di Claudiano Mamerto cfr. P. Courcelle, *Sidoine philosophe*, in W. Wimmel (ed.), *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Büchner*, Wiesbaden 1970, pp. 46-59.

<sup>291</sup> Claud. Mam. *anim.* p. 204, l. 4-6 *si malum istoc naturae vitium vertimus, numquidnam a genere humano differre dici potest genus humanum, aut ingenia non sunt eadem, quae fuere prius ... ?*

<sup>292</sup> Claud. Mam. *anim.* p. 204, l. 16-17.

all'elogio dei valori-base su cui poggia l'*amicitia* mira infatti a ribadire che il criterio di appartenenza al genere umano coincide con quello di inclusione entro il sistema della *Romanitas*. Non tutti gli uomini possono in realtà dirsi tali, poiché la ragione si esplica proprio nelle leggi comportamentali della *nobilitas*, mostrate come l'unica alternativa allo stato di ferinità. Gli *hebetes* e i *pigriores* non sanno guardare gli altri *cordis oculo*<sup>293</sup> e non possono quindi né essere considerati all'altezza dei *boni*, contraddistinti da tale facoltà, né addirittura essere annoverati tra gli esseri pensanti<sup>294</sup>.

La riflessione filosofica (nonostante si tratti di una filosofia banalizzata, da bagattella <sup>295</sup>) è in funzione dell'affermazione dell'estremismo elitario di Sidonio, che si fa forte del principio secondo cui bisogna evitare di mescolarsi alla massa di chi si limita alle funzioni corporali senza sfruttare la ragione. Da escludere sono dunque in primo luogo i barbari, la cui *stoliditas* è ben conosciuta da tutti (*barbaros vitas, si mali putentur; ego, etiamsi boni*, dice il Nostro all'amico Filagrio<sup>296</sup>), ma non solo. Trovarsi circondato da una folla di illetterati equivale alla più estrema solitudine<sup>297</sup>.

La *turba*, sia quella dei poco istruiti (a qualunque cittadinanza essi appartengano) che dei feroci barbari, è un'estesa e uniforme massa che circonda i pochi che godono dei privilegi che Dio ha donato agli esseri umani. Non solo i Germani, dunque, sono assimilati alle belve, ma anche coloro che sono reputati dall'autore infimi e di dubbia moralità, come Seronato, ignobile collaboratore di re Eurico, o i delatori che portano calunnie malefiche alle orecchie di

---

<sup>293</sup> Sidon. *epist.* 7, 14, 9.

<sup>294</sup> Sidon. *epist.* 7, 14, 8.

<sup>295</sup> Secondo A. T. Horváth, *The education of Sidonius Apollinaris in the light of his citations*, «Acta classica Universitatis scientiarum Debreceniensis» 36 (2000) pp. 151-162, pp. 157 s., l'esame dell'opera sidoniana porta a ritenere che l'Arvernate avesse una conoscenza della filosofia solo superficiale e scolastica, dal momento che, nel menzionare nomi di filosofi quali Platone, Aristotele, Epicuro, Origene, non ne analizza mai il pensiero; inoltre la produzione del Nostro non rivela alcun impegno speculativo che possa far pensare a letture filosofiche al di fuori delle poche riprese lucreziane (cfr. a questo proposito M. Squillante, *Modello lucreziano e superstizio nell'epistolario sidoniano cit.*). In realtà, il fatto che Sidonio non si abbandoni a riflessioni di carattere filosofico non implica necessariamente che egli fosse estraneo agli studi filosofici (come del resto farebbe pensare il fatto che egli fosse il dedicatario del *de statu animae* di Claudiano Mamerto), ma solo che esse non si addicessero ai generi da lui praticati e in particolare alla veste nugatoria che egli voleva conferire al proprio epistolario.

<sup>296</sup> Sidon. *epist.* 7, 14, 10.

<sup>297</sup> Sidon. *epist.* 7, 14, 10 *delectaris contuberniis eruditorum; ego turbam quamlibet magnam litterariae artis expertem maxumam solitudinem appello.*

Chilperico, la cui caratterizzazione animalesca li identifica come esseri che si pongono al di fuori delle regole della natura e del vivere civile, e che sono perciò espressione di una diversità da emarginare. Anch'essi sono una manifestazione dell'ideologia di Sidonio relativa ai barbari e pertanto, in quanto rappresentanti di un'alterità inquietante, assumono i caratteri propri dei barbari. Se quindi Eurico è descritto come un lupo, anche Seronato è assimilato a belve come il serpente e la balena<sup>298</sup>, mentre i *susurrone*s dell'epistola 5, 7 sono paragonati a vipere, lumache, leopardi, orsi, volpi, tori, Arpie, Minotauri e persino sassi e tronchi<sup>299</sup>, con un'operazione non diversa da quella compiuta da Claudiano nel dipingere Eutropio<sup>300</sup>.

Anche la *rusticitas* appare come un ulteriore aspetto della *barbaries* che infesta il mondo, come si può dedurre dalla descrizione (*epist.* 4, 7) di un povero messaggero ignaro delle buone maniere e dei valori della *nobilitas* (egli infatti è *amicitiarum iura minime agnoscens*) che giunge alla dimora dell'aristocratico Simplicio<sup>301</sup>. Si ritrovano in questo passaggio, applicate a un uomo del popolo, immagini topiche impiegate dal Nostro a proposito dei barbari, come lo *stupor* dimostrato quando viene accolto dal destinatario dell'epistola<sup>302</sup> e la voracità, nonché lo stesso appellativo di *peregrinus*. Accentua in particolare la contrapposizione netta tra l'*urbanus* Simplicio e il rozzo *gerulus* l'impiego di una terminologia chiaramente improntata ad accostare quest'ultimo alla rappresentazione dei Burgundi del carne 12<sup>303</sup>. Come nell'epistola 7, 14, anche qui la distinzione tra chi comprende le leggi dell'amicizia, ossia gli aristocratici, e tutti gli altri, tra chi è *facetus* e chi non lo

---

<sup>298</sup> Sidon. *epist.* 5, 13, 1-2.

<sup>299</sup> Sidon. *epist.* 5, 7, 4 *in foro Scythae, in cubiculo viperae, ... in exactionibus Harpyiae, ... in quaestionibus bestiae, in tractatibus cocleae ... ; ad intelligendum saxei, ad iudicandum lignei, ... ad amicitias pardi, ad facetias ursi, ad fallendum vulpes, ad superbiendum tauri, ad consumendum minotauri.*

<sup>300</sup> Claud. 20, 425-428 *sic ruit in rupes amisso pisce sodali / belua, sulcandas qui praevious edocet undas / immensumque pecus parvae moderamine caudae / temperat et tanto coniungit foedera monstro.*

<sup>301</sup> Sidon. *epist.* 4, 7, 2.

<sup>302</sup> Cfr. Sidon. *epist.* 4, 7, 2 *unde quamquam absens facile coniecto, quo repente stupore ferietur* con *epist.* 5, 5, 3 *adstupet tibi epistulas interpretanti curva senectus et negotiis mutuis arbitrum te disceptatoremque desumit.*

<sup>303</sup> Cfr. Sidon. *epist.* 4, 7, 2 *cum apud crudos caeparumque crapulis esculentos hic agat vulgus, illic ea comitate tractabitur, ac si inter Apicios epulones et Byzantinos chironomuntas hucusque ructaverit* e Sidon. *carm.* 12, 6 ... *Burgundio cantat esculentus; 13-15 ... felicemque libet vocare nasum, / cui non allia sordidumque cepe / ructant mane novo decem apparatus.*

è, fa comprendere che non solo i barbari fanno parte dell'alterità ma chiunque non rispetti i criteri di inclusione nell'*élite* a cui Sidonio appartiene<sup>304</sup>.

La polarità tra i Romani e le popolazioni barbariche diventa, in ultima analisi, l'opposizione tra il 'vero romano', ossia il nobile, e un'alterità generica in cui rientrano popolazioni germaniche e popoli orientali, collaboratori dei barbari, plebei e illetterati, eretici ed ebrei e, in generale, chiunque rappresenti la diversità rispetto al codice di valori di Sidonio e della sua cerchia. La reiterazione del tema dell'importanza della ragione umana e dei valori della *Romanitas* da una parte, della differenza degli uomini dalle fiere dall'altra, corrisponde pertanto a un'orgogliosa affermazione di identità culturale.

---

<sup>304</sup> A proposito del significato preciso dell'espressione *hic agat vulgus* (Sidon. *epist.* 4, 7, 2) cfr. D. Amherdt, *op. cit.* p. 218.

## Capitolo 2

### Alterità e potere

#### 1. Regalità e rappresentazione della barbarie

I ritratti di re e regine presenti nell'epistolario sidoniano, a volte delineati con tratti netti, a volte semplicemente abbozzati, costituiscono una testimonianza ricca d'interesse per la comprensione sia dei criteri di definizione della barbarie adottati dal vescovo di Clermont, sia della percezione da parte dell'aristocrazia del tempo del potere germanico in Gallia. I due aspetti appaiono in realtà strettamente connessi: l'insistenza sul tema dei barbari nell'epistolario sidoniano è infatti comprensibile solo se si considera che l'intera opera è pensata come un racconto in chiave epistolare delle vicende che hanno coinvolto l'Arvernate e i suoi aristocratici corrispondenti, nel contesto dei rivolgimenti politici verificatisi negli ultimi decenni del V secolo.

A questo proposito è significativo il fatto che, dopo l'epistola a Costanzo che funge da prefazione all'intera raccolta<sup>1</sup>, Sidonio ponga in primo piano sin dall'esordio del primo libro il problema del rapporto con la regalità barbarica grazie alla descrizione di Teodorico II, dichiarandone implicitamente l'importanza per la comprensione dell'intera opera. La scelta doveva racchiudere, al momento della pubblicazione nel 477 dei primi sette libri della corrispondenza, quando ormai Eurico aveva affermato il proprio dominio sull'Arvernia, un significato ben preciso<sup>2</sup>. Se la prospettiva tacitiana offre dei re barbari un'immagine complessivamente positiva, è l'idea del *rex ferox* nemico dell'ordine imperiale a continuare a prevalere nelle testimonianze letterarie della

---

<sup>1</sup> J. Harries, *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome cit.*, pp. 7-10, ricostruisce le diverse fasi della pubblicazione dell'epistolario. In particolare, la studiosa afferma che solo nel 477 Sidonio correda della lettera a Costanzo il primo libro, che già circolava come il secondo come un *libellus* indipendente: proprio con l'epistola a Agricola (1, 2) doveva dunque aprirsi il primo libro nella sua fase redazionale originaria.

<sup>2</sup> H. S. Sivan, *Sidonius Apollinaris, Theodoricus II and Gothic-Roman Politics from Avitus to Anthemius*, «Hermes», 117 (1989) 1, pp. 85-94, pp. 90-93, sostiene che l'epistola funge da accompagnamento al panegirico per Avito e serve in primo luogo a convincere il pubblico della liceità dell'alleanza romano-gotica caldeggiata dall'imperatore, in secondo luogo ad alleviare le colpe del coinvolgimento di Sidonio nel processo di Arvando. Pareri simili esprimono P. Heather, *The barbarians in Late Antiquity* in R. Miles (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity cit.*, pp. 246-247; J. Harries, *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome cit.* p. 16; M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma 1981, p. 72.

Tarda Antichità. Il termine *rex*, tuttavia, non rimanda *per se* a una concezione negativa del potere: proprio nella letteratura tardoantica esso non è impiegato solo per indicare il detentore di un potere minaccioso e alieno dal punto di vista dell'osservatore romano, ma definisce in maniera più generica colui che esercita il proprio dominio su un regno.

A partire dall'età repubblicana la figura del re è legata a quella della barbarie da una parte, della tirannide dall'altra. Si instaura una contrapposizione netta tra gli ideali repubblicani essenzialmente romani e un potere accentrato e pertanto dispotico, connesso invece all'idea dell'alterità<sup>3</sup>. Con l'affermarsi delle istituzioni imperiali tale rapporto antitetico sopravvive sul piano ideologico, mentre a livello lessicale si assiste a una progressiva sovrapposizione tra la semantica del *regnum* e quella relativa all'Impero.

A tale processo contribuisce la visione cristiana, che propone un'idea di regalità positiva sul modello degli eroi veterotestamentari<sup>4</sup>. La rivalutazione dell'immagine della regalità non è però sistematica, se si considera che ad esempio Sulpicio Severo impiega per l'imperatore Massimo l'appellativo *rex*, in modo da sottolineare la natura criminale del suo potere, ottenuto con l'usurpazione<sup>5</sup>. Anche l'imperatrice Galla Placidia è definita *regina* nella *vita Germani* di Costanzo<sup>6</sup>, che altrove qualifica il capo alano Gochar come *rex*. In questo caso, l'uso dell'epiteto potrebbe avere implicazioni ideologiche che travalicano il semplice azzeramento della distinzione tra *imperator* e *rex*: non è inverosimile che l'autore intendesse contrapporre l'immagine topica del *ferocissimus rex* a quella positiva di una virtuosa regina cattolica, forse un rimando alla sposa di Chilperico, sotto il governo del quale il religioso di Lione viveva.

Il corrispettivo del latino *rex* è difficile da individuare nella lingua germanica, poiché implica un concetto di sovranità che era estraneo a tali popolazioni. Nonostante sia attestata dalle fonti l'esistenza della figura del *thiudans*, che costituiva una sorta di capo tribale<sup>7</sup>, essa tuttavia rappresenta una

---

<sup>3</sup> Rimando a S. Fanning, *Emperors and Empire in Fifth-century Gaul* in J. Drinkwater, H. Elton (ed.), *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, Cambridge 1992.

<sup>4</sup> Cfr. M. Reydellet, *op. cit.* pp. 36-43.

<sup>5</sup> Cfr. M. Reydellet, *op. cit.* p. 36. Cfr. anche Oros. *hist.* 7, 33, 16, che parlando di Costantino, afferma *urbem nominis sui Romanorum regum vel primus vel solus instituit*.

<sup>6</sup> Constantius Lugdunensis, *vita Germani episcopi Autissiodorensis auctore Constantio*, 35, p. 276; 39 p. 279; 42-43 p. 281; 44 p. 282 ed. Krusch.

<sup>7</sup> Cfr. C. Delaplace, *op. cit.*, paragrafo *Alaric: un roi ou un chef de guerre?* nel IV capitolo dell'edizione digitale dell'opera.

realtà del tutto diversa rispetto a quella che doveva conoscere Sidonio Apollinare nel V secolo.

Il termine *thiudans*, attestato nella Bibbia tradotta da Ulfila, indica il capo della *teuta*, ossia della tribù, ed è da collegare a una concezione di potere non istituzionale e legata a un complesso di riti e norme (com'è per il *rex* latino), ma basata sui legami di sangue, sull'appartenenza a una razza e a una nazione.

Se già parlare di barbari o di Germani è una generalizzazione, lo stesso vale a proposito delle loro istituzioni. L'idea di re implica l'unità del popolo ad esso sottomesso, ma si discute ancora sulla possibilità che prima del V secolo si potesse parlare a proposito dei Goti di un solo sovrano alla testa di una sola nazione<sup>8</sup>, per citare solo un esempio. La titolatura attestata più comunemente in riferimento ai capi delle popolazioni germaniche comporta l'appellativo *rex* o *dominus* privo di un etnonimo<sup>9</sup>; nomenclature più complesse con la menzione del popolo governato sono da attribuire alla visione generalizzante dei Romani e all'uso per nulla specifico che essi facevano dei nomi dei popoli con cui venivano a contatto.

Neanche l'esame delle attestazioni numismatiche pervenuteci può in realtà aiutare a meglio definire i caratteri della regalità germanica. Le monete attribuibili al regno visigoto di Tolosa imitano quelle imperiali, portando impresse le effigi degli imperatori accompagnate dal simbolo della vittoria<sup>10</sup>. Nulla si può dire sull'autorappresentazione dei governanti, né abbiamo testimonianze iconografiche ad essi relative; pur volendo considerare i re visigoti come sovrani a tutti gli effetti, bisogna in ogni caso ammettere che essi

---

<sup>8</sup> Cfr. a questo proposito M. Reydellet, *op. cit.* pp. 25-26.

<sup>9</sup> Rimando in particolar modo a A. Gillet, *Was Ethnicity Politicized in the Earliest Medieval Kingdom?* in A. Gillet (ed.), *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, Turnhout 2002, pp. 85-121, che indaga sulla possibilità che titoli come *rex Gothorum*, *rex Francorum* etc. esprimano la volontà precisa da parte dei re di origine germanica di diffondere un'ideologia 'etnica' che creasse coesione all'interno di una determinata popolazione, marcasse le differenze rispetto alle altre e legittimasse il potere del sovrano. Per quanto riguarda l'impiego del termine *rex*, Gillet esamina la tesi scaturita dall'interpretazione di un passo di Procopio, secondo cui *rex* sarebbe stato un termine che apparteneva al lessico politico germanico (Procop. *bell.* 5, 1, 26): l'affermazione che tale titolo sia proprio dei barbari è fatta sempre dalla prospettiva romana, e non implica che esso fosse una parola di matrice gotica da ricondurre a *reiks*. Quest'ultimo termine significa non tanto 're' (come dimostra D. H. Green, *Language and History in the Early Germanic World*, Cambridge 1998, pp. 121-140) quanto più genericamente ἄρχων.

<sup>10</sup> P. Grierson, M. Blackburn, *Medieval European Coinage: The Early Middle Ages (5th-10th Centuries)* I, New York 2006, pp. 39-46.

battessero moneta imperiale o che si utilizzasse la moneta comune alla *pars Occidentis*. Per quanto riguarda i Burgundi, solo a partire dalle monete risalenti alle ultime tre decadi del regno di Gundobaldo (473-516) sono riscontrabili differenze rispetto a quelle pseudo-imperiali dei suoi predecessori<sup>11</sup>.

Proprio a questo punto, quindi, appare necessario approfondire attraverso l'analisi dei profili di re offerti da Sidonio cosa egli intendesse per regalità, in modo da comprendere se l'immagine da lui offerta della regalità risponda a una costruzione retorica e letteraria più che a uno specchio oggettivo di una fase embrionale dei regni romano-barbarici e quale sia effettivamente il valore ideologico della rappresentazione dei governanti di origine germanica nell'economia complessiva dell'epistolario sidoniano.

## 2. Teodorico II

Nel 455 Avito viene riconosciuto imperatore dai *foederati* visigoti a Tolosa, dopo aver convinto Teodorico II a rinnovare l'impegno per la causa imperiale che era già stato dimostrato dal padre. A quest'epoca risale verosimilmente<sup>12</sup> l'epistola 1, 2, in cui Sidonio spiega al cognato Agricola<sup>13</sup> in che modo si manifesti la *civilitas* del re visigoto Teodorico II, alla corte del quale egli si è recato per negoziare degli affari<sup>14</sup>. La missiva si apre con queste parole:

*Saepenumero postulavisti ut, quia Theodorici regis Gothorum commendat populis fama civilitatem, litteris tibi formae suae quantitas, vitae qualitas significaretur. Pareo libens, in quantum epistularis pagina sinit, laudans in te tam delicatae sollicitudinis ingenuitatem.*

Sin dall'esordio risalta la novità dell'argomento che Sidonio intende affrontare: è posto infatti in primo piano il riferimento alla *civilitas* del re, la cui

---

<sup>11</sup> P. Grierson, M. Blackburn, *op. cit.* pp. 74-76.

<sup>12</sup> Dato che Teodorico II succede al fratello Torismondo nel 453 e che il soggiorno di Sidonio a Tolosa deve aver avuto luogo prima del suo viaggio in Italia al seguito di Avito, A. Loyer, *op. cit.* II, p. 245 propone di datare l'epistola al 455.

<sup>13</sup> Agricola è figlio di Eparchio Avito e fratello di Papianilla e Ecdicio. Oltre alla presente missiva, Sidonio indirizza a lui l'epistola 2, 12, in cui l'autore si scusa per non poter andare a pescare con il cognato poiché la figlia è gravemente malata; Agricola è inoltre menzionato in un'epistola di Ruricio di Limoges (*Ruric. epist.* 2, 32), di cui ha sposato una figlia. Cfr. A. H. M. Jones, J. R. Martindale, *op. cit.* II, p. 37 s. v. Agricola 2.

<sup>14</sup> Non sappiamo precisamente in che occasione e per quale motivo Sidonio abbia incontrato il re; l'autore stesso tuttavia afferma di aver approfittato del buon umore del re al tavolo da gioco per ottenere dei favori (*Sidon. epist.* 1, 2, 8).

fama è giunta fino ad Agricola<sup>15</sup>. Il termine *civilitas* può sia denotare l'*urbanitas* propria di chi appartiene alla *civitas*<sup>16</sup> sia, secondo un'accezione tarda, essere inteso come sinonimo stesso di *civitas*<sup>17</sup>, e indicare così un criterio di distinzione dai barbari<sup>18</sup>. Un confronto interessante a questo proposito può essere istituito con la *vita Germani* di Costanzo, in cui il re alano Gochar viene a tal punto colpito dalle virtù di Germano da subire un cambiamento repentino e miracoloso e abbandonare tutti i preparativi di guerra contro l'esercito di Aezio, convertendosi *ad consilii civilitatem*<sup>19</sup>. È chiaro che in questo caso il termine *civilitas* non assume solo il senso di 'cortesìa, affabilità'<sup>20</sup> ma implica l'accettazione di un comportamento da *civis* da parte del barbaro, che abbandona l'avidità che lo aveva portato a sfidare l'Impero<sup>21</sup> e l'*iracundia*<sup>22</sup> e si rimette alla volontà di Aezio e dell'imperatore<sup>23</sup>.

---

<sup>15</sup> H. Köhler, *op. cit.*, p. 124 sottolinea che l'eccezionalità dell'attribuzione della *civilitas* a un barbaro è enfatizzata dal forte iperbato presente nel periodo.

<sup>16</sup> Così la intende ad esempio A. Loyer, *op. cit.* II, p. 4, che traduce il termine con «courtoisie».

<sup>17</sup> Questa seconda accezione si ritrova ad esempio in Vulg. *act.* 22, 28; Ps. Rufin. *Ios. Bell. Iud.* 1, 20; Cassiod. *hist.* 1, 9 p. 894. Anche M. Reydellet, *op. cit.*, pp. 70 s. ritiene che in questo passaggio il termine indichi il rispetto delle leggi legato alla condizione di *civis*, considerando dunque *civilitas* come definizione dello stato di cittadinanza romana; della stessa posizione anche S. Teillet, *op. cit.*, p. 190 n. 40. Seguendo Reydellet, inoltre, Isabella Gualandri (*Figure di barbari in Sidonio Apollinare cit.*, pp. 105-129: p. 109) nota che la *civilitas*, nell'indicare il rispetto del diritto da parte del buon sovrano che non si pone al di sopra delle leggi ma obbedisce ad esse, pone Teodorico II in antitesi rispetto all'incapacità di sottostare alle leggi che Orosio tramite le parole di Ataulfo (*Oros. hist.* 6, 443, 6) attribuisce ai Visigoti.

<sup>18</sup> Cfr. ad esempio Schol. *Hor. carm.* 4, 14, 7 *Vindelici Latinitatis nescii vel civilitatis*. Ennod. *epist.* 9, 23, 6 p. 246, 4 *Galliis civilitatem ...intulisti*.

<sup>19</sup> Constantius Lugdunensis, *Vita Germani episcopi Autissiodorensis auctore Constantio*, 28, p. 272 l. 11-14 ed. Krusch *apparatus bellicus armorumque commotio ad consilii civilitatem, deposito tumore, descendit, tractaturque, qualiter non quod rex voluerat, sed quod sacerdos petierat conpleretur*.

<sup>20</sup> R. Borius, *op. cit.*, p. 175 traduce l'espressione *consilii civilitas* con «l'affabilité d'un entretien».

<sup>21</sup> Constantius Lugdunensis, *Vita Germani episcopi Autissiodorensis auctore Constantio*, 28, p. 272 l. 1 ed. Krusch *loca ... quae ille aviditate barbaricae cupiditatis inhiaverat*.

<sup>22</sup> Constantius Lugdunensis, *Vita Germani episcopi Autissiodorensis auctore Constantio*, 28, p. 272 l. 9-10 ed. Krusch *ad haec rex ferocissimus admirationem pro iracundia, deo imperante, concepit*.

<sup>23</sup> Constantius Lugdunensis, *Vita Germani episcopi Autissiodorensis auctore Constantio*, 28, p. 272 l. 14-16 *pacis securitatem fidelissimam pollicetur, ea conditione, ut venia, quam ipse praestiterat, ab imperatore et ab Aetio peteretur*.

Sidonio non si limita a donare a Teodorico le fattezze di un Goto 'civilizzato'. Il Nostro si collega alla tradizione che individua la *civilitas* come attributo che definisce la propensione degli imperatori a vivere da cittadini comuni, che costituisce un elemento essenziale della facciata repubblicana del principato<sup>24</sup>. La definizione di Traiano come *civilis*<sup>25</sup>, che richiama il modello del *princeps-civis* opposto a quello dell'autocrate, è connessa all'attitudine da questo dimostrata a comportarsi da cittadino privato e da uomo comune<sup>26</sup>. Il legame tra *civilitas* e vita privata si ritrova in maniera evidente anche nell'epistola sidoniana, che non si sofferma sulle azioni politiche del re ma sulle attività della vita di tutti i giorni. Il sovrano visigoto è pertanto da una parte presentato secondo una modalità positiva di definizione del potere opposta alla tirannide<sup>27</sup>, dall'altra è incluso nella *civitas*, elemento che definisce l'appartenenza di diritto alla *Romanitas* e che esclude al contempo dalla *barbaries*<sup>28</sup>.

Nel precisare di voler scrivere della *quantitas formae* e della *qualitas vitae* del re solo per quanto lo consenta il genere epistolare, l'autore afferma in maniera inequivocabile di voler trattare la materia scelta non sul piano della

---

<sup>24</sup> Cfr. a questo proposito M. Reydellet, *op. cit.* p. 71. Cfr. anche Suet. *Aug.* 51, 1 a proposito della *civilitas* di Augusto.

<sup>25</sup> Nella *gratiarum actio* dedicata all'imperatore Traiano Plinio non utilizza il sostantivo *civilitas*, ma l'aggettivo *civilis* e l'avverbio *civiliter*: cfr. Plin. *paneg.* 2, 7; 29, 2. Per un'analisi dell'evoluzione del concetto politico di *civilitas* cfr. A. Wallace-Hadrill, *Civilis princeps: between citizen and king*, «The Journal of Roman Studies» 72 (1982), pp. 32-48.

<sup>26</sup> Cfr. S. Morton Braund, *Praise and Protreptic in Early Imperial Panegyric: Cicero, Seneca, Pliny* in M. Whitby (ed.), *The propaganda of power. The role of panegyric in Late Antiquity*, Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 53-76: pp. 60-63, che sostiene che la *civilitas* di Traiano nel panegirico pliniano consista nel suo comportarsi come un «regular guy». Per il valore della *civilitas* nell'ideologia filo-senatoria e dell'impiego di tale ideale nella Tarda Antichità rimando a A. Marcone, *A proposito della civilitas nel Tardo Impero: una nota*, «Rivista Storica Italiana» 97 (1989), pp. 969-982.

<sup>27</sup> Cfr. fra gli altri P. Fedeli, *Il Panegirico di Plinio nella critica moderna*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» 2, 33, 1 (1989), pp. 387-514: pp. 439-444 e *passim*.

<sup>28</sup> Cfr. Cassiod. *var.* 4, 33,1 *custodia legum civilitatis indicium et reverentia priorum principum nostrae quoque testatur devotionis exemplum*: a questo proposito B. Saitta, *La civilitas di Teodorico. Rigore amministrativo, 'tolleranza religiosa' e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota*, Roma 1993, pp. 3 ss., afferma infatti che dietro l'orgogliosa affermazione di *civilitas* da parte di Teodorico il Grande nel contesto del regno ostrogoto d'Italia vi sia la volontà di perpetuare lo splendore di Roma e il suo retaggio culturale. La *civilitas* nelle parole di Cassiodoro rappresenta sia l'eredità di Roma, che il re di origine germanica voleva preservare e porre a fondamento del proprio potere, sia, al contempo, la negazione di uno dei tratti identificativi della barbarie, ossia il rifiuto delle leggi.

narrazione oggettiva, bensì su quello dell'atteggiamento nugatorio proprio del genere epistolare. La stessa premura nel circoscrivere la descrizione del re entro i canoni dell'epistola si trova anche in chiusura della lettera, dove Sidonio afferma di aver composto *non historiam sed epistulam*<sup>29</sup>. La descrizione di Teodorico è in effetti un ritratto ideologizzato che non ha nessuno dei caratteri che dovrebbe avere una trattazione storiografica, né può essere comparata agli *excursus* etnografici propri del genere.

Le qualità del sovrano sono inoltre ritenute degne di essere conosciute anche da chi lo osservi *minus familiariter*. L'impiego del termine *familiariter* in questa sede è degno di nota: nell'epistola 3, 3 a Ecdicio, che si trova a *Lugdunum*, è sconsigliata la pericolosa *familiaritas* con i re, che come una fiamma illumina le cose lontane e brucia quelle vicine<sup>30</sup>. Se a un fratello di Papianilla sono dunque presentate le virtù che un rapporto ravvicinato con Teodorico fa conoscere, all'altro la vicinanza con i re burgundi è vista come un pericolo da allontanare quanto prima. Bisogna considerare tuttavia che l'epistola 3, 3 è stata composta dopo la 1, 2: Sidonio sconsiglia a Ecdicio di avvicinarsi troppo ai barbari forte della propria esperienza successiva alla morte di Avito e al caso di Arvando; all'inizio della narrazione della propria storia, invece, l'Arvernate si mostra meno restio a mostrarsi vicino al re Teodorico, il cui regno è caratterizzato dalla *felicitas* (*ita personam suam deus arbiter et ratio naturae consummatae felicitatis dote sociata cumulaverunt*<sup>31</sup>).

L'uso di *felicitas* in questo contesto richiama il tema tipico della propaganda imperiale della *felicitas temporum*, ed in particolare rimanda alla figura di Traiano, che per Sidonio rappresenta l'ideale del sovrano giusto, acclamato dal popolo e vicino alle esigenze della classe senatoria. Come Traiano nel Panegirico a lui dedicato è acclamato quale *munus deorum* che porta un cambiamento epocale nell'Impero rispetto al periodo che lo aveva preceduto<sup>32</sup>, così anche la *felicitas* che si manifesta nella persona stessa di Teodorico è una *dos* concessa da Dio e dalla natura. Con una *variatio*, tuttavia, l'attributo della *felicitas* non è riferito al regno di Teodorico, quanto alla sua persona. Sono infatti i suoi *mores* romanizzati e non la sua attività politica che lo rendono degno di essere posto al centro di un progetto divino, immune

---

<sup>29</sup> Sidon. *epist.* 1, 2, 10.

<sup>30</sup> Sidon. *epist.* 2, 3, 9.

<sup>31</sup> Sidon. *epist.* 1, 2, 1.

<sup>32</sup> Plin. *paneg.* 1.

dall'invidia che scaturisce dalla detenzione del potere (*mores autem huiuscemodi sunt, ut laudibus eorum nihil ne regni quidem defrudet invidia*<sup>33</sup>).

Le fattezze del sovrano tradiscono, anche se non apertamente, la sua origine barbarica<sup>34</sup>: il re non ha capelli rossi o biondi, ma li porta alla foggia dei barbari<sup>35</sup>; non è altissimo come i *septipedes* Burgundi del carne 12 ma neanche basso<sup>36</sup>; ha la testa rotonda, caratteristica che costituisce sia un segno di distinzione dei barbari, sia un segno di razionalità<sup>37</sup>. La rappresentazione del sovrano non tace dunque gli elementi che lo possano identificare come barbaro, ma piuttosto li circonda di un'aura nobilitante, creando al contempo un effetto stridente tra i caratteri fisiognomici barbarici e la dignità regale che da questo dovrebbe promanare: la *civilitas* del re si manifesta attraverso elementi che sono barbarici, poiché il concetto stesso di *rex* è intimamente legato a quello di barbarie<sup>38</sup>.

La *forma* del sovrano sembra armonizzarsi con le abitudini giornaliere di Teodorico, attraverso cui è mostrata la sua *qualitas vitae*. Dopo i riti religiosi mattutini<sup>39</sup> il re goto si dedica all'amministrazione del regno, all'ispezione di stalle e magazzini e alla caccia. Lo zelo che il re dimostra nelle pratiche religiose condotte prima dell'alba ricorda quello attribuito da Ammiano

---

<sup>33</sup> Sidon. *epist.* 1, 2, 1.

<sup>34</sup> I. Gualandri, *op. cit.* pp. 67-74 nota che nell'epistola 1, 2 i caratteri fisiognomici sono meno definiti rispetto a quelli rappresentati nell'epistola 3, 13, poiché essi, ben lungi dal comporre un esercizio di stile fine a se stesso come nella rappresentazione del parassita, sono liberamente impiegati per fornire ulteriori sfumature alla visione ideologica che di Teodorico si vuole offrire.

<sup>35</sup> Sidon. *epist.* 1, 2, 2 *Aurium legulae, sicut mos gentis est, crinium superiacentium flagellis operiuntur.*

<sup>36</sup> Sidon. *epist.* 1, 2, 1 *corpore exacto, longissimis brevior, procerior eminentiorque mediocribus.* Anche Plinio esalta la *proceritas* di Traiano: Plin. *paneg.* 4.

<sup>37</sup> Sidon. *epist.* 1, 2, 2. Cfr. H. Köhler, *op. cit.* p. 130 che confronta la testimonianza di *Physiogn.* 16 *caput breve prope rotundum imprudentiae argumentum est* e quella di Lattanzio e Cassiodoro (Lact. *opif.* 6; Cassiod. *anim.* 8) che riportano la rotondità della testa come un segno di perfezione e un luogo adatto per ospitare la ragione. Anche gli Sciti descritti in Sidon. *carm.* 2, 247 presentano tale caratteristica: si tratta di una deformazione cranica prodotta dall'usanza delle popolazioni germaniche di fasciare la testa dei neonati in modo da renderla schiacciata (cfr. M. Kazanski, *À propos de l'apparition de la coutume de la déformation crânienne artificielle chez les tribus germaniques de la Gaule*, «Bulletin de Liaison de l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne» 3 (1980), pp. 85-88).

<sup>38</sup> H. Köhler, *op. cit.*, p. 123 afferma giustamente che Teodorico «wird weniger romanisiert als humanisiert».

<sup>39</sup> Sidon. *epist.* 1, 2, 4.

all'imperatore Giuliano, intento a pregare mentre ancora tutti dormono<sup>40</sup>: mentre tuttavia il *princeps* cerca nel silenzio della notte la quiete per potersi concedere in segreto e in solitudine ai culti pagani, Teodorico pratica apertamente i culti ariani circondato dai suoi sacerdoti. La *sedulitas* del re nel compiere i propri riti contrasta bizzarramente con il tiepido entusiasmo con cui egli accoglie la fede ariana, tanto che sorge spontaneo chiedersi se agli occhi di Sidonio sia un segno di *civilitas* più la diligenza nell'osservanza dei riti, carattere degno di un regnante ideale, o piuttosto il fatto che egli non sia in realtà un convinto assertore dell'arianesimo, come invece si sarebbe dimostrato il *rex ferox* Eurico, il *lupus haereseos*<sup>41</sup>. La scarsa coerenza di Teodorico doveva sembrare dopo la sua morte, al momento della pubblicazione dell'epistola, un motivo di merito, se messa a confronto con l'atteggiamento molto meno conciliante del fratello nei confronti del cattolicesimo<sup>42</sup>. La religiosità 'per abitudine' va dunque vista come il carattere non di un sovrano ideale, ma di un re barbaro ideale: la descrizione di Teodorico sembra in questo caso non tanto testimoniare il vagheggiamento della regalità come modello esemplare di potere al momento della disgregazione dell'Impero<sup>43</sup>, quanto piuttosto proporre una sorta di male minore in alternativa al governo di re barbari e eretici intransigenti come Eurico.

Dopo il rapido cenno alle pratiche religiose mattutine di Teodorico è descritta con veloci tratti la *cura regni administrandi* del sovrano<sup>44</sup>. Il re è presentato seduto su una *sella* e circondato dalle guardie armate, con un'immagine che riprende i simboli del potere consolare e imperiale<sup>45</sup>; in particolare, ad essere richiamato è ancora una volta il panegirico di Traiano, in cui l'imperatore è detto *stipatus satellitum manu, sed circumfusus undique nunc senatus, nunc equestris ordinis flore*<sup>46</sup>. Il passo pliniano ora menzionato è la matrice su cui sono forgiati altri due *loci* dell'epistolario dell'Arvernate.

---

<sup>40</sup> Amm. 16, 5. Alle differenze tra i due passi fa riferimento H. S. Sivan, *op. cit.* p. 87.

<sup>41</sup> Sidon. *epist.* 7, 6, 3. Sull'adesione di Teodorico all'arianesimo H. Köhler, *op. cit.*, p. 139 che ritiene che l'osservazione fatta da Sidonio in merito alla religiosità di Teodorico serva ad offrire un contrasto con Eurico, presentato nell'epistola 7, 6 come un fanatico eretico.

<sup>42</sup> I. Gualandri, *op. cit.* p. 119 afferma che «questa mancanza di convinzione in un ariano non può che suonare lode per Sidonio».

<sup>43</sup> Come sostiene M. Reydellet, *op. cit.* pp. 49-57.

<sup>44</sup> Il termine *regnum* non ha qui una connotazione negativa, come già nota M. Reydellet, *op. cit.* p. 37 il termine in questa epoca indica semplicemente la circoscrizione del potere di un re e non si identifica con il dominio di un potere dispotico. Cfr. Plin. *paneg.* 48, 1 *ut magnam partem dierum inter tot imperii curas quasi per otium transigis*.

<sup>45</sup> Cfr. I. Gualandri, *Figure di barbari in Sidonio Apollinare cit.* p. 112 n. 35.

<sup>46</sup> Plin. *paneg.* 23, 3.

Nell'epistola 1, 9 i due *consulares* Gennadio Avieno e Cecina Basilio, *post purpuratum principem principes*, sono descritti mentre si fanno largo tra la folla di clienti che li accerchiano all'uscita delle rispettive dimore<sup>47</sup>; nell'epistola 2, 13, d'altro canto, è Damocle che nel vestire i panni del tiranno Dionigi è rappresentato *saeptus armis ac satellibus*, mentre 'cova' le ricchezze frutto di rapine<sup>48</sup>.

Dopo aver dato ascolto alle delegazioni presentatesi a corte, il *rex Gothorum* si alza dal trono per dedicarsi all'ispezione di stalle e magazzini. Sidonio usa in questo passaggio termini bizzarramente aulici per descrivere un'occupazione tanto banale. Vi è un forte contrasto tra l'immagine di Teodorico che si appresta a visitare le stalle e l'espressione *surgit e solio*, che è usata ad esempio nell'Eneide in riferimento a Giove che si alza dal proprio seggio d'oro per lasciare il concilio degli dei, riunitisi per decidere delle sorti della guerra tra Troiani e Rutuli<sup>49</sup>. Il riferimento al passo virgiliano mira a istituire un confronto tra il contegno tenuto dal re al momento dell'udienza concessa ai legati delle diverse popolazioni e l'atteggiamento del dio in merito alle decisioni da prendere: come Teodorico con fare piuttosto frettoloso *audit plurima, pauca respondet, si quid tractabitur, differt, si quid expeditur, accelerat*, così il padre degli dei, detentore del potere supremo (*pater omnipotens, rerum cui prima potestas*<sup>50</sup>) decreta con poche parole di non impegnarsi in favore di nessuna delle fazioni in guerra, che sono abbandonate così al proprio fato.

Più che conferire dignità alla figura del sovrano, la ripresa dello stilema virgiliano sembra mirare piuttosto a una *deminutio* in chiave parodica, presentando la funzione di arbitro del re come l'espressione di una regalità non solo terrena, ma dal sapore vagamente domestico, e Teodorico come un monarca ritratto in gesti piccoli e quotidiani piuttosto che nell'amministrazione del governo. Un'azione di fondamentale importanza per un sovrano come quella

---

<sup>47</sup> Sidon. *epist.* 1, 9, 3.

<sup>48</sup> Sidon. *epist.* 2, 13, 8 *saeptus armis ac satellitibus et per hoc raptis incubans opibus ferro pressus premeret aurum*. Cfr. Mart. 12, 53, 3-5: Marziale apostrofa il ricco Paterno, che deve difendere le proprie ricchezze dalla rapacità del figlio, con le parole *largiris nihil incubasque gazae, / ut magnus draco, quem canunt poetae / custodem Scythici fuisse luci*.

<sup>49</sup> Verg. *Aen.* 10, 116-117. Traiano è apertamente comparato a Giove da Plinio: Plin. *paneg.* 88, 8. Anche Sidonio usa nei panegirici il termine *solium* per divinità come Giove (Sidon. *carm.* 7, 38-39 *iam pater aureo / tranquillus sese solio locat*) e Roma (Sidon. *carm.* 2, 432 *sic regina sedet solio*; 5, 40-41 *ergo ut se mediam solio dedit, advolat omnis / Terra simul*).

<sup>50</sup> Verg. *Aen.* 10, 100.

dell'udienza delle ambascerie straniere, riportata tra l'altro come dimostrazione della sua *civilitas*, è affrontata dal re goto in maniera sbrigativa: e sbrigativamente Sidonio accenna alle attività di governo, le più importanti, per dilungarsi invece sulle abitudini venatorie del sovrano, che in questo frangente, e non nell'amministrazione del regno, dimostra una regale austerità<sup>51</sup>. La *gravitas*, elemento distintivo dell'imperatore Traiano nella *gratiarum actio* a lui rivolta da Plinio e qui presentata come un'espressione di regalità, non è, come nelle parole di Plinio, esplicativa della dignità dei costumi di colui che detiene il potere<sup>52</sup>, ma viene mostrata da Teodorico durante la caccia.

Nel dar conto delle prove di *civilitas* del re, Sidonio ritiene significativo riportare le sue abitudini durante i convivi e il suo comportamento al tavolo da gioco<sup>53</sup>. La descrizione della *routine* giornaliera del sovrano mira ancora una volta a mettere in evidenza la disciplina dimostrata negli atti quotidiani, menzionata come un attributo regio<sup>54</sup>. L'ostentata morigeratezza di Teodorico contrasta però in maniera bizzarra con i dettagli disseminati qua e là dall'Arvernate: le stoviglie portate dal servo che apparecchia la mensa del re sono rozze ma di argento<sup>55</sup>, e tanto pesanti da far ansimare<sup>56</sup> il malcapitato *minister*; gli arredi che ornano il banchetto dimostrano una ricchezza e un lusso che contraddice la tendenza del re a dar più peso ai discorsi fatti durante il convivio che allo splendore del mobilio<sup>57</sup>. Il passaggio sembra avere lo scopo preciso di presentare Teodorico come estraneo alle usanze comunemente attribuite ai barbari: disciplinato e diligente, egli non beve, è attento a trattare solo argomenti seri, e, soprattutto, dimostra *elegantiam Graecam, abundantiam Gallicanam, celeritatem Italiam*, qualità che lo pongono in maniera chiara al di

---

<sup>51</sup> Sidon. *epist.* 1, 2, 5 *si venatione nuntiata procedit, arcum lateri innectere citra gravitatem regiam iudicat.*

<sup>52</sup> Plin. *paneg.* 66.

<sup>53</sup> Sidon. *epist.* 1, 2, 7-8. L'uso della *tabula lusoria* da parte di personaggi di origine germanica è testimoniata anche da Anth. 82 R.

<sup>54</sup> Sidon. *epist.* 1, 2, 6 *videas ibi elegantiam Graecam abundantiam Gallicanam celeritatem Italiam, publicam pompam privatam diligentiam regiam disciplinam.*

<sup>55</sup> Sidonio parla di *impolitam congeriem liventis argenti*: H. Köhler, *op. cit.* p. 147 nota che il colore tipico dell'argento sia il *candor/nitor*; *livens* si riferisce dunque alla rozzezza dell'argento non raffinato e quindi bluastrò.

<sup>56</sup> Il *minister* che porta le stoviglie è definito *suspiriosus*: il termine, attestato in Columella e in Plinio il Vecchio, è un tecnicismo che indica una difficoltà patologica nella respirazione e conferisce dunque a questo passo una lieve connotazione satirica.

<sup>57</sup> Sidon. *epist.* 1, 2, 6 *maximum tunc pondus in verbis est, quippe cum illic aut nulla narrentur aut seria.*

sopra degli stereotipi barbarici più diffusi.

Ancora una volta è ripresa la terminologia impiegata nel panegirico pliniano per mostrare l'integrità morale di Traiano rispetto al *malus princeps* che lo aveva preceduto<sup>58</sup>, come a voler presentare il re goto come modello di un nuovo tipo di *rex*, che si distacchi dallo stereotipo dei *reges feroces*; tuttavia, le prove di grande moralità del sovrano non sono offerte in ambito pubblico, come aveva fatto l'*optimus imperator*, ma nel privato, in gesti piccoli e insignificanti.

La stessa banalizzazione degli attributi regali si trova nella descrizione delle attività svolte da Teodorico dopo pranzo, quando il *rex Gothorum* rinuncia al riposo pomeridiano e abbandona la *regia severitas* per dedicarsi alla *tabula lusoria*. Nel giocare il re dimostra ancora una volta la propria temperanza, poiché *in bonis iactibus tacet, in malis ridet, in neutris irascitur, in utrisque philosophatur*. Tale atteggiamento 'filosofico', proprio di un sovrano illuminato, contrasta tuttavia con il contesto in cui è mostrato, ossia la descrizione delle sue abitudini al gioco. Nello stesso passaggio si trova un'altra insolita affermazione, che, significativa se messa in relazione alle attività di governo di Teodorico, assume una sfumatura quanto meno ironica nella cornice in cui è inserita: se il re *timet timeri*, dimostrando così un rifiuto di un'ideologia del potere da connettere al dispotismo e alla tirannide<sup>59</sup>, è strano che esprima questa attitudine tanto importante per la definizione del *regnum* del Goto mentre è dedito al gioco. L'epistola prosegue descrivendo il resto della giornata del re. Dall'ora nona, quando *recrudescit moles...regnandi*, Teodorico dirime le questioni che gli vengono proposte dai litigiosi querelanti che si accalcano per ricevere udienza; dopo cena, infine, egli si ritira nelle sue stanze dopo aver mandato le guardie a sorvegliare il tesoro reale<sup>60</sup>.

Come si può notare, nella descrizione di Teodorico si sovrappongono caratterizzazioni diverse. Egli è connotato ora come un barbaro, ora come un

---

<sup>58</sup> Cfr. P. Fedeli, *Il Panegirico di Plinio nella critica moderna cit.* p. 483.

<sup>59</sup> Cfr. M. Reydellet, *op. cit.* pp. 75-76. N. Staubach, *Germanisches Königtum und lateinische Literatur*, «Frühmittelalterliche Studien» 17 (1983) pp. 1-54: p. 13, vede in questo passaggio un ribaltamento della celebre affermazione di Caligola *oderint dum metuant*.

<sup>60</sup> Il termine *gaza* indica propriamente le ricchezze regali e, come spiegano Curt. 3, 13 e Serv. *Aen.* 123, è una parola che deriva dal persiano. Evoca dunque l'idea dei tesori orientali come ad esempio in Hor. *carm.* 1, 29, 2; Sen. *Med.* 485; Lucan. 3, 216, non senza una caratterizzazione negativa come nei *Punica* (Sil. 17, 280), dove indica le ricchezze della traditrice Capua. Sidonio usa il termine per indicare i beni della regina di Saba (Sidon. *epist.* 7, 9, 21), mentre in *epist.* 9, 9, 7 lo utilizza in riferimento all'opera di Fausto che Riocato cerca di nascondere al Nostro durante la sua visita in Arvernia.

'non-barbaro'; è un sovrano virtuoso, le cui qualità si manifestano tuttavia attraverso operazioni quotidiane e banali. L'apparente confusione può essere spiegata dal fatto che Sidonio mirasse a proporre non l'immagine del regnante perfetto, ma del perfetto re barbaro. Teodorico rimane pur sempre un barbaro, seppur romanizzato, in maniera non dissimile da Arbogaste, il franco che sa scrivere *litterae litteratae*.

Al goto vengono inoltre attribuite qualità tipiche dell'aristocratico tardoantico. Un confronto interessante a questo proposito può essere istituito con l'epistola 4, 9, in cui l'autore presenta al proprio destinatario Industrio un ritratto delle virtù del senatore Vettio: il *vir inlustris* è elogiato per la *serietas* e la *sobrietas*, per il *nitor* delle vesti, così come il *rex Gothorum*, alla cui mensa è più facile essere assetati che ebbri, è esaltato per la *severitas* e la *disciplina*, mentre della sua tavola viene rilevato lo splendore delle stoviglie (*cibi arte, non pretio placent, fercula nitore, non pondere*); come inoltre Vettio è caratterizzato dalla serietà d'animo<sup>61</sup>, così Teodorico ammette durante i suoi pranzi solo discorsi seri. I tratti che il Nostro mostra come attributi regali sono dunque anche quelli tipici dell'aristocrazia del tempo, e viceversa: mentre il re goto è presentato come un membro della *nobilitas* romana, così Vettio è presentato come il sovrano della propria dimora, che nell'amministrazione della propria casa *subiectionum statum condicionemque non dominio sed iudicio regit*<sup>62</sup>.

L'attenzione per la vita privata del re, inoltre, riprende il panegirico pliniano, che nel descrivere Traiano come un *princeps civilis* mirava a rappresentarlo quale un uomo normale attento ai valori repubblicani e contrario al dispotismo, ma al contempo permette all'autore di giocare con il proprio modello, proponendo un confronto malizioso di cui Teodorico è protagonista e al contempo vittima. Con tale rimando il re goto non è solo accostato al più perfetto modello di sovranità imperiale, ma anche associato implicitamente ad Avito, che viene salutato da Sidonio come un nuovo Traiano, latore di una nuova epoca<sup>63</sup>. L'alleanza tra Avito e Teodorico viene in effetti paragonata nel

---

<sup>61</sup> Cfr. Plin. *paneg.* 4, 6-7: Sidonio ripropone tutte le caratteristiche attribuite da Plinio a Traiano riferendole al senatore Vettio.

<sup>62</sup> Sidon. *epist.* 4, 9, 4.

<sup>63</sup> Cfr. a questo proposito N. Brocca, *Memoria poetica e attualità politica nel panegirico per Avito di Sidonio Apollinare*, «Incontri triestini di filologia classica» 3 (2003-2004), pp. 279-295. Per la fortuna della figura di Traiano cfr. G. Zecchini, *Ricerche di storiografia tardoantica*, Roma 1993, pp. 125-45. M. Reydellet, *op. cit.* p. 57 ritiene invece che Traiano sia adottato come modello di potere vicino agli uomini e non distante, come doveva invece apparire il *princeps* nel V sec. L'accostamento di Teodorico a tale figura esemplare mira secondo lo

carme 7 a quella tra Romolo e Tito Tazio e presentata come una nuova fondazione di Roma, l'alba di una nuova era in cui il re barbaro romanizzato della corte di Tolosa e il *princeps* di origine arverna possano risollevare le sorti dell'Impero con una politica congiunta e attenta soprattutto agli interessi della Gallia<sup>64</sup>. Il quadro prospettato risulta complessivamente positivo, né avrebbe potuto essere altrimenti. L'epistola è infatti indirizzata a Agricola, figlio del fautore del *foedus* con i Visigoti Avito, che aveva di fatto ricevuto la nomina imperiale per mano del re Teodorico<sup>65</sup>; Sidonio stesso al momento della pubblicazione del primo libro doveva sentire la necessità di giustificare i propri rapporti con il fratello di Eurico presentandolo come un 'barbaro modello'. La missiva, tuttavia, pur essendo stata composta nello stesso periodo del carme 7, viene pubblicata per la prima volta nel 469: Avito e Teodorico sono ormai morti, e con loro il sogno dell'auspicato rinnovamento.

Nonostante l'epistola 1, 2 sia stata vista come uno *speculum* in cui il re Eurico potesse rivedersi<sup>66</sup>, è improbabile che al *ferox rex* fosse proposto l'esempio del fratello da lui ucciso. È possibile invece che tale epistola dovesse costituire nelle intenzioni dell'Arvernate l'inizio della storia di lotte e delusioni raccontata nell'epistolario sidoniano. L'immagine del re barbaro costituisce infatti un perfetto esordio dell'opera, controbilanciato sapientemente dalla chiusura della raccolta epistolare - sia che si consideri come conclusione la

---

studioso a legittimare il dominio di un re barbaro, presente sul territorio e attento agli interessi della popolazione locale. In generale Sidonio guarda al periodo di Traiano come a un continuo punto di riferimento: cfr. S. Mratschek, *Identitätsstiftung aus der Vergangenheit: zum Diskurs über die trajanische Bildungskultur im Kreis des Sidonius Apollinaris* in T. Fuhrer (hrsg.), *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike*, Stuttgart 2008, pp. 363-380.

<sup>64</sup> Sidon. *carm.* 7, 437-440. Cfr. in proposito I. Gualandri, *Figure di barbari in Sidonio Apollinare cit.*, pp. 116-117, che nota che la ripresa della leggenda auspichi la totale integrazione dei Visigoti nel mondo romano così come era avvenuto per i Sabini, senza suscitare l'idea di una parità nella sovranità tra Goti e Romani: Servio infatti, nel commentare Verg. *Aen.* 7, 709 s., spiega che nonostante la fusione tra Romani e Sabini, questi ultimi si trovavano in un posizione subordinata poiché a loro era negato il diritto al voto.

<sup>65</sup> Sidon. *carm.* 7, 506-509. Teodorico in realtà non ristabilisce propriamente un *foedus* con l'Impero, ma rinvigorisce e fa effettivamente valere quello già stretto nel 418 ai tempi di Wallia e Costanzo che non era mai stato abrogato: cfr. H. Wolfram (traduit de l'anglais par F. Straschitz, J. Mély), *Histoire des Goths*, Paris 1990, p. 193.

<sup>66</sup> H. Köhler, *op. cit.* p. 120-22 ritiene che il ritratto di Teodorico proponga un modello di comportamento per Eurico; in particolare, ponendo un forte accento sull'influsso che sull'epistola avrebbe avuto il genere della biografia storica, che annovera tra gli scopi principali il miglioramento morale dei lettori, la studiosa conclude che anche l'epistola ad Agricola riveli tale intento edificante.

narrazione della disfatta dell'Arvernia nel libro settimo, sia che invece la si ponga in relazione al 'testamento spirituale' dell'epistola 9, 16.

È anzi probabile che il Nostro volesse istituire un confronto tra Teodorico, di cui viene esaltata la *civilitas*, l'ideale del principe-cittadino che si oppone al tiranno, e Eurico, che nell'opera è invece presentato proprio secondo la tipica caratterizzazione della tirannide. Poiché Sidonio riprende l'ideologia dell'epoca di Traiano e la funzionalizza, proponendo un'assimilazione tra la figura dell'imperatore del II secolo e quella di Avito, e dato il rilievo che egli decide di dare a questa epistola che richiama vistosamente il modello pliniano, si può pensare che l'autore volesse ricollegarsi al contesto ideologico in cui la *gratiarum actio* fu composta e all'insistenza della propaganda dell'età di Traiano sulla contrapposizione tra il *civilis princeps* e Domiziano.

### 3. Eurico

Con l'assassinio del fratello nel 466 Eurico annulla il *foedus* romano-gotico e comincia la propria campagna espansionistica. Non sembra che tale omicidio fosse dovuto alle tendenze filo-romane di Teodorico: il nuovo sovrano intendeva piuttosto approfittare del momento di instabilità politica dovuto al continuo succedersi di imperatori per ampliare il proprio regno e porre fine al dominio romano nella Gallia meridionale. Non si sa se Eurico abrogò ufficialmente il trattato di alleanza con l'Impero, ma è certo che i suoi atti furono considerati *de facto* come una violazione del *foedus*<sup>67</sup>.

È dunque comprensibile che agli occhi di Sidonio egli sembri incarnare, a differenza di Teodorico, l'immagine topica del truce re barbaro e del tiranno. A lui non viene attribuito nessuno dei caratteri della regalità positiva conferiti al fratello: se Teodorico è re perché è ornato delle virtù che erano già state dell'*optimus princeps* Traiano, è l'effettiva capacità di sottomettere il prossimo a fare di Eurico un sovrano non *civilis*, ma *potentissimus*<sup>68</sup>.

Non solo di Eurico Sidonio non riporta una descrizione sistematica come quella proposta per il suo predecessore, ma anzi, nonostante il pericolo della pressione gotica sia il tema di numerose missive a partire dal terzo libro dell'epistolario, il nome del sovrano viene menzionato in maniera esplicita per la prima volta solo nell'epistola 7, 6. Il monarca visigoto, seppur onnipresente nella corrispondenza sidoniana, tutta concentrata sul motivo della lotta

---

<sup>67</sup> Cfr. a questo proposito H. Wolfram, *op. cit.*, pp. 195-197.

<sup>68</sup> Sidon. *epist.* 4, 22, 3.

dell'Arvernia sotto assedio, non costituisce prima del settimo libro se non uno spettro senza nome che incombe sulle vite dei nobili galloromani e ne determina il corso in maniera decisiva.

Il primo accenno al fratello di Teodorico si trova nell'epistola 1, 7, dedicata al processo di Arvando, che secondo le accuse avrebbe inviato al re dei Goti una lettera che lo invitava a rifiutare la pace con l'imperatore Greco e a spartirsi la Gallia con i Burgundi, proponendo *plurima insana, quae iram regi feroci, placido verecundia inferrent*<sup>69</sup>. Eurico fa dunque la sua prima veloce comparsa nell'epistolario sidoniano come un *rex ferox* e predisposto all'ira, secondo un modulo ben collaudato dalla topica riguardante i barbari già esaminata che lo distacca nettamente dalla rappresentazione di Teodorico dell'epistola 1, 2. Inoltre, ben prima che rompesse il *foedus* con l'Impero e dimostrasse le sue mire espansionistiche, egli viene presentato come propenso a cambiare alleanze e a stringere patti in segreto, manifestando *in nuce* i caratteri del barbaro fedifrago e infido che in seguito rappresenteranno un suo marchio distintivo.

L'ombra di Eurico inizia a far capolino sempre più spesso nella prima sezione del terzo libro, di cui l'avanzata dei Visigoti e le loro devastazioni in Arvernia costituiscono la tematica predominante. L'epistola 3, 1, dove per la prima volta il Nostro si presenta come vescovo e mostra l'Arvernia in piena guerra contro i Goti, porta bruscamente il lettore in una realtà completamente diversa rispetto a quella descritta nel secondo libro. Al cugino Avito<sup>70</sup>, incaricato di recarsi come ambasciatore presso i Visigoti, Sidonio espone con parole amare i motivi che a suo avviso hanno spinto il popolo di Eurico ad attaccare la sua terra: non contenti della *Septimania* che hanno già conquistato e di cui ora provano disgusto, i Goti *invidiosi* riversano le loro mire su quell'angolo di terra desolata che è l'Arvernia (*saepenumero etiam Septimaniam suam fastidiunt vel refundunt, modo invidiosi huius anguli etiam desolata*

---

<sup>69</sup> Sidon. *epist.* 1, 7, 5.

<sup>70</sup> Avito è un cugino di Sidonio; ha una proprietà chiamata *Cuticiacum* che ha donato alla chiesa di Clermont e compare tra i destinatari del *libellus* dei *carmina* (Sidon. *carm.* 24, 75-76). Questa è una delle diverse ambascerie presso i Goti cui Sidonio accenna nel proprio epistolario: per un quadro d'insieme su tale azione fondamentale dell'aristocrazia galloromana nel periodo di transizione dall'Impero ai regni romanobarbarici cfr. R. W. Mathisen, *Patricii, episcopi, et sapientes: le choix des ambassadeurs pendant l'antiquité tardive dans l'empire romain et les royaumes barbares* in A. Becker, N. Drocourt, *Ambassadeurs et ambassades: au coeur des relations diplomatiques: Rome-Occident médiéval-Byzance: VIIIe s. avant J.-C.-XIIIe s. après J.-C.*, Metz 2012, pp. 227-238.

*proprietate potiantur*<sup>71</sup>). I barbari in questione, dietro le cui azioni si cela la figura di Eurico, decidono di sconfinare e infrangere i patti per un puro capriccio dettato dall'invidia e dalla smania di possedere sempre di più.

La prima menzione in tutto l'epistolario alle devastazioni compiute dai Visigoti e alle loro pretese sull'Arvernia presenta dunque la guerra voluta da Eurico come l'ostinazione insensata di chi non sa accettare rifiuti e che si prende con la forza ciò che gli viene negato. Sidonio spera appunto che l'ambasceria di Avito riesca a moderare le trattative tra i rappresentanti dell'Impero e il re della *Gothia*, in modo che i primi imparino *quid debeat negare cum petitur*, il secondo a smettere di richiedere quanto gli viene rifiutato.

La convinzione di patire sofferenze non giustificate e attribuibili solo all'ira e all'invidia dei popoli barbarici si ritrova nell'epistola 3, 4, in cui il Nostro si lamenta con l'amico Magno Felice<sup>72</sup> della situazione in cui versa l'Arvernia, schiacciata tra i Goti che attaccano e i Burgundi che in qualità di *patroni* difendono il territorio:

*oppidum siquidem nostrum quasi quandam sui limitis obicem circumfusarum nobis gentium arma terrificant. Sic aemulorum sibi in medio positi lacrimabilis praeda populorum, suspecti Burgundionibus, proximi Gothis, nec impugnantum ira nec propugnantum caremus invidia.*

Il Nostro vede la propria terra circondata da nemici terrificanti e protettori inquieti e sospettosi, in balia di popoli che, al di là delle fazioni assunte, sono tutti ugualmente estranei. Con l'immagine dell'Arvernia preda<sup>73</sup> delle passioni insensate dei barbari è proposta la logica della tirannide e della prevaricazione,

---

<sup>71</sup> Sidon. *epist.* 3, 1, 4.

<sup>72</sup> Dedicatario del carne 9 e delle epistole 2, 3; 3, 4; 3, 7; 4, 5; 4, 10, Magno Felice è un aristocratico galloromano, fratello del Probo a cui è indirizzata l'epistola 4, 1 e di Araneola, alle cui nozze è dedicato il carne 15; egli diventa prefetto delle Gallie dopo lo scottante caso di Arvando. Sui rapporti tra Sidonio e Magno Felice cfr. J. Harries, *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome* cit. pp. 15 s.

<sup>73</sup> Sidon. *epist.* 3, 4, 1 *aemulorum ... lacrimabilis praeda populorum*. Il passo potrebbe celare una memoria virgiliana: nel settimo libro dell'Eneide, nonostante le pressioni della folla, che presa dalla smania di incominciare l'*infandum bellum* contro i Troiani si accalca intorno alla reggia di Latino, il re decide di non dichiarare guerra e si allontana dalle porte sacre a Marte, la cui apertura già in tempi antichi simboleggiava l'inizio di un conflitto, *sive Getis inferre manu lacrimabile bellum / Hyrcanisve Arabisve parant, seu tendere ad Indos / Auroramque sequi Parthosque reposcere signa* (Verg. *Aen.* 7, 604-606).

che come nell'epistola 3, 1 connota, seppur implicitamente, i provvedimenti di Eurico.

Ad accentuare l'impressione che lo stato di cose sia dominato dall'assenza di ragioni è la constatazione che la guerra portata dai Goti sia in realtà una punizione per crimini che non sono mai stati commessi dagli Arverni. Con pene che sono sotto gli occhi di tutti (*apertis poenis*) sono scontati crimini che rimangono tuttavia sconosciuti (*propter criminum occulta*): con tale affermazione Sidonio sembra condividere la convinzione di Girolamo, Agostino e Salviano secondo cui le devastazioni barbariche altro non sono che una manifestazione della collera divina<sup>74</sup>, una punizione per i vizi dei Romani. La guerra contro l'Arvernia, tuttavia, non può essere lo strumento della ira di Dio, quanto piuttosto di quella barbarica, né Sidonio parla di peccati da scontare. Portando il discorso sul piano immanente, il Nostro non riesce a non rilevare l'ingiustizia dei mali che la propria terra è costretta a soffrire.

La politica condotta da Eurico ha un potere distruttivo sulle già fiaccate forze dell'Impero Romano, come evidenzia Sidonio nell'epistola 3, 8, in cui si vede costretto a ammettere che il sistema imperiale non solo è nelle mani della nazione gotica, ma è addirittura divelto dalle fondamenta e distrutto completamente da essa:

*quamquam mirandum granditer non sit, natione foederatorum non solum inciviliter Romanas vires administrante verum etiam fundamentaliter eruenta si nobilium virorum militariumque et supra vel spem nostrae vel opinionem partis adversae bellicosorum non tam defuerunt facta quam praemia* (Sidon. epist. 3, 8, 2).

Se la *civitas* denota l'appartenenza alla *civitas* e un comportamento da *civis*, il termine *inciviliter* bene si addice alle azioni dei Goti, che, da estranei alla *Romanitas* sia in senso politico che culturale, ne dirigono le sorti e, nemici della civiltà, conducono Roma alla rovina. Bisogna considerare, tuttavia, che dietro la *natio foederatorum*, menzionata dall'autore, si cela in realtà la figura di Eurico, che con la propria politica sta distruggendo la patria di Sidonio. L'impiego del vocabolo *inciviliter* è dunque volto anche a caratterizzare il re come un 'anti-Teodorico', il cui carattere distintivo era stata proprio la *civitas*.

Dalle epistole del terzo libro, insomma, emerge, attraverso la sua delineazione in negativo, un'immagine di Eurico che presenta tutti i caratteri - avidità, invidia, ira, irrazionalità, *incivilitas* - attribuibili alla topica del *rex*

---

<sup>74</sup> Cfr. a questo proposito B. Luiselli, *op. cit.* pp. 396-406.

*ferox*, del barbaro e del tiranno. Altrettanto legata a tale immagine retorica appare la lettera ad Evodio, in cui sono riportati i versi da far incidere sul vaso per Ragnahilde, *cui rex est genitor, socer atque maritus, / gnatus rex quoque sit cum patre postque patrem*<sup>75</sup>.

L'epistola è giocata sul motivo dello *iubes/pareo*<sup>76</sup>: come Evodio avvisa i suoi amici fidati che presto sarebbe partito alla volta di Tolosa per ordine del re Eurico (*rege mandante*), così Sidonio obbedisce alla richiesta dell'amico di inviare il breve componimento per la regina Ragnahilde volto a ottenere il *patrocinium invictum* della corte tolosana. Il tema topico della poesia composta in obbedienza alle richieste insistenti di qualcun altro, seppur ricorrente nella corrispondenza del Nostro, potrebbe offrire in questo caso lo spunto per una lettura anfibologica, che si avvarrebbe dell'ambiguità dei termini per strizzare maliziosamente l'occhio ai lettori consapevoli della scarsa simpatia dell'autore per i Visigoti.

La lettera sembra riprendere un passaggio dell'altrettanto ironica epistola 1, 9, in cui il Nostro presenta il panegirico per Antemio come un *ludus* composto in osservanza dei precetti di Basilio (Sidon. *epist.* 1, 9, 6 *parui ego praeceptis; favorem ille non subtraxit iniunctis et impositae devotionis adstipulator invictus egit cum consule meo, ut me praefectum faceret senatui suo*). In entrambi i casi vi è un *patronus invictus* che impone un atto di devozione nei confronti di un esponente del potere a proposito del quale Sidonio esprime una certa diffidenza; se inoltre nella missiva ad Erenio il panegirico per l'imperatore greco è definito una *imposita devotio*, così ad Evodio Sidonio scrive di aver obbedito agli ordini, ma non come avrebbe voluto (Sidon. *epist.* 4, 8, 5 *Famulor iniunctis quomodocumque, non ut volebam ...*).

L'affermazione può riferirsi tanto alla veste formale del componimento inviato, secondo i moduli delle professioni di modestia, tanto al contenuto dei versi in cui viene elogiata come una *magna patrona* la sposa di Eurico. Il verbo *famulor*, d'altronde, più che indicare un generico atto di cortese risposta alle richieste di un amico esprime la vera e propria sottomissione di chi è ridotto in schiavitù o di chi è sottomesso a un dominio tirannico<sup>77</sup>; lo stesso termine *invictus* è inoltre impiegato da Sidonio nell'epistola 8, 2 in riferimento al popolo

---

<sup>75</sup> Sidon. *epist.* 4, 8, 5, 7-8.

<sup>76</sup> C. Fernández López, *Sidonio Apolinar, humanista de la Antigüedad Tardía: su correspondencia*, Murcia 1994, pp. 34 ss.

<sup>77</sup> Cfr. Stat. *silv.* 3, 3, 47; Amm. 22, 7, 10; Claud. 1, 160; 15, 207; Val. Cem. *hom.* 18, 3 *tyranno satellitum turba famulatur*.

gotico, definito amaramente, all'indomani della presa dell'Arvernia e della distruzione degli equilibri su cui si basava la società galloromana, *gens invicta tamen aliena*. L'insistenza sul ruolo di *regina* ricoperto da Ragnahilde mira dunque non tanto ad esaltarne i nobili natali e la posizione illustre, quanto piuttosto ad evidenziare il legame con una visione negativa del potere.

Sul tema della *recusatio* è incentrata anche l'epistola 4, 22, in cui il Nostro si rifiuta di scrivere una storia dei Goti come richiestogli da Leone, stretto collaboratore del re a Tolosa. Nonostante il sovrano non venga connotato in maniera negativa (è chiamato infatti *potentissimus rex*), Sidonio esprime la propria critica implicita spiegando che non saprebbe come apprestarsi alla materia storica senza incorrere nell'omertà o nella menzogna da una parte, nel pericolo di dire la verità dall'altra<sup>78</sup>.

È pericoloso esprimersi in tempi come quelli in cui vive Sidonio, con l'incubo incombente della pressione visigota. Il tema viene ripreso anche nell'epistola 5, 12 indirizzata a Calminio, un Galloromano che è costretto a combattere dalla parte di Eurico e assediare l'Arvernia. L'autore scrive all'amico, tuttavia, non per rimproverarlo della sua militanza nell'esercito gotico, quanto piuttosto per spiegargli i motivi che lo hanno indotto a troncare il loro rapporto epistolare. L'interruzione dello scambio di missive non va imputata a una colpa di Sidonio, come egli spiega al proprio destinatario in apertura della lettera: non la *superbia* del vescovo ma l'*aliena impotentia* determina la scarsità di lettere inviate dall'Arvernate a Calminio<sup>79</sup>. Il Nostro, inoltre, intima all'amico di non fare ulteriori domande in merito, chiedendogli di comprendere, in virtù del terrore che condividono in una situazione tanto difficile, la necessità del silenzio (Sidon. epist. 5, 12, 1 *neque super his quicquam planius quaeras, quippe cum silentii huius necessitatem par apud vos metus interpretetur*).

Il nesso *silentii necessitas* rimanda in modo piuttosto chiaro a un passo dell'*Institutio oratoria*<sup>80</sup>, in cui Quintiliano spiega l'utilizzo della figura prediletta dagli oratori del suo tempo, tanto che è quasi l'unica ad essere definita *schema* da questi (Quint. inst. 9, 2, 65 *huic vel confinis vel eadem est qua nunc utimur plurimum ... Quod ... iam fere solum schema a nostris vocatur, et unde controversiae figuratae dicuntur*).

---

<sup>78</sup> Sidon. epist. 4, 22, 5.

<sup>79</sup> Sidon. epist. 5, 12, 1.

<sup>80</sup> Quint. inst. 9, 2, 67-69. Cfr. R. Schwitter, *op. cit.* pp. 237 ss.

Si tratta di un *genus ... in quo per quamdam suspicionem quod non dicimus accipi volumus, non utique contrarium ... sed aliud latens et auditori quasi inveniendum*. Questo tipo di figura si usa o per rendere il discorso più elegante o per sottintendere qualcosa di sconveniente o pericoloso: quest'ultimo caso si verifica soprattutto nelle declamazioni di scuola, in cui vengono proposti temi come gli accordi dei tiranni che depongono il proprio potere o i decreti senatoriali emanati dopo la guerra civile, in cui è delitto capitale rivangare il passato. La difficoltà in questo caso consiste proprio nel fatto che bisogna esprimere il proprio dissenso nei confronti dei tiranni pur non usando parole esplicite che potrebbero mettere in pericolo l'oratore - bisogna evitare infatti il rischio, ma non l'offesa<sup>81</sup>. Quintiliano, tuttavia, osserva che, sebbene nelle cause reali non si sia ancora verificata la necessità di tacere, gli avvocati si sono spesso trovati dinanzi alla difficoltà di esprimere la propria disapprovazione nei confronti di personaggi influenti senza rivelare l'impiego della figura (Quint. inst. 9, 2, 68 *Vera negotia numquam adhuc habuerunt hanc silentii necessitatem, sed aliam huic similem verum multo ad agendum difficiliorem, cum personae potentes obstant sine quarum reprehensione teneri causa non possit*): bisogna infatti offendere attraverso il linguaggio figurato e le circonlocuzioni, ma senza che ciò sia evidente, perché altrimenti l'uso dello schema stesso non avrebbe più senso.

Alla luce di questo passo dell'*Institutio oratoria* bisogna ritenere che con l'epistola a Calminio Sidonio volesse offrire al destinatario la chiave per 'decifrare' il testo. L'autore, come già si faceva nelle declamazioni fittizie sui tiranni delle scuole di retorica, lascia intendere la propria disapprovazione nei confronti del sovrano visigoto non *apertis verbis*, ma attraverso il linguaggio figurato, i giri di parole e l'allusività, attenendosi alla 'legge del silenzio' ma senza per questo mettere a tacere il proprio sdegno.

Se la presenza di Eurico, di cui ancora una volta in questa missiva non viene fatto il nome, è evocata attraverso la menzione di una sua caratteristica principale, l'*impotentia*<sup>82</sup>, e se il rimando al testo di Quintiliano stabilisce un'equazione tra i despoti immaginari delle declamazioni scolastiche e il monarca visigoto, non si legge in questa epistola nessuna reale denuncia, ma si percepisce al contempo la veemenza della rabbia del Nostro, che sa l'amico

---

<sup>81</sup> Quint. inst. 9, 2, 67 *quamlibet enim apertum, quod modo et aliter intellegi possit, in illos tyrannos bene dixeris, quia periculum tantum, non etiam offensa vitatur*.

<sup>82</sup> L'*impotentia* è una caratteristica essenziale della topica sui barbari, che indica l'incapacità da parte del barbaro di frenare la propria ferocia: cfr. Y. A. Dauge, *op. cit.* p. 430.

lontano prigioniero (*captivus*) nella propria terra e che riconosce che l'unica libertà rimastagli è quella del lamento, dato che la via dell'aperta invettiva gli è preclusa.

È chiaro che Sidonio, proprio attraverso la ripresa del nesso *silentii necessitas* e la sua contrapposizione esplicita all'affermazione forte *hoc solum tamen libere gemo*, nonché grazie al continuo ritornare sullo stato di terrore che condivide con il proprio corrispondente, in realtà non si attenga ai dettami di Quintiliano, scoprendo così il proprio gioco: mentre il retore aveva affermato che la figura analizzata può dirsi ben costruito solo quando non se ne riesce a rilevare l'impiego, Sidonio esplicitamente, nell'affermare di non poter parlare per paura delle ripercussioni e di essere libero solo di piangere la libertà perduta, a bella posta invita il lettore a cercare di comprendere la posizione da lui assunta e andare al di là di ciò che ha scritto per comprendere ciò che ha invece omissso.

Questa soglia di lettura può essere in realtà applicata all'intero epistolario. Eurico è rappresentato, seppur mai apertamente, come un tiranno: le sue azioni sono dettate dalle passioni, dal desiderio di possedere sempre di più, dall'insofferenza nei confronti delle istituzioni civili e delle leggi divine e dalla volontà di istituire delle proprie leggi, basate sul diritto della prevaricazione<sup>83</sup>. I caratteri della topica sviluppata a proposito della barbarie si intrecciano nella delineazione del personaggio del sovrano visigoto con la retorica della tirannide altrettanto stilizzata, e il profilo che ne risulta coincide con quello dell'*adfectator tyrannidis* degli esercizi di scuola.

La definizione della sovranità di Eurico solo in parte rispecchia una visione realistica della definizione della regalità visigota in Gallia, una lucida valutazione della realtà dei regni barbarici: la sua caratterizzazione è influenzata dalla forte letterarietà dell'opera sidoniana tanto quanto quella di Teodorico<sup>84</sup>. Pertanto, se nella Tarda Antichità il termine *tyrannus* identifica in maniera specifica l'usurpatore, colui che si appropria di un potere che in realtà non gli appartiene<sup>85</sup>, Eurico può agli occhi dell'Arvernate che lotta per la *libertas* della

---

<sup>83</sup> Sui caratteri retorici che definiscono la figura del tiranno rimando a D. Lassandro, *La demonizzazione del nemico politico nei Panegyrici Latini* in M. Sordi (a cura di), *Religione e politica nel mondo antico*, Milano 1981, pp. 237-249; R. Tabacco, *Il tiranno nelle declamazioni di scuola in lingua latina*, Torino 1985.

<sup>84</sup> M. Reydellet, *op. cit.* pp. 81-85 e *passim*.

<sup>85</sup> Mentre i 'tiranni' tipici dell'età alto-imperiale sono imperatori legittimi (Caligola, Nerone, Domiziano, Commodo), in età tardoantica la tirannide designa un potere illegittimo. In realtà il termine *tyrannus* è diffuso nella Tarda Antichità, ma è poco usato per l'epoca

propria terra essere a tutti gli effetti identificato come un tiranno. Il contrario della *civilitas* è costituito, del resto, proprio dalla *tyrannis*<sup>86</sup>. In riferimento ad Eurico il termine *rex* ha quindi il valore di *tyrannus*, come è stato nella tradizione retorica; per di più, egli è barbaro, e viene così ad impersonare l'*hostis* per antonomasia, esecrabile da ogni punto di vista.

Il quadro è coerente con l'epistola 7, 6, la prima in cui del sovrano viene fatto apertamente il nome. Il primo riferimento esplicito a Eurico viene subito messo in relazione con la sua caratteristica principale, la *perfidia* (Sidon. *epist.* 7, 6, 4 *Evarix, rex Gothorum, quod limitem regni sui rupto dissolutoque foedere antiquo vel tutatur armorum iure vel promovet*).

Il passaggio può essere letto come una testimonianza dell'esistenza già in questo periodo di un regno gotico con confini netti e sui cui Eurico esercitava in maniera piena la propria sovranità<sup>87</sup>. Di certo, Eurico rompe un *foedus* già esistente: ma non bisogna trascurare la letterarietà del contesto, dal momento che Sidonio sceglie le parole in modo da riecheggiare, da una parte, l'*incipit* della *Pharsalia*, dove Lucano<sup>88</sup> afferma di voler cantare come, *rupto foedere regni*, il popolo romano abbia intrapreso una guerra che ha trasformato in diritto il crimine (*ius sceleris datum*), e, dall'altra, l'episodio della presa di Sagunto da parte di Annibale, così come narrato da Silio Italico (Sil. It. 2, 450 s. *Hannibal abrupto transgressus foedere ripas / Poenorum populos Romana in bella vocabat*).

Proprio la *perfidia*, elemento distintivo nella rappresentazione letteraria dei barbari, è in effetti legata in modo immediato nella tradizione letteraria alla retorica anticartaginese, e in particolar modo proprio alla delineazione della figura del *perfidus* e *foedifragus* Annibale<sup>89</sup>. Il rimando al comandante

---

precedente, in cui si usa il termine *dominus*: solo a *posteriori* anche a personaggi emblematici come ad esempio Nerone, Caligola e Domiziano, i *mali principes*, è affibbiato tale epiteto. Cfr. a questo proposito V. Neri, *L'usurpatore come tiranno nel lessico politico della Tarda Antichità* cit.

<sup>86</sup> Cfr. Plin. *paneg.* 2, 3; Claud. 22, 160.

<sup>87</sup> M. Reydellet, *op. cit.*, p. 82.

<sup>88</sup> Lucan. 1, 4-7.

<sup>89</sup> E. Gruen, *op. cit.* (capitolo 4 del formato e-book). Sulla caratterizzazione negativa di Annibale e sul suo *Fortleben* cfr. G. Cipriani, *Plutarco, Annibale e lo statuto del comandante guercio e fraudolento*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari» 29 (1986), pp. 19-38; G. Cipriani, *I romani e la demonizzazione dello straniero: il caso di Annibale il Cartaginese*, in A. Aloni, L. De Finis (a cura di), *Dall'Indo a Thule: i Greci, i Romani, gli altri*. Convegno internazionale di studio (Trento 23-25 febbraio 1995), Trento 1996, pp. 145-174.

cartaginese nella medesima epistola si può leggere in filigrana anche nella definizione di Eurico come *armis potens*, espressione non molto frequente<sup>90</sup> nella tradizione letteraria ma impiegata da Tito Livio proprio in riferimento ad Annibale (Liv. 28, 42, 18 *propinqua Carthago et tota socia Africa (Hannibalem) potentiores armis virisque faciet?*).

Il nemico del cattolicesimo non solo travalica con la forza delle armi i confini del proprio regno e invade i territori circostanti, ma agisce ormai anche sul piano spirituale, facendo prevalere i diritti della propria *secta* e determinando la morte del *sacerdotium*<sup>91</sup>. La guerra non è più combattuta per la salvezza di un popolo, ma delle sue anime. Dinanzi a questo sconfinamento non solo territoriale, ma anche religioso, che rischia di minare le coscienze dei credenti e mettere a rischio le leggi cristiane<sup>92</sup>, Sidonio ormai non può più tacere. Stavolta al modello del re barbaro e del tiranno si sovrappone quello dei sovrani biblici e dei prevaricatori che hanno perseguitato il popolo di Dio: l'Arvernate pone l'esempio del faraone oppressore degli Israeliti, o del re assiro che tortura il profeta Geremia<sup>93</sup>.

L'impiego di tali esempi caratterizza le vittime delle pretese territoriali di Eurico non solo come delle *praedae* in balia del volere arbitrario di un re prepotente, ma come dei veri e propri martiri che con le proprie sofferenze si guadagnano la beatitudine eterna. Se nell'epistola 3, 4 l'assedio barbarico è presentato come una punizione inflitta per delle colpe sconosciute, nella presente missiva tutto è posto sul piano teleologico: gli *incommoda communia* costituiscono un *remedium interioris hominis*, una cura spirituale che guarisce dal flagello delle passioni e conduce alla vita eterna<sup>94</sup>. Ad essere aborrito è proprio il potere regale visto come tirannide, di cui Eurico rappresenta un'ipostasi. Sono infatti mostrati come spregevoli proprio gli attributi della regalità più riconoscibili, come la porpora e il bisso del ricco cui viene contrapposto il povero Lazzaro, il diadema del faraone egizio che pone in schiavitù gli Israeliti o il fasto regio della corte assira che calpesta il *sancta sanctorum*.

---

<sup>90</sup> Cfr. J. van Waarden, *op. cit.* p. 312. Per un confronto tra la figura di Eurico e quella di Annibale si confronti anche S. Mratschek, *Creating Identity from the Past cit.*

<sup>91</sup> Sidon. *epist.* 7, 6, 6-9.

<sup>92</sup> Sidon. *epist.* 7, 6, 6.

<sup>93</sup> Sidon. *epist.* 7, 6, 4. Per un'analisi dettagliata del passaggio rimando a J. van Waarden, *op. cit.* pp. 297-305.

<sup>94</sup> Sidon. *epist.* 7, 6, 5.

La rappresentazione del visigoto come re consapevole dei poteri che implica la propria sovranità<sup>95</sup> mira dunque a demonizzare la figura del monarca, che invade ogni piano della vita delle popolazioni sottomesse e determina il crollo delle città assediate, la discordia nella cittadinanza e, soprattutto, la rovina spirituale causata dallo sconfinamento delle frontiere fisiche e di quelle tracciate dalla fede<sup>96</sup>.

La figura di Eurico compare di nuovo nel libro VIII, in cui, dopo il crollo della resistenza arverna, Sidonio parla del re goto con toni completamente diversi rispetto a quelli di netta denuncia presenti nei libri precedenti. Nell'epistola 8, 2, lamentandosi del naufragio della cultura latina nella tempesta di eventi che hanno travolto la sua terra, il Nostro riconosce ormai che quella gotica è una *gens aliena*, ma allo stesso tempo *invicta*<sup>97</sup>. L'autore si trova dinanzi alla constatazione della sconfitta della battaglia da lui intrapresa per la libertà della propria patria e deve fare i conti con la necessità di un compromesso con il potere contro cui si è scagliato sin dai primi anni del proprio episcopato.

Anche nell'epistola 8, 3, indirizzata al dignitario della corte di Tolosa Leone, è tangibile il tentativo da parte dello scrittore di trovare un compromesso e di istituire un nuovo tipo di rapporti con il sovrano gotico grazie alla mediazione del suo *entourage*. Sidonio scrive da Clermont, subito dopo aver fatto ritorno nella fortezza di Livia; da qui egli invia all'amico Leone una traduzione di suo pugno della *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato<sup>98</sup>, la narrazione favolosa del viaggio compiuto dal filosofo pitagorico presso regni remoti e sconosciuti. Alla propria condizione di esiliato dedica pochi cenni che servono a spiegare al destinatario come mai egli abbia impiegato tanto tempo per redigere il libro inviato in dono: afflitto dal dolore causato dalla cattività lontano dalla patria, di giorno egli era impegnato nei propri *officia*, di notte era preso dai sospiri, suscitati non solo dall'amarezza della propria condizione di esiliato, ma anche dal fatto che, appena egli riusciva a trovare finalmente un po' di quiete, era svegliato da due vecchie gote ubriacone che schiamazzavano

---

<sup>95</sup> Secondo M. Reydellet, *op. cit.*, p. 82, è qui presentata una definizione perfetta di sovranità, che consiste proprio nel possesso, nella difesa e nella volontà di estendere un territorio: Sidonio starebbe qui parlando non del rapporto tra la *sors Gothica* e l'Impero, ma tra due veri e propri Stati.

<sup>96</sup> Sidon. *epist.* 7, 6, 7.

<sup>97</sup> Sidon. *epist.* 8, 2, 2.

<sup>98</sup> Sul problema della traduzione cfr. A. Loyen, *op. cit.* III pp. 196 s.

nell'*impluvium*<sup>99</sup>. L'introduzione dei due grotteschi personaggi nel brevissimo racconto delle giornate da esiliato aggiunge una nota stranamente buffa a quello che dovrebbe essere un amaro resoconto delle sofferenze patite: al ricordo del personaggio della vecchia ubriaca tipico della commedia<sup>100</sup> si sovrappone l'immagine topica del barbaro beone, che richiama il *Burgundio ... esculentus* descritto nel sidoniano carne 12.

L'accenno alle due anziane gote contrasta non solo con il contesto in cui è inserito, ma, soprattutto, con l'esaltazione di Eurico presente poco dopo. Se le *Getides anus* sono presentate secondo la topica anti-barbarica, il profilo del sovrano goto è delineato grazie all'impiego di immagini che rimandano in maniera immediata alla retorica dei panegirici imperiali. Il tema della lotta al barbaro che trema di paura dinanzi al vincitore che avanza e della guerra contro il nemico vandalo sono effettivamente temi che emergono spesso nei carmi 2, 5 e 7. Inoltre al sovrano non viene conferito nessun carattere che possa identificarlo come un germano, ma anzi egli viene contrapposto esplicitamente ad altri popoli barbarici, come se questi fossero espressione di alterità non solo dal punto di vista dell'autore, ma del re stesso<sup>101</sup>.

Il tono retorico non nasconde però il fatto che Eurico venga esaltato proprio per quelle caratteristiche che lo avevano invece reso detestabile nei libri precedenti: egli terrorizza i Vandali come prima aveva fatto con gli abitanti dell'Arvernia, stringe un *foedus* lui che non aveva rispettato i patti con l'Impero, è attento a rimanere entro i propri confini nonostante egli avesse travalicato in passato ogni tipo di *limes*, sia territoriale che religioso, e infine fa valere la forza delle leggi su quella delle armi mentre in precedenza non aveva conosciuto se non il diritto imposto dalle armi. L'epistola non è dunque priva di una certa ironia introdotta dalla ripresa e dai capovolgimenti di temi già trattati per la caratterizzazione di Eurico in quanto tiranno.

La stessa ambiguità è presente anche nell'epistola 8, 9, indirizzata al retore Lampridio, che come Leone offre i propri servigi alla corte tolosana. L'epistola accompagna un componimento in endecasillabi faleci volto a esaltare la grandezza e la potenza del re goto, i cui toni magniloquenti hanno fatto

---

<sup>99</sup> Sidon. *epist.* 8, 3, 2.

<sup>100</sup> Cfr. I. Gualandri, *op. cit.* p. 169.

<sup>101</sup> Sidon. *epist.* 8, 3, 3 *ipse rex inclitus modo corda terrificat gentium transmarinarum, modo de superiore cum barbaris ad Vachalin trementibus foedus victor innodat, modo per promotae limitem sortis ut populos sub armis, sic frenat arma sub legibus.*

pensare a una 'palinodia' di Sidonio<sup>102</sup>: Eurico è ormai un *dominus* dalle cui decisioni dipende la sorte del mondo intero<sup>103</sup> e che concede protezione e pace ora a questo ora quel popolo da lui sottomesso. Alcuni elementi nel componimento sembrano voler ricordare le movenze del panegirico, come ad esempio la menzione di Apollo che riprende l'invocazione della divinità tipici del genere, il motivo di Titiro che è presente anche nella *praefatio* del panegirico per Maggioriano, i toni iperbolici, il catalogo di barbari vinti, la descrizione dei popoli sottomessi attraverso caratteristiche irreali e anacronismi che pongono indistintamente le differenti *nationes* sotto l'unica etichetta generalizzante dell'alterità. Interessante notare, tuttavia, che tra i popoli prostrati dinanzi alla grandezza del re goto sono annoverati anche i Romani, che chiedono protezione contro il nemico scitico: è la Garonna che ormai deve proteggere il «debole Tevere» (Sidon. *epist.* 8, 9, 5 vv. 42-44 *Eorice, tuae manus rogantur, / ut Martem validus per inquilinum / defendat tenuem Garumna Thybrim*).

Come Leone anche Lampridio è un collaboratore del re goto, anche in questa lettera il tema dell'esilio è introdotto in maniera leggera, per non dire scherzosa, e come nell'epistola 8, 3 Eurico, di cui non si menziona neanche l'origine germanica, è contrapposto ad altri popoli connotati invece come barbarici. Ancora una volta, inoltre, sono attribuite al sovrano caratteristiche che, seppur presentate in un contesto encomiastico, non tradiscono l'immagine delineata nei libri precedenti, ossia quella del re non giusto o *civilis*, ma *invictus* e *potentissimus*, il cui potere consiste nella sopraffazione e la cui unica virtù è la *munificentia regia*, che determina la graziosa concessione della libertà e di averi ai suoi sudditi.

L'epistola 8, 9 non ha dunque il sapore di una vera e propria *retractatio*, ma anzi, in maniera sottile, riesce a non alterare i caratteri conferiti alla figura di

---

<sup>102</sup> Cfr. ad esempio A. Loyer, *op. cit.* III, p. 200; J. Harries, *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome cit.* pp. 240-242; A. La Penna, *Il poeta e retore Lampridio. Un ritratto di Sidonio Apollinare cit.* p. 212; F. M. Kaufmann, *op. cit.* pp. 131 s. Non concordano con questa lettura A. Fo, *Sidonio nelle mani di Eurico (Ep. VIII 9) cit.*, che dimostra che la ripresa della prima bucolica si presta ad una duplice lettura, che permette di identificare Eurico tanto come un *deus-iuvenis* quanto come un *impius miles barbarus*; I. Gualandri, *Figure di barbari in Sidonio Apollinare cit.*, pp. 118-129, rivedendo la posizione da lei stessa assunta in *Furtiva Lectio cit.* p. 8, sostiene che il componimento sidoniano «lungi dall'essere una 'celebrazione' della gloria di Eurico, sembra piuttosto la rassegnata ma amara presa di coscienza della scomparsa irrevocabile di tutto un mondo».

<sup>103</sup> Sidon. *epist.* 8, 9, 5, 19-20.

Eurico nel resto dell'epistolario. Una sottile ironia sottende non solo i versi in lode di Eurico, ma anche l'epistola che li accompagna. Ad essa è ascrivibile ad esempio il ribaltamento del tema topico del binomio *iubes/pareo*: invece di presentare modestamente il proprio componimento come un segno di obbedienza alle richieste dell'amico, Sidonio, per la prima e unica volta nel proprio epistolario, afferma di voler inviare a Lampridio il proprio componimento encomiastico *non modo non coactus verum etiam spontaliter*, affermazione che appare significativa se si considera come Eurico sia stato dipinto a più riprese come un tiranno. Contribuiscono al tono vagamente parodico dell'epistola, inoltre, da un lato il riferimento alla poesia satirica e la citazione del verso di Giovenale<sup>104</sup> *satur est cum dicit Horatius euhoe*, dall'altra il rimando a Marziale istituito grazie al nesso *Catonianum superciliosae frontis arbitrium*, con cui viene ripresa l'orgogliosa affermazione del poeta di *Bilbilis clamant ecce mei 'Io Saturnalia' versus: / et licet et sub te praeside, Nerva, libet*<sup>105</sup>.

Il rimando alla poesia satirica da una parte, alle scherzose dichiarazioni di poetica di Marziale dall'altra introducono significativamente un componimento che gioca non solo con il tema sofferto dell'esilio, ma anche con la celebrazione di Eurico, presentato nell'epistolario come l'*hostis* per antonomasia.

Gli endecasillabi<sup>106</sup> in onore di Eurico si aprono, come si è già accennato, con l'introduzione del personaggio di Apollo, che richiama l'uso di inserire nei panegirici un peana che ispiri l'esaltazione dei successi dell'imperatore<sup>107</sup>. Ad impersonare il dio, tuttavia, è Sidonio stesso, che, *novus Apollus*, è costretto da Lampridio, *decus Thaliae*, ad imbracciare la lira ed intonare un nuovo canto. Viene qui ripreso il 'gioco delle parti' spiegato dal Nostro nell'epistola 8, 11, in cui Lampridio impersona Orfeo e Sidonio Febo - ripresa che appare ancora più

<sup>104</sup> Iuv. 7, 62.

<sup>105</sup> Mart. 11, 2, 5-6; 1 *Triste supercilium durique severa Catonis*. Cfr. anche Petron. 132, 15, 1-2 che nell'affermare la novità della franchezza della propria opera afferma *quid me constricta spectatis fronte Catones / damnatisque novae simplicitatis opus?* Per la presenza di Marziale nella produzione sidoniana cfr. R. E. Colton, *Some Echoes of Martial in the Letters of Sidonius Apollinaris*, «L'Antiquité Classique» 54 (1985), pp. 277-284; A. Franzoi, *Memoria di Marziale in Sidonio* (carm. 3 e 4), «Incontri triestini di filologia classica» 7 (2007-2008), pp. 321-327.

<sup>106</sup> I. Gualandri, *Figure di barbari in Sidonio Apollinare cit.*, p. 121, sottolinea che l'uso di tale metro richiama un tipo di poesia nugatoria ben lontano dalla solennità del panegirico in esametri.

<sup>107</sup> Cfr. ad esempio Sidon. *carm.* 2, 307-316.

evidente se si tiene conto del riferimento alla musa della commedia Talia e del fatto che, come si è detto, il travestimento letterario dei due amici può essere spiegato proprio con il ruolo rivestito da Lampridio presso la corte di Tolosa. Come nel componimento per Lampridio riportato nell'epistola 8, 11, anche in questo caso i versi sono vagamente enigmatici:

*Quid ...  
me scribere sic subinde cogis,  
ac si Delphica Delio tulissem  
instrumenta tuo novusque Apollo  
cortinam tripodas, chelyn pharetras,  
arcus grypas agam duplaeque frondis  
hinc bacas quatiam vel hinc corymbos?*<sup>108</sup>

Si pone il problema di dover identificare il *Delius* di cui parla Sidonio: se l'autore assume i panni del dio, non si comprende chi sia l'altro Apollo cui si farebbe cenno. In realtà, tenendo conto del fatto che l'inclusione di Lampridio nella messa in scena allestita dal Nostro sia legata secondo l'interpretazione già proposta al suo rapporto con Eurico, si potrebbe identificare il *Delius* menzionato con il patrono del retore, il re goto.

Il componimento esordisce dunque non con l'austerità propria di un panegirico in piena regola ma con i toni di uno scherzo letterario. Il medesimo intento giocoso si evince dall'identificazione di Lampridio con Titiro che se ne va sereno per i campi intonando melodie armoniose, mentre Sidonio è costretto ad attendere udienza dal re. Il retore si aggira tra mirti e platani *rura post recepta*: sembra dunque che l'autore voglia invertire i ruoli dei personaggi della prima ecloga virgiliana, presentando anche Titiro come appena tornato dall'esilio, dopo il quale avrebbe riottenuto i propri possedimenti. Questa *variatio* rispetto al modello di riferimento<sup>109</sup> marca in maniera forte la differenza che intercorre tra Lampridio e Sidonio: il primo ha già da tempo ottenuto i favori del re e quindi può godersi le proprie proprietà, mentre l'Arvernate, che con il presente componimento cerca di accattivarsi Eurico, aspetta invano da due mesi. Del resto, come nel testo virgiliano Titiro ammette di aver ottenuto la possibilità di giovare della pace grazie al dono di un dio, dietro il quale si cela Ottaviano, così l'amico di Sidonio gode dei benefici che derivano dalla protezione del 'suo' Delio, il re Eurico.

---

<sup>108</sup> Sidon. *epist.* 8, 9, 5, 1-11.

<sup>109</sup> Cfr. A. Fo, *Sidonio nelle mani di Eurico (Ep. VIII 9) cit.*, pp. 27-35.

Il quadro che incornicia la sezione più propriamente celebrativa offre dunque una chiave di lettura delle intenzioni dell'autore: l'elogio non cela un'ironia che doveva essere riconoscibile per la cerchia di destinatari dell'epistolario sidoniano. Rimane il dubbio, in conclusione, se anche in questo caso, come nell'epistola 1, 9, l'encomio non sia un *ludus* composto per ottenere *multa seria*, e, soprattutto, che nelle intenzioni dell'autore la 'palinodia' su Eurico non sia altro che una nuova «nenia funebre».

#### 4. Chilperico

Se Sidonio offre una visione complessivamente positiva di Teodorico, e di Eurico propone un ritratto volto a caratterizzarlo come un tiranno, non presenta invece un'immagine altrettanto coerente del burgundo Chilperico.

La stessa identificazione del re a cui si riferisce il Nostro appare del resto problematica, poiché è attestata l'esistenza di due sovrani con questo nome, uno fratello di Gundioco, l'altro figlio dello stesso: le fonti in merito sono confuse a tal punto che le medesime notizie vengono attribuite dagli studiosi moderni ora alla figura di Chilperico I, ora a quella di Chilperico II, senza che effettivamente si sia raggiunta una conclusione in merito. Incerte sono infatti le informazioni su Chilperico I, che regnò in quanto successore di Gundahar insieme al fratello Gundioco, come testimonia la *Lex Burgundionum*, redatta per volontà di Gundobauda<sup>110</sup>. Nel riportare i nomi dei re burgundi che lo hanno preceduto, Gundobauda menziona *Gibicam*, *Gundomarem*, *Gislaharium*, *Gundaharium*, *patrem quoque nostrum et patruum*, gli ultimi due identificabili appunto come Gundioco e Chilperico, rispettivamente padre e zio di Gundobauda. I due regnarono insieme dalla morte di Gundahar fino alla dipartita di Gundioco stesso, avvenuta intorno al 463<sup>111</sup>; dopo questo evento Chilperico si insediò a Lione e da lì regnò da solo fino alla morte che può essere datata, qualora si identifichi questo re con il sovrano di cui parla Sidonio<sup>112</sup>, alla metà degli anni '70 del V secolo. Se si hanno poche e confuse notizie a proposito di Chilperico

---

<sup>110</sup> *Lex Burg.* 3.

<sup>111</sup> Cfr. K. Escher, *op. cit.* p. 91.

<sup>112</sup> Che Sidonio parli di Chilperico I è tesi sostenuta ad esempio da A. Loyen, *op. cit.* II p. 325; B. Luiselli, *op. cit.* p. 603; B. Saitta, *I Burgundi (413-534)*, Roma 2006, p. 45. Sicuramente è di Chilperico I che parla Giordane, che ricorda il sostegno portato da Gundioco e Chilperico a Teodorico II nella campagna contro i Suebi: cfr. *Iord. Get.* 44, 231. Incerta invece l'identificazione del re *Hilpericus*, l'*oppressor nefarius* con sede a Ginevra menzionato nella *vita Lupicini (vita patrum Iurensium)* 2, 10.

I, ancora meno si sa sul nipote: figlio secondo la testimonianza di Gregorio di Tours<sup>113</sup> di Gundioico insieme a Gundobauda, Godegiselo e Godomaro, egli fu il padre di Clotilde, sposa del re franco Clodoveo<sup>114</sup>.

Troppo esigue sono le informazioni sulla successione dei re burgundi in questo periodo e sull'organizzazione del loro regno per poter affermare con sicurezza chi sia il sovrano menzionato da Sidonio, né, data la forte letterarietà delle notizie riportate dal Nostro, pare possibile basarsi solo su di esse per trovare una soluzione al problema. In questa sede ci si limiterà dunque ad affermare che negli anni '70 del V secolo nel *praetorium* di *Lugdunum* aveva sede la corte di un re burgundo di nome Chilperico, i cui territori si estendevano fino all'odierna Vaison<sup>115</sup>, dove abitavano gli zii paterni di Sidonio, Apollinare e Simplicio<sup>116</sup>, e che il sovrano aveva una sposa lodata dal Nostro per la sua assennatezza e morigeratezza<sup>117</sup>.

Il primo accenno a un sovrano burgundo nell'epistolario sidoniano (non ne viene menzionato il nome) si trova nella già menzionata epistola 1, 7, in cui al feroce re Eurico viene contrapposto il *rex placidus* dei Burgundi<sup>118</sup>. Il termine *placidus* in riferimento a un personaggio di stirpe reale non è insolito nelle testimonianze letterarie, come dimostra ad esempio la caratterizzazione del re

---

<sup>113</sup> Greg. Tur. *Hist.* 2, 28.

<sup>114</sup> Cfr. Greg. Tur. *Hist.* 2, 28; Fred. *Chron.* 3, 17. Il termine *tetrarcha* utilizzato da Sidonio in riferimento al 'suo' Chilperico nell'epistola 5, 7 ha indotto parte della critica (menziono tra gli altri W. B. Anderson, *op. cit.* II p. 185 n. 4, 187 n. 2; A. H. M. Jones, J. R. Martindale, *op. cit.*, pp. 286-287; K. Escher, *op. cit.* pp. 90 ss.) a ritenere che si tratti qui del figlio di Gundioico, che avrebbe alla sua morte assunto il potere insieme ai tre fratelli.

<sup>115</sup> Sull'estensione del regno burgundo cfr. K. Escher, *op. cit.* pp. 61-65.

<sup>116</sup> I due vivevano insieme a Vaison dopo il 471, quando Apollinare era stato costretto ad abbandonare i propri possedimenti nella regione di Nîmes, occupata dai Visigoti: Sidon. *epist.* 7, 4. Cfr. D. Amherdt, *op. cit.* p. 167.

<sup>117</sup> Nulla si sa di questa regina, anche se il modo in cui Sidonio ne parla ha indotto la critica a ritenere che fosse cattolica, come la moglie di Gundobauda, Caretena, quella di Godegiselo, Teodolinda, e Crona e Clotilde, figlie di Chilperico II: cfr. J. Favrod, *Histoire politique du royaume burgonde (443-534)*, Lausanne 1997, p. 50; K. Escher, *op. cit.* p. 74. Ciò tuttavia non si può evincere con certezza né dall'epistola 5, 7, né dall'epistola 6, 12. I. N. Wood, Gentes, *Kings and Kingdoms - The Emergence of States: the Kingdom of the Gibichungs* in H. W. Goetz, J. Jarnut, W. Pohl (ed.), *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, Leiden 2003, pp. 243-269, p. 251, ritiene, forse in maniera forzata, che il fatto che la sposa di Chilperico venga paragonata dall'Arvernate nell'epistola 5, 7 a Tanaquilla potrebbe suggerire che ella fosse romana.

<sup>118</sup> Sidon. *epist.* 1, 7, 5.

Latino nell'Eneide<sup>119</sup> o di Licomede nell'Achilleide di Stazio<sup>120</sup>; lo stesso attributo viene inoltre impiegato in età tarda da Giovenco per indicare Cristo<sup>121</sup> e da Claudiano in riferimento al saggio re Numa<sup>122</sup>.

La prima immagine della regalità burgunda nell'epistolario sidoniano è dunque positiva e riprende, in risposta allo stereotipo del *rex ferox* utilizzato per Eurico, l'ideale contrapposto di un re buono e pacifico. Il messaggio che Arvando secondo le accuse avrebbe inviato a Tolosa avrebbe di certo contagiato con la propria *insania* il re visigoto, che sarebbe stato spinto dalle proposte del prefetto del pretorio alla violenza, mentre nel sovrano burgundo non avrebbe fatto che suscitare un senso di *verecundia*, virtù che contribuisce a circondare il re in questione di un'aura di positività.

Ciononostante, nell'epistola 3, 3 Sidonio non esita a consigliare a Ecdicio di allontanarsi quanto prima dalla corte burgunda, dal momento che la vicinanza con i re è pericolosa come una fiamma che illumina gli oggetti posti a una certa distanza ma brucia quelli più vicini<sup>123</sup>. Tale affermazione, in evidente contrasto con la funzione di *patroni* assunta dai Burgundi, è tuttavia comprensibile se si considera il contesto in cui è inserita: dopo aver descritto le macabre azioni dei Visigoti che decapitano i cadaveri dei caduti in battaglia e poi danno loro fuoco<sup>124</sup>, il Nostro suggerisce al cognato di allontanarsi dai re burgundi, che, seppur di atteggiamento ben più mite nei confronti dei Galloromani, rimangono pur sempre dei barbari.

I Burgundi rappresentano agli occhi dell'Arvernate una presenza minacciosa alla cui protezione è impossibile affidarsi con cieca fiducia, come risulta chiaro dalle epistole in cui Sidonio dichiara di sentirsi schiacciato tra i Visigoti e i non meno pericolosi Burgundi: oltre alla già menzionata epistola 3, 4, in cui gli Arverni sono detti *suspecti Burgundionibus, proximi Gothis*<sup>125</sup>, da

---

<sup>119</sup> Verg. *Aen.* 7, 192-194 *Latinus ... sedens Teucros ad sese in tecta vocavit, / atque haec ingressis placido prior edidit ore;* 11, 251 *auditis ille haec placido sic reddidit ore.*

<sup>120</sup> Cfr. Stat. *Ach.* 1, 729 dove Ulisse apostrofa Licomede con l'appellativo *placidissime regum* e 845, dove di nuovo Licomede viene definito *placidissimus rex*. Si confronti Sidon. *carm.* 5, 571 in cui Maggioriano è chiamato *placidissimus princeps*.

<sup>121</sup> Iuvenc. *evang.* 3, 364.

<sup>122</sup> Cfr. Claud. *carm.* 8, 491-493 in cui è proposta la contrapposizione tra *bellator Quirinus* e *placidus Numa*.

<sup>123</sup> Sidon. *epist.* 3, 3, 9.

<sup>124</sup> Sidon. *epist.* 3, 3, 7-8.

<sup>125</sup> Sidon. *epist.* 3, 4, 1.

ricordare è l'epistola 7, 11, in cui Sidonio afferma di temere *periculum ... de vicinis, ... invidiam de patronis*<sup>126</sup>.

I patroni burgundi sono caratterizzati agli occhi dell'autore dalla medesima *perfidia* dimostrata da Eurico, che incurante dei patti ha deciso di cingere d'assedio l'Arvernia. Il *topos* del barbaro malfidato è dunque utilizzato dal Nostro non solo in relazione ai Visigoti, ma anche ai Burgundi, che, nonostante la loro condotta fino ad allora moderata, in quanto barbari potevano in ogni momento rivelare la propria vera natura.

La diffidenza nei confronti dei protettori burgundi è alla base dell'ambiguità nella caratterizzazione di Chilperico riscontrabile nel quinto libro dell'epistolario. Nell'epistola 5, 6 il Nostro chiede allo zio Apollinare informazioni su un'incresciosa situazione che lo ha coinvolto in prima persona. Egli è stato infatti accusato da voci malevole di parteggiare per il nuovo imperatore Giulio Nepote e di aver sobillato la popolazione di Vaison. Sidonio è stato informato dei fatti da Taumasto, fratello di Apollinare, che lo ha implorato di intervenire temendo per la salute di quest'ultimo a causa delle calunnie che lo hanno trascinato in un «vortice barbarico» (*turbo barbaricus*). L'Arvernatense si appresta dunque a sondare le intenzioni del re in modo che lo zio sappia o di aver ricevuto la grazia dal sovrano o di doversi preparare ad arginarne l'ira.

Chilperico è chiamato nell'epistola non *rex*, bensì *magister militum*, carica che sicuramente detenne Gundioco a partire dal 458 ma che non è altrimenti attestata per il suo successore. Nonostante questa sia l'unica testimonianza in proposito, è plausibile che il re di cui parla Sidonio (sia che si tratti di Chilperico I, sia che si tratti di Chilperico II) avesse assunto la carica alla morte di Gundioco, ereditando così insieme al titolo la posizione di *foederatus* difensore dell'Impero. È d'altronde vero che coloro che dal punto di vista romano erano visti come i re burgundi si consideravano in realtà generali inquadrati nell'ordinamento militare romano, tanto che anche dopo la caduta dell'Impero d'Occidente avevano continuato a assumere titoli che richiamassero tale funzione e in qualche modo legittimassero la loro posizione<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> Sidon. *epist.* 7, 11, 1.

<sup>127</sup> A questo proposito I. N. Wood, Gentes, *Kings and Kingdoms - The Emergence of States: the Kingdom of the Gibichungs* in H. W. Goetz, J. Jarnut, W. Pohl (ed.), *op. cit.*, pp. 261-263 sottolinea come in generale i Burgundi anche dopo il 476 non concepissero il proprio regno come indipendente dall'Impero. Cfr. anche P. Amory, *Names, Ethnic Identities and Community in Fifth- and Sixth-Century Burgundy*, «Viator» 25 (1994), pp. 1-30: p. 10, che

Come nel caso dell'inaffidabilità avvertita quale elemento saliente della caratterizzazione dei Burgundi, anche in questa epistola Sidonio conferisce al sovrano un tratto tipico della retorica misobarbarica, ossia l'*iracundia*, che qualifica Chilperico come un re barbaro a tutti gli effetti. Altro *topos* relativo ai barbari presente nella missiva, inoltre, è quello del *turbo barbaricus*, che pone i Burgundi sullo stesso piano dei Visigoti o degli altri violenti barbari in riferimento ai quali è usata la medesima immagine. Se i Burgundi altrove sono stati definiti dei *patroni* pericolosi e poco affidabili, così in questa epistola, nonostante le parole lusinghiere dedicate al «vittoriosissimo» re<sup>128</sup>, fa capolino, anche se in maniera solo accennata, la topica anti-barbarica.

All'episodio dell'insurrezione di Vaison è legata anche l'epistola 5, 7 a Taumasto, in cui l'Arvernate si scaglia in una feroce invettiva contro i calunniatori che hanno infangato la reputazione di Apollinare e lo hanno reso invisibile a Chilperico. La lettera non è solo un attacco ai *susurrone*s che hanno riempito di veleno le orecchie del re<sup>129</sup>, ma costituisce anche in maniera indiretta un modo per accattivarsene i favori: mentre i delatori sono presentati come degli esseri infimi, peggiori dei barbari che rispetto ad essi si dimostrano *clementiores*<sup>130</sup>, Chilperico è invece paragonato prima al re di Roma Tarquinio Prisco, poi al condottiero Germanico.

La *captatio benevolentiae* lascia tuttavia in qualche modo trasparire il tiepido apprezzamento dell'autore nei confronti del regnante burgundo. Risulta infatti bizzarra, in un'epistola volta ad ingraziarsi i favori di un re di stirpe germanica, l'affermazione che persino i barbari siano più clementi dei delatori stessi - affermazione che, se costituisce un insulto per i calunniatori, non può passare come un omaggio ai Burgundi, ai quali non sarebbe sembrato

---

sostiene che il Chilperico ritratto nella *vita Lupicini* sia presentato in maniera coerente come un giudice romano attraverso l'impiego reiterato di termini che rimandano al diritto romano, aggiungendo che l'anonimo autore dell'agiografia «emphasized Chilperic's Roman titles over his barbarian ones, if indeed the latter existed at all».

<sup>128</sup> Sidon. *epist.* 5, 6, 2.

<sup>129</sup> Sidon. *epist.* 5, 7, 7 *aves ... virosa susurronum faece completas*.

<sup>130</sup> Sidon. *epist.* 5, 7, 1 *hi nimirum sunt, ut idem coram positus audisti, quos se iamdudum perpeti inter clementiores barbaros Gallia gemit*. Il passo si presta a più di una lettura: nonostante Anderson e Løyen siano sicuri che i delatori in questione siano galloromani (W. B. Anderson, *op. cit.* II, p. 187 n. 5; A. Løyen, *op. cit.* II p. 235 n. 15) in realtà non vi è nessuna indicazione precisa a sostegno di questa tesi nel testo. I calunniatori potrebbero essere dunque dei personaggi di origine germanica, rispetto ai quali gli altri barbari presenti in Gallia sono più clementi.

lusinghiero l'appellativo dispregiativo di *barbari*<sup>131</sup>. È probabile in questo caso che Sidonio volesse far coincidere la propria prospettiva con quella di Chilperico, in modo non dissimile da quanto già evidenziato a proposito delle epistole 8, 3 e 8, 9, in cui, dal punto di vista di Eurico vincitore, sono ormai considerate come espressioni di alterità tutte le popolazioni tra le quali prima i Goti erano annoverati come manifestazioni della *barbaries*. Tuttavia, l'impiego nell'epistola 5, 6 dell'espressione *turbo barbaricus* a proposito dei Burgundi deve indurre piuttosto a pensare che Sidonio, nel parlare di *clementiores barbaros*, strizzi l'occhio alla cerchia di lettori a cui si rivolge la produzione sidoniana. Costoro sanno bene che, al di là del contesto contingente in cui deve essere considerata la missiva, ossia l'imbonimento di Chilperico, anche i Burgundi, i *septipedes patroni* dai capelli unti di burro del carne 12, non possono non essere visti se non come dei barbari.

Anche in questa lettera come già nell'epistola 5, 6, il sovrano non è definito con il comune titolo di *rex*, ma è chiamato dal Nostro *tetrarcha*. Il termine è insolito, poiché, se interpretato in senso letterale, implicherebbe la divisione del regno burgundo in quattro parti all'epoca della redazione della missiva. Dato che il problema legato all'organizzazione della Sapaudia in quest'epoca è di difficile soluzione a causa della penuria di fonti in proposito, ci si può limitare ad osservare che il vocabolo è impiegato in età tardoantica per definire un sovrano o di un territorio di piccola estensione o di una parte di un regno più grande (e non per forza di un suo quarto<sup>132</sup>). In questo caso esso può dunque essere letto come un semplice sinonimo di 're', soprattutto se si considera che il termine è attestato in Orazio e Lucano accostato a *rex* e, significativamente, a *tyrannus*, quasi come se fosse un loro sinonimo<sup>133</sup>. Si può concludere quindi

---

<sup>131</sup> P. Amory, *The meaning and purpose of ethnic terminology in the Burgundian laws*, «Early Medieval Europe» 2 (1993) 1, pp. 1-28 sottolinea che il termine *barbari* è usato nel *Liber Constitutionum*, la cui redazione definitiva è databile al regno di Sigismondo, in tre modi: nel senso di 'non Romani', quando il vocabolo è impiegato in opposizione a *Romani*; nel senso di 'non Romani, né Burgundi', quando è usato in contrapposizione a *populus noster*, locuzione con cui sono indicati il re e gli abitanti del suo regno; infine come definizione di *populus noster*. Nell'ultimo caso i Burgundi stessi utilizzerebbero per autodefinirsi un termine fortemente retorico, privandolo del suo senso dispregiativo. Bisogna rilevare, come fa del resto Amory stesso, che *barbarus* ha per Sidonio Apollinare un significato ambivalente, e che il vescovo manipoli consapevolmente la terminologia etnica in modo da canzonare o adulare i Burgundi (e non solo) a seconda dell'occorrenza.

<sup>132</sup> Così nota W. B. Anderson, *op. cit.* II p. 186 n. 2.

<sup>133</sup> Hor. *sat.* 1, 3 12; Lucan. 7, 225 ss. M. Reydellet, *op. cit.* pp. 92-93 suggerisce invece che Sidonio si serva dell'appellativo *tetrarcha* per istituire un confronto tra Chilperico e Erode

che Sidonio con il termine 'tetrarca' volesse sia far riferimento a un'effettiva situazione di divisione del regno burgundo, sia alludere a questo secondo significato del vocabolo, in modo da conferire a un termine apparentemente neutro un'ombra di sottile condanna.

A supporto di tale lettura potrebbe essere addotta anche la comparazione tra Chilperico e i più celebri esempi di oppressori e prepotenti offerti dalla storia, proposta come *pointe* finale della lunga invettiva contro i delatori. Questi sono presentati come corruttori dell'animo del re, *cui natura cum bonis, vita cum malis est*. Con tali cattivi consiglieri, infatti,

*Phalaris cruentior, Mida cupidior, Ancus iactantior, Tarquinius superbior, Tiberius callidior, Gaius periculosior, Claudius socordior, Nero impurior, Galba avarior, Otho audacior, Vitellius sumptuosior, Domitianus truculentior redderetur.*

Il passaggio può essere di certo letto in termini di contrapposizione tra il buon re burgundo e tali modelli di tirannide: dato che i vizi di alcuni tra i regnanti più crudeli della storia sarebbero stati accentuati dall'intervento dei velenosi consiglieri delle cui trame Apollinare e Simplicio ora sono vittime, di certo con facilità questi sono riusciti a influenzare l'ingenuo Chilperico.

Se tuttavia si considera l'impiego del termine *tetrarcha* in relazione alla caratterizzazione di Chilperico come re barbaro e iracondo nell'epistola 5, 6, diventa plausibile una seconda interpretazione, la cui amara ironia risulta evidente a chi legge l'epistola nel contesto in cui è inserita dall'autore e alla luce della concezione della barbarie che si evince dall'analisi della produzione dell'Arvernate.

Del resto, anche l'assimilazione a modelli come quello di Tarquinio Prisco e Germanico è sicuramente positiva; bisogna tuttavia rilevare che essa si basa non tanto sulle qualità intrinseche del re, quanto piuttosto su quelle della sua sposa, che è paragonata prima a Tanaquilla, modello di virtù femminile e di pudicizia<sup>134</sup>, poi a Agrippina. La menzione di quest'ultima permette inoltre di concludere l'epistola con una battuta finale rivolta a Taumasto: Chilperico è

---

Antipa che aveva appunto tale titolo o più semplicemente per presentare il re burgundo come un «roi d'opérette». Anche D. Frye, *op. cit.*, p. 204 ritiene che tale definizione di Chilperico sia sarcastica: l'ironia secondo lo studioso deriverebbe dal fatto che il *magister militum* venga presentato dall'autore come un re, nonostante in realtà non fosse altro che un generale, il capo di quello che, più di un regno, deve essere definito a detta di Frye «a quartered army».

<sup>134</sup> Cfr. Sil. 13, 818; Claud. *carm. min.* 30, 16; Sidon. *carm.* 24, 37-43.

infatti assimilato a Germanico non per le sue doti o le sue imprese, ma perché è un *Germanicus*, ossia di origine germanica<sup>135</sup>.

Il quadro prospettato viene confermato se posto in relazione all'epistola 5, 8 a Secundino, in cui i cittadini del regno burgundo vengono definiti *tyrannopolitae*<sup>136</sup>. Per la sua *verve* satirica il destinatario della missiva è paragonato a Ablabio, che *non figuratius* si era scagliato contro le efferatezze di Costantino il Grande<sup>137</sup>.

Il destinatario dell'epistola 5, 8 e il dignitario della corte di Costantino hanno in comune il fatto di parlar chiaro e di servirsi nei propri componimenti di critiche dirette e non camuffate da alcun tipo di accorgimento<sup>138</sup>, incuranti dei pericoli derivati da un attacco al potere. Sebbene non vi siano accenni evidenti ad un reale attacco da parte di Secundino al governo burgundo, il conio *ad hoc* del termine *tyrannopolita* disegna ombre oscure sui regnanti barbari, soprattutto se messo in relazione alla menzione degli endecasillabi di Ablabio<sup>139</sup> che aveva presentato Costantino come un nuovo Nerone. In modo allusivo Sidonio sembra voler presentare i re burgundi come tiranni, riproponendo il nesso tra barbari e dispotismo a cui il Nostro ricorre spesso<sup>140</sup>.

Il fatto che egli non lasci intendere con certezza chi sia il *tyrannus* menzionato<sup>141</sup> porterebbe inoltre a concludere che, più che a un preciso personaggio, egli voglia piuttosto riferirsi in maniera generica al popolo burgundo, che agli occhi dell'aristocratico imbevuto del mito dell'Impero Romano avrebbe usurpato un ruolo che non gli spetta. Sembra dunque si voglia suggerire, in maniera comprensibile a pochi, che quello dei Burgundi sia di fatto un potere illegittimo.

---

<sup>135</sup> Sidon. *epist.* 5, 7, 7.

<sup>136</sup> Sidon. *epist.* 5, 8, 3 *nam tua scripta nostrorum vitiis proficientibus tyrannopolitarum locupletabuntur.*

<sup>137</sup> Sidon. *epist.* 5, 8, 3. Sidonio riporta il mordace distico del dignitario della corte costantinopolitana: *Saturni aurea saecla quis requirat? / Sunt haec gemmea, sed Neroniana*, spiegando che il paragone tra i due imperatori si fondava sul fatto che Costantino *isdem fere temporibus extinxerat coniugem Faustam calore balnei, filium Crispum frigore veneni.*

<sup>138</sup> Sidon. *epist.* 5, 8, 2.

<sup>139</sup> A proposito di Ablabio abbiamo poche notizie: cfr. G. Zecchini, *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma 1993, pp. 193-209.

<sup>140</sup> A questo proposito cfr. Y. A. Dauge, *op. cit.*, pp. 505-507.

<sup>141</sup> Cfr. A. Loyer, *op. cit.* II, p. 187 sull'identificazione del 'tiranno' o dei 'tiranni' a cui potrebbe alludere il termine.

È proprio con il significato di usurpatore che l'Arvernate usa il termine<sup>142</sup> in riferimento a Costantino III e Giovino, sotto il governo dei quali il nonno Apollinare aveva sempre agito da uomo libero (*liber sub dominantibus tyrannis*); questi sono menzionati anche nell'epistola immediatamente successiva a quella indirizzata a Secondino, in cui, nel ricordare a Aquilino il legame di amicizia che univa i rispettivi nonni, il Nostro propone un elenco di personaggi esecrabili di cui questi avevano condannato i crimini (Sidon. *epist.* 5, 9, 1 *avi nostri ... quos laudabili familiaritate coniunxerat litterarum, dignitatum, periculorum, conscientiarum similitudo, cum in Constantino inconstantiam, in Iovino facilitatem, in Gerontio perfidiam, singula in singulis, omnia in Dardano crimina simul execrarentur*).

L'ultimo accenno alla coppia regale burgunda si trova nell'epistola 6, 12, composta verosimilmente intorno al 471<sup>143</sup> e indirizzata al vescovo di Lione, Paziente. Tra le innumerevoli virtù del destinatario, Sidonio menziona la generosità e la morigeratezza, l'una gradita al re, che sempre loda i banchetti offerti dal vescovo, l'altra invece apprezzata dalla regina, che di Paziente elogia i digiuni (*omitto te tali semper agere temperamento, sic semper humanum, sic abstemium iudicari, ut constet indesinenter regem praesentem prandia tua, reginam laudare ieiunia*). Sul rapporto tra il vescovo di Lione e i regnanti burgundi il Nostro non si dilunga oltre, mentre si sofferma sull'opera di costruzione, restauro e abbellimento delle basiliche nella città e quella altrettanto importante di conversione degli eretici al cattolicesimo.

Si offre dunque della *Lugdunum* governata dai Burgundi un'immagine di pacifica convivenza, in cui gli eretici non perseguitano i cattolici ma sono aperti alla conversione, le chiese non sono distrutte e abbandonate ma ricostruite e arricchite e Paziente sembra libero di adempiere alla propria missione pastorale con il beneplacito della moglie di Chilperico.

Si può forse concludere che la diffidenza nei confronti della dominazione burgunda, dimostrata attraverso una costante ambiguità nella trattazione delle tematiche ad essa relative, sia non tanto l'espressione di un'avversione mirata, quanto piuttosto una manifestazione della prospettiva dell'aristocratico galloromano che guarda ai 'protettori' della propria regione come ad un governo estraneo, che soffoca le velleità libertarie, le aspirazioni e i diritti di una *nobilitas* insofferente verso qualunque tipo di potere imposto.

---

<sup>142</sup> Sidon. *epist.* 3, 12, 5, 12.

<sup>143</sup> A. Loyen, *op. cit.* II, p. XIX.

## 5. Riotamo

Un'ulteriore prova del fatto che l'appellativo di *rex* ha nell'opera dell'Arvernate un valore più retorico che politico è costituito dal caso di Riotamo, generale capo del contingente di Britanni situati presso la Loira a cui si accenna nella lettera infamante che aveva valso a Arvando l'accusa di tradimento<sup>144</sup>. Nella lettera 1, 7 il nome del comandante non viene esplicitamente menzionato, ma possiamo porlo in relazione a tale episodio grazie alla testimonianza offerta da Giordane<sup>145</sup>, secondo il quale nel 469 un'armata di 12.000 soldati capeggiati dal *rex Brittonum* Riotimo<sup>146</sup> avrebbe cercato di arginare l'avanzata dei Goti dietro comando dell'imperatore Antemio e, a seguito della sconfitta a *vicus Dolensis* (odierna Déols), impartitagli da Eurico, si sarebbe poi rifugiata presso i Burgundi<sup>147</sup>. Alla battaglia di Déols accenna anche Gregorio di Tours, che però, come Sidonio, non menziona il nome del condottiero dell'armata britannica (Greg. Tur. *Franc.* 2, 18 *Brittani de Bituricas a Gothis expulsi sunt, multis apud Dolensim vicum peremptis*).

A Riotamo in persona Sidonio indirizza invece l'epistola 3, 9, una lettera di raccomandazione per un uomo i cui schiavi erano fuggiti dopo essere stati sobillati da alcuni Britanni<sup>148</sup>. L'Arvernate si rivolge al destinatario per

---

<sup>144</sup> Sidon. *epist.* 1, 7, 5.

<sup>145</sup> Iord. *Get.* 45, 237-238. Giordane sostiene che Riotamo fosse sbarcato con la sua flotta dall'Oceano (*Quorum rex Riotimus cum duodecim milia veniens in Beturigas civitate Oceano e navibus egresso susceptus est*) e l'interpretazione del passo ha sollevato problemi sull'identificazione dell'effettiva provenienza del generale, che poteva tanto appartenere ai Britanni stabilitisi in Aremorica intorno al 440 (come sostiene P. Salway, *Roman Britain*, Oxford 1981, p. 491, che usa l'espressione «King Riothamus of Aremorians») tanto provenire dalla Britannia, tesi sostenuta da I. Wood, *The Fall of the Western Empire and the End of Roman Britain*, «*Britannia*» 18 (1987), pp. 251-262, in partic. p. 261, secondo cui Riotamo sarebbe stato un esponente di una fazione pro-Romana in Britannia giunto in Gallia per servire la causa imperiale, e da G. Halsall, *op. cit.*, p. 277 (formato e-book), che definisce Riotamo l'ultimo comandante britanno ad aver condotto i propri contingenti al di là della Manica.

<sup>146</sup> Per quanto riguarda le diverse grafie latine del nome Riotamo, bisogna sottolineare che *Riothamo* presente nell'*inscriptio* dell'epistola 3, 9 è la lezione accolta da Luetjohann e da Loyen; i manoscritti MTPF riportano *Riotamo* mentre in L manca l'intera *inscriptio*. Per Giordane il discorso è più complesso: Mommsen (T. Mommsen (ed.), *Iordanis Romana et Getica* MGH Berlino 1882) accoglie in Iord. *Get.* 45, 237 l. 19 *Riotimus*, ma a 45, 238 l. 2 *Riutimum*; nell'edizione curata da Giunta-Grillone (F. Giunta, A. Grillone (ed.), *Iordanis De origine actibusque Getarum*, Roma 1991), invece, *Riotimus* viene accolto in tutte le occorrenze.

<sup>147</sup> G. Halsall, *op. cit.* p. 277 sostiene che senz'altro il numero di 12.000 soldati è un'esagerazione che però dà un'idea di una forza imponente al seguito del generale.

<sup>148</sup> Sidon. *epist.* 3, 9, 2.

assicurarsi che il *gerulus epistularum* venga ascoltato, e che, soprattutto, non gli venga fatto del male dai suoi uomini:

*gerulus epistularum humilis obscurus despicabilisque etiam usque ad damnum innocentis ignaviae mancipia sua Britannis clam sollicitantibus abducta deplorat. ... si inter coram positos aequanimiter obiecta discingitis, arbitror hunc laboriosum posse probare quod obicit, si tamen inter argutos armatos tumultuosos, virtute numero contubernio contumaces, poterit ex aequo et bono solus inermis, abiectus rusticus, peregrinus pauper audiri* (Sidon. epist. 3, 9, 2).

La differenza sostanziale che risalta tra le parole di Giordane e quelle di Sidonio è che quest'ultimo non chiama mai Riotamo re. Il titolo di *rex* è poco comune presso i Britanni<sup>149</sup>. In Suet. *Cal.* 44 si parla di Cunobelino come di un *rex Britannorum* mentre Tacito (*Agr.* 13-15) menziona alcuni *reges* della Britannia. Dopo tali attestazioni è solo a partire dal V secolo d. C. che il titolo riappare nelle testimonianze letterarie e nelle epigrafi, in connessione forse al riemergere del potere delle aristocrazie locali dopo l'abbandono da parte di Roma del suolo britannico<sup>150</sup>. Un'iscrizione databile ai primi anni del VII secolo<sup>151</sup> commemora *Catamanus rex sapientissimus opinatissimus omnium regum*. Tuttavia, già nel V secolo emergono dalle epigrafi nomi che presentano la radice *rix/rig*, come le iscrizioni funebri per *Cunorix*<sup>152</sup> e *Monedorix*<sup>153</sup>. Patrizio, invece, definisce *tyrannis* il potere di Corotico<sup>154</sup>, mentre Gildas<sup>155</sup> riferisce che al suo tempo vi sono dei re, ma che essi in realtà sono dei *tyranni*.

Se ai tempi di Sidonio riappare una figura definibile con il titolo di *rex*, Riotamo potrebbe essere il primo tra questi di cui venga riportato il nome. Del resto, la funzione di arbitro che il Nostro attribuisce al personaggio nell'epistola 3, 9 sembra proprio coincidere con quella svolta dai re di cui parla Gildas in *Gild. Brit.* 27. Il fatto che l'Arvernate non si rivolga a Riotamo con l'appellativo di re potrebbe d'altronde essere spiegato leggendo *Riothamus* non

---

<sup>149</sup> Rimando a C. A. Snyder, *op. cit.* p. 82 ss.

<sup>150</sup> C. A. Snyder, *op. cit.* p. 87.

<sup>151</sup> Cfr. V. E. Nash-Williams, *Some dated monuments of the 'Dark Ages' in Wales*, «*Archaeologia Cambrensis*» 93 (1938), pp. 31-56.

<sup>152</sup> R. P. Wright, K. H. Jackson, *A Late Inscription from Wroxeter*, «*The Antiquaries Journal*» 48 (1968), pp. 296-300.

<sup>153</sup> A. Huebner, *Inscriptiones Britanniae Christianae*. London-Berlin 1876, p. 45.

<sup>154</sup> *Epistola ad milites Corotici* 6.

<sup>155</sup> *Gild. Brit.* 27.

come un nome proprio, ma come un titolo di origine celtica<sup>156</sup>. Il nome *Riothamus* e la variante *Riotimus* impiegata da Giordane sono infatti forme latinizzate del celtico *Rigotamos*, che potrebbe costituire sia un nome proprio formato dalla radice *rix-* / *rig-*, che significa appunto 're', sia rappresentare un vero e proprio titolo ('il re supremo'). Dal momento che la pratica della lingua celtica o certi regionalismi da essa derivati erano diffusi ancora nella Gallia del V secolo, come sembra potersi dedurre da Sidon. *epist.* 3, 3, 2, è plausibile ritenere che Sidonio potesse riconoscere l'effettivo etimo di *Rigotamos* e che lo impiegasse come un titolo a tutti gli effetti<sup>157</sup>. Già Tacito (Tac. *Agr.* 11), d'altro canto, parla di una forte affinità tra la lingua dei Britanni del sud dell'isola e quella dei Galli.

Tuttavia, dato che l'epiteto *rex* per l'Arvernate è connesso alla delineazione ideologizzata della barbarie più che alla definizione precisa di un ruolo istituzionale, da connettere a dei regni romano-barbarici peraltro ancora in stato embrionale, bisogna chiedersi se il Nostro non chiami Riotamo re per il fatto che, semplicemente, egli non fosse percepito come un rappresentante dell'alterità.

Di certo l'epistola 3, 9 non offre un'immagine edificante dei Britanni; tuttavia, non si può affermare che per essi siano utilizzati i moduli tipici della *barbaries*<sup>158</sup>. Il modo con cui vengono rappresentati gli uomini di Riotamo nell'epistola 3, 9 sembra semplicemente testimoniare il generico disprezzo per degli uomini violenti, che hanno rubato gli schiavi di un povero malcapitato. Inoltre a Riotamo è attribuito il carattere della *verecundia*, che è proprio dell'etica aristocratica romana che emerge dall'epistolario sidoniano<sup>159</sup>. Tale qualità è in realtà attribuita anche ad esponenti di popolazioni germaniche come

<sup>156</sup> Si consulti sulla questione C. A. Snyder, *An age of tyrants: Britain and the Britons*, A. D. 400-600, Pennsylvania State University 1998, pp. 81-82.

<sup>157</sup> Per un approfondimento sulla somiglianza tra lingua gallica e lingua britannica cfr. L. Fleuriot, *Les origines de la Bretagne. L'émigration*, Paris 1980, pp. 55-78. Fleuriot (p. 61 n. 58) sostiene che i due idiomi non potevano essersi allontanati molto nel IV-V secolo e che le differenze dovevano essere simili a quelle che intercorrono attualmente tra il francese moderno e il quebecchese. Per quanto riguarda invece le tracce delle varianti celtiche della Gallia e della Britannia nel latino rimando a J. N. Adams, *The Regional Diversification of Latin 200 B. C. - A. D. 600*, Cambridge 2007, pp. 596-603 e *passim*.

<sup>158</sup> F. Giannotti, *Sperare meliora. Il terzo libro delle Epistulae di Sidonio Apollinare*, Pisa 2016, p. 199, ritiene invece verosimile che il disprezzo espresso nell'epistola 3, 9 nei confronti dei Britanni sia da attribuire proprio al fatto che, agli occhi dell'Arvernate, essi dovessero essere dei veri e propri barbari.

<sup>159</sup> Sidon. *epist.* 3, 9, 1 *sed et ipsi sarcinam vestri pudoris inspicimus, cuius haec semper verecundia fuit, ut pro culpis erubesceretis alienis*.

Teodorico II<sup>160</sup>, il re dei Burgundi di cui si parla nell'epistola 1, 7 e Arbogaste<sup>161</sup>. In questi casi, tuttavia, i personaggi menzionati sono presentati come dei barbari romanizzati ma in cui l'elemento barbarico è comunque riconoscibile. Nel caso di Riotamo, invece, tale associazione all'elemento barbarico non sembra emergere né sul piano esplicito né su quello allusivo.

Il processo di distacco dalla *Romanitas* quanto a lingua e istituzioni non era concluso nella Britannia del V secolo. Lo stesso concetto di Britannia post-romana è in realtà vago, dal momento che, come per il periodo romano, bisogna riconoscere una differenza (per quanto si tratti di un'opposizione semplicistica) tra una *civil* o *lowland zone* e una *military* o *highland zone*, in cui la romanizzazione aveva attecchito in maniera meno profonda rispetto all'area meridionale. D'altro canto, anche le iscrizioni in latino rinvenute nella *highland zone* dimostrano un influsso del parlato che testimonia che esso non fosse utilizzato solo in contesti ufficiali ma costituisse una lingua d'uso<sup>162</sup>.

La Cornovaglia, il Galles e l'Irlanda, inoltre, erano poli di forte cristianizzazione in questo periodo<sup>163</sup> e gli scambi tra le comunità cristiane oltre Manica e la Gallia sono testimoniati proprio dall'epistola 9, 9 della raccolta sidoniana: è un britanno, infatti, l'*antistes ac monachus* Riocato a cui accenna il Nostro nella lettera indirizzata all'amico Fausto, anch'egli di origine britannica. Sul Riocato qui menzionato sappiamo pochissimo, anzi si può affermare con certezza solo quanto riportato da Sidonio: tale personaggio si ferma a Clermont di ritorno da Lérins, dove Fausto gli ha consegnato la sua nuova opera, *mysticae gazae* che dovranno essere portati presso i Britanni, popolo cui appartengono tanto il vescovo quanto il monaco.

---

<sup>160</sup> Sidon. *epist.* 1, 2, 3 *namque hunc illi crebro colorem non ira sed verecundia facit.*

<sup>161</sup> Sidon. *epist.* 4, 17, 1 ... *dictasti litteras litteratas et gratiae trifariam renidentis cultu refertas.*

<sup>162</sup> C. A. Snyder, *op. cit.* p. 76; a proposito del VI secolo, A. Woolf, *op. cit.*, pp. 369-373. afferma che le attestazioni da cui si può evincere una «Celtic renaissance» nella *lowland zone* portano a ritenere che la società in quell'area fosse tanto consapevole del proprio retaggio britannico quanto di quello romano. Lo stesso Gildas rivolgendosi ad un ampio pubblico aveva scritto in latino letterario, che doveva dunque essere ben compreso: cfr. a questo proposito T. M. Charles-Edwards, *Language and society among the insular Celts, AD 400-1000* in M. Green (ed.), *The Celtic World*, London 1995, pp. 703-736; M. Lapidge, *Gildas' Education and the Latin culture of sub-Roman Britain* in M. Lapidge, D.N. Dumville (ed.), *Gildas: New Approaches*, Woodbridge 1984, pp. 27-50.

<sup>163</sup> Cfr. B. Luiselli, *op. cit.*, pp. 429-434. Per il processo di cristianizzazione della Britannia rimando a N. Chadwick, *The Celts*, Londra 1997 (capitolo 7 *Christianity* dell'edizione digitale del volume).

Si può concludere che se i Britanni potevano costituire una popolazione diversa rispetto a quella gallo-romana, essi non dovevano apparire agli occhi di Sidonio come dei barbari, e il mancato uso del titolo regale in riferimento a Riotamo potrebbe essere letto come una conferma in proposito.

#### 6. Imposita devotio: *espressioni del dissenso*

Dall'esame condotto risulta evidente che il Nostro, lungi dal perseguire fini realistici nella descrizione del potere regale, si sia servito del filtro letterario per presentare i sovrani quali modelli ideologici differenti, ossia quello del regnante *civilis* e quello del despota. L'Arvernate in realtà dimostra una palese insofferenza nei confronti di qualunque tipo di autorità imposta e estranea: i regnanti barbari non sono gli unici rappresentanti di un governo sulla Gallia ingombrante e scomoda. La definizione di un potere avvertito come inadeguato alle esigenze della comunità di cui Sidonio è a capo non è infatti legato in modo univoco alla rappresentazione della barbarie. O meglio: nella delineazione dei caratteri dell'alterità non rientrano solo coloro che sono comunemente definiti 'barbari'. Accade quindi che imperatori come Maggioriano e Antemio siano in qualche modo inclusi nella retorica del 'diverso' messa a punto dal Nostro, palesemente piena di implicazioni dal punto di vista ideologico.

È questo quanto può essere dedotto ad esempio dai vv. 532-538 del carme 5, in cui un anonimo soldato, ammirando la tempra dell'imperatore Maggioriano, sostiene che egli possa essere definito *rex fortis* dopo Attila, *rex Arctoos*. Il soldato sembra comprendere bene la differenza tra *imperator* e *rex*, poiché usa tali vocaboli in maniera coerente nel proprio discorso e li oppone l'uno all'altro (vv. 534-539 *Cum classica regis / Arctoi sequerer, Romani principis arma / Caesareumque larem luxu torpere perenni / audieram; dominos nil prodest isse priores, / si rex hic quoque fortis erat*).

In questo caso, l'impiego del termine *rex* gioca sulla equivalenza semantica tra *rex* e *princeps* affermatasi nel corso dei secoli, in modo da ricollegarsi a un contesto di critica più implicito<sup>164</sup>. Maggioriano, il *dominus* che ha concesso a Sidonio *ius vitae* all'indomani della resa degli aristocratici lionesi al nuovo imperatore<sup>165</sup>, ha portato a *Lugdunum* la distruzione, così come avrebbe fatto

---

<sup>164</sup> Sulle ambiguità riguardanti la delineazione del personaggio di Maggioriano cfr. P. Rousseau, *Sidonius and Majorian: The 'Censure' in Carmen V*, «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte» 49 (2000), pp. 251-257.

<sup>165</sup> Sidon. *carm.* 4, 14 *meae uitae laus tua sit pretium*.

anni dopo Eurico in Arvernia. L'autore nei panni del pastore Titiro afferma esplicitamente che il panegirico in onore di Maggioriano è il prezzo per la propria vita: la medesima motivazione lo avrebbe indotto, di ritorno dall'esilio, a interpretare a cantare nuovamente un panegirico insincero per Eurico nell'epistola 8, 9 e a esprimere la speranza di non essere costretto a diventare un nuovo Melibeeo rispetto a Lampridio-Titiro<sup>166</sup>.

L'elogio di Antemio, allo stesso modo, è un'*imposita devotio*: il suo carne è un *ludus*, un semplice sfoggio di eloquenza, come l'autore stesso afferma nell'epistola 1, 9<sup>167</sup>. Con la missiva il Nostro invia ad Erenio il panegirico pronunciato in onore dell'imperatore<sup>168</sup>, spiegandogli come tale componimento lo abbia aiutato ad ottenere la carica di *praefectus urbis*. L'Arvernate tuttavia presenta i propri versi in maniera poco entusiasta:

*sane moneo praeque denuntio quisquilias istas Clius tuae hexametris minime exaeques. merito enim conlata vestris mea carmina non heroicorum phaleris sed epitaphistarum neniis comparabuntur* (Sidon. epist. 1, 9, 7).

L'espressione *epitaphistarum neniae* potrebbe riferirsi alla *praefatio* che introduce il carne 2, composta in distici elegiaci, metro tipico degli epitaffi funebri<sup>169</sup>; tuttavia, il fatto che Sidonio istituisca un confronto con gli esametri di Erenio dovrebbe indurre piuttosto a pensare che la nenia in questione sia proprio il panegirico per Antemio, tanto più che il Nostro aggiunge *attamen gaude, quod hic ipse panegyricus, etsi non iudicium, certe eventum boni operis accepit* (Sidon. epist. 1, 9, 8). Espressione di un mondo che Sidonio considera morto con Avito, i panegirici per gli imperatori ormai non sono che nenie funebri. Non a caso, quindi, la singolare attenzione dedicata alla Tracia in

---

<sup>166</sup> Cfr. Sidon. *carm.* 4, 1-4 *Tityrus ut quondam patulae sub tegmine fagi / volveret inflatos murmura per calamos, / praestitit afflicto ius uitae Caesar et agri, / nec stetit ad tenuem celsior ira reum* e Sidon. *epist.* 8, 9, 5, 56-59 *sed tu, Tityre, parce provocare; / nam non invideo magisque miror, / qui, dum nil mereor precesque frustra / impendo, Meliboeus esse coepi*.

<sup>167</sup> Sidon. *epist.* 1, 9, 6.

<sup>168</sup> Dopo essere stato pronunciato, il panegirico veniva accompagnato da una prefazione e un'apostrofe *ad libellum* o una dedica e fatto circolare nell'ambito dell'*élites* e della ristretta cerchia di intellettuali amici del poeta: cfr. S. Santelia, *Quando il poeta parla ai suoi versi: i carmi 8 e 3 di Sidonio Apollinare*, «Invigilata Lucernis», 24 (2002), pp. 245-260, in partic. pp. 258 s.

<sup>169</sup> H. Köhler, *op. cit.*, p. 279. Per un'analisi dell'epistola si confronti S. Condorelli, *Il poeta doctus nel V secolo cit.*, pp. 59-65.

apertura del carme 2 accosta l'immagine dell'imperatore alla rappresentazione della barbarie attraverso una lista di *topoi* relativi ai barbari ben riconoscibili<sup>170</sup>.

L'impiego del titolo di *rex* ha dunque un legame così forte con la retorica del 'diverso' da essere utilizzato come strumento di espressione del dissenso attraverso l'allusività: re e rappresentazione dell'alterità sono legati in modo indissolubile in un'architettura letteraria dai potenti risvolti ideologici. L'individuazione di tale legame, inoltre, rende chiaro ancora una volta che appartengono alla definizione di alterità non solo i Germani, ma chiunque sia estraneo al sistema di valori in cui l'autore si rivede. In termini politici, quindi, chiunque rappresentasse un potere diverso dagli schemi di ispirazione repubblicana che animano l'aristocrazia galloromana di V secolo può essere rappresentato come un re, un tiranno, un usurpatore. Come nel caso del concetto di 'barbaro', si tratta di un'interpretazione, del frutto dell'imposizione di un filtro 'alterizzante'. A re come Eurico e Chilperico e a imperatori come Maggioriano e Antemio, che detengono un potere che non appartiene loro e che non possono essere visti se non come dei sopraffattori, sono contrapposti Avito e Teodorico II, descritti come i promotori di una nuova rinascita, di un Impero tutto concentrato sugli interessi della Gallia; tuttavia, la speranza da loro suscitata di una nuova stagione in cui la *nobilitas* galloromana potesse riaffermare con forza i propri diritti in un Impero di cui era già stata annunciata la fine imminente si spegne per sempre con la morte di Avito.

---

<sup>170</sup> Sidon. *carm.* 2, 34-46. S. Condorelli, *Il poeta doctus nel V secolo cit.*, pp. 72-73 sottolinea giustamente che l'arrivo del *Graeculus* Antemio a Roma doveva essere visto come un evento 'contro natura'. L'ambiguità nell'elogio di Antemio è notata anche da M. Reydellet, *op. cit.* p. 51 e R. Alexandre, *Pudor et libertas: l'irrévérence selon Sidoine Apollinaire* in B. Delignon, Y. Roman (ed.), *Le poète irrévérencieux. Modèles hellénistiques et réalités romaines*, Paris 2008 pp. 327-345, p. 343.

## Capitolo 3

### Le espressioni di identità nelle Epistole sidoniane

#### 1. «Un mondo di Romani senza Impero Romano<sup>1</sup>»

Il tentativo di etichettare le manifestazioni della diversità come caratteri della *barbaries* trova un ostacolo primario nel fatto che, nonostante la visione relativa ai barbari presupponga necessariamente un'opposizione dicotomica tra il 'sé' e l' 'altro', esistono molteplici variabili che rendono difficile una distinzione netta. Imbrigliare il mondo descritto nelle epistole sidoniane in un rigido dualismo significa appiattirne la complessità; eppure, la continua contrapposizione 'noi-loro' emerge in maniera innegabile nell'opera dell'Arvernate. Bisogna dunque riconoscere che, sebbene la tendenza a rappresentare il mondo come governato dall'antitesi tra identità e alterità prevalga nella corrispondenza del Nostro, i caratteri di definizione dell'una e dell'altra appaiono confusi perché, a seconda dei destinatari e delle circostanze, Sidonio applica parametri diversi servendosi di un criterio 'situazionale'<sup>2</sup>.

Un impianto teorico<sup>3</sup> che porta a vedere l'intero universo sidoniano come pervaso da continui rapporti antinomici coglie bene la vastità e la complessità del problema della continua individuazione e categorizzazione dell'alterità in funzione della delimitazione dei principi identitari. A differenza dei Greci, che avevano una visione in prevalenza 'etnica' o 'nazionale' della barbarie, i Romani allargano la nozione di barbaro a livello universale, impegnati come sono in un'incessante opera di ordinamento del reale per l'attuazione di un ordine superiore<sup>4</sup>. Eppure, nel cogliere la multiformità del concetto di diverso, tale visione sembra in realtà non percepire che anche quello del 'sé' è altrettanto mutevole e fluido. Il processo di 'alterizzazione'<sup>5</sup> presuppone necessariamente

---

<sup>1</sup> Il titolo del paragrafo ricalca un'espressione impiegata da *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, Bari 2014, p. 86 in riferimento alla situazione in cui versavano le regioni occidentali in conseguenza della disgregazione del potere imperiale.

<sup>2</sup> Cfr. J. Y. Okamura, *Situational ethnicity*, «Ethnic and Racial Studies» 4 (1981), pp. 452-65.

<sup>3</sup> Y. A. Dauge, *op. cit.* pp. 19 ss.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> La nozione di alterizzazione (*othering*) viene introdotta negli studi sociali da G. C. Spivak, *The Rani of Sirmur: an Essay in Reading the Archives*, «History and Theory», 24 (1985), pp. 247-272, per definire il processo attraverso il quale l'Europa nel quadro del

una visione dualistica, ma i punti di vista in base ai quali tale processo si istituisce possono essere stratificati.

Per tenere conto delle infinite variabili nella definizione di etnicità, identità e alterità bisogna invece partire dal presupposto che ciò che comunemente si intende per etnicità è in realtà un concetto dinamico<sup>6</sup>, che cambia in continuazione. Né la credenza in un'origine comune, né la lingua, la religione o la legge possono essere fattori inequivocabili di identificazione e distinzione etnica, ma solo la convinzione che un determinato gruppo a cui si ritiene di appartenere esista, e che esista in relazione ad altri gruppi in qualche modo differenti<sup>7</sup>. È evidente pertanto che contribuiscono a creare un'identità elementi diversi, che possono sovrapporsi contemporaneamente, tanto che un soggetto possa ritenersi parte di diversi *in-groups*<sup>8</sup>, senza che ciò causi conflitti.

Un esempio palese della fluidità dei principi distintivi tra barbari e Romani è offerto dal criterio culturale e linguistico. Sebbene Sidonio calchi volutamente la differenza tra i rozzi barbari e i colti romani, sono molte le attestazioni pervenuteci di Germani istruiti e integrati<sup>9</sup>. Il lettore moderno si trova dunque costretto a riconoscere che per gli aristocratici che combattevano per la conservazione dei propri privilegi era più semplice presentare i barbari in termini antiquati, nonostante essi non fossero in realtà tanto simili ai Romani da poter essere considerati addirittura come dei 'Romani alternativi'<sup>10</sup>. Dalle epistole dell'Arvernate si può dedurre che proprio la volontà dei Germani di apprendere la lingua e la letteratura latina fosse percepita come un motivo di inclusione nella *Romanitas*. Nel carne 7, ad esempio, l'immagine di Teodorico

---

colonialismo ha costruito l'idea dell' 'altro' e quindi, contemporaneamente, ha definito una propria identità.

<sup>6</sup> Particolarmente chiara la trattazione del problema da parte di G. Halsall, *op. cit.* pp. 36-44, che definisce il concetto di identità etnica come «cognitive, multi-layered, performative, situational and dynamic».

<sup>7</sup> Cfr. G. Halsall, *op. cit.* p. 38, che in modo incisivo parla dell'identità etnica come di uno «state of mind». Cfr. B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1991.

<sup>8</sup> Per il concetto di *multi-layered identity* applicato alla Tarda Antichità cfr. G. Halsall, *op. cit.* pp. 52-58. Per la nozione di *in-group* e *out-group* si consulti a titolo esemplificativo H. Tajfel, *Social Identity and Intergroup Behaviour*, «Social Science Information» 13 (1974) pp. 65-93.

<sup>9</sup> Sul tema cfr. R. W. Mathisen, *Les Barbares intellectuelles dans l'Antiquité Tardive*, «Dialogues d'histoire ancienne» 23 (1997) 2, pp. 139-148.

<sup>10</sup> Cfr. P. Brown, *op. cit.*, Bari 2014, p. 88 nella versione formato *e-book* (paragrafo: *Un Mondo senza impero*).

Il<sup>11</sup> che bambino apprende da Avito i versi di Virgilio è funzionale alla sua rappresentazione positiva, di barbaro pronto alla collaborazione con i Romani non solo dal punto di vista politico e militare, ma anche culturale. Al contempo, i versi presentano Avito come un eroe pronto ad assumersi la missione di civilizzazione piuttosto che un uomo costretto dagli eventi a ricorrere all'alleanza con i Goti per legittimare la propria posizione di potere. Non si può prestar fede all'affermazione, che ha il sapore di un'esagerazione retorica, che Teodorico avesse imparato a leggere i classici grazie agli insegnamenti di Avito; tuttavia, essa dimostra che l'immagine di un sovrano barbaro aperto all'educazione romana fosse una parte importante dell'operazione ideologica di cui il carme 7 è espressione.

Un barbaro che voglia assicurarsi un posto nella *Romanitas*, riconoscendone la superiorità, è quindi ben accetto. Anzi, proprio ad un franco *comes* nel regno dei Franchi è indirizzata l'epistola 4, 17, manifesto della lotta dell'Arvernate in difesa del principio identitario della *Romanitas*. Arbogaste, *comes Trevirorum* e nipote del più noto generale franco Arbogaste, è avvezzo alla letteratura nugatoria in voga tra le *élites* galloromane e corrispondente dei suoi maggiori esponenti<sup>12</sup>. È proprio sull'*urbanitas* del *comes* che si sofferma in particolare Sidonio. Per un membro della *nobilitas* galloromana di V secolo il termine implica la pratica di una letteratura preziosa nella forma e disimpegnata nei contenuti, ma soprattutto l'impiego del latino puro, privo di barbarismi. L'elogio del destinatario, che in una terra dove la lingua e le leggi romane sono morte pare abbeverarsi alla fonte quirita, ha per il lettore moderno un'implicazione ben precisa<sup>13</sup>. All'indomani del crollo dell'Impero, essere romano al di là del *limes*, dove *Latina iura ceciderunt*, significa cercare di conservare la pratica linguistica come unico criterio di distinzione dalle bestie e dai bruti<sup>14</sup>.

L'ammissione di Arbogaste entro il circolo elitario degli ultimi cultori della *Romanitas* è suggellato dalle allusioni e dai preziosimi di cui il Nostro intesse l'epistola. Come si è detto, le *litterae litteratae* composte dal conte di Treviri richiamano quelle inviate da Paolino ad Ausonio (nesso mutuato già dal Bordolese da Plinio il Giovane); l'impiego del verbo *ineptire*, inoltre, nel

---

<sup>11</sup> Sidon. *carm.* 7, 495-499.

<sup>12</sup> Sidon. *epist.* 4, 17, 1.

<sup>13</sup> Sidon. *epist.* 4, 17, 1 *Quirinalis impletus fonte facundiae potor Mosellae Tiberim ructas...*

<sup>14</sup> Sidon. *epist.* 4, 17, 2.

rimandare alla descrizione dei barbari che viene fatta nell'epistola 4, 1, propone l'idea di un altro tipo di vaneggiamento, quello scherzoso ed elegante delle *nugae* di stampo neoterico.

Ciò che maggiormente conferisce valore all'epistola a Arbogaste è il fatto che egli non venga presentato come un Romano, ma proprio come un Germano romanizzato. Lo stesso Sidonio, conferendogli l'appellativo di *barbarorum familiaris*, si richiama all'epistola dedicata all'altro baluardo dell'identità romana, Ecdicio, al quale viene consigliato di evitare la pericolosa *familiaritas* con i barbari, e propone al contempo una maliziosa allusione all'origine barbarica del *comes Trevirorum*. Altrettanto ambigua potrebbe essere la ripresa del 'tema fluviale' in riferimento alle doti linguistiche del destinatario dell'epistola: nel rispecchiare la passione sidoniana per le metafore acquatiche, essa potrebbe anche essere un rovesciamento scherzoso della topica adottata da Sidonio stesso per la caratterizzazione delle popolazioni barbariche, che vivono in simbiosi con i fiumi presso i quali vivono o si abbeverano. Con la comparazione tra Arbogaste e i generali antichi, inoltre, il Nostro non perde l'occasione di mostrare la differenza tra tali modelli ineguagliabili e il destinatario dell'epistola, che sembra più propenso a maneggiare le armi che lo stilo, come farebbe pensare la costruzione del componimento, con il valore enfatico forte di *sed* (Sidon. *epist.* 4, 17, 2 ... *sic barbarorum familiaris, quod tamen nescius barbarismorum, par ducibus antiquis lingua manuque, sed quorum dextera solebat non stilum minus tractare quam gladium*). Sidonio sembra in questo caso strizzare l'occhio al lettore suo contemporaneo, che ha ben presente l'indole guerresca dei Franchi (si pensi al corteo nuziale di Sigismero, dall'aspetto fin troppo marziale<sup>15</sup>).

L'epistola, in definitiva, è una testimonianza dei criteri di inclusività degli elementi di origine barbarica all'interno del sistema culturale romano. Appare tuttavia chiaro che il processo di inclusione tramite acculturazione è unidirezionale<sup>16</sup>. Apprendere l'idioma barbarico, cercando di porsi attivamente

---

<sup>15</sup> Sidon. *epist.* 4, 20, 3.

<sup>16</sup> Cfr. B. Luiselli, *op. cit.*, p. 379. D. Frye, *Gundobad, the Leges Burgundionum and the Struggle for Sovereignty in Burgundy*, «Classica et Mediaevalia», 41 (1990), pp. 199-212 ritiene che l'epistola a Siagrio sia una testimonianza piuttosto chiara del fatto che comunemente i Burgundi non parlassero latino, cosa che quindi rendeva eccezionale il tentativo da parte dell'aristocratico di apprendere la lingua germanica. Se infatti la comunicazione tra Romani e Burgundi fosse stata più semplice, il bilinguismo avrebbe di certo avuto secondo lo studioso avuto effetti meno spettacolari. Con tale affermazione Frye intende contraddire la tendenza di troppi storici che, a suo dire, tenderebbero a 'romanizzare' eccessivamente i barbari, attribuendo

sullo stesso piano comunicativo di chi non è né più né meno che un selvaggio, significa spogliarsi della dignità conferita dal culto della lingua latina e del complesso retaggio culturale in essa racchiuso. Scaturisce da qui la meraviglia dell'autore nell'apprendere che Siagrio, erede di una nobile schiatta, discendente di un console e di un illustre poeta, ha deciso di apprendere l'idioma dei Burgundi, acquisendo, tra l'altro, una padronanza tale da incutere nei barbari stessi il timore di commettere errori grammaticali in sua presenza<sup>17</sup>.

Il confronto tra l'epistola 5, 5 e la descrizione di Seronato offerta dall'epistola 2, 1 sembrerebbe delineare l'ombra dell'accusa di barbarofilia sulla lettera senz'altro giocosa indirizzata al nobile Siagrio. Questi, tuttavia, non intende calpestare le leggi romane in favore di quelle barbariche, bensì fare in modo che i Burgundi conoscano l'utilità di un sistema giuridico; le epistole che Siagrio traduce al consesso degli anziani germani vengono lette per portare a termine un'opera di mediazione più che di connivenza, come nel caso di Seronato<sup>18</sup>. Quasi a voler prevenire dubbi circa la liceità delle intenzioni del «nuovo Solone dei Burgundi<sup>19</sup>», Sidonio precisa che la bizzarra apertura dell'amico nei confronti dei barbari è un tentativo di instillare in loro il seme della romanizzazione<sup>20</sup>; Siagrio rimane ben conscio della propria posizione, e, pur essendosi dedicato all'apprendimento della lingua burgunda, ne deride la rozzezza al confronto dei capolavori della letteratura di cui è imbevuto. Un esempio di arguzia, questa epistola, in cui uno dei temi scottanti che affligge la società del tempo e che pervade l'intera opera, ossia il difficile rapporto con i barbari, si risolve in un'allegria risata tra compagni, uniti dagli stessi valori, convinti dell'incrollabile superiorità del proprio mondo.

La stessa ironia caratterizza anche l'epistola 4, 8. L'invio ad Evodio di un epigramma da far incidere su una coppa d'argento destinata a Ragnahilde è accompagnato dalla certezza che la regina preferirà tale prezioso supporto

---

loro facoltà linguistiche che in realtà non possedevano. Bisogna tuttavia ammettere che Sidonio non si meraviglia tanto che i Burgundi potessero apprendere il latino grazie agli insegnamenti del galloromano Siagrio, quanto piuttosto della propensione di questo nei confronti della lingua germanica.

<sup>17</sup> Sidon. *epist.* 5, 5, 1-2.

<sup>18</sup> Sidon. *epist.* 2, 1, 3.

<sup>19</sup> Sidon. *epist.* 5, 5, 3 *Novus Burgundionum Solon in legibus disserendis ...*

<sup>20</sup> Sidon. *epist.* 5, 5, 3 ... *amplectuntur in te pariter et discunt sermonem patrium, cor Latinum.*

scrittore all'omaggio poetico in sé, data la sua scarsa cultura<sup>21</sup>. Il motivo della rozzezza dei barbari è topico, come dimostra l'epistola 1, 8, in cui il fatto che i barbari possano praticare della letteratura è visto come un evento contro natura. Nella lettera ad Evodio, tuttavia, senza far necessariamente ricorso alla retorica d'apparato, l'affermazione del Nostro appare come una sincera battuta di spirito tra due raffinati amici, loro malgrado costretti ad omaggiare regnanti non altrettanto istruiti. Impossibile stabilire con certezza, d'altronde, se Eurico e la sua regina comprendessero il latino: Ennodio sostiene infatti nella *vita Epiphani* che il re si serviva di un interprete<sup>22</sup>.

Quali siano i frutti della mediazione culturale operata dagli esponenti della *nobilitas* senatoria si può constatare nell'epistola 9, 14, in cui il Nostro impartisce alcune nozioni di versificazione ad un tale Burgundio. Il giovane destinatario della missiva è, con ogni probabilità, un erede dei maleodoranti barbari alti sette piedi disprezzati da Sidonio. Il nome proprio *Burgundio*, infatti, mal si adatterebbe ad un rampollo della *nobilitas* galloromana, mentre sarebbe invece una testimonianza della volontà delle *élites* burgunde, proprio nell'assumere i modi dell'aristocrazia romana come modello comportamentale, di affermare fieramente la propria identità etnica.

L'*adulescens* Burgundio intende dedicarsi alla stesura di un'opera che celebri le gesta di Giulio Cesare<sup>23</sup>, simbolo inveterato del legame con la *Romanitas* sia per l'aristocrazia romana, che continuamente reitera i fasti del proprio passato, sia per la classe dirigente dei popoli germanici, che della romanizzazione fa un criterio di elezione. L'assimilazione ai Romani aveva da sempre costituito un metodo di auto-nobilitazione: se i Burgundi a detta di Ammiano Marcellino proclamavano la propria appartenenza alla stirpe romana<sup>24</sup> e in ambiente anglosassone i re dell'East Anglia si vanteranno in seguito di avere Giulio Cesare tra i propri antenati<sup>25</sup>, già i Galli Edui e gli

---

<sup>21</sup> Sidon. *epist.* 4, 8, 5. Cfr. Mart. 6, 82, 6 per l'incompatibilità dei barbari con la letteratura. Sulla visione romana delle *gentes externae* come ignoranti e rozze cfr. Y. A. Dauge, *op. cit.* p. 125.

<sup>22</sup> Ennod. *vita Epiphani* 90 *Taliter tamen fertur ad interpretem rex locutus*. M. Reydellet, *op. cit.*, p. XV ritiene che il termine *interpretes* designi, secondo il senso più antico della parola, la funzione di negoziatore rivestita da Epifanio più che di vero e proprio interprete.

<sup>23</sup> Sidon. *epist.* 9, 14, 7.

<sup>24</sup> Amm. 28, 5, 11.

<sup>25</sup> Cfr. B. Luiselli, *op. cit.* p. 477; lo stesso autore aveva affrontato tale tematica in *Il mito dell'origine troiana dei Galli, dei Franchi e degli Scandinavi* in «Romanobarbarica» 3 (1978),

Arverni stessi a partire dalla I metà del sec. I a. C. avevano affermato di essere discendenti dai Troiani e dunque consanguinei dei Romani<sup>26</sup>. Il ragazzo, a ulteriore riprova dell'accostamento dei giovani esponenti dei ceti dirigenti germanici all'educazione romana, è ritenuto dal Nostro degno di unirsi alla gioventù senatoria a Roma, se solo le condizioni politiche permettessero un tale soggiorno di studi<sup>27</sup>. Da questo punto di vista, l'epistola può inserirsi nella lunga lista di corrispondenze tra maestri e discepoli di cui è corredata l'epistolografia tardoantica: stavolta, tuttavia, a farsi mentore dell'istruzione delle giovani menti non è più il retore, ma il vescovo<sup>28</sup>.

L'impossibilità di individuare dei criteri distintivi netti tra Romani e barbari non è solo testimonianza dei principi che determinavano l'inclusione dei 'diversi' nel sistema culturale della *Romanitas*. L'opposizione 'noi-loro' non è infatti esemplificativa solo del rapporto 'Romani-popolazioni germaniche', ma è più in generale espressione di rapporti di forza a volte contraddittori connaturati alle maglie della società romana stessa. La visione dualistica che permea il mondo sidoniano non è sclerotizzata ma di volta in volta cambia la prospettiva in base alla quale sono determinati i principi identitari e, con essa, il criterio di definizione della diversità, a seconda se ad emergere sia la visione del romano, del gallo-romano, del nativo di *Lugdunum*, del cittadino e vescovo d'Arvernia, o, più in generale, dell'aristocratico impegnato nella difesa del proprio retaggio culturale e dei privilegi della propria classe. Ma, anche se cambiano continuamente i parametri di riferimento, l'impianto dualistico di fondo è sempre percepibile<sup>29</sup>.

Se da una parte Sidonio ha il culto di un Impero Romano tanto potente quanto astratto, considerato per così dire *sub specie aeternitatis*, di fatto l'apparato imperiale con cui egli entra in contatto appare ai suoi occhi debole e

---

pp. 89-121. Sidonio mostra anche i Goti uniti da legami di parentela con i Romani, dovuta alla discendenza comune da Marte: Sidon. *carm.* 7, 437 ss.

<sup>26</sup> Cfr. Sidon. *epist.* 7, 7, 1. Sulla supposta fratellanza tra i Galli e i Romani cfr. D. Lassandro, *Aedui fratres populi Romani* in M. Sordi (a cura di), *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, Milano 1992, pp. 261-266; A. Giardina, *Le origini troiane dall'impero alla nazione in Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, 3-7 aprile 1997, Spoleto 1998, pp. 177-209.

<sup>27</sup> Sidon. *epist.* 9, 14, 2-3.

<sup>28</sup> Un caso interessante da confrontare è quello del vescovo Desiderio (VI secolo) che aveva aperto una scuola di grammatica a Vienne, in cui formava i propri allievi proponendo la lettura di autori profani (Greg. M. *epist.* 11, 24). Cfr. F. E. Consolino, *Ascesi e mondanità cit.*, p. 20.

<sup>29</sup> J. Harries, *Sidonius Apollinaris and the Frontiers of Romanitas cit.*, pp. 31-44.

distante. In effetti per lui Avito è l'ultimo a coniugare al meglio i due aspetti; con la sua morte, tuttavia, è ai singoli 'eroi' d'estrazione senatoriale che viene affidata la sopravvivenza dell'Impero. Mentre Avito è il nuovo Romolo e il nuovo Traiano, Maggioriano è colui che ha cinto d'assedio Lione, Antemio è un greco che per di più è sceso a compromessi con Ricimero, mentre Giulio Nepote è un debole<sup>30</sup>. È naturale, dunque, che a incarnare i valori della Romanità non sia più il *sacratissimus imperator*, ma l'aristocratico vicino alle esigenze della sua gente.

Il titolo di *princeps*, del resto, non si ottiene ai tempi di Sidonio per giusta acclamazione, né per virtù eccezionali, né ancora per volere divino, ma, come è mostrato nell'epistola 2, 13 a proposito di Petronio Massimo, il conseguimento di tale posizione è presentato come il risultato della corsa folle intrapresa da un uomo che non sopporta di avere padroni e che, *intrepidus* e *inexpletus*, si affanna per ottenere una corona dal cui peso viene presto schiacciato. Dopo aver tanto penato per diventare Augusto, egli è colto dall'improvvisa vertigine che deriva dall'immenso potere conquistato, e, alla fine del turbinio colorato che ha rappresentato la sua vita prima di diventare imperatore, si ritrova rinchiuso nel proprio palazzo a gemere e rimpiangere la vita di un tempo<sup>31</sup>. Al potere supremo accentrato nelle mani di una sola persona, che non per il bene della *res publica* ma per propria insoddisfazione personale ha deciso di scegliere una tale infelice sorte, sono contrapposti *epulae*, *mores*, *pecuniae*, *pompae*, *litterae*, *fascies*, *patrimonia*, *patrocinia* che caratterizzano invece la vita del senatore che, equilibrato e saldo nelle proprie scelte di vita, comprende quale sia il massimo bene e lo accetta di buon grado. Viene così ripreso il motivo del *princeps clausus*, proprio della caratterizzazione del potere dispotico e accentrato nella letteratura latina nei secoli<sup>32</sup>. Esso è impiegato ad esempio per la delineazione del profilo di Domiziano tratteggiata da Plinio il Giovane e Svetonio<sup>33</sup>; quest'ultimo impiega lo stesso *topos* anche a proposito del periodo di relegazione di Tiberio a Capri<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Sidon. *epist.* 5, 16, 2. Su questo personaggio cfr. PLRE II pp. 777-778.

<sup>31</sup> Sidon. *epist.* 2, 13, 3-4.

<sup>32</sup> A proposito dell'evoluzione di tale *topos* cfr. K. F. Stroheker, *Princeps clausus. Zu einigen Berührungen der Literatur des fünften Jahrhunderts mit der Historia Augusta*, «Bonner Historia Augusta Colloquium», 1968-1969, pp. 273-283; A. Chastagnol, *Autour du thème du princeps clausus* in *id.*, *Le pouvoir impérial à Rome. Figures et commémorations*, Genève 2008, pp. 105-118.

<sup>33</sup> Plin. *paneg.* 49, 1-4; Suet. *Dom.* 3, 1.

<sup>34</sup> Suet. *Tib.* 41-43 et *infra*.

La ragione per cui all'idea di un governo dai tratti tirannici venga associata quella di un imperatore segregato nel proprio palazzo è chiara. All'ideale repubblicano dell'uomo immerso in una dimensione comunitaria e che assume una carica più per il bene comune che per il proprio interesse privato, si contrappone l'immagine del *princeps clausus*, timoroso dei pericoli provenienti dall'esterno, solo, odiato da tutti e che dal palazzo impone le proprie direttive al popolo sottomesso e terrorizzato. Esemplificativo è il modo in cui Plinio descrive Domiziano. Mentre l'ultimo imperatore della dinastia dei Flavi *timore atque superbia et odio hominum* era costretto a rintanarsi nei recessi del proprio palazzo protetto da uno stuolo di guardie, il suo successore non ha bisogno di alcuna difesa, poiché ha deciso di impiegare le armi dell'amore piuttosto che quelle del terrore (Plin. *paneg.* 49, 3 *frustra se terrore succinxerit, qui saeptus caritate non fuerit; armis enim arma irritantur*).

La dialettica Domiziano-Traiano è impostata sulla retorica della tirannide che deriva dalle declamazioni scolastiche, in cui al tiranno, solo a causa del terrore che egli stesso ha creato intorno a sé, si oppone il campione del popolo che anela alla libertà. Caratteristiche essenziali della vita del tiranno sono infatti l'isolamento giuridico (poiché egli si pone al di sopra delle leggi), umano e fisico: proprio quest'ultimo tipo è simboleggiato dall'*arx*, che rappresenta il suo rifugio<sup>35</sup>.

Il *topos* del *princeps clausus* trova una grande fortuna nella Tarda Antichità ed è attestato in particolare in area galloromana. Nel panegirico per Teodosio, pronunciato nel 389 d. C., Pacato rimprovera l'imperatore di aver permesso con la sua lontananza che la Gallia fosse abbandonata in balia dell'usurpatore Massimo<sup>36</sup>. Poco prima l'oratore aveva posto a confronto Teodosio, continuamente a contatto con le folle, e gli imperatori sepolti nell'ombra e nel silenzio, che rifuggono non solo i sudditi ma la stessa luce del sole<sup>37</sup>.

Nell'*Historia Augusta* il motivo del *princeps clausus* ricorre insieme a quello del *princeps puer* impiegato in riferimento a Alessandro Severo e Aureliano<sup>38</sup>. Nella *vita Aureliani* viene creata una contrapposizione tra i buoni

---

<sup>35</sup> R. Tabacco, *op. cit.* p. 41.

<sup>36</sup> Paneg. 12, 23, 1 *nec tamen imperator existim cuncta me ad aurium gratiam locuturum: triumphis tuis Galli (stupeas licebit) irascimur*.

<sup>37</sup> Paneg. 12, 21, 3-4.

<sup>38</sup> Secondo A. Chastagnol, *op. cit.* p. 108 il motivo del *princeps clausus* non nasce con l'*Historia Augusta*, ma è per la prima volta in questa opera che viene impiegato il sintagma *princeps clausus* o *princeps/imperator* in connessione al verbo *claudere*. Lampr. *Alex.* 66, 3,

sovrani, tra cui il giovane Aureliano, e coloro che si attorniano di cattivi consiglieri chiusi nel proprio palazzo, come avevano fatto Caligola, Nerone e Vitellio<sup>39</sup>. Anche nella *vita Alexandri Severi* è presente un confronto tra l'imperatore ideale e il principe che si attornia di cattivi consiglieri, assimilati ai cortigiani dei re orientali che chiudono i governanti in un palazzo e agiscono alle loro spalle, impedendogli ogni contatto con il popolo.

Sulpicio Alessandro, autore galloromano di *Historiae* vissuto intorno all'inizio del V secolo<sup>40</sup> di cui sono pervenuti solo quattro frammenti riportati da Gregorio di Tours, presenta Valentiano II imprigionato nel palazzo di Vienne<sup>41</sup>. Il *topos* viene qui impiegato non in relazione a un ipotetico cattivo governante a cui è contrapposto il *bonus princeps*, com'era stato per il panegirico per Teodosio o per le già citate vite dell'*Historia Augusta*, ma in relazione a un imperatore menzionato esplicitamente<sup>42</sup>.

In realtà il motivo del *princeps clausus* è proposto da Sulpicio anche a proposito dell'usurpatore Massimo, rinchiuso a Aquileia e giudicato *quasi amentem*: Greg. Tur. *Franc.* 2, 9 *Nam cum dicit, Maximum intra Aquileiam, amissam omnem spem imperii, quasi amentem resedere, adiungit ...*

---

Vopisc. *Aurelian.* 43. Il motivo si trova anche nella vita di Gordiano III (Capitol. *Gord.* 25, 3 *Mi pater, verum audias velim: miser est imperator, apud quem vera reticentur, qui cum ipse publice ambulare non possit, necesse est, ut audiat et vel audita vel a plurimis roborata confirmet*). Proprio la presenza nella vita di Gordiano di tale motivo popolare nella Gallia del IV-V secolo è stato motivo di disputa da parte di parte della critica, che vi hanno visto un elemento utile per una datazione tarda della raccolta delle vite nell'*Historia Augusta*: per un'esame della questione rimando a A. Lippold, G. H. Waldherr, *Die Historia Augusta: eine Sammlung römischer Kaiserbiographien aus der Zeit Konstantins*, Stuttgart 1998, pp. 147-148.

<sup>39</sup> Per A. Chastagnol, *op. cit.* p. 106, non deve sorprendere il fatto che non vengano menzionati Tiberio e Domiziano, dal momento che il riferimento a loro era fin troppo palese per dover essere palesato.

<sup>40</sup> La narrazione delle *Historiae* di Sulpicio Alessandro doveva fermarsi al 394/395, con la fine dell'usurpazione di Eugenio e la morte di Teodosio (per il 406 Gregorio di Tours utilizza infatti come fonte Orosio). La trattazione partiva verosimilmente dal 383, anno della morte di Graziano: tale data era significativa dal punto di vista galloromano, dato che egli fu ucciso proprio in Gallia. Cfr. G. Zecchini, *op. cit.* pp. 241-250. Secondo A. Chastagnol, *op. cit.* p. 108 non è necessario ritenere che Sulpicio Alessandro volesse rimandare all'*Historia Augusta* attraverso l'utilizzo dell'espressione *princeps clausus*, ma che il riferimento fosse a un motivo che doveva essere diffuso in quel periodo.

<sup>41</sup> Greg. Tur. *Franc.* 2, 9 *Clausus apud Viennam palatii aedibus principe Valentiniano paene infra privati modum redacto, militaris rei cura Francis satellitibus tradita, civilia quoque officia transgressa in coniurationem Arbogastis; nullusque ex omnibus sacramentis militiae obstrictis repperiebatur, qui familiari principis sermoni aut iussis obsequi auderet.*

<sup>42</sup> A. Chastagnol, *op. cit.* p. 108.

Il medesimo appellativo *amens* viene attribuito da Sidonio al giovane Valentiniano III, definito nello stesso passaggio *semivir* (Sidon. *carm.* 7, 359 s. *Aetium Placidus mactavit semivir amens, / vixque tuo impositum capiti diadema, Petroni*), termine che potrebbe riferirsi alla giovane età dell'imperatore, dato che il termine può significare anche 'debole, inetto'<sup>43</sup>. Il vocabolo indica in realtà la natura dell'eunuco<sup>44</sup>, che per antonomasia è uno scherzo della natura, privo di vigore non solo fisico ma soprattutto morale, come si evince ad esempio dal confronto con l'invettiva di Claudiano contro il console Eutropio, definito appunto *semivir* (Claud. 19, 171; 20, 22).

Proprio a proposito di Valentiniano II o Valentiniano III troviamo una ripresa sia del tema del *princeps puer* in *carm.* 7, 532-538<sup>45</sup> che di quello del *princeps clausus* (*carm.* 5, 354-363)<sup>46</sup>. Appare evidente che il Nostro attinge a un repertorio di tematiche proprie della retorica sugli usurpatori che dovevano essere radicate in ambiente galloromano, espressione di un sentimento comune nei confronti di potere esterno, più o meno legittimo, in un periodo in cui l'imperatore viene sentito come distante. L'uso di tale topica è in particolare

---

<sup>43</sup> Cfr. Virg. *Aen.* 4, 215 *Et nunc ille Paris cum semiviro comitatu*; Liv. 33, 28 *qui tam atrocem caedem pertinere ad illos semiviros credebant*; Stat. *Ach.* 2, 363 s. *Nos Phryga semivirum portus et litora circum / Argolica incesta volitantem puppe feremus?*; Lucan. 8, 550-552 *Tanti, Ptolomaeae, ruinam / nominis haut metuis caeloque tonante profanas / inseruisse manus, impure ac semivir, audes?*

<sup>44</sup> Sia W. B. Anderson, *op. cit.* I p. 149 A. Loyen, *op. cit.* I p. 68 traducono il termine con 'eunuco'. Nel passaggio sidoniano il vocabolo potrebbe anche celare un'allusione a Eraclio, collaboratore dell'imperatore che lo aiutò ad assassinare Aezio: cfr. W. B. Anderson, *ibidem*.

<sup>45</sup> Sidon. *carm.* 7, 532-538 *Quam nos per varios dudum fortuna labores / principe sub puero laceris terat aspera rebus, / fors longum, dux magne, queri, cum quippe dolentum / maxima pars fueris, patriae dum vulnera lugens / Sollicitudinibus vehementibus exagitaris*. A. Loyen, *op. cit.* I p. 186, W. B. Anderson, *op. cit.* I p. 164, F. M. Kaufmann *op. cit.* p. 88 ritengono che l'espressione si riferisca in questo caso a Valentiniano III, che aveva sette anni quando divenne imperatore. Cfr. anche Sidon. *carm.* 7, 596-598 *Roma, parens, attolle genas ac turpe veternum / depone; en princeps faciet iuvenescere maior, / quam pueri fecere senem*.

<sup>46</sup> Sidon. *carm.* 5, 354-363 *Ex quo Theodosius communia iura fugato / reddidit auctoris fratri, cui guttura fregit / post in se uertenda manus, mea Gallia rerum / ignoratur adhuc dominis ignaraque servit. / Ex illo multum periit, quia principe clauso, / quisquis erat, miseri diversis partibus orbis / vastari sollemne fuit. Quae vita placeret, / cum rector moderandus erat? contempta tot annos / nobilitas iacuit; pretium respublica forti / rettulit invidiam*. Il testo è poco chiaro, dal momento che l'appellativo di *princeps clausus* si riferisce a un generico successore di Teodosio, come l'espressione *quisquis erat* vuole sottolineare. K. F. Stroheker, *Princeps clausus cit.*, pp. 282-283 sostiene che Sidonio abbia ripreso tale tematica da Sulpicio Alessandro. F. M. Kaufmann, *op. cit.* pp. 92-93 sostiene che Sidonio si riferisca a Valentiniano II; M. Reydellet, *op. cit.* p. 56 ritiene invece che i versi si riferiscano a Valentiniano III.

connessa da Sidonio all'avversione nei confronti della dinastia teodosiana, e, più in particolare, del criterio dinastico di elezione degli imperatori. Ad esso viene contrapposto l'ideale del principato adottivo, il cui miglior esempio è rappresentato da Traiano<sup>47</sup>, come risulta evidente in Sidon. *carm.* 7, 102-118: dopo un elenco di modelli negativi di principato, questi è rappresentato come *fortis, pius, integer, acer* ed è proposto come giusto metro di paragone per valutare l'ascesa al trono di Avito. È chiaro dunque che nelle parole dell'Arvernate la contrapposizione tra buoni e cattivi imperatori, ben presente nella cultura galloromana, si sovrappone a quella tra Domiziano e Traiano che regge la struttura del panegirico pliniano.

Nell'epistola 2, 13, invece, è sul piano più generale che si crea un'antitesi tra la vita dell'imperatore e quella del senatore. Emerge qui in maniera forte l'ideale 'filo-repubblicano' e filo-senatoriale proprio della visione politica sidoniana e di quella dell'aristocrazia galloromana. È soprattutto interessante notare come stavolta non vi sia un contrapposizione tra *bonus* e *malus princeps*, ma tra la figura dell'imperatore rinchiuso nel proprio palazzo e quella dell'aristocratico immerso nella vita pubblica. Nella ripresa di tale motivo a proposito di Petronio Massimo non bisogna dunque vedere una critica al suo governo in particolare, ma più in generale a un sistema imperiale che ormai è distaccato completamente dalla vita dei suoi sudditi.

Il modello positivo dell'aristocratico assennato rispecchia quei valori onorati dagli antichi che potrebbero salvare lo Stato in rovina, come constata il nostro autore nell'epistola 3, 8<sup>48</sup>. Se i *nobiles viri* avessero il loro giusto spazio, se i *principes* non fossero personaggi deboli, che nulla possono contro la distruzione imminente, l'Impero non sarebbe in mano ai barbari, il cui scopo ultimo e proprio quello di divellere l'Impero Romano dalle fondamenta.

La conquista del Nord Africa da parte dei Vandali aveva decretato una volta per tutte il fallimento dell'apparato militare e fiscale dell'Impero Occidentale, e, con esso, la sua frantumazione definitiva. Le *élites* locali in regioni come la Gallia, che aveva sempre dimostrato una spiccata propensione al provincialismo<sup>49</sup>, si impegnarono nello sforzo di sopperire a tale vuoto di

---

<sup>47</sup> Sidon. *carm.* 7, 102-118.

<sup>48</sup> Sidon. *epist.* 3, 8, 1-2.

<sup>49</sup> P. Brown, *Dalla plebs Romana alla plebs Dei: aspetti della cristianizzazione di Roma* in P. Brown, O. Capitani, F. Cardini, M. Rosa (a cura di), *Povertà e carità dalla Roma tardoantica al '700 italiano. Quattro lezioni*, Abano Terme 1983, pp. 9-35, in partic. p. 14 sottolinea come già nella Roma del IV secolo fossero stati gli aristocratici della città ad occuparsi della plebe

potere per non perdere la propria posizione privilegiata di proprietari terrieri e custodi dell'unica cultura latina. Coloro che si identificavano come Romani dovevano far fronte alla fine di un mondo, lottando per conservare il proprio potere e il proprio retaggio nella nuova era senza Impero che si andava prospettando.

I Galli erano sempre stati considerati pronti alla rivolta e in ogni caso restii ad accettare un potere centrale che non incontrasse i loro interessi<sup>50</sup>. Nel III secolo le Gallie erano insorte tanto da costituire un 'Impero Gallico'<sup>51</sup>, mentre agli inizi del V secolo esse furono il terreno delle vicende che videro come protagonisti i due usurpatori Costantino III (407-411) e Giovino (411-413). Quando poi Treviri divenne capitale imperiale, molti aristocratici galloromani ne trassero profitto, acquisendo una posizione di rilievo nell'apparato imperiale.

L'immenso amore per l'idea di Roma, per la sua storia e per i suoi ideali non esclude l'attaccamento per la propria terra natale. Come Ausonio nel IV secolo

---

romana al posto dell'Imperatore troppo lontano. Quello del rapporto forte tra aristocrazie locali e la comunità instauratosi per sopperire alle mancanze di un sistema che stava esplodendo (Brown parla di Roma come di un «enorme congegno nucleare») non è quindi un fenomeno legato unicamente a territori che da sempre avevano avuto la tendenza all'autonomia provinciale, ma è sintomo di un malessere più diffuso e che poteva avvertirsi anche nell'Urbe, la cui centralità era ormai più simbolica che politica.

<sup>50</sup> Treb. Gall. 4, 3 Galli, quibus insitum est leves ac degenerantes a virtute Romana et luxuriosos principes ferre non posse; trig. tyr. 3, 7 Galli novarum rerum semper sunt cupidi. Cfr. R. W. Mathisen, *Roman aristocrats in barbarian Gaul cit.*, nel paragrafo intitolato *Gallic Identity* (edizione digitale) che nota come in questi passi si presupponga l'esistenza di un'identità gallica che distingueva gli abitanti della regione dalle altre aree dell'Impero; tra le varie fonti lo studioso menziona Hyd. chron. 163, 217, che mostra come dal punto di vista esterno del vescovo di *Aquae Flaviae* Avito fosse non un Romano ma un *Gallus civis*. P. Sivonen, *Being a Roman Magistrate. Office-holding and Roman Identity in Late Antique Gaul*, Helsinki 2006, pp. 16 ss. ritiene vuoto il concetto di identità gallica, dal momento che i Galli non considerarono mai la Gallia nel suo complesso come la propria patria dal momento che essa era da reputare un'entità geografica più che politica. Sivonen parla pertanto di aristocratici romani che vivono in Gallia piuttosto che di Galloromani, come nota J. F. Drinkwater, *Unbecoming Roman. The end of provincial civilisation in Gaul* in S. Diefenbach, G. M. Müller, *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter cit.*, p. 62, che ritiene che il senso di appartenenza fosse legato più alle singole *civitates* di appartenenza che alla Gallia in senso generale. Proprio P. Sivonen, *op. cit.* p. 72 nel sottolineare l'importanza che la *civitas* assume per l'aristocratico in termini di identità e senso di appartenenza alla *Romanitas* ribadisce che l'identità locale non era un'alternativa all'identità romana: dai membri delle *élites* ci si aspettava che fossero le guide della comunità, e ciò implicava anche che avessero un ruolo preminente nelle maglie imperiali.

<sup>51</sup> J. F. Drinkwater, *The Gallic empire. Separatism and continuity in the north-western provinces of the Roman empire A.D. 260-274*, Stuttgart 1987.

apre il proprio *Ordo urbium nobilium* con il verso *prima urbes inter, divum domus, aurea Roma*<sup>52</sup> e chiude l'opera con l'affermazione *Utque caput numeri Roma inclita, sic capite isto / Burdigala ancipiti confirmet vertice sedem. / Haec patria est, patrias sed Roma supervenit omnes. / Diligo Burdigalam, Romam colo. Civis in hac sum, / consul in ambabus: cunae hic, ibi sella curulis*<sup>53</sup>, così ancora nel V secolo, quando la Gallia non è più sede della corte imperiale, tale senso di appartenenza continuava ad essere vivo, e la decisione di intraprendere la carriera politica presso le istituzioni dell'Impero continua ad essere vista come una testimonianza di devozione per la *Romanitas*. Rutilio Namaziano, il cui ritorno nei possedimenti paterni simboleggia il momento in cui l'aristocrazia galloromana dopo secoli di impegno attivo per lo stato romano decide di badare ai propri affari in patria<sup>54</sup>, è al contempo l'autore di un accorato inno rivolto a Roma<sup>55</sup>.

Tuttavia il culto della *Romanitas* non implica necessariamente il rispetto dell'istituzione imperiale, anzi: la dedizione per la causa dell'Impero si ferma lì dove entra in conflitto con altri interessi più strettamente legati alla terra natia<sup>56</sup>, senza che ciò intacchi il senso di appartenenza al livello di identità culturale<sup>57</sup>.

Si comprende bene dunque per quale motivo convivano nelle parole di Sidonio l'omaggio sentito a Roma, che egli definisce *domicilium legum, gymnasium litterarum, curiam dignitatum, verticem mundi, patriam libertatis* (Sidon. *epist.* 1, 6, 2), e un'immagine dell'imperatore desacralizzata.

Il tema della debolezza dell'Impero fa la sua comparsa nell'epistola 1, 5, in cui si afferma che per cercare di salvare l'Impero la principessa imperiale viene

---

<sup>52</sup> Auson. *ordo* 1. Cfr. F. Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Roma 1967 p. 31 «cette concision vaut un long discours».

<sup>53</sup> Auson. *ordo* 164-168. L. Di Salvo, *Ordo urbium nobilium*, Napoli 2000, p. 12 si basa proprio su tale dichiarazione di devozione per le tre patrie Roma, la Gallia e Bordeaux e sul maggior interesse dedicato alle ultime due per escludere che l'*Ordo urbium nobilium* fosse un'opera destinata alla scuola, dal momento che sarebbe stato poco appropriato sottoporre agli alunni un testo in cui palesemente si pone in risalto la Gallia.

<sup>54</sup> J. F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court A. D. 364-425*, Oxford 1975, p. 351. P. Sivonen, *op. cit.*, p. 11 vede nel ritorno di Rutilio nei propri possedimenti il simbolo dell'inizio del Medioevo in Gallia.

<sup>55</sup> Rut. Nam. 1, 47-164.

<sup>56</sup> Cfr. R. W. Mathisen, *Roman aristocrats in barbarian Gaul cit.*, nel paragrafo intitolato *Gaullic Identity* (edizione digitale).

<sup>57</sup> G. Woolf, *Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization in Gaul*, Cambridge 1998, p. 249; J. F. Drinkwater, *Unbecoming Roman cit.* pp. 72-75.

data in sposa al generale barbaro per le cui trame Avito era stato deposto<sup>58</sup>. Quello che sembrava nel primo libro un pericolo remoto, dovuto alle nozze tra una principessa romana e un goto, diventa poi nell'epistola 1, 2 un pericolo concreto.

Non è più messa in dubbio la generica sicurezza dell'Impero da incursioni esterne e rivolgimenti politici, ma la stessa libertà dei cittadini, che rischiano di essere asserviti da un nemico sempre più vicino e potente:

*Si nullae a republica vires, nulla praesidia, si nullae, quantum rumor est, Anthemii principis opes, statuit te auctore nobilitas seu patriam dimittere seu capillos* (Sidon. epist. 2, 1, 4).

Anche qui, come nell'epistola 1, 5, Sidonio sottolinea la crisi profonda in cui è caduto l'Impero, dovuta a una collaborazione malsana con il nemico barbaro che non mira a ricollocare quest'ultimo in una posizione subordinata ma piuttosto a rinforzarne ulteriormente l'innaturale egemonia, come avviene per Ricimero, che attraverso le nozze entra a far parte della famiglia imperiale, e per l'ufficiale imperiale Seronato, un romano che, complice di Eurico, fiacca la popolazione galloromana. La medesima consapevolezza delle limitate risorse dell'Impero emerge anche nel confronto tra passato e presente dell'epistola 3, 8, che si traduce in un contrasto concreto tra il tempo dei Bruti e dei Torquati, dove il valore dei singoli era ricompensato dalla repubblica, e l'estrema miseria in cui versa Roma, divelta dalle fondamenta dai barbari<sup>59</sup>.

È chiaro che l'Imperatore, in questo caso Antemio, non è in grado di arrestare il rovinoso processo in atto. Risulta sempre più evidente che ad ergersi a veri protettori della comunità sono gli aristocratici stessi. Le aspettative dei cittadini d'Arvernia e degli aristocratici del luogo sono pertanto rivolte a Ecdicio, che, morto il padre Avito, assume il ruolo di *praesul* della comunità<sup>60</sup>,

---

<sup>58</sup> Sidon. epist. 1, 5, 10 *intervenì etenim nuptiis patricii Ricimeris, cui filia perennis Augusti in spem publicae securitatis copulabatur*. Un concetto simile è espresso anche da Ennodio, il quale fa pronunciare ad Antemio parole sprezzanti a proposito del genero, il Goto vestito di pelli dato in sposa alla figlia per il bene comune: cfr. Ennod. vita Epiph. 67... *quem etiam in familiae stemma copulavimus; quis hoc namque veterum retro principum fecit umquam, ut inter munera, quae pellito Getae dare necesse erat, pro quiete communi filia poneretur?*

<sup>59</sup> Sidon. epist. 3, 8.

<sup>60</sup> Sidon. epist. 2, 1, 4 *Quidquid sperandum, quidquid desperandum est, fieri te medio, te praesule placet*. Originario dell'Arvernia, figlio di Avito e fratello di Papianilla e Agricola (cfr. Greg. Tur. Franc. 2, 24, Iord. Get. 240), nel 471 Ecdicio entrò nella città di Clermont

destinato a battersi per la repubblica con qualunque mezzo a disposizione (Sidon. *epist.* 5, 16, *2si quid cuipiam virium est*). Dato ormai per scontato che l'Impero non può far fronte agli eventi che sconvolgono la Gallia, il Nostro si rivolge al neoeletto *patricius* salutandolo come l'unico possibile salvatore della patria.

Ad esemplificazione concreta del distacco dell'aristocrazia locale rispetto al potere centrale si può analizzare lo spostamento della retorica destinata all'imperatore dalla figura del *princeps* a quella dell'illustre cognato del Nostro<sup>61</sup>. Le due lettere a lui indirizzate hanno la medesima funzione, ossia esortare il fratello di Papianilla a tornare in Arvernia e a portare soccorso alla popolazione, per stornare il pericolo dell'*hostis publicus* Seronato nel primo caso (*epist.* 2, 1), per tornare a proteggere la popolazione dai Goti e allontanarsi dai Burgundi nel secondo (*epist.* 3, 3); entrambe le missive si aprono inoltre con la menzione degli abitanti dell'Arvernia, come a voler ribadire il legame profondo che lega quest'ultimo al loro punto di riferimento e salvatore Ecdicio<sup>62</sup>. In ambedue i casi, infine, è menzionata l'*expectatio* dei cittadini per l'avvento del loro eroe, l'unico che può salvarne la libertà e offrire qualche speranza di salvezza<sup>63</sup>.

---

sbaragliando le forze visigote assediati con solo 18 uomini, come riportato nell'epistola 3, 3 e nella testimonianza di Greg. Tur. *Franc.* 2, 24. Il vocabolo *praesul* si trova impiegato anche in riferimento all'imperatore Libio Severo nel lamento che l'Italia rivolge al Tevere in *carm.* 2, 341-342 ... *venio viduatam praesule nostro / per te, si placeat, lacrimis inflectere Romam*. Per il termine *praesul* cfr. L. Mondin, *Decimo Magno Ausonio. Epistole. Introduzione, testo critico e commento*, Venezia 1995, p. 158. Il termine indica inizialmente l'antico capodanza dei Salii (Fest. p. 334, 19 ss.) o il primo danzatore nei Ludi (Non. p. 530, 21; Cic. *div.* 1, 55; Liv. 2, 36, 2), ma nella lingua tarda assume anche in ambiti figurati l'accezione di 'capo, guida', anche in riferimento a magistrati preposti a importanti *officia*. Il termine ricorre frequentemente nell'epistolario sidoniano nel nesso *praesule deo*: Sidon. *epist.* 2, 2, 3; 3, 1, 5; 9, 9, 5. Con il senso di guida si trova in Sidon. *epist.* 9, 13, 5 v. 101 *praesul canendi*, e con il significato di magistrato in Sidon. *epist.* 4, 14, 3 *apud praesulem fori*.

<sup>61</sup> Cfr. B. Luiselli, *op. cit.* pp. 522-523.

<sup>62</sup> Cfr. Sidon. *epist.* 2, 1, 1 *Duo nunc pariter mala sustinent Arverni tui. 'quaenam?' inquis. praesentiam Seronati et absentiam tuam*; 3, 3, 1 *Si quando, nunc maxime Arvernus meus desideraris, quibus dilectio tua immane dominatur, et quidem multiplicibus ex causis ...*

<sup>63</sup> Cfr. Sidon. *epist.* 2, 1, 4 *te expectat palpitantium civium extrema libertas* e 3, 3, 9 *sed quid ego istaec ... garrio, qui laborum tuorum ... memoriam facere praesumpsi, quo magis crederes votis tuorum, quorum expectationi aegrescenti nulla salubrius ociusque quam tui adventus remedia medicabuntur?*

L'epistola 3, 3, in particolare, si presenta come un panegirico in forma epistolare<sup>64</sup>, in cui la struttura e i temi affrontati rispecchiano quelli del *logos basilikos*, con la menzione della terra natale, dell'educazione e dell'infanzia, la narrazione di un episodio in cui il personaggio si è particolarmente distinto per valore e l'affetto del popolo per l'oggetto delle lodi<sup>65</sup>; anche la presenza del misobarbarismo<sup>66</sup> e l'esortazione finale rivolto al destinatario dell'encomio sono inoltre elementi propri del genere<sup>67</sup>.

Si percepisce il passaggio di responsabilità dall'imperatore, sempre più distante, all'aristocratico galloromano, che progressivamente diventa il nuovo simbolo della Romanità. Se l'Impero suscita diffidenza nella cerchia di aristocratici galloromani a cui Sidonio si rivolge, Ecdicio assume il ruolo di difensore che nella struttura dei panegirici spetterebbe all'imperatore. Poiché l'imperatore non può più nulla per la propria gente, tocca ai singoli eroi aristocratici assumere il ruolo di nuovi *principes*.

Le tematiche emerse nelle epistole riguardanti Ecdicio ritornano nell'epistola 7, 7, in cui il Nostro rinfaccia con amarezza a Greco la disfatta dell'Arvernia. Come nelle epistole 3, 3 e 5, 16 si insiste sul fatto che Ecdicio con i propri mezzi privati si sia messo a disposizione del bene pubblico<sup>68</sup>, così anche nell'epistola a Greco si afferma che gli Arverni hanno combattuto con le

---

<sup>64</sup> B. Luiselli, *op. cit.* pp. 522 ss., parla di tono oratorio e chiaramente panegiristico, opinione condivisa anche da F. Giannotti, *L'epistola III 3 di Sidonio Apollinare fra encomio di Ecdicio e misobarbarismo*, «Romanobarbarica» 17 (2000-2002), pp. 161-182.

<sup>65</sup> Men. Rh. 2, 368-375.

<sup>66</sup> A proposito del rilievo dell'elemento barbarico nei panegirici cfr. D. Lassandro, *Sacratissimus Imperator cit.*, pp. 59 ss.

<sup>67</sup> Sulla funzione protettica del panegirico cfr. S. Morton Braund, *Praise and Protreptic in Early Imperial Panegyric: Cicero, Seneca, Pliny* in M. Whitby, *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 53-76, p. 66. M. Formisano, *Speculum principis, speculum oratoris. Alcune considerazioni sui Panegyrici Latini come genere letterario* in L. Castagna, C. Ribaldi, *Amicitiae templa serena. Studi in onore di Giuseppe Aricò*, pp. 581-599, p. 591. Nella produzione panegiristica sidoniana un'invocazione finale si trova in Sidon. *carm.* 5, 575-604; i panegirici si chiudono spesso con il desiderio di vedere più spesso l'imperatore e l'esortazione a lui rivolta a recarsi nella città in che l'oratore rappresenta: cfr. ad esempio *Paneg.* 10, 38, 6; 7, 22, 1.

<sup>68</sup> Sidon. *epist.* 3, 3, 7 *taceo deinceps collegisse te privatis viribus publici exercitus speciem parvis extrinsecus maiorum opibus adiutum et infrenes hostium ante discursus castigatis cohercuisse populatibus*; 5, 16, 1 *ille iam pridem suffragium dignitatis ineundae non solvit in lance sed in acie, aerariumque publicum ipse privatus non pecuniis sed manubiis locupletavit*.

proprie forze i nemici pubblici, i Goti<sup>69</sup>. Al contrario, coloro che hanno trattato la pace ignominiosa si sono preoccupati delle sorti dei singoli piuttosto che della salvezza comune<sup>70</sup>. L'*expectatio* di salvezza, presente nell'epistola 2, 1 e nell'epistola 3, 3, si rivela nell'epistola 7, 7 un'attesa fallita, che si risolve nella disfatta totale:

*Propter huius tam inclitae pacis expectationem avulsas muralibus rimis herbas in cibum traximus, crebro per ignorantiam venenatis graminibus infecti, quae indiscretis foliis sucisque viridantia saepe manus fame concolor legit?* (Sidon. epist. 7, 7, 3)

Vengono ripresi anche il tema della concordia, che non è più portata dalla figura salvifica di Ecdicio, ma è legata al turpe accordo a causa del quale l'Arvernia è stata ceduta ai Visigoti<sup>71</sup>, e quello della speranza, che si trasforma ormai nell'attesa rassegnata del colpo di grazia (*supplicium*)<sup>72</sup>. L'epistola 7, 7 si chiude infine con la constatazione che la libertà è ormai in punto di morte (Sidon. epist. 7, 7, 6 *sane si medicari nostris ultimis non valetis, saltem hoc efficit prece sedula, ut sanguis vivat, quorum est moritura libertas*), che riprende in modo drammatico l'esortazione rivolta a Ecdicio nell'epistola 2, 1 (*te exspectat palpitantium civium extrema libertas*).

Mentre gli elementi costitutivi delle epistole dedicate a Ecdicio sono ora attribuiti all'intera comunità d'Arvernia, si delinea in maniera evidente un contrasto tra la comunità arverna, che si fa carico degli interessi pubblici, e la *res publica*, che si è disinteressata a quell'angolo di terra desolata a cui ormai si è ridotta la regione<sup>73</sup>. Gli Arverni hanno infatti lottato con le proprie forze (*viribus propriis*) contro i nemici comuni (Sidon. epist. 7, 7, 2 *hi sunt, qui viribus propriis hostium publicorum arma remorati sunt*), si sono resi degni del

---

<sup>69</sup> Sidon. epist. 7, 7, 2.

<sup>70</sup> Sidon. epist. 7, 7, 4 *cum in concilium convenitis, non tam curae est publicis mederi periculis quam privatis studere fortunis*.

<sup>71</sup> Sidon. epist. 7, 7, 5 *quapropter vel consilio, quo potestis, statum concordiae tam turpis incidite*.

<sup>72</sup> Sidon. epist. 7, 7, 6 *Namque alia regio tradita servitium sperat, Arvernia supplicium*. Si gioca in questo caso con il doppio significato di *spero*, che significa in senso favorevole 'sperare, essere fiducioso' e in senso sfavorevole 'aspettarsi, temere': viene così capovolto il motivo della *spes* presente nell'epistola 2, 1 e in Sidon. epist. 5, 12, 2.

<sup>73</sup> Sidon. epist. 7, 7, 1 *siquidem nostri hic nunc est infelicis anguli status, cuius, ut fama confirmat, misera minus fuit sub bello quam sub pace condicio*.

proprio passato, sono tornati alle proprie origini troiane e veramente romane<sup>74</sup>; sono stati sempre gli Arverni, *amore rei publicae*<sup>75</sup>, a consegnare Seronato alla giustizia, ma proprio la *res publica* ancora una volta è rimasta inerte. L'Arvernia come ultimo baluardo della Romanità e della libertà repubblicana si è fatta carico della lotta a un nemico comune a tutto l'Impero romano, mentre la *res publica* adesso non è che un vuoto nome, un'entità inconsistente completamente rassegnata all'idea del *servitium*. In questo contesto il *princeps* non è più solo debole o lontano, ma assente (*principe absente*)<sup>76</sup>. Vi è ormai un distacco netto tra i veri Romani, gli Arverni, gli ultimi discendenti dei Troiani, e Roma, che costituisce ormai qualcosa di estraneo.

Gli ideali repubblicani costituiscono il criterio principale per determinare l'inclusione nella patria e nella Romanità, ma queste nozioni ormai escludono lo stesso apparato imperiale, autore di un vero e proprio tradimento. Si fa tangibile la percezione che, con la fine della libertà dell'Arvernia, termina per il Nostro l'ultimo capitolo di Roma. Effettivamente dal 476 una compagine imperiale in Gallia non esiste più. Anche se la caduta dell'Impero Romano fu per molti versi una caduta 'senza rumore'<sup>77</sup> e probabilmente in Gallia non si ebbe cognizione delle conseguenze della deposizione dell'ultimo imperatore del 476, di certo la cessione della Provenza a Eurico nel medesimo anno doveva essere percepita dai galloromani come la fine effettiva di quell'estensione dell'Impero che a loro interessava<sup>78</sup>.

In qualche modo si chiude un cerchio. La lotta per l'*extrema libertas* dei cittadini a cui si incitava nell'epistola 2, 1 ha fallito proprio per la debolezza dell'Impero; ora, nell'indifferenza di tutti e soprattutto del governo centrale, la *moritura libertas* è stata venduta come prezzo della *aliena securitas*. Il governo

---

<sup>74</sup> Sidon. *epist.* 7, 7, 2 *Arvernorum, pro dolor, servitus, qui, si prisca replicarentur, audebant se quondam fratres Latio dicere et sanguine ab Iliaco populos computare.*

<sup>75</sup> Sidon. *epist.* 7, 7, 2.

<sup>76</sup> Sidon. *epist.* 7, 7, 4.

<sup>77</sup> A. Momigliano, *La caduta senza rumore di un Impero nel 476 d. c.*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia» 2 (1973), pp. 397-418. C. E. Stevens, *op. cit.* p. 160 parla ad esempio dell'epistola 7, 7 come dell'epitaffio dell'Impero Occidentale. In effetti, nota J. Harries, *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome cit.* p. 250, per alcuni aspetti Sidonio vive già in una realtà 'post-Romana', se si considera che una Gallia romana unita non esiste più già dal 406 d. C.

<sup>78</sup> C. E. Stevens, *op. cit.* p. 160 parla ad esempio dell'epistola 7, 7 come dell'epitaffio dell'Impero Occidentale. In effetti, nota J. Harries, *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome cit.* p. 250, per alcuni aspetti Sidonio vive già in una realtà 'post-Romana', se si considera che una Gallia romana unita non esiste più già dal 406 d. C.

centrale è rappresentato non più solo come debole e distante, ma addirittura come autore della cessione dell'Arvernia ai nemici pur di salvare se stesso. L'Arvernia ceduta al nemico si rende conto improvvisamente di non essere più parte di quella comunità che è l'Impero Romano, o, piuttosto, di incarnare la Romanità rispetto a una *res publica* ostile. Mentre gli Arverni ritrovano nella lotta per la sopravvivenza il contatto con le proprie radici, l'apparato imperiale subisce per così dire un processo di 'alterizzazione', come l'uso dell'attributo *alienus* nel sintagma *securitatis alienae* farebbe pensare (Sidon. *epist.* 7, 7, 1 *facta est servitus nostra pretium securitatis alienae*). L'Impero diventa così qualcosa di estraneo nel preciso istante in cui abbandona la sua parte più autentica, che nei valori romani e repubblicani ancora credeva. La debolezza delle risorse imperiali fa dunque in modo che l'apparato istituzionale stesso sia visto come un'espressione di alterità.

## 2. Rappresentazione del paesaggio e definizioni di patria

Sono tante le attestazioni del termine *patria* nelle epistole, ma sono tutte riconducibili a tre soli ambiti. La maggior parte delle occorrenze pone il sostantivo *patria* in relazione alla terra natale in senso concreto o, nel caso di Sidonio, all'Arvernia, la sede vescovile e la regione da cui discendono i suoi familiari e quelli della moglie. Il termine assume poi un significato più ampio, etico-politico più che affettivo e territoriale in senso stretto, laddove si riferisce alla 'grande patria', Roma e il complesso di norme e valori che essa rappresenta<sup>79</sup>; infine *patria* è impiegato per definire la patria celeste, la dimensione spirituale contrapposta a quella terrena.

Gli esempi del primo tipo di occorrenze sono tanti, mentre, per quanto riguarda il secondo tipo, se ne possono trovare tre, di cui solo la prima, presente nell'epistola 1, 6, pone in maniera chiara il termine in relazione a Roma, mentre le altre due, nell'epistola 3, 2 a Costanzo e 8, 8 a Siagrio, rimandano insieme

---

<sup>79</sup> Sulla dialettica tra piccola e grande patria ereditata da Cic. *leg.* 2, 2, 5 cfr. M. Bonjour, *Terre natale. Études sur une composante affective de patriotisme romain*, Paris 1975, pp. 78 ss, che sviluppa i concetti di 'piccola patria' o patria locale e 'grande patria' o *patria communis* introdotti negli studi sul mondo greco-romano da T. Kotula, *Mala i wielka patria*, «Acta Universitatis Wratislaviensis» 57 (1966) pp. 13-50. Secondo M. Bonjour, *La patria de Sidoine Apollinaire* in Y. Burnand, J. P. Willeumier, *Mélanges de littérature et d'épigraphie latines d'histoire ancienne et d'archéologie: hommage à la mémoire de Pierre Willeumier*, Paris 1980, pp. 25-37, in partic. p. 25 il termine patria non esprime mai per Sidonio Apollinare l'idea di patria romana, ma si riferisce alla Gallia o alla *civitas* di appartenenza.

all'idea di patria come comunità civica unita dal rispetto dei principi che definiscono l'appartenenza alla Romanità e alla Gallia<sup>80</sup>. Vi è, infine, il riferimento al terzo tipo di patria, la *beatorum patria* da raggiungere *per viam morum*<sup>81</sup>.

La brevissima rassegna mostra in modo chiaro che, se la prima attestazione del termine *patria* nell'epistolario è impiegata a proposito di Roma, definita *patria libertatis*, d'altra parte il concetto di patria è fortemente connesso al territorio della Gallia, ed in particolare alla città natale Lione e alla sede vescovile Arvernia.

La patria è, quindi, a un primo livello più immediato e concreto, la 'piccola patria'. È, questo, un mondo dominato dall'ordine e dalla razionalità, come si può evincere ad esempio dall'epistola 4, 21 ad Apro che descrive con toni idilliaci l'Arvernia come una terra pervasa dalla civiltà e dall'equilibrio. Il grado di stilizzazione in questo caso è alto poiché si vuole chiaramente descrivere il paesaggio gallico come un ideale di civiltà e di umana ragione. È infatti questo lo scenario in cui concretamente gli aristocratici si muovono e esplicano le loro funzioni.

Eppure, questa rappresentazione della regione è successiva a un evento che viene narrato da Sidonio nel primo libro, ossia il viaggio verso Roma. Il primo riferimento a un paesaggio che possa essere specchio di identità agli occhi di Sidonio, infatti, non è dedicato né a Lione, né all'Arvernia, ma all'Italia, che rappresenta innegabilmente la culla dei principi identitari in cui Sidonio si rivede, poi espressi concretamente solo in un secondo momento dalla rappresentazione del suo piccolo mondo ordinato.

Il primo libro dell'epistolario sidoniano presenta al suo interno un nucleo (epistole 5-10) dedicato alle vicende di Sidonio a Roma e in Italia. Giunto nell'Urbe per presentarsi all'imperatore Antemio come portavoce dei suoi

---

<sup>80</sup> Si veda al riguardo M. Bonjour, *Sidoine Apollinaire et l'Empire* in *La patrie gauloise d'Agrippa au VI e siècle. Actes du colloque de Lyon 1981*, Lyon 1983, pp. p. 203-217.

<sup>81</sup> Sidon. *epist.* 6, 9, 1. Cfr. Sidon. *epist.* 7, 17, 2, 29 *iam patriam ingrederis, sed de qua decedit Adam* dove il termine è usato in riferimento al paradiso e Sidon. *epist.* 8, 13, 3 *praeviciens sese per aeterna saecula aequiterna supplicia passurum, patriam sibi maluit Ierusalem potius quam Hierusolymam computari*, dove la patria è la 'nuova Gerusalemme' cristiana scelta dall'ebreo Promoto al posto della 'vecchia Gerusalemme' della fede ebraica. Per l'impiego delle due forme *Ierusalem* e *Hierusolyma* cfr. J. van Waarden, *op. cit.* vol. 1 p. 303; vol. 2 p. 242.

conterranei (il motivo dell'ambasceria non viene rivelato<sup>82</sup>), Sidonio pronuncia un panegirico in lode dell'imperatore che gli vale l'elezione a prefetto della città. Pertanto egli conferisce particolare rilievo sia al 'periodo romano', che costituisce il culmine della sua carriera politica, sia, soprattutto, al viaggio (*peregrinatio*) che vi ha dato inizio, un percorso nei luoghi sacri per l'identità romana e nella città che ne costituisce il simbolo.

Il termine *peregrinatio* e l'area semantica ad esso connessa rimandano a significati tra di loro diversi, anche se tutti derivati dall'avverbio *peregre* che ne costituisce la radice. In particolare *peregrinatio* significa 'viaggio in terra straniera' e 'pellegrinaggio'; *peregrinari* e l'attributo *peregrinus* si riferiscono invece anche alla condizione dell'esiliato, che si trova all'estero contro la propria volontà e, soprattutto, a quella dello straniero<sup>83</sup>. All'indomani della *Constitutio Antoniniana* il vocabolo continua infatti ad essere impiegato per marcare la distinzione tra gli abitanti dell'Impero e coloro che vivono al di là delle frontiere, nonostante a partire dal IV secolo d. C. nelle costituzioni imperiali il termine si riferisca alla condizione di un singolo individuo installatosi in un territorio diverso da quello di origine più che allo *status* del non-cittadino e non-romano che vive entro i confini dell'Impero<sup>84</sup>. *Peregrinatio* è appunto il termine impiegato dal Nostro per indicare il proprio esilio dall'Arvernia, la sua patria effettiva<sup>85</sup>, ma anche il tragitto che lo ha condotto

---

<sup>82</sup> H. S. Sivan, *Sidonius Apollinaris, Theodoricus II and Gothic-Roman Politics from Avitus to Anthemius*, «Hermes» 117 (1989) pp. 85-94 ritiene che lo scopo della delegazione fosse sostenere Arvando e la sua politica di cooperazione con Goti e Burgundi.

<sup>83</sup> Sul significato specifico del termine *peregrinus* rispetto a *advena*, *alienigena*, *alienus*, *barbarus*, *hostis* cfr. E. Ndiaye, *L'étranger «barbare» à Rome: essai d'analyse sémique*, «L'antiquité classique» 74 (2005), pp. 119-135. Sull'ampiezza dell'area semantica connessa al termine *peregrinatio*, in riferimento in special modo all'opera di Agostino, rimando invece a J. Fontaine, *L'apporto di S. Agostino alla spiritualità del pellegrinaggio* in J. Fontaine, *Letteratura tardoantica. Figure e percorsi* (trad. it. a cura di C. O. Tommasi Moreschini), Brescia 1998, pp. 227-250.

<sup>84</sup> Cfr. W. Liebeschuetz, *Citizen status and law in the Roman Empire and Visigothic Kingdom* in W. Pohl, H. Reimitz, *Strategies of Distinction: The Construction of the Ethnic Communities, 300-800*, Leiden - Boston - Köln 1998, pp. 131-152, in partic. pp. 135 ss.

<sup>85</sup> Cfr. ad esempio Sidon. epist. 4, 17, 1 *quarum utique virtutum caritas prima est, quae te coegit in nobis vel peregrinis vel iam latere cupientibus humilia dignari*; 4, 22, 4 *at nostra longe condicio dispar, quibus dolori peregrinatio nova nec usui lectio vetus...*; 7, 16, 1 *Facis, unice in Christo patrone, rem tui pariter et amoris et moris, quod peregrini curas amici litteris mitigas consolatoriis*; 9, 3, 3 *nam per officii imaginem vel, quod est verius, necessitatem solo patrio exactus, hoc relegatus variis quaquaversum fragoribus quia patior hic incommoda peregrini, illic damna proscripti*.

nella vera patria, Roma. È appunto con tale vocabolo che Sidonio apre la missiva che descrive il viaggio verso Roma<sup>86</sup> a Erenio, anche lui aristocratico galloromano.

I luoghi attraversati hanno per Sidonio un forte valore identitario legato al loro legame con il passato di Roma. Nell'attraversare l'Italia l'autore può testimoniare all'amico di aver toccato con mano ciò che l'altro aveva solo letto nei libri, e di aver compiuto così un vero e proprio viaggio nella memoria<sup>87</sup> culturale alla base del concetto di Romanità. Il percorso intrapreso dal Nostro è al contempo fisico e letterario, tanto che sono menzionati dall'autore solo i luoghi che presentano un nesso con l'antichità o con la tradizione letteraria e che lo portano dunque a una riscoperta e a una maggiore consapevolezza delle proprie radici identitarie. Il Po offre quindi lo spunto per una ripresa ovidiana<sup>88</sup>, Cremona è citata perché evoca la figura del pastore Titiro<sup>89</sup> e Rimini e Fano gli permettono di ripercorre gli eventi di cui avevano costituito lo scenario, ossia la rivolta di Giulio Cesare e la celebre battaglia del Metauro<sup>90</sup>.

Il viaggio così chiaramente improntato al rimando al passato di Roma culmina, infine, con l'arrivo nell'Urbe<sup>91</sup>, che comporta tuttavia un deciso cambio di tono. Dopo aver faticosamente raggiunto la propria meta il Nostro si ritrova circondato dai festeggiamenti delle nozze del goto Ricimero con la figlia dell'imperatore Antemio e non può pertanto portare a termine la missione che gli era stata affidata.

Il brusco risveglio in una realtà assolutamente lontana dalle aspettative che le tante letture, l'educazione ricevuta tutta incentrata sul culto della Romanità e del passato e la stessa *peregrinatio* avevano contribuito a costruire, è segnalata dal *nunc*, posto in posizione forte all'inizio della descrizione dei festeggiamenti nuziali che travolgono la città. L'anafora di *iam*, inoltre, improntata chiaramente

---

<sup>86</sup> Sidon. *epist.* 1, 5, 1; per un resoconto delle tappe del viaggio cfr. L. Piacente, *In viaggio con Sidonio Apollinare*, in A. Gargano, M. Squillante (a cura di), *Il viaggio nella letteratura occidentale tra mito e simbolo*, Napoli 2005, pp. 95-106.

<sup>87</sup> Sul senso del termine *memoratus* qui impiegato da Sidonio cfr. C. Longobardi, *Il memoratus, la dimensione scritta del ricordo* in R. Poignault, A. Stoehr Monjou (ed.), *Présence de Sidoine Apollinaire cit.*, pp. 195-203.

<sup>88</sup> Cfr. Sidon. *epist.* 1, 5, 3 e Ov. *met.* 2, 340.

<sup>89</sup> Sidon. *epist.* 1, 5, 3

<sup>90</sup> Sidon. *epist.* 1, 5, 7

<sup>91</sup> Sidon. *epist.* 1, 5, 9. Sulla rappresentazione di Roma nell'opera di Sidonio Apollinare cfr. R. Behrwald, *Das Bild der Stadt Rom in 5. Jh. Das Beispiel des Sidonius Apollinaris* in T. Fuhrer (hrsg.), *Rom und Mailand in der Spätantike. Repräsentationen städtischer Räume in Literatur, Architektur und Kunst*, Berlin 2012, pp. 283-302.

alla mimesi della poesia epitalamica, con un rovesciamento parodico, non è funzionale in questo caso alla resa della trepidazione con cui si seguono i passaggi del rito nuziale e l'avanzare della sposa; sembra esprimere piuttosto l'ansia con cui l'ambasciatore, venuto dalla Gallia, attende che terminino le nozze, in modo che tutti i partecipanti ai festeggiamenti si spoglino dei loro vestiti di festa e ritornino alle più importanti occupazioni quotidiane.

La paradossalità del matrimonio tra Ricimero e Alipia scaturisce dal fatto che da esso dipendesse la salvezza dell'Impero. Le unioni con i membri di popolazioni barbariche erano regolamentate da norme specifiche, come dimostra la celeberrima legge del Codice Teodosiano del 370 ca. (3, 14, 1), che prevede la pena capitale nel caso di unioni tra *provinciales* e *gentiles*:

*CTh. 3, 14, 1 de nuptiis gentilium. IMPP. VALENT(INIANUS) ET VAL(ENS) AA. AD THEODOSIUM MAG(ISTRUM) EQUITUM. Nulli provincialium, cuiuscumque ordinis aut loci fuerit, cum barbara sit uxore coniugium, nec ulli gentilium provincialis femina copuletur. Quod si quae inter provinciales atque gentiles adfinitates ex huiusmodi nubtiis extiterint, quod in his suspectum vel noxium detegitur, capitaliter expiatur. DAT. V KAL. IUN. VALENT(INIANO) ET VALENTE AA. CONSS.*

È certo però che tale legge non fosse applicata alle unioni tra gli alti vertici dell'aristocrazia imperiale e i comandanti di origine germanica, concluse a fini diplomatici, poiché queste sono ampiamente attestate, ma era volta probabilmente alla regolamentazione dei rapporti tra donne romane e uomini di stirpe barbarica che avessero obblighi militari come *gentiles*, in modo che non vi fossero confusioni riguardo lo *status* legale dei figli nati da tali unioni<sup>92</sup>.

Le due sedi imperiali d'Italia sono prese nelle parole del Nostro dallo stesso sovvertimento dell'ordine costituito, e offrono lo stesso duro impatto causato dalla realtà in cui versa l'Impero. Del nucleo di epistole del primo libro corrispondenti al 'periodo romano' di Sidonio fa parte anche l'epistola 1, 8, una scherzosa invettiva rivolta a Candidiano, galloromano trasferitosi a Ravenna, e della città stessa. Sidonio risponde infatti alla battuta peccata del destinatario,

---

<sup>92</sup> A proposito di tale questione cfr. R. W. Mathisen, *Provinciales, Gentiles, and Marriages between Romans and Barbarians in the Late Roman Empire* in «The Journal of Roman Studies» 99 (2009), pp. 140-155; p. 154. Sulla percezione dei matrimoni 'misti' cfr. M. Guidetti, *op. cit.*, p.165; H. S. Sivan, *Why not marry a barbarian? Marital Frontiers in Late Antiquity (The example of CTh 3.14.1)* in R. W. Mathisen, H. S. Sivan, *Shifting Frontiers in Late Antiquity cit.*, pp. 136-145.

che aveva preso in giro il clima grigio di *Lugdunum*<sup>93</sup>. Candidiano non può permettersi in realtà di criticare il cielo grigio della città natale di Sidonio, poiché egli, essendo emigrato a sua volta dalla terra natia, è ora abitante (*verna*) di Ravenna e si è ridotto alla condizione di esiliato (*exulantem*) nella paludosa città<sup>94</sup>. Questa è presentata come un mondo al contrario<sup>95</sup>, una palude in cui regna una legge perversa che stravolge l'ordine naturale delle cose e fa in modo che gli *adynata* divengano realtà:

*muri cadunt, aquae stant, turres fluunt, naves sedent, aegri deambulant, medici iacent, algent balnea, domicilia conflagrare, sitiunt vivi, natant sepulti, vigilant fures, dormiunt potestates, faenerantur clerici, Syri psallunt, negotiatores militant, milites negotiantur, student pilae, senes aleae iuvenes, armis eunuchi, litteris foederati* (Sidon. epist. 1, 8, 2).

Quali che siano le motivazioni che possono aver indotto Sidonio a dipingere Ravenna come presa da *indesinenter rerum omnium lege perversa*, rimane chiara la relazione tra la città e la connotazione della barbarie. Tale legame è del resto visibile se si considera che il neoconio sidoniano *paludicolae* è impiegato in altre due occasioni nell'ambito dell'intera produzione, ossia nell'epistola 4, 1, in cui si parla di *paludicolae Sygambri*, e nell'epistola 7, 17, in cui il termine è usato proprio in riferimento a Ravenna<sup>96</sup>. Come i barbari sono ritratti quali *paludicolae*, abitanti di luoghi inospitali e ostili all'uomo<sup>97</sup>, per converso proprio la palude è rappresentata nell'epistola 1, 8 come un luogo in cui il mondo è capovolto.

Ravenna è menzionata da Sidonio (*carm.* 9, 299) come una città *undosa*, e posta in relazione stretta con Aezio, che lì aveva trovato la morte per mano di Valentiniano III. È interessante notare in effetti che la catena di immagini

---

<sup>93</sup> Sidon. epist. 1, 8, 1-2.

<sup>94</sup> Sidon. epist. 1, 8, 2 *Et tu istaec mihi Caesenatis furni potius quam oppidi verna deblateras? ... Te Ravennae felicius exulantem auribus Padano culice perfossis municipalium ranarum loquax turba circumsilit.*

<sup>95</sup> Per un'analisi dell'epistola rimando a M. Squillante, *Geografia e memoria letteraria nell'epistolario di Sidonio Apollinare* in S. Rocca (a cura di), *Latina Didaxis XXV*. Atti del Congresso 16-17 aprile 2010, Genova 2010, pp. 83-98.

<sup>96</sup> Per il reale peso assunto da Ravenna come sede imperiale e capitale e sulla visione della città come un simbolo del declino dell'Impero cfr. A. Gillet, *Rome, Ravenna and the Last Western Emperors*, «Papers of the British School at Rome», 69 (2001) pp. 131-167.

<sup>97</sup> Il nesso tra Germani e paludi è esplicitato anche dal nesso *Francorum et penitissimas paludes* in Sidon. *carm.* 23, 245

paradossali proposta da Sidonio culmini con l'affermazione che a Ravenna *student ... armis eunuchi, litteris foederati*, come se ciò costituisse un sovvertimento maggiore rispetto a quello dei morti 'viventi'<sup>98</sup>. L'affermazione assume tuttavia senso proprio se si tiene a mente che è a Ravenna che Valentiniano III aveva ucciso il nobile Aezio<sup>99</sup>. Anche altre motivazioni di carattere più strettamente personale avranno potuto influenzare la visione così negativa della città, come il mancato riconoscimento di Avito, che di fatto si era autoproclamato imperatore senza aver mai ottenuto appoggio nelle sedi imperiali italiane<sup>100</sup>, o, forse, anche il tardivo patriziato conferito a Ecdicio<sup>101</sup>.

D'altro canto, il riferimento agli eunuchi e ai *foederati* non può essere casuale. La retorica antibarbarica (i barbari per loro stessa natura non possono occuparsi di letteratura) e quella altrettanto nutrita in età tardoantica relativa agli eunuchi si fondono in un binomio che fa riferimento allusivo da una parte all'assassinio perpetrato da Valentiniano III<sup>102</sup>, dall'altra allo strapotere che i 'generalissimi' germani avevano nella sede imperiale.

Bisogna inoltre rilevare che nel caso dell'epistola 1, 8 non si può parlare che impropriamente di *adynaton*, poiché ad essere descritto non è un evento impossibile ma un sovvertimento reale<sup>103</sup>. Non vengono impiegati gli elementi

---

<sup>98</sup> Sidon. *epist.* 1, 8, 2 *sitiunt vivi, natant sepulti*.

<sup>99</sup> M. Reydellet, *op. cit.* p. 56 afferma che deve essere sottintesa nell'epistola una critica di carattere politico, legata proprio alla figura di Valentiniano.

<sup>100</sup> Cfr. C. Delaplace, *op. cit.*, p. 4 del capitolo IX 455-477: *Les Wisigoths durant la crise de l'Empire d'Occident* nell'edizione digitale del libro, che definisce Avito «usurpateur gaulois».

<sup>101</sup> Sidon. *epist.* 5, 16.

<sup>102</sup> Sidon. *carm.* 7, 359.

<sup>103</sup> H. Köhler, *op. cit.* p. 257 ritiene che in questa epistola vi sia un rovesciamento puntuale del genere della *laus urbium*, e in particolare dell' 'inno a Roma' posto nell'epistola 1, 6 (cfr. G. Mazzoli, Sidonio, *Orazio e la lex saturae cit.*, p. 173 che definisce il passaggio «l'ultima e anche la più epigrafica delle *laudes Romae* tardoantiche») così come l'epistola 3, 13, 1 costituisce l'esatto capovolgimento del ritratto di Teodorico II nell'epistola 1, 2; a p. 261, la studiosa commenta che l'epistola ha poco a che fare con la figura retorica dell'*adynaton*, poiché non vengono elencati degli eventi impossibili, ma solo improbabili e paradossali. R. Alexandre, *Pudor et libertas: l'irrévérence selon Sidoine Apollinaire* in B. Delignon, Y. Roman (ed.), *Le poète irrévérencieux. Modèles hellénistiques et réalités romaines. Actes de la table ronde et du colloque organisés les 17 octobre 2006 et 19-20 octobre 2007*, Lyon 2009, pp. 327-345, p. 337 parla invece a proposito dell'epistola di una *retractatio* della descrizione del *mundus inversus* propria della satira latina classica.

tipici di questa forma retorica<sup>104</sup>, non si tratta di un ragionamento per assurdo o della descrizione di qualcosa di possibile, ma di effetti reali che la perversione della legge di natura ha sulla città.

In particolare, una sequenza di immagini paradossali assimilabile a quella presentata da Sidonio è riscontrabile nell'ottavo componimento del primo libro dei *Tristia* di Ovidio<sup>105</sup>. Anche qui il paradosso diventa realtà: poiché il destinatario del componimento ovidiano è venuto meno alle norme dell'amicizia lasciando il poeta alla sua condizione di esiliato a Tomi, l'intera natura verrà sovvertita, in un mondo che ormai non conosce più leggi (*omnia naturae praepostera legibus ibunt*, affermazione al futuro che diventa triste realtà nell'epistola a Candidiano in cui Ravenna è dominata già da *rerum omnium lege perversa*). Candidiano si è invece auto-esiliato a Ravenna, di cui adesso è un *verna*<sup>106</sup>, cittadino alla stregua della *municipalium ranarum loquax turba*<sup>107</sup>: in questo caso non è infatti il mittente ad essere in esilio, ma il destinatario. Il tema dell'esilio compare in realtà sin dall'epistola 1,5, che apre il nucleo di epistole dedicate al 'periodo romano'. È appunto il sovvertimento dovuto alla condizione dell'esilio da se stessi che giustifica la caratterizzazione di Ravenna e Roma come di un mondo alla rovescia. La terra dell'esilio è, infatti, un non-luogo dove tutto è opposto ai caratteri della terra natia, in cui tutto è insolito e crea spaesamento poiché è lontano o addirittura antitetico rispetto a ciò a cui si è abituati<sup>108</sup>. L'espediente retorico dell'*adynaton* 'improprio' si ritrova inoltre nella descrizione degli assurdi effetti della magia nera, come testimoniato ad esempio nella *Medea* di Seneca<sup>109</sup> o nelle *Metamorfosi* di Apuleio<sup>110</sup>. Anche in

---

<sup>104</sup> Cfr. a questo proposito I. Villalba de la Gúida, *En las fronteras del adynaton: lo imposible como recurso retórico-poético en la elegía latina*, «Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos» 30 (2010) pp. 77-99.

<sup>105</sup> Ov. *trist.* 1, 8, 1-10.

<sup>106</sup> M. Squillante, *Geografia e memoria letteraria cit.* p. 91, sottolinea che nonostante *verna* significhi qui 'abitante, nativo', non poteva sfuggire ai lettori sidoniani la tradizionale accezione negativa.

<sup>107</sup> Cfr. Verg. *georg.* 3, 430 s. *Stagna colit ripisque habitans hic piscibus atram / improbus ingluviem ranisque loquacibus explet*; Hor. *sat.* 1, 5, 4 *mali culices ranaeque palustres / avertunt somnos*; Mart. 3, 93, 8-9 *Meliusque ranae garriant Ravennates, / et Atrianus dulcius culex cantet*.

<sup>108</sup> Cfr. F. Faraci, *Il nonluogo dell'esilio cit.*, pp. 353 s.; M. Bonjour, *Terre Natale cit.*, pp. 437 s.

<sup>109</sup> Sen. *Med.* 552-764.

<sup>110</sup> Apul. *met.* 1, 8.

questo caso non si tratta di immagini paradossali ma della realtà di un inquietante mondo alla rovescia.

Come Ravenna, anche la Roma del 467 appare presa da un paradossale sovvertimento dei valori, anestetizzata da quella che è da lui definita una *occupatissima vacatio* (Sidon. *epist.* 1, 5, 11). Nell'Urbe risuona infatti *per omnia theatra, macella, praetoria, fora, templa, gymnasia* il frastuono dei fescennini per le nozze di una principessa imperiale con un generale di origine germanica; al contrario sulle attività grazie alle quali Roma ha costruito la propria grandezza (*studia ... negotia ... iudicia ... legationes ... totus actionum seriarum status*) regna un silenzio innaturale (sottolineato dall'accostare dei verbi *silere ... quiescere ... conticescere*), che fa in modo che tutte le azioni serie siano rese estranee (*peregrinetur*) *inter scurrilitates histrionicas*.

Ricompare qui, per la prima volta dall'esordio dell'epistola, il tema della *peregrinatio*, ripreso dal verbo *peregrinari* che tuttavia assume nel contesto in cui è inserito un significato completamente opposto rispetto al sostantivo posto in apertura della missiva: proprio la *peregrinatio* (ossia il viaggio) viene vanificata dallo stato attuale in cui versa la città, da cui ogni serietà è ormai estranea (*peregrinetur*).

Tale gioco semantico non può essere pienamente compreso senza un confronto con l'epistola 1, 6 a Eutropio, che si presenta come un vero e proprio *pendant* della lettera a Erenio. Il motivo per cui il Nostro scrive al nobile galloromano suo destinatario mentre è ancora in viaggio per Roma è di massima importanza<sup>111</sup>. Sidonio vuole infatti trascinare via l'amico dalla quiete domestica e convincerlo a recarsi nell'Urbe per prendere servizio alla corte dell'Imperatore. Poiché Eutropio è sano nel corpo e vigoroso nell'animo, nonché fornito di cavalli, vesti e servitori<sup>112</sup>, non si comprende perché egli si dimostri timoroso nell'apprestarsi a compiere un viaggio all'estero, che dalla Gallia lo avrebbe condotto in Italia (*in aggredienda peregrinatione*); ma poi, aggiunge immediatamente Sidonio, per un uomo di natali tanto illustri come Eutropio, non può essere realmente considerata una *peregrinatio*, ossia un viaggio in terra straniera, il percorso che lo condurrebbe a Roma, la sua vera patria, *in qua unica totius orbis civitate soli barbari et servi peregrinantur*.

Nello stesso periodo vi è una triplice occorrenza in poliptoto di *peregrinatio/peregrinari*, che dà adito a un gioco anfibologico che lega in

---

<sup>111</sup> Sidon. *epist.* 1, 6, 1 *scribendi causa vel sola vel maxima*.

<sup>112</sup> Sidon. *epist.* 1, 6, 2.

maniera chiara l'epistola a quella precedente. In entrambi i casi si parte infatti dalla *peregrinatio*, nel senso di 'viaggio', per poi passare al verbo *peregrinari*, impiegato nel significato di 'essere straniero'; il passaggio, inoltre, avviene proprio in relazione all'adempimento dei propri doveri nei confronti della sfera pubblica e in un contesto che richiama la presenza 'ingombrante' dei barbari.

Le due epistole si rivelano dunque parti di un dittico il cui legame è rappresentato dalla funzione del viaggio a Roma per l'inclusione nel sistema della *Romanitas*. Appare inoltre chiaro da questo confronto che andare a Roma assume un significato particolare agli occhi di Sidonio, non solo in termini di legame con il passato culturale e letterario, ma anche per i suoi risvolti sociali e politici. Risulta evidente dalle parole dell'Arvernate, infatti, che per potersi considerare romani non basta recarsi nella culla della Romanità, ma bisogna anche abbracciarne i principi, in special modo la militanza attiva nella vita pubblica del singolo cittadino che ne abbia le possibilità, ossia l'assunzione di quei doveri civici che i *boni* hanno l'obbligo di accettare per l'utilità della comunità.

Proprio all'inizio dell'epistola 1, 5, in effetti, Sidonio afferma che il suo viaggio verso Roma è stato intrapreso *secundum commune consilium*. Il termine *communis* in questo contesto può intendersi come riferito all'autore e al destinatario ('la nostra decisione') o alla più ampia comunità di amici e aristocratici lionesi ('la decisione comune'). L'autore stesso si presenta così come l'aristocratico ideale che pone al servizio della cosa pubblica le proprie qualità e i mezzi derivati dalla sua istruzione e dalla sua posizione sociale. Secondo l'etica sidoniana, infatti, il nobile e il romano si rivelano tali solo nel momento in cui escono dal proprio stato di privati e si mettono al servizio del pubblico, ottemperando così ai doveri che i loro natali e i loro studi gli impongono<sup>113</sup>.

Esemplificativa a questo proposito è l'esortazione mossa da Sidonio al giovane amico Siagrio, che, nonostante sia un rampollo di un'illustre famiglia galloromana, preferisce rimanere nei propri possedimenti di campagna piuttosto che intraprendere la carriera politica. Nell'epistola 5, 5 Sidonio rivolge al medesimo destinatario uno scherzo tanto leggero nei modi quanto pregnante di senso dal punto di vista contenutistico. L'epistola 8, 8 costituisce quasi una variazione sullo stesso tema: in entrambi i casi Siagrio va contro la propria

---

<sup>113</sup> Un confronto interessante può essere istituito con Mart. *epigr.* 2, 11-12, dove la fine della tirannide neroniana è presentata come un ritorno di Roma a se stessa: *Reddita Roma sibi est et sunt te praeside, Caesar, / deliciae populi, quae fuerant domini*.

natura di aristocratico imbevuto di amor patrio, prima mettendo da parte l'educazione impartitagli per accostarsi allo studio della lingua germanica, poi trascurando gli *officia* per dedicarsi *ut bubulcus*<sup>114</sup> alle occupazioni della vita di campagna.

Per questo spiritoso rimprovero nei confronti dell'amico negligente, Sidonio sceglie i moduli di una celeberrima invettiva, rivolta a uno tra i più odiati nemici di Roma<sup>115</sup>. L'epistola 8, 8 si apre infatti con la ripresa dell'inconfondibile attacco della prima catilinaria:

*Dic, Gallicanae flos iuventutis, quousque tandem ruralium operum negotiosus urbana fastidis? Quamdiu attritas tesserarum quondam iactibus manus contra ius fasque sibi vindicant instrumenta cerealia? Quousque tua te Taionnacus patriciae stirpis lassabit agricolam? Quousque prati comantis exuvias hibernis novalibus non ut eques sed ut bubulcus abscondis? Quousque pondus ligonis obtusi nec perfossis antibus ponis?*

Alla prima interrogativa introdotta da *quousque tandem* l'autore ne fa seguire un'altra, che proprio come nel testo ciceroniano si apre con *quamdiu*<sup>116</sup>; imitando le movenze del celeberrimo passo dell'Arpinate Sidonio si lancia in una serie di domande congiunte da un sistema di anafore che le rende insistenti e ne accentua l'asprezza<sup>117</sup> - asprezza che diventa, nella penna del Nostro, un espediente per ammonire e al contempo divertire il proprio destinatario.

Le anafore in apertura dell'epistola non solo rimandano idealmente alla celebre orazione *in Catilinam*, ma costituiscono anche in un certo modo un suo rovesciamento sul piano dei contenuti: mentre Cicerone incita il parricida a lasciare la città e a non insultare oltre il senato Sidonio invita Siagrio ad assumere i doveri che gli spettano in modo da restituire se stesso alla propria patria e alla nobile schiatta a cui appartiene (Sidon. *epist.* 8, 8, 2). È evidente che la veemenza delle parole di Cicerone è stemperata dalla bonarietà dei

---

<sup>114</sup> Sidon. *epist.* 8 8, 1.

<sup>115</sup> Cfr. M. Bonjour, *Sidoine Apollinaire et l'Empire cit.*, p. 205 che sottolinea come la ripresa della celeberrima orazione ciceroniana denoti il comportamento di Siagrio come un'«activité quasi-criminelle».

<sup>116</sup> Cic. *Catil.* 1, 1 *Quo usque tandem abutere, Catilina, patientia nostra? quam diu etiam furor iste tuus nos eludet? quem ad finem sese effrenata iactabit audacia?*

<sup>117</sup> K. Kumaniecki, *Cicerone e la crisi della Repubblica* (trad. it.), Roma 1972, p. 210 a questo proposito afferma che «intiere serie di vive e appassionate domande retoriche che si accavallano una sull'altra, pronunciate ora con sdegno, ora con minacciosa ironia, assediano e schiacciano l'avversario».

rimproveri mossi dall'Arvernate a Siagrio. Eppure, non è priva di significato in questo contesto la ripresa della topica catilinaria, anche se debitamente edulcorata.

Un espediente simile è infatti utilizzato nell'epistolario sidoniano per stigmatizzare le malefatte di Seronato (*epist.* 2, 1) come un nuovo Catilina, capace di eguagliare con la propria ferocia le malefatte dell'erede della dinastia dei *Sergii*<sup>118</sup>. Ciò che rende Seronato degno di tanto disprezzo è il suo comportamento che, nell'appoggiare Eurico a discapito della popolazione galloromana, lo porta ad agire contro le leggi naturali e civili. Anche Siagrio nell'epistola 5, 5 è presentato come un collaboratore dei Burgundi che in qualche modo contravviene alle leggi della natura nel suo tentativo di apprendere un idioma barbarico. L'aristocratico dimostra tuttavia un'indole ben diversa da quella di Seronato, e non sembra pertanto prudente istituire un collegamento sistematico tra l'uso della retorica catilinaria (presente tanto nell'epistola 2, 1 quanto nell'epistol 8, 8) e lo stretto rapporto di Seronato e Siagrio con governi di matrice barbarica. Piuttosto appare lecito affermare che Sidonio si avvale del repertorio della topica catilinaria per sottolineare un sovvertimento, seppur lieve, dell'ordine costituito, servendosi della forza che la memoria dei passi ciceroniani (e del resoconto sallustiano) sapevano ancora evocare<sup>119</sup>.

Ovviamente nell'epistola 8, 8 non vi è traccia dell'asprezza dell'invettiva contro Seronato, ma piuttosto il rimprovero all'aristocratico, che rifugge dai propri doveri e che si pone al di fuori dell'ordine stabilito, è velato di un'ironia che non cela una certa amarezza. In particolar modo l'impiego della retorica catilinaria permette a Sidonio di calarsi nei panni di Cicerone, difensore della patria e quintessenza della Romanità. Proprio a questo rimanda l'appello *redde*

---

<sup>118</sup> Sidon. *epist.* 2, 1, 1 *rediit iste Catilina saeculi nostri nuper Aturribus, ut sanguinem fortunasque miserorum, quas ibi ex parte propinaverat, hic ex asse misceret.*

<sup>119</sup> Cfr. S. Fascione, *Seronato, Catilina e la moritura libertas della Gallia*, «Koinonia» 40 (2016), pp. 453-462. Per la rielaborazione della figura di Catilina come simbolo del disordine civile nella Tarda Antichità cfr. N. Criniti, *L'uso propagandistico del topos catilinario nell'Historia Augusta* in M. Sordi (a cura di), *Contributi dell'Istituto di Storia Antica*, Milano 1974, II pp. 97-106; p. 98. A proposito della fortuna di Cicerone nella Tarda Antichità, S. MacCormack, *Cicero in Late Antiquity* in C. Steel, *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge 2013, pp. 251-305, in partic. p. 262 menziona una statuetta in bronzo risalente al IV secolo rinvenuta in una villa della Gallia Narbonense: essa raffigura un insegnante vestito di pallio con un libro aperto tra le mani e sulla base reca incisa l'apertura della prima catilinaria.

*te patri, redde te patriae, redde te etiam fidelibus amicis, qui iure ponuntur inter affectus* (Sidon. epist. 8, 8, 2).

Il testo ciceroniano non è tuttavia l'unico ad essere ripreso in quanto è possibile intravedere nella lettera una stratificazione di rimandi testuali. Il nesso *contra ius fasque* riprende un passaggio sallustiano (Sall. *Catil.* 15, 2, 1 *iam primum adulescens Catilina multa nefanda stupra fecerat, cum virgine nobili, cum sacerdote Vestae, alia huiusce modi contra ius fasque*). L'allusione, innestata sul sostrato di imitazione ciceroniana, dà luogo a un buffo capovolgimento. Mentre Catilina nel passo menzionato è presentato come il peggior esponente della gioventù romana, Siagrio è detto *flos Gallicanae iuventutis*. Si tratta, è evidente, di una gustosa presa in giro rivolta al destinatario; così facendo, Sidonio rende ancora più netta l'identificazione tra l'aristocratico galloromano e l'antico nemico della Repubblica.

È interessante notare come lo stesso nesso *ius fasque* sia ripreso da Sidonio nell'epistola 2, 13, in cui si attaccano coloro che ritengono che il sommo potere corrisponda alla somma felicità (Sidon. epist. 2, 13, 2 *nam dici nequit quantum per horas fert in hac vita miseriarum vita felicitum istorum, si tamen sic sunt pronuntiandi qui sibi hoc nomen ut Sulla praesumunt, nimirum qui supergressi ius fasque commune summam beatitudinem existimant summam potestatem, hoc ipso satis miseres, quod parum intellegunt inquietissimo se subiacere famulatui*). Anche in questo caso è affrontato il tema dell'impegno politico, ma stavolta vengono imposte delle delimitazioni alla smania che prende coloro che si accostano alla corte imperiale, in modo che questi rifuggano dagli eccessi del dispotismo.

E, tuttavia, lo scherzo non si limita a un semplice gioco delle parti, e proprio quel *quousque tandem*, ripreso tante volte, ne è la spia: così infatti si apre nel *de coniuratione Catilinae* il discorso che Catilina stesso rivolge ai propri seguaci per spronarli all'azione<sup>120</sup>. In quanto aristocratici, questa

---

<sup>120</sup> Sall. *Catil.* 20, 9 *quae quo usque tandem patiemini, o fortissimi viri? nonne emori per virtutem praestat quam vitam miseram atque inhonestam, ubi alienae superbiae ludibrio fueris, per dedecus amittere?* Proprio in questo passo (Sall. *Catil.* 20, 4) vi è l'affermazione *nam idem velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est*, ripresa da Sidonio in epist. 5, 3, 2 *namque, ut Crispus vester affirmat, idem velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est*, che dimostra non una semplice conoscenza dell'opera sallustiana ma anche un'appropriazione del testo a livello più profondo. Un'apostrofe simile a quelle menzionate viene ripresa anche da Liv. 6, 18, 5 *Quousque tandem ignorabitis vires vestras, quas natura ne beluas quidem ignorare voluit?* In effetti i modelli veterorepubblicani menzionati nell'epistola (Camillo, Cincinnato, Attilio Regolo detto Serrano) sono proprio personaggi che evocano il periodo storico a cui il

l'argomentazione di Catilina, i suoi accoliti non possono rimanere inerti e devono prendere con la forza quanto spetta loro di diritto; allo stesso modo anche Siagrio dimentica che la nobiltà a cui appartiene di nascita implica dei doveri che non può ignorare.

A questo punto il gioco stesso ordito da Sidonio viene ribaltato: e infatti ora è l'Arvernate a calarsi nei panni di Catilina, mentre Siagrio è uno degli aristocratici inoperosi cui il rivoltoso si rivolge. La differenza è comunque palese. I nobili squattrinati della Tarda Repubblica insorgono per ottenere dei privilegi, mentre il ricco Siagrio gode fin troppo dei privilegi derivatigli dagli illustri natali, senza tuttavia sobbarcarsi anche degli oneri che egli ha il dovere di affrontare<sup>121</sup>.

Il rimando al passato non si limita a temi e personaggi dell'epoca tardorepubblicana, ma si allarga anche al paragone con i modelli veteroromani<sup>122</sup>. Il confronto tra Siagrio e gli illustri eroi menzionati risulta tuttavia impietoso. La menzione di Cincinnato e Racilia, in particolare, serve a sottolineare la negligenza dell'amico che si sottrae all'osservanza dei modelli comportamentali imposti dalla storia di Roma attraverso il rimando all'episodio liviano in cui si narra come fosse stata la sposa Racilia a porgere a Cincinnato la toga quando questi fu colto dalla notizia della propria nomina a dittatore mentre era intento ad occuparsi del proprio potere<sup>123</sup>.

Anche se l'unica testimonianza esplicita a proposito della conoscenza dell'intera opera liviana in età tardoantica si trova nell'epistola 9, 13 di Simmaco, databile al 401, che parla di una revisione di tutta l'opera di Livio<sup>124</sup>,

---

passo di Livio fa riferimento. Non sembra tuttavia che Sidonio stesse pensando a questo specifico passaggio.

<sup>121</sup> Sidon. *epist.* 8, 8, 3.

<sup>122</sup> Sidon. *epist.* 8, 8, 2 *Quid Serranorum aemulus et Camillorum cum regas stivam, dissimulas optare palmatam?... Aut si te tantum Cincinnati dictatoris vita delectat, duc ante Raciliam, quae boves iungat.* Cfr. Rut. Nam. 1, 555-558 *Exiguus regum victores caespes habebat, / et Cincinnatos iugera pauca dabant. / Haec etiam nobis non inferiora feruntur / vomere Serrani Fabriciique foco.*

<sup>123</sup> Liv. 3, 26, 7-10. Cfr. a questo proposito M. Bonjour, *Sidoine Apollinaire et l'Empire cit.*, pp. 208-209 che pone in relazione l'epistola a Siagrio al panegirico per Avito, in cui Racilia porta la toga a Cincinnato, a cui è appunto paragonato il nuovo imperatore, che abbandona la cura del proprio potere per occuparsi dello Stato: Sidon. *carm.* 7, 382- 384 *Sic quondam ad patriae res fractas pauper arator, / Cincinnate, venis, veterem cum te induit uxor / ante boves trabeam ...*

<sup>124</sup> Symm. *epist.* 9, 13 *totius Liviani operis quod spocondi etiam nunc diligentia emendationis moratur.* L'emendatio fu affidata ad un certo Vittoriano, *vir clarissimus* la cui *subscriptio* è riportata alla fine della maggior parte dei manoscritti del gruppo di tradizione

questa seppur non in versione integrale doveva costituire una fonte della storia romana più antica e tesoro di *exempla* dal valore ideologico innegabile per gli autori del tempo. Per rimanere in ambiente gallico possiamo ricordare che Ausonio nella *Commemoratio professorum Burdigalensium* parla della profonda conoscenza di Stafilio di Auch delle opere di Livio, Erodoto e Varrone<sup>125</sup>. Anche Pacato Drepanio, contemporaneo di Ausonio, sembra leggere Tito Livio<sup>126</sup>; sempre nell'ambito dei *Panegyrici Latini* Mamertino già prima di Pacato sembra dimostrare una buona familiarità con gli eventi riguardanti la seconda guerra punica così come narrati da Tito Livio nel libro XXVI, che a volte cita quasi alla lettera<sup>127</sup>. Si può quindi affermare che Livio doveva essere una lettura presente anche nella biblioteca sidoniana, tanto più se si tiene conto che è proprio l'Arvernate a fornire una testimonianza sulla prima fase di revisione degli *ab urbe condita* nell'affidare a Leone (Sidon. *epist.* 8, 3, 1) la propria edizione della *Vita di Apollonio di Tiana non ut Nichomachus senior e Philostrati sed ut Tascius Victorianus e Nicomachi schedio exscripsit*<sup>128</sup>.

---

simmachiana alla fine del nono libro (*Victorianus v. c. emendabam domnis Symmachis*) e che al tempo doveva aver completato per lo meno l'*emendatio* dei primi dieci libri: cfr. O. Pecere, *La tradizione dei testi latini di IV e V secolo attraverso i libri sottoscritti* in A. Giardina (a cura di), *Società Romana e Impero tardoantico IV*, Bari 1986, p. 19-81 e 210-246, in partic. pp. 59-69 e 231-238. Prima del 401 Simmaco doveva dunque possedere un'edizione completa di Tito Livio e ne stava facendo preparare una copia emendata per Valeriano, destinatario dell'epistola menzionata. Il lavoro di Vittoriano fu poi ripreso dai Nicomachi con un'ulteriore revisione dei primi sei libri della prima decade, come testimonia la *subscriptio Nicomachus Dexter v. c. emendavi ad exemplum parentis mei Clementiani*: cfr. J. P. Callu, *Symmaque, Lettres IV*, Paris 2002 p. 101.

<sup>125</sup> Auson. *Prof.* 20, 8-10 *historiam callens Livii et Herodoti. / Omnis doctrinae ratio tibi cognita, quantam / condit sescentis Varro voluminibus*. R. P. H. Green, *The Works of Ausonius*, Oxford 1991, p. 357 tuttavia sottolinea che la menzione di Livio e Erodoto non implica per forza la conoscenza dei loro scritti, ma può riferirsi anche solo agli eventi da loro narrati.

<sup>126</sup> R. Hanslik, *Pacatus* 2, RE XVII (2) 1942, pp. 2058-2060 ritiene che Pacato fosse lettore di Livio.

<sup>127</sup> Cfr. D. Lassandro, G. Micunco (a cura di), *Panegyrici Latini*, Torino 2013 formato e-book, n. 39 a *Paneg.* 3, 10, 3.

<sup>128</sup> Del resto nelle intenzioni di Simmaco il testo emendato da Vittoriano doveva essere destinato alla divulgazione, e pertanto esso non doveva essere a disposizione dei soli appartenenti alla famiglia dei Nicomachi: cfr. a questo proposito J. Bayet, G. Baillet, *Tite-Live, Histoire Romaine I*, Paris 1965, p. XCIV. Riguardo alla possibilità che gli *ab urbe condita libri* fossero letti da Sidonio e la sua cerchia cfr. S. Mratschek, *Creating Identity from the past cit.*, pp. 259 ss.

Livio presenta l'episodio proprio come un esempio per coloro che mettono la ricchezza al di sopra di onore e virtù (Liv. 3, 26, 7 *operae pretium est audire qui omnia prae divitiis humana spemunt neque honori magno locum neque virtuti putant esse, nisi ubi effuse affluent opes*). All'esempio del contadino-soldato si contrappone nell'epistola sidoniana l'immagine dell'indolente aristocratico che non intraprende la carriera degli onori per non rinunciare agli agi della campagna e alla possibilità di arricchirsi<sup>129</sup>. Con il suo atteggiamento Siagrio non si dimostra degno dei propri avi, degli altri membri della *nobilitas* e della comunità che proprio in lui dovrebbe trovare un sostegno, anzi non fa che suscitare il loro sdegno (*parce tantum in nobilitatis invidiam rusticari*). Ecco dunque il modo in cui, nel suo piccolo, Siagrio sovverte l'ordine costituito e si pone come un modello comportamentale negativo. Egli, come Eutropio, si colloca al di fuori delle leggi che regolano l'inclusione nella patria e, anche lui, rischia di diventare un *peregrinus* nella propria terra.

Significativa è l'esortazione a restituire se stesso con le proprie azioni *patri ... patriae ... fidelibus amicis*. Sono questi, appunto, i pilastri su cui si fonda la conservazione dello *status quo*. Qualora i doveri civici siano ignorati, l'aristocratico perde il legame che lo unisce ai propri antenati e che lo rende degno del privilegio dell'*amicitia* con gli altri esponenti della *nobilitas*; perde, soprattutto, il diritto a dirsi cittadino della patria per cui i propri avi e i propri amici hanno prestato servizio. Appare dunque chiaro che quello dell'appartenenza alla patria è un concetto etico-comportamentale che solo parzialmente ha a che fare con diritti di nascita e criteri di matrice etnica. È, piuttosto, un privilegio che si acquisisce attraverso il rispetto di un sistema di norme culturali, etiche e politiche e che può essere perso qualora ad esso si voltino le spalle. Bisogna inoltre sottolineare che il nesso *reddere patriae* presente nell'epistola 8, 8 propone l'idea della patria come casa in cui tornare dopo un allontanamento forzato. Anche qui vi è quindi l'immagine di un percorso da compiere, di un viaggio che dalla terra straniera riconduce in patria: è come se, attraverso la scelta di vestire la toga palmata, Siagrio potesse ritornare a casa dopo essersi allontanato dalla *Romanitas*. Da qui l'auspicio di Sidonio che l'amico si decida a «restituirsi alla patria», tornando da quell'esilio

---

<sup>129</sup> Sidon. epist. 8, 8, 2 *agrum si mediocriter colas, possides; si nimium, possideris; 3 si ceteris nobilium studiorum artibus repudiatis sola te propagandae rei familiaris urtica sollicitat, licet tu deductum nomen a trabeis atque eboratas curules et gestatorias bratteatas et fastos recolas purpurissatos, is profecto inveniere, quem debeat sic industrium quod latentem non tam honorare censor quam censitor onerare.*

dalla Romanità a cui egli stesso, con il proprio comportamento, si è condannato<sup>130</sup>.

Non è un caso che l'immagine del *reditus* sia presente anche in apertura dell'epistola 1, 9 (Sidon. *epist.* 1, 9, 1 *Post nuptias patricii Ricimeris, id est post imperii utriusque opes eventilatas, tandem reditum est in publicam serietatem* ...). La missiva, indirizzata come la 1, 5 ad Erenio, contiene la narrazione delle vicende di Sidonio nell'Urbe, all'indomani delle nozze di Ricimero<sup>131</sup>. Dopo i festeggiamenti che hanno minato l'ordine che avrebbe dovuto regnare a Roma, dopo le nozze concluse *in spem publicae securitatis* e, soprattutto, dopo la temporanea *peregrinatio* in cui si trovavano la *res publica* e *totus actionum seriarum status*, vi è ora il ritorno *in publicam serietatem*: Roma si desta dal torpore in cui era immersa e si restituisce a se stessa, ritornando anch'essa ai criteri che l'ideale di Romanità impone. Ancora una volta, quindi, è ripresa l'immagine di un percorso da intraprendere: in apertura dell'epistola 1, 5 è introdotta la *peregrinatio* verso Roma, il viaggio dalla terra natale alla vera patria; all'inizio dell'epistola 1, 9, invece, è presentato il *reditus* di Roma da un temporaneo esilio da se stessa alla propria vera condizione. Non a caso, è proprio nella seconda lettera a Erenio che Sidonio racconta come, ritornata la pubblica serietà, gli sia stato assegnato l'onore della carica prefettizia.

La *peregrinatio* di Sidonio, dunque, permette all'autore stesso, con il proprio servizio in favore della comunità, di raggiungere il cuore della Romanità e di incarnare gli ideali che essa rappresenta; Eutropio invece è paradossalmente uno straniero, un *peregrinus*, se rimane nella propria terra natale, mentre ciò che veramente lo farebbe sentire in patria è un viaggio all'estero, ossia una *peregrinatio*<sup>132</sup>. Non prendendosi cura di se stesso, conclude il Nostro, Eutropio sceglie di rimanere *inlecebrosis deliciarum cassibus involutus* piuttosto che perseguire il sommo bene (*summum bonum*) che definisce la virtù<sup>133</sup>.

Appare chiaro che il concetto di esilio, così come quello di patria, sono in questo primo libro privati di una delimitazione territoriale precisa e che si

---

<sup>130</sup> M. Bonjour, *Sidoine Apollinaire et l'Empire cit.*, p. 207 afferma invece che in questo caso il termine patria sia da riferirsi non in senso ampio alla patria Roma ma alla Gallia, anche se ammette che in questo caso non si possa arrivare a una conclusione certa in proposito.

<sup>131</sup> È anzi opinione della critica che le due lettere in realtà siano due parti della stessa missiva, separate dal Nostro in un secondo momento. Cfr. H. Köhler, *op. cit.* p. 265.

<sup>132</sup> M. Bonjour, *Sidoine Apollinaire et l'Empire cit.*, p. 210 afferma che in questo caso la *patria iuris* prevale sulla *patria naturae*, all'insegna del «patriotisme civique et juridique».

<sup>133</sup> Sidon. *epist.* 1, 6, 5.

riferiscono a una geografia dell'identità e dell'alterità che si basa su criteri etico-comportamentali, che poco hanno a che fare con delimitazioni di carattere fisico. La patria non è solo la Gallia e non è identificabile con la Roma 'dell'oggi', ma con l'ideale socio-politico che essa rappresenta. Le due sedi imperiali Roma e Ravenna sono infatti caratterizzate dalla legge dell'antitesi e del sovvertimento, poiché appartengono più alla rappresentazione dell'alterità che a quella dell'identità. La stessa negatività è espressa anche nell'epistola 2, 13, in cui si oppongono le occupazioni felici della vita del senatore a quelle dell'imperatore, chiuso nel palazzo imperiale e schiacciato dalle incombenze che la sua carica ricopre<sup>134</sup>. Sono invece l'ordine e la razionalità, come già anticipato, a caratterizzare il paesaggio che Sidonio avverte come uno specchio dei propri valori<sup>135</sup>.

Il *limes* tra *barbaricum* e *Romania* appare dunque delineato da demarcazioni di carattere non geografico ma culturale, che fanno del primo la dimensione dell'incontrollabilità della natura, del secondo il dominio dell'intervento ordinatore dell'uomo, ordine che contraddistingue anche le ville degli aristocratici galloromani amici di Sidonio, luoghi in cui l'uomo agisce, razionalizza e lascia la propria impronta positiva<sup>136</sup>. È tuttavia difficile stabilire il limite di demarcazione tra i due opposti domini. È evidente, infatti, che persino Roma può allontanarsi da se stessa e porsi in uno stato di *peregrinatio*. Il confine è rappresentato in primo luogo da una scelta, quella di essere veri Romani, veri aristocratici, veri cristiani e di incarnare i valori repubblicani che sono l'essenza stessa della Romanità. Questo limite può essere pacificamente valicato e allargato, qualora il 'diverso' accetti di essere integrato nella Romanità; ma, soprattutto, con un atteggiamento dispotico e persecutorio, assolutamente opposto agli ideali repubblicani di cui l'aristocrazia galloromana si sente ancora investita, il *limes* può essere completamente infranto (*epist.* 7, 6)<sup>137</sup>.

---

<sup>134</sup> Sidon. *epist.* 2, 13, 4 ... *is nuncupatus Augustus ac sub hac specie Palatinis liminibus inclusus ante crepusculum ingemuit, quod ad vota pervenerat.*

<sup>135</sup> Sidon. *epist.* 4, 21, 4.

<sup>136</sup> Ampie descrizioni di ville si trovano nelle epistole 2, 2; 2, 9; 8, 4. Cfr. K. Dark, *The Archaeological Implications of Fourth- and Fifth- Century Descriptions of Villas in the Northwest Provinces of the Roman Empire*, «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», 54 (2005) pp. 331-342 sul rapporto tra le testimonianze archeologiche e la descrizione stilizzata della villa di *Avitacum* nell'epistola 2, 2 di Sidonio Apollinare.

<sup>137</sup> Sidon. *epist.* 7, 6, 4 *Evarix, rex Gothorum, quod limitem regni sui rupto dissolutoque foedere antiquo vel tutatur armorum iure vel promovet ... ; 10 agite, quatenus haec sit amicitiae*

Vi è evidentemente un'evoluzione nella rappresentazione del paesaggio che corrisponde a un percorso interiore di Sidonio, che avverte il contrasto tra il mondo ideale che costituisce la sua 'grande patria', e che corrisponde a un complesso di norme etico comportamentali, e la realtà con cui si viene a scontrare nelle sedi imperiali di Roma e Ravenna. Tale dissonanza esprime un disagio nei confronti dell'apparato politico reale in cui, al di là dell'ideale astratto di *Romanitas*, non si rivede più. Vi è poi il mondo concreto della Gallia, in cui l'aristocratico, dopo la delusione dell'esperienza in Italia, può veramente espletare le proprie funzioni, ed essere in tutto e per tutto Romano.

Mentre lo sfasamento tra l'ideale di Romanità e la reale situazione in cui versa l'Impero si ripercuotono sulla descrizione di un paesaggio che crea disorientamento, la Gallia, al contrario, appare come la 'nuova' *Romania*, uno spazio ordinato in cui territorio e *Romanitas* coincidono. L'Italia è dunque effettivamente esclusa dalla rappresentazione territoriale della Romanità. Essa è piuttosto coinvolta in una metafora, quella della *peregrinatio* e dell'esilio, che offre al lettore il secondo livello di definizione di patria, connesso a quello a base territoriale ma più ampio. Questo appare come il dominio immateriale dei valori della romanità e coincide con l'Italia solo nella dimensione del passato e del ricordo; è l'ambito dei valori della *res publica*, che sono staccati dalla *res publica* stessa, intesa come il complesso delle istituzioni imperiali.

La 'piccola patria' appare in ultima analisi un territorio concreto, che diventa però il simbolo della *Romanitas* culturale e politica. La 'grande patria', d'altro canto, al di là dei confini concreti dell'Impero Romano, che è un apparato che ormai crea diffidenza, è costituita proprio dalla *Romanitas* culturale, i cui confini non sono materiali, ma sono tracciati dalla scelta di esserne parte. Poiché si tratta di uno spazio astratto, di un luogo interiore, anche la condizione dell'esilio e quella dello straniero dipendono dalle azioni e dai costumi di chi in qualche modo si pone al di fuori della Romanità: essere romano o non-romano non ha nulla a che vedere con la nascita entro i confini materiali dell'Impero<sup>138</sup>.

---

*concordia principalis, ut episcopali ordinatione permissa populos Galliarum, quos limes Gothicae sortis incluserit, teneamus ex fide, etsi non tenemus ex foedere.*

<sup>138</sup> A proposito della 'deterritorializzazione' del concetto di patria da parte dei Romani già a partire dalle riflessioni di Cicerone cfr. N. Herescu, *Civis humanus: ethnos et ius*, «Atene e Roma» 6 (1961) pp. 65-82: lo studioso mette in evidenza come l'appartenenza alla Romanità sia determinata da una disposizione comportamentale più che a un legame territoriale.

### 3. *L'etica aristocratica: parilitas, verecundia, caritas*

La definizione di un codice di valori comunitari condivisi dalla cerchia di Sidonio è intimamente legata all'intrusione dell'alterità, in un rapporto dialettico che nel determinare l'identità 'modella' al contempo l'idea di diversità, costruendone anche i principi di esclusione. La topica legata all'elogio del destinatario, d'obbligo per ribadire secondo una sorta di ritualità ben collaudata l'affinità delle anime dei corrispondenti, serve anche a mostrare implicitamente la differenza tra le virtù degli amici che vivono nel loro mondo ben ordinato e, da una parte, la *perfidia* e la *libido dominandi* dei Goti<sup>139</sup>, dall'altra, la *ferocia* e la *stoliditas* delle popolazioni bestiali che solo la filosofia potrebbe 'ammorbidire'<sup>140</sup>.

È importante sottolineare che i termini che sembrano più rappresentativi dell'etica che emerge dall'epistolario (*parilitas, verecundia, caritas*) non sono attestati nei *carmina*, e, soprattutto, nei panegirici del Nostro. Potrebbe giustificare tale assenza il fatto che tale terminologia non si trovi nei panegirici claudiane, il modello principale per i componimenti dedicati a Avito, Maggioriano e Antemio. I concetti di *verecundia* e *caritas* sono invece presenti nella *gratiarum actio* di Plinio<sup>141</sup> e negli epistolari di Plinio e Simmaco<sup>142</sup> che

---

<sup>139</sup> Sidon. *epist.* 3, 1.

<sup>140</sup> Sidon. *epist.* 4, 1.

<sup>141</sup> Cfr. ad esempio per quanto riguarda la *caritas* Plin. *paneg.* 49 *Frustra se terrore succinxerit, qui septus caritate non fuerit: armis enim arma iritantur*; 62 *Hunc senatus probat, hic senatui carus est. ... Nunc inter principem senatumque dignissimi cuiusque caritate certatur*. Per la *verecundia* confronta invece a titolo esemplificativo Plin. *paneg.* 24 *Non tu civium amplexus ad pedes tuos deprimis, nec osculum manu reddis. Manet Imperatori, quae prior oris humanitas, dexterarum verecundia*. Seguono in questo il modello pliniano la *gratiarum actio* di Ausonio (Auson. *gratiarum actio* 17, 78 *Inde cunctis salute nostra carior factus meruisti ut haberes amicos obnoxios promptos, devotos fideles, in aevum omne mansuros, quales caritas potius quam fortuna conciliat*; 13, 60 *Quanta hic verecundia gravaretur posterior de duobus? Est enim in hoc numero arduae plena dignationis electio*), nonché i *Panegyrici Latini* (cfr. ad esempio Pan. 3, 7, 6 *Quin etiam intervallum vestrae vincit aetatis et seniore iuniorumque caritate mutua reddit aequales, ut iam illud falso dictum sit non delectari societate rerum nisi pares annos*; 3, 19, 4 *Quae vobis concordiam sempiternam et vestrorum generum caritatem et fovendae rei publicae studia conciliant*; 4, 19, 3 *in ipso, Caesar, tuo vultu videbant omnium signa virtutum: in fronte gravitatis, in oculis lenitatis, in rubore verecundiae, in sermone iustitiae*; 5, 5 2 *Ut igitur in praedicandis patriae meae meritis verecundia modum fecit ne adroganter insurgerem, ita in commemorandis eiusdem malis et meus dolor et tuarum aurium consuetudo cohibebit*).

<sup>142</sup> Il termine *caritas* è usato da Plinio unicamente in relazione al sentimento di affetto provato verso amici e parenti stretti, come ad esempio in Plin. *epist.* 3, 3, 5 *amatur a me*;

Sidonio stesso individua come propri modelli epistolografici<sup>143</sup>. Si tratta dunque di virtù che non rientrano nell'apparato retorico proprio della poesia ufficiale dal colorito epicheggiante di impostazione claudiana, ma che rimandano invece ad un altro tipo di morale, evidentemente più vicina alla norma di vita a cui aspira l'aristocrazia galloromana di V secolo di cui le missive sidoniane offrono un affresco.

È impossibile comprendere il sistema di valori in cui si identificano l'Arvernate e i suoi *sodales* senza evidenziare il peso che l'amicizia ha nei rapporti tra i notabili del tempo e nella concezione stessa dell'epistolografia, che pare ad essa indissolubilmente legata. L'*amicitia* tra aristocratici e intellettuali segue ancora in età tardoantica i precetti esposti dall'Arpinate nella trattazione ad essa dedicata.

L'interiorizzazione del modello di Cicerone fa in modo che egli da *fons* diventi esempio etico e comportamentale<sup>144</sup>. Questo processo di certo non inizia nella Gallia del V secolo, ma è un'eredità ormai secolare tramandata da Plinio<sup>145</sup>, Frontone<sup>146</sup>, Simmaco<sup>147</sup>, Ausonio e Paolino<sup>148</sup> e affidata, tra gli altri,

---

*iudicio tamen meo non obstat caritas hominis, quae ex iudicio nata est; 7, 7, 2 nam ille quoque praecipuam se voluptatem ex amicitia tua capere proficitur, certatque tecum honestissimo certamine mutuae caritatis, quam ipsum tempus augebit.* Cfr. N. Méthy, *Les lettres de Pline le Jeune. Une représentation de l'homme*, Paris 2007, pp. 255-257. Anche il termine *verecundia* è ampiamente attestato nell'epistolario: cfr. ad esempio Plin. *epist.* 1, 8, 2; *epist.* 2, 9, 4; *epist.* 4, 3, 1. Per quanto riguarda Simmaco si veda ad esempio Symm. *epist.* 7, 63 *Nulla enim caritas ita plena est, ut augmenta non capiat; 7, 88 Amicitiae parentum recte in liberos transferuntur, ut caritas semel inita successoribus eorum velut hereditario iure proficiat; 1, 88 An opperirer super hoc tuas litteras quas verecundia differebat? Minime; siquidem difficilis est patientia gaudiorum.*

<sup>143</sup> Sidon. *epist.* 1, 1, 1.

<sup>144</sup> A proposito dell'appropriazione di Cicerone da parte degli autori tardoantichi come punto di riferimento a livello etico, stilistico e testuale cfr. S. MacCormack, *Cicero in Late Antiquity* in *cit.*; F. Gasti, *Aspetti della presenza di Cicerone nella Tarda Antichità* in P. De Paolis (a cura di), *Cicerone nella cultura antica*. Atti del VII Simposio Ciceroniano (Arpino, 8 maggio 2015), Cassino 2016, pp. 27-54. L'importanza della concezione dell'amicizia di stampo ciceroniano per l'etica aristocratica tardoantica e la sua connessione alla pratica epistolare è sottolineata da G. M. Müller, *Freundschaften wider den Verfall. Gemeinschaftsbildung und kulturelle Selbstverortung im Briefwechsel des Ruricius von Limoges*, in S. Diefenbach, G. M. Müller (hrsg.), *Gallien in Spätantike* *cit.*, pp. 421-454.

<sup>145</sup> Per il rapporto tra gli epistolari di Cicerone e Plinio cfr. I. Marchesi, *The Art of Pliny's Letters: A Poetics of Allusion in the Private Correspondence*, Cambridge 2008, pp. 207 ss.

<sup>146</sup> Le dichiarazioni di amicizia sono l'argomento principale delle epistole di Frontone così come lo era già per Cicerone. L'ammirazione per le epistole di Cicerone è espressa esplicitamente dall'autore in Fronto *epist.* 3, 8, 2 *omnes autem Ciceronis epistulas legendas*

anche all'Arvernate e ai suoi amici, che vedono nello scambio di epistole un modo per condividere e perpetuare la tradizione romana di cui si sentono fruitori privilegiati, appartenenti ad una cerchia ristretta di spiriti affini degni di recepire tale retaggio.

Al centro della riflessione sull'amicizia espressa nel *Laelius* ciceroniano<sup>149</sup> vi è la convinzione che un così profondo legame affettivo non possa esistere se non tra i *boni*, ossia coloro che sono caratterizzati da *fides*, *integritas*, *aequitas* e *liberalitas*. Le persone che manifestano tale indole sono infatti unite da un vincolo naturale, che è tanto più stretto quanto più esse si trovano vicine: con i propri simili la natura stessa genera l'amicizia tanto che, se da una parte *verum ... amicum qui intuetur, tamquam exemplar aliquod intuetur sui*<sup>150</sup>, dall'altra *cives potiores quam peregrini, propinqui quam alieni*<sup>151</sup>.

Nelle *Epistulae* sidoniane alla presa di distanza dall'elemento allotrio, qualunque forma esso assuma, si contrappone proprio la *parilitas* che accomuna i corrispondenti dell'autore, ossia quell'affinità che deriva dai legami familiari, sociali e culturali che crea coesione tra gli appartenenti all'*élite* di nobili e intellettuali del tempo. Il termine *parilitas* è attestato per la prima volta nelle *Noctes Atticae*<sup>152</sup>. Nell'esaminare i motivi alla base della credenza secondo cui tra Platone e Senofonte vi fosse dell'inimicizia, Gellio afferma che a causa della parità delle loro virtù (*parilitas virtutum ... consimilium*) fosse sorta tra i due una competizione alimentata dai sostenitori dell'uno o dell'altro filosofo. Nel caso di Sidonio, invece, avere pari ingegno e pari opinioni non è un motivo di discordia, ma piuttosto getta le basi per una solida amicizia<sup>153</sup>.

---

*censeo, mea sententia vel magis quam omnis eius orationis: epistulis Ciceronis nihil est perfectius*. Cfr. P. Fleury, *Lectures de Fronton. Un rhéteur latin à l'époque de la Seconde Sophistique*, Paris 2006, pp. 23-31.

<sup>147</sup> P. Brugisser, *Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amicité littéraire. Recherches sur le premier livre de la correspondance*, Fribourg 1993 mette in evidenza a più riprese il debito di Simmaco nei confronti dell'opera di Cicerone; particolarmente interessante da questo punto di vista è la centralità data all'amicizia concepita come *officium*, per cui si consultino pp. 4-16 e *passim*.

<sup>148</sup> Cfr. D. Amherdt, *Ausone et Pauline de Nole*, Bern 2004; S. Filosini, *Paolino di Nola, Carmi 10 e 11: introduzione, testo, traduzione e commento*, Roma 2008.

<sup>149</sup> Cic. *Lael.* 18-24.

<sup>150</sup> Cic. *Lael.* 23.

<sup>151</sup> Cic. *Lael.* 19.

<sup>152</sup> Gell. 14, 3, 8.

<sup>153</sup> Sidon. *epist.* 4, 4, 1.

Nel presentare agli zii Simplicio e Apollinare il *gerulus* Faustino (*epist.* 4, 4, 1), Sidonio definisce pertanto il nobile compatriota<sup>154</sup> divenuto prete *pater familias domi nobilis et inter maxima patriae iam mihi sibi que communis ornamenta numerandus ... frater natalium parilitate, amicus animorum similitudine*. La condivisione della patria, della posizione sociale, persino dell'età<sup>155</sup> porta Faustino e Sidonio ad avere anime simili e ad essere dunque uniti da un legame indissolubile. Tra Avito e Sidonio (*epist.* 3, 1), che condividono lo stesso sangue, la stessa età, la stessa istruzione, che hanno giocato insieme durante l'infanzia e hanno ricoperto delle cariche pubbliche nello stesso periodo, vi è una *parilitas iudicium* che li coinvolge non in una contesa, quanto piuttosto in una gara di virtù e che li porta a evitare e avvicinare le medesime persone<sup>156</sup>. Al contrario, se l'affetto tra parenti e la *studiorum parilitas* inducono l'Arvernate e Probo, che è marito di sua cugina ed è stato suo compagno *intra Eusebianos lares*, a lodare e disprezzare le stesse cose, non vi può essere una competizione, poiché Sidonio, nel comparare il proprio *iudicium* a quello dell'amico, ne uscirebbe sicuramente sconfitto<sup>157</sup>.

La parità, tuttavia, non costituisce solo la manifestazione del vincolo naturale tra anime gemelle, destinate a condividere e onorare il legame dall'amicizia, ma appare anche un rapporto che unisce i contemporanei di Sidonio agli antichi grazie alla ripresa degli stessi valori etici e culturali. Sidonio, nel descrivere a Donidio la villa di Ferreo (epist. 2, 9), menziona, tra i volumi presenti nella sua biblioteca personale, Agostino, Varrone, Orazio e Prudenzio<sup>158</sup>, precisando che tali autori, *similis scientiae viri*, hanno dimostrato *in causis disparibus dicendi parilitatem*: Agostino e Prudenzio hanno quindi guadagnato grazie alle proprie doti il diritto e l'onore di affiancare *auctores* del calibro di Varrone e Orazio.

---

<sup>154</sup> Sidonio sostiene di aver condiviso i giochi giovanili con l'amico Faustino, suo compatriota: A. Loyer, *op. cit.* II p. 227 deduce da tali parole che il *gerulus* sia arverno, adducendo come spiegazione il fatto che la madre del Nostro fosse con ogni probabilità arverna (cfr. Sidon. *epist.* 3, 1, 1) e che quindi il Nostro avesse avuto durante l'infanzia occasione di coltivare la propria amicizia con Faustino. Del resto, come nota D. Amherdt, *op. cit.* p. 174 anche nell'epistola 3, 1 Sidonio afferma di essere cresciuto insieme all'arverno Avito.

<sup>155</sup> Cfr. Cic. *Lael.* 101 *haec [scil. benevolentia] etiam magis elucet inter aequales*.

<sup>156</sup> Sidon. *epist.* 3, 3, 1 *in singulis quibusque personis vel expetendis aequaliter vel cavendis iudicii parilitate certavimus*.

<sup>157</sup> Sidon. *epist.* 4, 4, 1 *Quamquam mihi nimis arrogo iudicium meum conferens tuo*.

<sup>158</sup> Sidon. *epist.* 2, 9, 4.

Anche Eutropio (*epist.* 3, 6), appena divenuto prefetto, ha eguagliato i propri avi non solo per la nobiltà dei natali e dell'indole, ma anche *titulorum parilitate*<sup>159</sup>. Con questa affermazione Sidonio riprende e contemporaneamente ribalta il tema della prima missiva indirizzata al medesimo destinatario, ossia l'epistola 1, 6, in cui lo stesso destinatario viene rimproverato poiché non vuole abbandonare i propri possedimenti per dirigersi verso l'*Urbs* e assumersi le proprie responsabilità di aristocratico, intraprendendo la carriera politica. Nell'epistola 3, 6, invece, Eutropio, avendo assolto ai propri doveri, non più *peregrinus* ritorna entro i confini della *Romanitas* e assume il ruolo che gli spetta, data la nobile stirpe a cui appartiene e che in qualche modo aveva tradito<sup>160</sup>.

Parità di nascita, parità di valori, parità di educazione sembrano dunque costituire per Sidonio un *unicum* inscindibile che funge da fattore di inclusività entro il sistema identitario di cui costituisce un caposaldo fondamentale. Essere riconosciuto come un membro di tale rete sociale e culturale implica dei doveri sia nei confronti dei propri pari, sia del passato, che costituisce un modello comportamentale costante per l'aristocrazia di V secolo. Venir meno a tali obblighi può causare un'interruzione del legame con il passato, vitale per un'aristocrazia in cerca di stabilità in un'epoca di crisi, e dei rapporti di amicizia con i propri simili.

Il complesso sistema ora prospettato, tuttavia, non si presenta come un circuito chiuso, ma anzi la *parilitas* morale e quella culturale possono costituire un motore di 'promozione', come dimostra il caso di Arbogaste. La pratica dello stesso tipo di letteratura, il culto della lingua pura e priva di barbarismi, la condivisione degli stessi valori determinano più di ogni altra cosa l'ammissione entro una comunità altrimenti arroccata nella difesa dei propri privilegi.

A dare sostegno alla struttura ora delineata, che trova la propria forza nell'omogeneità del sostrato sociale e culturale che la compone, è uno dei valori più menzionati nelle epistole sidoniane, ossia la *verecundia*, la virtù che deriva dalla consapevolezza del proprio posto all'interno del più ampio apparato sociale e culturale in cui si relazionano i corrispondenti dell'Arvernate.

---

<sup>159</sup> Sidon. *epist.* 3, 6, 3.

<sup>160</sup> La necessità di dover rimanere sul sentiero tracciato dai propri antenati è espressa a più riprese nell'epistolario; molto chiara ad esempio in Sidon. *epist.* 8, 7, 3 l'affermazione *nil enim est illo per sententiam boni cuiusque generosius, quisquis ingenii corporis opum iunctam in hoc constns operam exercet, ut maioribus suis anteponatur*.

Intimamente connessa al concetto di *decorum* del *de officiis* dell'Arpinate<sup>161</sup>, tale virtù viene a più riprese attribuita da Plinio a Traiano. Nella *gratiarum actio* la modestia assume particolare risalto poiché costituisce il sentimento che induce l'imperatore a rifiutare il terzo consolato, e rientra così nella costruzione dell'ideale del *princeps-civis* ordita dall'autore che tanto influenza l'opera dell'Arvernat<sup>162</sup>.

La *verecundia* è inoltre una delle virtù principali individuate da Ambrogio nel *de officiis ministrorum*<sup>163</sup>. Ad essa il vescovo di Milano dedica infatti una lunga trattazione<sup>164</sup>, volta a mostrarne l'importanza per il comportamento del buon cristiano in generale e del buon sacerdote in particolare. Nella teorizzazione del vescovo di Milano tale qualità non esprime solo il senso della misura e del giusto mezzo, ma racchiude in realtà gli aspetti essenziali di tutte le virtù dell'apparato etico cristiano di ispirazione ciceroniana, assumendo di volta in volta il senso di pudore, castità, morigeratezza, capacità di parlare in modo elegante ma senza sfrontatezza, astinenza dai piaceri dei banchetti. L'importanza centrale rivestita dalla verecondia nella trattazione di Ambrogio è del resto resa chiara già in apertura dell'opera, in cui tale qualità è presentata come il primo attributo di Cristo che deve essere imitato dall'uomo e che fa in modo che quest'ultimo possa avvicinarsi alla divinità: si tratta in questo caso del timore reverenziale che bisogna conservare nei confronti del Signore, dell'autorità paterna e in generale del prossimo, che aiuta a inserirsi con umiltà e consapevolezza della propria posizione nell'ordine voluto da Dio<sup>165</sup>.

La *verecundia* appare dunque il perno attorno al quale ruota ogni aspetto della vita del cristiano, nonché il metro con il quale questi deve valutare le proprie azioni; essa si manifesta non solo attraverso il comportamento, ma

---

<sup>161</sup> Cic. *de off.* 1, 67.

<sup>162</sup> Plin. *paneg.* 58 *Onerosum nescio quid verecundiae tuae consensus noster indixerat, ut princeps toties consul esses, quoties senator tuus: nimia modestia istud, etiam privatus, recusasses*; 60 *His tot tantisque rationibus, quamquam multum reluctata verecundia Principis nostri, tandem tamen cessit. At quemadmodum cessit? Non se ut privatis, sed ut privatos pares sibi faceret.*

<sup>163</sup> Ambr. *off.* 1, 65; 69; 79. Per un approfondimento in tal senso si veda J. Janssens, *La verecundia nella formazione dei chierici secondo il de officiis ministrorum di sant'Ambrogio* in S. Felici (a cura di), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri: Convegno di studio e aggiornamento*, Roma 1992, pp. 133-143; a proposito dell'importanza della *verecundia* nel *de officiis ministrorum* di Ambrogio cfr. F. E. Consolino, *Ascesi e mondanità cit.*, pp. 28-29.

<sup>164</sup> Ambr. *off.* 1, 65-114.

<sup>165</sup> Ambr. *off.* 1, 1.

anche attraverso l'aspetto fisico di chi è pervaso da tale virtù<sup>166</sup>. Essa è un dono della natura<sup>167</sup> e sostiene un ordine perfetto. Chi non si attiene alla sua normatività si pone dunque al di fuori di una costruzione etica che coincide con le leggi stesse dell'universo.

Non solo nell'ottica cristiana la verecundia assume un ruolo fondamentale, ma anche in prospettiva laica essa costituisce nella tarda antichità un principio di primaria importanza, poiché rappresenta la capacità di assumere istintivamente il proprio ruolo all'interno di un ordine stabilito, aiutando a preservarlo grazie al rispetto di norme gerarchiche costituite<sup>168</sup>. Si tratta dunque di uno strumento sociale che garantisce il funzionamento dell'architettura al cui vertice si trova l'aristocrazia, diventando la dote di chi, non nobile, aspiri a interagire con i più alti membri della società<sup>169</sup>.

Esemplificativo è il valore conferito alla *verecundia* nei *Saturnalia* di Macrobio, in qui è esplicitato il nesso tra *mores* e conoscenza: mentre il giovane Servio è presentato come *doctrina ac verecundia nobilis*<sup>170</sup>, l'arrogante Evangelio, che non è istruito e, soprattutto, non vuole esserlo, è presentato come un personaggio immorale. Connessa per Macrobio in maniera inscindibile alla verecundia è infatti la *diligentia*. Il riconoscimento dell'esistenza di un ordine e la consapevolezza della propria posizione all'interno di esso spingono alla diligenza, ossia alla volontà di miglioramento attraverso la conoscenza. Lo stesso Ambrogio, del resto, nello spiegare il modo in cui si attiene alla regola della *verecundia*, attribuisce a se stesso *non ... apostolorum gloriam, non prophetarum gratiam, non virtutem evangelistarum, non pastorum circumspectionem ... sed tantummodo intentionem et diligentiam circa Scripturas divinas*<sup>171</sup>.

---

<sup>166</sup> Ambr. *off.* 1, 71 *Est etiam in ipso motu, gestu, incessu tenenda verecundia. Habitus enim mentis in corporis statu cernitur.*

<sup>167</sup> Ambr. *off.* 1, 65.

<sup>168</sup> Fondamentale a questo proposito lo studio di R. A. Kaster, *Macrobius and Servius: Verecundia and the Grammarian's Function*, «Harvard Studies in Classical Philology» 84 (1980), pp. 219-262; cfr. anche *id.*, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley - Los Angeles 1988, pp. 61-62. Pregnante la definizione di R. Lizzi Testa, *Senatori, popolo, papi: il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Bari 2004, p. 345, che definisce la *verecundia* come il «modulo comportamentale di riconoscimento aristocratico».

<sup>169</sup> Cfr. R. Lizzi, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica*, Como 1989, pp. 18-19.

<sup>170</sup> Macr. *Sat.* 1, 16, 44.

<sup>171</sup> Ambr. *off.* 1, 3.

La *verecundia* assume inoltre nei *Saturnalia* una seconda funzione di rilievo non inferiore, in quanto costituisce un modo per avvicinarsi al passato ma al contempo prendere rispettosamente le distanze da esso, riconoscendo in tale confronto la propria inadeguatezza<sup>172</sup>. Tale virtù rappresenta dunque il nesso tra l'individuo e il tutto non solo a livello sociale, ma anche nel rapporto con gli *auctores*; è proprio grazie ad essa che l'intellettuale tardoantico si pone in relazione ai modelli di cui condivide il retaggio culturale e contemporaneamente ammette la propria inferiorità rispetto ad essi<sup>173</sup>.

Come è facile notare, l'esempio di Macrobio e quello di Ambrogio rispecchiano un medesimo atteggiamento visto da due prospettive differenti. È significativo a questo proposito che Ennodio nella sua *Paraenesis Didascalica* aggiunga alle personificazioni delle arti liberali di Marziano Capella anche *Verecundia*, *Castitas* e *Fides*, che si affiancano senza difficoltà nell'ottica del vescovo di Pavia a *Grammatica* e *Rhetorica*<sup>174</sup>. Questa sovrapposizione di sistemi etici (se effettivamente di sistemi etici distinti si può parlare) si ritrova in Sidonio, che nel suo epistolario dispiega la vastità della gamma di significati che il termine *verecundia* può assumere, dichiarando, attraverso la menzione continua, il valore che essa riveste nella morale aristocratica in cui l'Arvernate si rivede.

*Verecundia* per Sidonio significa certamente 'vergogna', 'senso del pudore', 'modestia'. Essa appare in primo luogo come una virtù sociale. È quella cortesia e posatezza nell'agire che si oppone alla *rusticitas*<sup>175</sup>, è la deferenza nei confronti della propria famiglia e dei propri avi<sup>176</sup>, il rispetto nei confronti degli inferiori che a sua volta porta alla stima da parte dei superiori, la capacità di parlare in modo appropriato e senza che nessuno si offenda<sup>177</sup>. Poiché tale dote

---

<sup>172</sup> R. A. Kaster, *Guardians of Language cit.*, pp. 61-62 nota che nelle parole di Macrobio lo stesso Virgilio dimostri le qualità del grammatico, coniugando sapientemente deferenza e modestia nel rapporto con la tradizione letteraria.

<sup>173</sup> Riassume perfettamente le diverse sfaccettature assunte dal concetto di *verecundia* la definizione di R. A. Kaster, *Macrobius and Servius cit.* p. 232: la virtù rappresenta «one's relationship's to the whole, either one's own relationship to the social order, or the collective relationship of one's time to history».

<sup>174</sup> I. L. E. Ramelli, *Late Antiquity and the Transmission of Educational Ideals and Methods* in W. Martin Bloomer (ed.), *A Companion to Ancient Education*, Oxford 2015, pp. 267- 276, in partic. p. 270.

<sup>175</sup> Sidon. *epist.* 7, 9, 11 *libertatem pro improbitate condemnant: verecundiam pro rusticitate fastidiunt*.

<sup>176</sup> Sidon. *epist.* 3, 5, 2.

<sup>177</sup> Sidon. *epist.* 7, 13, 4.

rappresenta il rispetto dell'ordine stabilito, essa è connessa al funzionamento dei rapporti di amicizia, a loro volta strettamente legati alla struttura sociale da questi resa compatta e ben funzionante.

Tale funzione è ben esemplificata nelle epistole 4, 5 e 5, 3, in cui i destinatari vengono rimproverati per aver dimenticato gli *officia amicitiae*. Nella prima, indirizzata a Felice che non si degna di rispondere alle missive di Sidonio, il Nostro chiede al destinatario di evitare con un prolungato silenzio l'onta riservata a lui, in quanto mittente, e al messo Gozolas, entrambi non ritenuti meritevoli di una lettera (*igitur verecundiam utrique eximite communem; nam si etiamnum silere meditemini, omnes et me cui et illum per quem scribere debebas indignum arbitrabuntur*<sup>178</sup>). Nell'epistola 5, 3, invece, l'Arvernate, *laxatis verecundiae habenis*, si lamenta di non essere stato ritenuto degno da Apollinare di ricevere una risposta alle sue lettere<sup>179</sup>: lasciata da parte quella riservatezza che la *verecundia* gli impone, il Nostro si trova costretto a ricordare al suo destinatario che, poiché *ut Crispus ... affirmat*<sup>180</sup> *idem velle atque nolle, ea demum firma amicitia est*, egli ha l'obbligo di continuare a scrivergli e metterlo al corrente delle proprie novità, poiché sarebbe empio il contrario. Faccia quindi lo zio ciò che gli sembra opportuno: Sidonio, nell'inviare una nuova missiva, ha seguito le leggi che la *pietas* richiede (*fit a nostra parte quod pium est, vos deinceps facite quod videtur. Illud sane velut Atticas leges in aere credite incisum, nos sub ope Christi numquam admissuros amoris terminum, cuius studuimus fundare principium*<sup>181</sup>).

Se l'*amicitia* è appannaggio dei pochi che ne sono ritenuti degni, quindi, la *verecundia*, in quanto consapevolezza del proprio ruolo e della propria posizione nei rapporti con gli altri, regola i rapporti amicali stessi, permettendo ad ognuno di assolvere ai propri doveri e di non travalicare i propri diritti. Entrambi i casi proposti mirano appunto a ristabilire un equilibrio infranto, restituendo a colui che è stato trascurato nel rapporto di amicizia ciò che gli spetta, così come è sancito dalle leggi stesse dell'affetto.

Il rispetto e la reverenza nei confronti degli altri, nonché l'auto-consapevolezza dei propri limiti e delle proprie possibilità, tutte sfumature rappresentate dalla parola *verecundia* nelle epistole di Sidonio Apollinare, si traducono anche in un valore letterario, che è quello della considerazione del

---

<sup>178</sup> Sidon. *epist.* 4, 5, 1.

<sup>179</sup> Sidon. *epist.* 5, 3, 1.

<sup>180</sup> Sall. *Cat.* 20, 4.

<sup>181</sup> Sidon. *epist.* 5, 3, 3.

giusto mezzo, la moderazione che frena l'eccessiva loquacità o sfrontatezza dell'autore<sup>182</sup>, e l'ammissione di inferiorità rispetto agli *auctores*. Il Nostro, infatti, non mostra deferenza solo per i contemporanei Costanzo e Secondino, con i quali non osa istituire un confronto allorquando gli viene chiesto di comporre dei versi per le pareti della cattedrale di Lione<sup>183</sup>, ma anche per i modelli letterari del passato. Nella lettera a Namazio (8, 6) Sidonio, dopo essersi paragonato a Giulio Cesare per il fatto di essere stato lodato dal più grande oratore del proprio tempo, Nicezio, proprio come era accaduto al generale elogiato da Cicerone, ammette la propria inferiorità rispetto all'illustre personaggio storico, facendo professione di *verecundia*<sup>184</sup>; nell'epistola 9, 2, invece, l'Arvernate si schermisce alla proposta avanzatagli dal corrispondente Eufonio di comporre dei commentari sulle Scritture, sostenendo che, in virtù della propria verecondia, egli sa ben riconoscere che sarebbe un atto di temerarietà affrontare tale impresa dopo le vette raggiunte da Girolamo, Agostino e Origene<sup>185</sup>.

La virtù esaminata agisce quindi in ogni ambito della vita delle *élites*, da quello sociale a quello letterario, dal rapporto con gli amici a quello con gli *auctores*. Eppure, non solo il termine è usato anche in riferimento ai barbari, ma la sua prima attestazione nell'epistolario sidoniano si trova proprio nell'epistola 1, 2, a proposito del colore della pelle di Teodorico, che arrossisce non per l'ira ma per la modestia<sup>186</sup>. Come già spiegato da Ambrogio, la verecondia viene esteriorizzata e diventa espressione visibile dello stato d'animo del re dei Visigoti. Ma, soprattutto, ciò che è interessante notare è che tale virtù viene contrapposta all'ira, che come si è detto è la spia dell'irrazionalità dei barbari. Il nesso *ira-verecundia*, come si è già accennato, si ritrova nell'epistola 1, 7, dove si dice che il messaggio inviato in segreto da Arvando suscita l'ira di Eurico e la *verecundia* del re burgundo. La lettera del prefetto romano, mentre accende la *libido dominandi* del sovrano visigoto, ricorda ai Burgundi qual è il posto ad

---

<sup>182</sup> Ad esempio in Sidon. *epist.* 2, 9, 10 Sidonio afferma che la *verecundia* non riesce a frenare la sua loquacità, ma che per fortuna la carta è finita e quindi è costretto a smettere di scrivere (*dicerem et cenas et quidem unctissimas, nisi terminum nostrae loquacitati, quem verecundia non adhibet, charta posuisset; quarum quoque replicatio fieret amoena narratu, nisi epistulae tergum madidis sordidare calamis erubesceremus*).

<sup>183</sup> Sidon. *epist.* 2, 10, 3.

<sup>184</sup> Sidon. *epist.* 8, 6, 2.

<sup>185</sup> Sidon. *epist.* 9, 2, 3 *ne, quaeso, domine papa, nimis exigas verecundiam meam qualitercumque latitantem coepti operis huiusce temeritate devenustari ...*

<sup>186</sup> Sidon. *epist.* 1, 2, 3 *namque hunc illi crebro colorem non ira sed verecundia facit.*

essi assegnato, quello di placidi protettori<sup>187</sup>. Nel caso di Riotamo la *verecundia* e il *pudor* rappresentano invece il senso dell'onore che deriva dalla posizione di superiorità di tale personaggio rispetto agli indisciplinati Britanni a lui sottoposti<sup>188</sup>.

Ma, soprattutto, tale dote è una delle qualità di cui risplendono le *litterae litteratae* di Arbogaste<sup>189</sup>. Nel destinatario dell'epistola 4, 17 sembra manifestarsi senza squilibri la combinazione tra *doctrina* e *mores* che Macrobio aveva attribuito al personaggio di Servio: le lettere sono eleganti perché esprimono virtù, e viceversa. Il conte franco è elogiato esattamente perché, a causa della propria modestia, egli teme di essere giudicato (*verecundia, cuius instinctu dum immerito trepidas, merito praedicaris*); proprio tale modo di considerare se stesso e i propri scritti fa sì che egli sia degno di rispetto da parte dei suoi corrispondenti.

Con Arbogaste sembra compiersi l'equazione tra modestia, erudizione e *mores*: egli riconosce il proprio ruolo nell'ordine stabilito che regola ogni cosa, comprende grazie alla propria modestia di avere dei limiti e cerca di superarli grazie ai propri studi, che fanno in modo che egli venga promosso entro la cerchia di coloro che possono esser definiti *boni*. Rispettare il principio regolatore del tutto, l'ordine di cui gli aristocratici del tempo sembrano avere una sorta di culto, determina anche l'inclusione all'interno di tale perfetto equilibrio. La *verecundia* è dunque, in definitiva, uno strumento di promozione, poiché spinge al miglioramento e aiuta al raggiungimento dell'erudizione che è al vertice della scala di valori condivisa da Sidonio.

Al vertice del sistema di valori politici e culturali delineato si trova infine la *caritas*, che informa e dà senso alle norme che lo compongono. Come la *verecundia* e la *parilitas* definiscono la posizione dell'individuo nella struttura sociale e favoriscono la conservazione degli equilibri tra le singole parti e il tutto, così anche la *caritas* costituisce l'anello che unisce l'individuo a entità più grandi e che collega queste ultime tra loro. Essa rappresenta l'attaccamento, la devozione e il rispetto per tutto ciò che è caro e si manifesta pertanto nei confronti di parenti e di amici, di chi è socialmente pari e di chi invece è

---

<sup>187</sup> Sidon. epist. 1, 7, 5 ... *plurima insana, quae iram regi feroci, placido verecundiam inferrent*.

<sup>188</sup> Sidon. epist. 3, 9, 1 *sed et ipsi sarcinam vestri pudoris inspicimus, cuius haec semper verecundia fuit, ut pro culpis erubesceretis alienis*.

<sup>189</sup> Sidon. epist. 4, 17, 1 ... *dictasti litteras litteratas et gratiae trifariam renidentis cultu refertas*.

indigente e ha bisogno di essere aiutato, della propria ristretta comunità, della città, del popolo e dello Stato di appartenenza, senza che ciascuno di questi aspetti escluda l'altro.

Secondo Cicerone<sup>190</sup> *est ... amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensus*. La *caritas* è quindi prima di tutto ciò che contribuisce a creare quell'affinità etica, spirituale, intellettuale e culturale che è la forza stessa dell'amicizia e che contribuisce alla definizione dell'*humanitas*<sup>191</sup>; rientra nel concetto stesso di virtù, che genera l'amicizia e senza la quale l'amicizia stessa non può esistere<sup>192</sup>. Tale dote è uno strumento indispensabile per la costruzione di quel rapporto d'elezione, perfetto, tra anime assolutamente affini che è l'amicizia.

È quindi normale che la *caritas* in quanto affetto ed espressione d'amicizia si ritrovi anche nelle parole dei corrispondenti di Sidonio, specchio dell'*ethos* comune agli intellettuali con cui interagisce. Ruricio apre ad esempio la propria raccolta con una dichiarazione di amore e devozione nei confronti di Fausto<sup>193</sup>, e a più riprese presenta le proprie lettere come testimonianze del rapporto di *mutua caritas* che lo lega ai destinatari<sup>194</sup>; Fausto dal canto suo utilizza quasi sistematicamente il termine in apertura delle proprie epistole<sup>195</sup>; professioni di *caritas* si trovano infine nelle due epistole dedicatorie della *vita Germani* di Costanzo<sup>196</sup>. In tutti i casi menzionati il vocabolo definisce l'amore nei confronti

---

<sup>190</sup> Cic. *Lael.* 20. È proprio l'Arpinate il primo autore a utilizzare il termine *caritas* nel senso di 'amore, affetto': cfr. T. Bolelli, *Caritas. Storia di una parola*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 78 (1950), pp. 117-141, p. 127.

<sup>191</sup> Cic. *Lael.* 15. Sulla nozione di *humanitas* e sul suo rapporto con quella di *Romanitas* cfr. N. I. Herescu, *Les constantes de l'humanitas Romana*, «Rivista di Cultura Classica e Medioevale» 2 (1960) pp. 258-277. Si veda anche R. Schottländer, *Der Beitrag der ciceronischen Rhetorik zur Entwicklung der Humanitätsidee*, «Antike und Abendland» 22, (1976) pp. 54-69.

<sup>192</sup> Sul nesso tra *caritas*, virtù e *amicitia* in Cicerone cfr. J. Hellegouarc'h, *Le Vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1972, pp. 146-163.

<sup>193</sup> Ruric. *epist.* 1, 1, 1.

<sup>194</sup> Ruric. *epist.* 2, 4, 2; 2, 8, 2; 11, 7; 26, 1; 36, 1; 39, 3; 51, 1. Il concetto di *caritas* in Ruricio è assimilabile a quello di *dilectio*, ossia l'amicizia fondata sull'amore divino: cfr. M. Neri, *op. cit.*, p. 218.

<sup>195</sup> Faust. *Rei. epist.* 6 p. 195, 20-22; *epist.* 7 p. 200, 7-9; *epist.* 8 p. 208, 4-9; *epist.* 9, p. 211, 9-11; *epist.* 10, p. 215, 19-24

<sup>196</sup> Constantius Lugdunensis, *Domino beatissimo apostolico et mihi in aeternum patrono Patiente papae Constantius peccator* p. 248 Krusch l. 5; *Domino beatissimo et mihi apostolico honore venerabili Censurio papae Constantius peccator* p. 249 ll. 8-9.

di amici e parenti e appare come un tecnicismo espressione dell'amicizia epistolare.

Il senso della *caritas* presente nell'epistolario è fortemente connesso alla concezione dell'amicizia di stampo ciceroniano<sup>197</sup>. Tuttavia il rimando al mondo ciceroniano nelle parole del Nostro è più ampio e non si limita al *Laelius* e alle epistole bensì recupera anche il pensiero politico dell'Arpinate. Il debito della corrispondenza sidoniana nei confronti di Cicerone trova d'altronde le sue ragioni nella volontà di identificazione con la personalità di Cicerone, grande oratore, autore di epistole ma soprattutto grande politico.

Per Sidonio la *caritas* non è solo una virtù privata, che si esplica nel rapporto tra singoli, ma è un valore politico di primaria importanza che funge da motore d'aggregazione della comunità civile, ossia la *caritas patriae*<sup>198</sup> che ha ampio spazio nelle riflessioni dell'Arpinate. Per Cicerone la società è formata da nuclei concentrici, dalla famiglia all'intera specie umana, collegati tra loro da sentimenti come la *caritas*, la *pietas*, l'*amor* e la *liberalitas*, termini che Cicerone usa sia per la famiglia che per la patria<sup>199</sup>. Non vi è quindi incoerenza tra il sentimento verso la famiglia, gli amici, la città, la 'piccola patria' e la 'grande patria', poiché la *res publica* non è che una famiglia a livelli macroscopici. Anzi, non vi è solo un'interconnessione tra la famiglia e lo Stato, ma anche un'analogia tra i due<sup>200</sup>. La *caritas patriae*, la *liberalitas* e la *pietas* nascono dalla propensione naturale degli uomini ad amare gli altri uomini che è il fondamento del diritto; senza di esse le norme che regolano il vivere in società sarebbero fatte dalla volontà arbitraria dei più potenti<sup>201</sup>. Grazie alla *caritas patriae*, che è innata nell'uomo per disposizione stessa della natura, il

---

<sup>197</sup> Il termine *caritas* assume il significato di affetto nei confronti di parenti e amici soprattutto nelle epistole del quarto, quinto, ottavo e nono libro: gli esempi sono tantissimi, tra cui cito Sidon. *epist.* 4, 1, 1; 4, 4, 1; 4, 7, 3; 5, 3, 2; 5, 9, 2; 8, 10, 1; 8, 16, 5; 9, 13, 1.

<sup>198</sup> E. Lepore, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Napoli 1954, p. 80, associa il concetto ciceroniano di *caritas* alla *φιλία* di matrice platonica, intesa in senso politico.

<sup>199</sup> L'Arpinate pone in effetti una differenza tra *caritas* e *amor* nelle *Partitiones Oratoriae* (Cic. *part.* 56 *aut caritate moventur homines, ut deorum, ut patriae, ut parentum; aut amore, ut fratrum, ut coniugum ... aut honestate, ut virtutum*), ma in realtà questa distinzione non è rigorosa

<sup>200</sup> Per l'immagine del corpo usato come 'retorica dell'inclusione' in Cic. *off.* 2, 38, 8-12. cfr. M. Bonjour, *Terre natale cit.*, pp. 59-65. Per la posizione di Agostino sulla concezione ciceroniana di *caritas patriae* espresso in Aug. *epist.* 90 cfr. R. Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge 2004, p. 197.

<sup>201</sup> Cic. *de leg.* 1, 15, 43.

bene pubblico viene posto al di sopra degli interessi privati. Essa costituisce pertanto il vero fondamento su cui si basano le leggi e lo *ius* che regolano il vivere felice.

Dal momento che nel concetto di *caritas* è insita l'idea di fare del bene per qualcun altro, la sfera pubblica dei rapporti civici e quella privata dei rapporti interpersonali appaiono legati in maniera indissolubile. Essere detentori dei valori in cui si identifica la *nobilitas* romana implica la partecipazione attiva a tutto tondo al funzionamento della società di cui essa è al vertice; ciò avviene sia attraverso l'espletazione dei propri doveri nei confronti della comunità civica, sia attraverso il continuo consolidamento della rete di relazioni che tengono unita l'aristocrazia stessa e che ne permettono la sopravvivenza. Nell'ottica dell'aristocrazia di cui Sidonio è esponente, quindi, tanto gli *officia* pubblici quanto gli *officia amicitiae* sono da intendere non solo come servizi resi alla cittadinanza, ma anche come una dimostrazione d'amore e devozione nei confronti di essa (*caritas*), laddove si intenda per comunità, senza distinzioni nette, la cerchia della famiglia o degli amici, la comunità politica a livello cittadino e regionale o, a livello ancora più ampio, la Romanità.

A questa concezione del legame tra l'individuo e la società di impronta ciceroniana si sovrappone poi la visione cristiana<sup>202</sup>. Agostino<sup>203</sup> definisce la *caritas* come *motus animi ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum*. Oltre a determinare il rapporto con Dio, tale virtù conserva la dimensione pubblica che ne fa uno dei valori che regolano le relazioni con gli altri membri della comunità, poiché esprime la dedizione nei confronti dei bisognosi e dei meno abbienti, svolgendo in qualche modo la funzione rivestita in ambito laico dall'*euerghesia/liberalitas*<sup>204</sup>. In realtà nell'epistolario sidoniano

---

<sup>202</sup> Sui diversi significati assunti dal termine *caritas* nelle Sacre Scritture e negli autori cristiani da Tertulliano a Agostino cfr. H. Pétré, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948, pp. 53-98; P. Van Nuffelen, *Social Ethics and Moral Discourses in Late Antiquity* in J. Leemans, B. J. Matz, J. Verstraeten (ed.), *Reading Patristic Texts on Social Ethics: Issues and Challenges for the Twenty-First Century*, Washington 2011, pp. 45-63, in partic. pp. 45-47, sottolinea come sia in realtà impossibile da una parte astrarre la morale cristiana dal suo contesto sociale e contrapporlo all'etica 'pagana', dall'altra individuare una serie di regole a cui si può dare il nome di morale cristiana; secondo lo studioso si deve piuttosto parlare di una serie di discorsi fatti da autori diversi che affrontano tematiche etiche e sociali.

<sup>203</sup> Aug. *doctr. christ.* 3, 10, 16.

<sup>204</sup> A proposito del senso dell' 'amore per i poveri' nella Tarda Antichità e della funzione politica della figura del «vescovo come amante dei poveri per eccellenza» cfr. P. Brown, *Povertà e leadership nel tardo impero romano*, Roma-Bari 2003, pp. 6-11, che opera una

la carità è presentata raramente come una virtù cristiana<sup>205</sup>, ma costituisce in senso laico o l'affetto per i propri cari o il sentimento che anima la lotta per l'Arvernia, aspetti che, è evidente, sono strettamente connessi. I vescovi e gli aristocratici di cui parla il Nostro sono infatti dei benefattori pubblici che agiscono a tutto campo in difesa della comunità, e quello dell'aiuto alla popolazione indigente è solo un aspetto tra tanti<sup>206</sup>.

La *caritas* funge in definitiva da principio coesivo della società: se la *caritas patriae* avvicina il singolo alla comunità, la *caritas* come senso d'affetto generico cementa i rapporti d'amicizia tra gli aristocratici e la carità cristiana fa in modo che l'ordine perfetto che si cerca di preservare sia cementato dagli atti di liberalità dei benestanti, che si assumono il dovere di prendersi cura degli strati più deboli della società. Essa è il profondo attaccamento dimostrato dal Nostro allo stesso tempo nei confronti della comunità civica e spirituale di cui si è sobbarcato le sorti e dell'*élite* a cui per estrazione sociale, impegno civile e culturale egli appartiene. Non bisogna dunque stupirsi se nelle epistole di Sidonio tale virtù sia menzionata in maniera assidua e che rivesta una funzione di primo piano nell'apparato ideologico che fa da base all'opera dell'Arvernate.

È significativo che il termine compaia nell'epistolario per la prima volta all'inizio del terzo libro e che venga riproposto proprio nelle tre epistole incipitarie, ossia nella lettera ad Avito (*epist.* 3, 1), a Costanzo (*epist.* 3, 2) e a

---

distinzione tra gli atti di donazione pubblica radicati nella tradizione greca e romana e le azioni caritatevoli verso i poveri che si affermano con il cristianesimo: mentre i primi erano infatti indirizzati ad un gruppo specifico, in cui gli indigenti in quanto tali non avevano un ruolo prominente, le seconde assunsero un peso simbolico preciso che fu presto recepito dalle classi sociali alte e dagli imperatori cristiani, dai quali ci si aspettava che dimostrassero la cura dei poveri, ormai divenuta una virtù pubblica. Cfr. anche F. E. Consolino, *Sante o patrone? Le aristocratiche tardoantiche e il potere della carità*, «Studi Storici» 30 (1989) pp. 969-991, che, in base agli studi di P. Veyne (P. Veyne, *Panem et circenses: l'évergétisme devant les sciences humaines*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 24 (1969), pp. 785-825; *id.*, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralism politique*, Paris 1976), distingue tra la *caritas*, ossia un atto gratuito in vista del cielo e l'evergetismo, che è un atto interessato in vista della fama. Per A. Giardina, *Carità eversiva: le donazioni di Melania la giovane e gli equilibri della società tardoromana* 1988, «Studi Storici» 29 (1988) pp. 127-142, pp. 127 s., la *caritas* cristiana diventa un momento di rottura rispetto all'evergetismo solo quando entra in conflitto con il sistema sociale in cui agisce.

<sup>205</sup> Il termine si trova impiegato con questa accezione ad esempio in Sidon. *epist.* 4, 24, 6 e 8, 14, 4, oltre che nelle epistole che saranno analizzate in seguito.

<sup>206</sup> Sembra attuarsi così quella «convergenza di sistemi paralleli in senso strettamente geometrico» di cui parla Brown a proposito del rapporto tra carità e evergetismo nella Roma tardoantica (P. Brown, *Dalla plebs Romana alla plebs Dei cit.* pp. 22-23).

Ecdicio (*epist.* 3, 3), che introducono nella raccolta epistolare sidoniana il tema della guerra per la difesa dell'Arvernia dalle pretese espansionistiche dei Visigoti e che presentano per la prima volta il Nostro come vescovo e baluardo dell'indipendenza politica e spirituale della propria comunità. Il libro terzo è il libro della discesa in campo nella lotta per la patria dopo i primi due libri dedicati alla brillante carriera politica dell'autore, alle illusioni, soddisfazioni e delusioni della sua vita prima dell'episcopato, alle amenità della vita dell'aristocrazia gallica, in definitiva al suo impegno civile a tutto tondo che lo ha appunto portato ad assumere la carica vescovile.

Sidonio ricostruisce gli eventi della presa d'Arvernia e li propone al lettore con un'evidente trasfigurazione ideologica dei fatti, in modo da fornire un quadro ben preciso, in cui l'educazione aristocratica e i valori su cui si basa l'ordine prestabilito sono presentati come le risorse usate contro i barbari visigoti, che rappresentano la pura negazione dei principi fondanti dell'etica aristocratica; virtù, cultura e amore civico sono sfoderate come armi retoriche in modo da sottolineare l'infondatezza delle pretese territoriali di Eurico, che per capriccio e smania di possedere decide di assediare la regione.

Gli aristocratici sono gli unici in grado di salvare la patria proprio in virtù dei loro valori privati tipici della *nobilitas*; lungi dall'essere galantuomini chiusi in un mondo di lambiccate evoluzioni retoriche essi sono patrioti che, forti dei propri principi e dell'educazione ricevuta, si assumono quegli oneri nei confronti della società a cui sono stati preparati sin dalla nascita. L'esaltazione di tale ruolo è espressa sempre nel contesto della resistenza ai barbari, in virtù di quella struttura contrastiva che oppone il salvatore della patria e l'*hostis publicus* propria dei panegirici e che viene fatta risalire alle Filippiche di Cicerone<sup>207</sup>, in cui tra l'altro vi è più di un riferimento alla *caritas* inteso come amor patrio, invocato in contrapposizione all'aspirazione alla prevaricazione di chi mette in pericolo la libertà di Roma<sup>208</sup>.

Così, se l'epistola ad Avito si chiude con la caratterizzazione dei Visigoti che, capricciosi e desiderosi di possedere sempre di più, valicano i propri

---

<sup>207</sup> D. Lassandro, *La demonizzazione del nemico politico cit.*, p. 239.

<sup>208</sup> Cic. *Phil.* 2, 27 *Duos Servilios ... et hos auctoritate mea censes excitatos potius quam caritate rei publicae?*; 2, 60 *tanta est enim caritas patriae ut vestris etiam legionibus sanctus essem, quod eam a me servatam esse meminisset; nihil est detestabilius dedecore, nihil foedius servitute. At decus et ad libertatem nati sumus: ut haec teneamus aut cum dignitate moriamur. ... sunt impii cives, sed pro caritate rei publicae nimium multi, contra multitudinem bene sententium admodum pauci*; 12, 20 *non possum animo aequo videre tot tam importunos, tam sceleratos hostis: nec id fit fastidio meo, sed caritate rei publicae.*

confini per riversarsi su terre che, perché siano assoggettate e annesse, dovranno essere distrutte<sup>209</sup>, l'epistola 3, 2 si apre in modo coerente su uno scenario di devastazione, effetto proprio del passaggio dei Goti<sup>210</sup>. L'anziano Costanzo giunge in un paesaggio desolato, tra mura distrutte, edifici crollati per gli incendi, campi ricoperti di ossa insepolti, la città sconvolta dalla discordia civile<sup>211</sup>. Questo triste spettacolo si carica nell'epistola a Ecdicio della macabra descrizione della decapitazione dei cadaveri dei nemici abbandonati dopo la battaglia e in seguito trasportati su carri che gocciolano sangue e riversati in abitazioni a cui si dà fuoco<sup>212</sup>.

Gli amici destinatari delle prime tre epistole del terzo libro incarnano per l'appunto l'impegno antibarbarico assunto da Sidonio stesso visto da tre differenti punti di vista. Avito è il nobile laico, evergeta e pronto a farsi portavoce della propria comunità presso i Visigoti; Costanzo è l'intellettuale e religioso che con la propria carismatica presenza e la forza delle proprie parole e della cultura porta la concordia in un'Arvernia devastata dall'assedio; Ecdicio, infine, costituisce il modello più perfetto dell'ideale aristocratico, lui che affronta in battaglia il nemico per scongiurare il pericolo che i suoi concittadini cadano nelle grinfie dei Goti e che diventino a loro volta barbari. Questi tre diversi modi d'agire ricadono tutti sotto la definizione di *caritas*.

La prima epistola del libro della riscossa patriottica degli aristocratici non poteva che aprirsi con la menzione del termine:

*Sidonius Avito suo salutem. Multis quidem vinculis caritatis ab ineunte pueritia quicquid venimus in iuventutem gratiae sese mutuae cura nexuerat ...* (Sidon. epist. 3, 1, 1).

In questo caso, è evidente, il vocabolo non sta ad indicare *strictu sensu* l'amore per la *res publica*, ma l'affetto per i propri amici e familiari. Sidonio esalta i vincoli familiari, sociali e culturali che lo legano al destinatario, e tale esordio va connesso alla sfera dei rapporti privati. Tuttavia non ha senso distinguere in modo netto la sfera degli affetti privati da quella della dedizione al raggiungimento del bene pubblico poiché la *caritas* racchiude entrambi gli

---

<sup>209</sup> Sidon. epist. 3, 1, 4.

<sup>210</sup> L'epistola si riferisce secondo A. Loyen, *op. cit.* II p. 248 a un episodio accaduto nell'anno 473-474.

<sup>211</sup> Sidon. epist. 3, 2, 1.

<sup>212</sup> Sidon. epist. 3, 3, 8.

ambiti, dal momento che essi, a livelli diversi, sono manifestazioni di uno stesso organismo, che a livello macroscopico prende il nome di Stato, mentre a livello microscopico è costituito dai familiari e dagli amici. L'amore per gli amici è dunque anch'esso *caritas patriae*, e viceversa<sup>213</sup>. Anche quando, un po' più innanzi, Sidonio loda la generosità del cugino che ha donato il podere di *Cuticiacum* ai cittadini arverni e presenta tale elargizione come un'ennesima dimostrazione di carità e di affetto<sup>214</sup>, non si può ignorare che il termine *caritas* si carichi anche di un significato diverso, dal momento che il vocabolo, come si è appena accennato, ritorna infatti nelle due epistole successive, che offrono i ritratti di due grandi eroi impegnati nella lotta per la salvezza materiale e spirituale dell'Arvernia. L'atto evergetico di Avito e le sue virtù da aristocratico esaltate nell'*incipit* sono in fin dei conti una dichiarazione di amore pubblico pari ad esempio a quella di Ecdicio, che proprio per la propria educazione si rivela un dono prezioso per la propria patria.

Nell'esaltazione della funzione dell'aristocrazia galloromana nella resistenza al barbaro non poteva d'altronde mancare il dedicatario dell'epistolario sidoniano, la cui presenza pervade affettuosamente l'opera<sup>215</sup>. Questi non è ritratto come un religioso che invita la cittadinanza a riunirsi nella fede: anzi, al suo *status* di prelado si riferisce solo l'attributo *sanctus* utilizzato per definire il piede del personaggio che entra nelle mura semidistrutte della città<sup>216</sup>; generica appare anche la definizione di Costanzo come persona *aetate gravis, infirmitate fragilis, nobilitate sublimis, religione venerabilis*<sup>217</sup>. È la nobiltà d'animo e non il dovere pastorale a spingere Costanzo a percorrere la strada da Lione all'Arvernia e a esporsi al disagio delle intemperie e ai pericoli del viaggio. La sua missione tutta laica consiste nel ricondurre gli abitanti d'Arvernia, già fiaccati dalle incursioni barbariche e ora divisi dalla discordia civile, alla pace;

---

<sup>213</sup> F. Giannotti, *Sperare meliora. Il terzo libro delle Epistulae di Sidonio Apollinare*, Pisa 2016, p. 110, sostiene che in apertura dell'epistola 3, 1 Sidonio si occupi dell'aspetto privato della sua relazione con Avito per poi occuparsi nella seconda parte dell'interesse pubblico. La studiosa intende per *caritas* esclusivamente l'elargizione di donativi, come fa anche D. Amherdt, *op. cit.* p. 18 n. 28 e p. 360, e infatti sottolinea l'accento posto da Sidonio sulla ricchezza di Avito.

<sup>214</sup> Sidon. *epist.* 3, 1, 2.

<sup>215</sup> Cfr. H. Köhler, *op. cit.*, p. 100.

<sup>216</sup> Sidon. *epist.* 3, 2, 1.

<sup>217</sup> Sidon. *epist.* 3, 2, 3. F. Giannotti, *op. cit.* p. 124 nota che con l'espressione *sanctum pedem* Costanzo è ritratto per la prima volta in veste religiosa mentre prima nel corso dell'epistolario era prevalsa l'immagine dell'uomo di lettere.

egli piange per la distruzione della città, esorta alla ripresa e alla ricostruzione e soprattutto restituisce i cittadini stessi alla patria ricordando loro cos'è la *caritas*, cos'è l'amore per il bene pubblico (Sidon. *epist.* 3, 2, 2 *cum inveneris civitatem non minus civica simultate quam barbarica incursione vacuatam, pacem omnibus suadens caritatem illis, illos patriae reddidisti*).

Il nesso *reddere patriae* va ricollegato all'epistola 8, 8 già esaminata: lì vi era un negligente Siagrio che trascurava i propri doveri di aristocratico nei confronti della cosa pubblica, qui vi è una parte della popolazione dissidente che ha dimenticato il valore della *caritas patriae* ed è stato ricondotto sulla retta via dalle solerti parole di Costanzo; egli sana i dissapori tra le fazioni dissidenti della comunità arverna e, così facendo, li restituisce alla patria<sup>218</sup>.

Il nesso tra *caritas* e comunità si trova tra l'altro espresso in termini non dissimili proprio nella descrizione che fa lo stesso religioso lionese dell'arrivo della salma di S. Germano in patria<sup>219</sup>:

*Excipiunt Galliae patronum proprium maiore famulatu, quippe ubi reverentiae iungebatur affectus. Omne hominum genus diverso occurrit officio ... Refulgebat repercusso solis radio, splendorem sibi per diem vindicans, luminum multitudo, tantoque ministerio caritatis propriae redditur civitati, ubi sepultus corpore, cotidianis miraculis vivit et gloria.*

Come Costanzo giunge in Arvernia *non ambitiosus comitatu sed ambiendus adfectu* e *ab omni ordine sexu aetate stipatissimus*<sup>220</sup>, così la Gallia accoglie con il suo affetto Germano, restituito alla propria città tra le più grandi manifestazioni d'amore.

Il termine *caritas* si mostra ancora una volta connesso in modo inestricabile alla lotta per la difesa dell'Arvernia anche nell'epistola a Ecdicio, che in qualche modo, come Costanzo, un *alter ego* di Sidonio. Mentre infatti Costanzo è l'erudito religioso che incita alla concordia e dona speranza, agendo sul piano spirituale, Ecdicio è il colto aristocratico che allarga a più fronti la lotta alla barbarie, poiché allontana il pericolo costituito dai barbari sia dal punto di vista culturale e linguistico, sia in modo più concreto dal punto di vista della resistenza armata<sup>221</sup>.

---

<sup>218</sup> Sidon. *epist.* 3, 2, 2.

<sup>219</sup> Constantius Lugdunensis, *vita Germani episcopi autissiodorensis auctore Constantio*, 46, p. 282 ed. Krusch.

<sup>220</sup> Sidon. *epist.* 3, 2, 1.

<sup>221</sup> Sidon. *epist.* 3, 3, 2.

Lo sdoppiamento delle 'due anime' che caratterizzano la personalità dell'autore e con lui l'intera classe a cui appartiene è del resto facilmente ravvisabile nella somiglianza tra le epistole<sup>222</sup>.

Entrambe si aprono con il riferimento al popolo Arverno (Sidon. *epist.* 3, 2, 1 *Sidonius Constantio suo salutem. Salutat populus Arvernus, cuius parva tuguria magnus hospes implesti ...*; Sidon. *epist.* 3, 3, 1 *Sidonius Ecdicio suo salutem. Si quando, nunc maxume Arvernus meis desideraris, quibus dilectio tui immane dominatur ...*); entrambe menzionano l'affetto che tale popolo nutre per i due personaggi (Sidon. *epist.* 3, 2, 1 *non ambitiosus comitatu sed ambiendus adfectu*; Sidon. *epist.* 3, 3, 1 *summas in adfectu partes iure sibi usurpat terra quae (te) genuit*) e la gioia che suscita la loro venuta (Sidon. *epist.* 3, 2, 1 *deus bone, quod gaudium fuit laboriosis, cum tu sanctum pedem semirutis moenibus intulisti!*; Sidon. *epist.* 3, 3, 1 *saeculo tuo solus ferme mortalium es, qui patriae non minus desiderii nasciturus quam gaudii natus feceris*). Con pari emozione la comunità arverna si stringe benevola attorno ai propri benefattori, circondandoli con abbracci commossi che nel caso di Ecdicio finiscono addirittura per diventare opprimenti<sup>223</sup>. I sostenitori che acclamano i due sono di ogni ceto, sesso, età, e questo corale amore viene espresso con le medesime parole: Sidon. *epist.* 3, 2, 1 *ab omni ordine sexu aetate stipatissimus ambiebare*; Sidon. *epist.* 3, 3, 3 *non enim potest umquam civicis pectoribus elabi, quem te quantumque nuper omnis aetas ordo sexus e semirutis murorum aggeribus conspicabantur ...*. Negli stessi termini è evocata l'immagine dello stato in cui versa la città arverna (Sidon. *epist.* 3, 2, 1 *tu sanctum pedem semirutis monibus intulisti*; Sidon. *epist.* 3, 3, 3 *te ... omnis aetas ordo sexus e semirutis murorum aggeribus conspicabantur ...*) e in entrambi i casi sono raffigurati campi coperti di cadaveri insepolti<sup>224</sup>. Inoltre quello che era nell'epistola 3, 2 un accenno

---

<sup>222</sup> I. Gualandri, *op. cit.* pp. 35-37 parla di un dittico che propone da un lato l'uomo di chiesa e dall'altro l'uomo d'armi. A questo 'duo' si aggiunge, come nota F. Giannotti, *op. cit.* p. 123, Avito, che oltre ad essere l'aristocratico generoso e che fa beneficenza assume il ruolo di diplomatico. Per la datazione dell'episodio narrato e della composizione dell'epistola cfr. F. Giannotti, *op. cit.* p. 134.

<sup>223</sup> Sidon. *epist.* 3, 2, 1 *tu ab omni ordine sexu aetate stipatissimus ambiebare*; Sidon. *epist.* 3, 3, 5 *siquidem cernere erat refertis capacissimae domus atriis illam ipsam felicissimam stipati reditus tui ovationem ...*; 3, 3, 6 *dum inruentum tumultuoso diriperis amplexu, eo condicionis accesseras piissimus publici amoris interpret, ut necesse esset illi uberiolem referre te gratiam, qui tibi liberiolem fecisset iniuriam*.

<sup>224</sup> Sidon. *epist.* 3, 2, 1 *quantum doluisti campos sepultos ossibus insepultis*; si confronti con Sidon. *epist.* 3, 3, 7-8, in cui Sidonio descrive il maldestro tentativo da parte dei Visigoti di celare l'identità dei propri cadaveri insepolti decapitandoli, in modo che dalla lunga non si

cursorio alla distesa dei campi sepolti di ossa insepolti, tuttavia, in 3, 3 diventa una macabra descrizione della decapitazione dei cadaveri<sup>225</sup>. Nella conclusione dell'epistola si trova infine nel caso di Costanzo, che è sulla via del ritorno verso Lione, un augurio di buon viaggio, mentre nel caso di Ecdicio, che è a Lione, un invito a rientrare in patria.

In definitiva, mentre sono diversi i modi in cui i due hanno cercato di infondere coraggio nella popolazione assediata, l'uno con la forza delle parole<sup>226</sup>, l'altro con il valore in battaglia, in entrambi i casi però sono la *caritas* e l'*amor publicus* a incorniciarne le azioni.

Ecdicio è animato da un sentimento di amore profondo nei confronti della terra su cui ha mosso i primi passi<sup>227</sup> che è il primo motore della sua azione di difesa della patria e del suo retaggio culturale (Sidon. *epist.* 3, 3, 2 *omitto illa communia quidem, sed quae non mediocria caritatis incitamenta sunt, istius tibi reptatas caespitis glaebas*), mentre nell'epistola precedente l'arrivo di Costanzo segna il ritorno della popolazione d'Arvernia divisa dal dissenso all'amore per la patria e quindi alla concordia. Entrambi, infine, poiché hanno posto il bene comune al di sopra del proprio interesse privato, hanno meritato l'amore pubblico, che è definito nelle due epistole dalla medesima espressione *publicus amor*. Al destinatario dell'epistola 3, 2 Sidonio, dopo aver enumerato le difficoltà del viaggio che questi ha dovuto affrontare per giungere in Arvernia, si rivolge affermando *per quae omnia incommoda, quia non privatum commodum requirebas, amorem publicum rettulisti*<sup>228</sup>; l'autore ritrae invece il cognato che mette da parte il fastidio la folla che tumultuosa gli si accalca intorno poiché sa essere *piissimus publici amoris interpret*<sup>229</sup>.

È significativo che ricorra due volte in contesti simili l'espressione *publicus amor* che non è frequente nella tradizione letteraria che precede Sidonio. Il

---

potesse comprendere la provenienza dei morti.

<sup>225</sup> Sidon. *epist.* 3, 3, 7-8.

<sup>226</sup> Interessante è l'insistenza sul termine *suadeo* nell'epistola 3, 2, 1-2 *quae tua deinceps exhortatio, quae reparationem suadentis animositas! his adicitur quod ... pacem omnibus suadens caritatem illis, illos patriae reddidisti*.

<sup>227</sup> Il verbo *reptare* qui impiegato è collegato da Sidonio al gattonare dei bambini come in *carm.* 2, 135; *epist.* 3, 5, 3; *epist.* 7, 7, 2 e in questo passaggio esprime in modo vivido il legame tra la terra natale e il bambino che vi ha mosso i primi passi: cfr. M. Bonjour, *La patria de Sidoine Apollinaire* cit. p. 27; F. Giannotti, *op. cit.* p. 137.

<sup>228</sup> Sidon. *epist.* 3, 2, 3.

<sup>229</sup> Sidon. *epist.* 3, 3, 6 *ferebasque nimirum eleganter ineptias gratulantum et, dum inruentum tumultuoso diriperis amplexu, eo condicionis accesseras piissimus publici amoris interpret ut necesse esset illi uberiores referre te gratiam qui tibi liberiores fecisset iniuriam*.

nesso è attestato in Simmaco nell'*oratio* quarta<sup>230</sup>, in cui questi ringrazia i senatori per la designazione del padre al consolato del 377 e sottolinea l'eccezionalità dell'unanimità ottenuta per la designazione alla carica esclamando *quantis plerumque offuit amor publicus!* Lo stesso autore impiega il sintagma in *rel.* 13, 3 per designare l'affetto della popolazione nei confronti di Valentiniano<sup>231</sup>.

Tuttavia la duplice ripresa dell'espressione in Sidonio rimanda più da vicino alla narrazione dell'episodio dell'arrivo di Teodosio a Roma nel 389, riportata in termini simili sia da Pacato Drepanio nel panegirico pronunciato per l'Imperatore sia da Claudiano nel panegirico per il sesto consolato di Onorio<sup>232</sup>. Pacato descrive l'ingresso di Teodosio nella città ricordando come egli comportandosi da cittadino comune abbia visitato luoghi pubblici e case private senza guardie, sentendosi meglio protetto del pubblico affetto (*Paneg.* 12, 47, 3 *Ea vero quae Romae gesta sunt ... ut crebro civilique progressu non publica tantum opera lustraveris sed privatas quoque aedes divinis vestigiis consecraris, remota custodia militari tutior publici amoris exubiis*). Nel narrare il medesimo episodio anche Claudiano parla dell'atteggiamento da semplice *civis* di Teodosio, che visitando le case dei patrizi e le dimore private aveva dimostrato tanta modestia da infiammare l'amore pubblico (*Claud.* 28, 55-64 *nil optimus ille / divorum toto meruit felicius aevo, / quam quod Romuleis victor sub moenibus egit / te consorte dies, cum se melioribus addens / exemplis civem gereret terrore remoto, / alternos cum plebe iocos dilectaque passus / iurgia patriciasque domos privataque passim / visere deposito dignatus limina fastu. / Publicus hinc ardescit amor, cum moribus aequis / inclinat populo regale modestia culmen*).

Il nesso tra le due epistole è così consolidato dalla comune strategia allusiva, che funge da ponte tra le due missive. Due temi comuni nel genere panegiristico come quello dell'imperatore che si comporta da cittadino comune e quello del principe che mette i propri interessi in secondo piano rispetto al bene pubblico<sup>233</sup> sono combinati nelle due epistole del terzo libro e

---

<sup>230</sup> Symm. *or.* 4, 5.

<sup>231</sup> Symm. *rel.* 13, 3 *Quodsi pares animo vires Senatus habuisset, scires in publico amore Perennitatis Tuae esse divitias.*

<sup>232</sup> Il medesimo componimento è ripreso da Sidonio anche nell'epistola 1, 5 come mostra I. Gualandri, *op. cit.*, pp. 52-53.

<sup>233</sup> Il tema ricorre più di una volta nella produzione sidoniana: cfr. Sidon. *carm.* 7, 352 *hos ad bella trahit iam tum spes orbis Avitus, / vel iam privatus vel adhuc*; *epist.* 4, 25, 2 *nec non et illa, quae bonum publicum semper evertunt studia privata*; *epist.* 7, 7, 4 *cum in concilium*

contemporaneamente connessi, grazie al nesso *publicus amor*, all'evocazione dell'*adventus* nella città di Roma di Teodosio. Questa sapiente operazione letteraria ha molteplici implicazioni. Oltre a suggerire la connessione sul piano dell'allusività tra Arvernia e Roma, anticipando il legame che verrà reso più esplicito nell'epistola 7, 7 con la menzione delle origini troiane della città gallica, essa amplifica la statura morale di Costanzo e Ecdicio e ne rende tangibile l'importanza per la comunità. È così messa in risalto la grandezza d'animo dei due, che rifuggono da qualunque pretesa di accentrimento del potere riprendendo i valori più propriamente repubblicani, e che, cittadini tra i cittadini, dedicano se stessi alla patria.

A loro volta tali motivi sono sì *topoi* della letteratura panegiristica, ma trovano origine nel panegirico di Plinio il Giovane, che viene ripreso dall'Arvernate nelle due epistole analizzate anche a livello testuale. Il rimando alla *gratiarum actio* in onore di Traiano è individuato, in particolare, del nesso *parva tuguria magnus hospes implesti* (Sidon. epist. 3, 2, 1), che ricorda il *tectum magnus hospes impleveris* rivolto da Plinio all'imperatore<sup>234</sup>. Anche le espressioni *ab omni ordine, sexu, aetate* (epist. 3, 2, 1) e *omnis aetas, ordo, sexus* (epist. 3, 3, 3), richiamano Plin. paneg. 22, 2 (*ergo non aetas quemquam, non valetudo, non sexus retardavit quo minus oculos insolito spectaculo impleret. Te parvuli noscere, ostentare iuvenes, mirari senes ... ubique par gaudium paremque clamorem*<sup>235</sup>).

---

*convenitis, non tam curae est publicis mederi periculis quam privatis studere fortunis.* È interessante notare come negli ultimi due casi citati tale contrapposizione sia usata come strumento di invettiva e non di elogio: nel primo caso sono i candidati al soglio vescovile di Chalon-sur-Saone ad essere inadatti alla carica poiché più presi dai propri interessi che dal bene comune; nel secondo caso sono i vescovi incaricati di trattare la pace con Eurico ad essersi curati più delle *privatae fortunae* che dei *publici periculi*.

<sup>234</sup> Plin. paneg. 15, 4. Secondo F. Giannotti, *op. cit.* p. 124 l'episodio di arte allusiva costituirebbe una comparazione tra Costanzo e Traiano, fortemente encomiastica per il religioso lionese.

<sup>235</sup> A proposito dell'accostamento dei due passi F. Giannotti, *op. cit.* p. 125 commenta che il rimando mostra un identico aristocratico distacco da parte dei due autori nei riguardi della folla, che ha la funzione di semplice spettatrice. In realtà, mentre Traiano viene osservato con meraviglia nel popolo che lo accoglie di ritorno dalla campagna militare, e dunque il contatto tra l'imperatore e la sua gente è unilaterale e limitato alla sfera visiva, nell'epistola sidoniana Costanzo dimostra una forte empatia con la comunità d'Arvernia, che si stringe intorno a lui come in un abbraccio, ascolta le sue parole di speranza e riconciliazione e in base a queste ne apprezza le doti (Sidon. epist. 3, 2, 1 *quam tu ab omni ordine, sexu, aetate stipatissimus ambiebare! Quae salsi erga singulos libra sermonis! Quam te blandum pueri, comem iuvenes, graves senes metiebantur!*). È vero invece che nella scena assolutamente simile proposta da

Tali riprese non testimoniano solo l'attitudine all'arte del panegirico dimostrata in generale dagli intellettuali della Gallia nella Tarda Antichità<sup>236</sup>, ma seguono una strategia allusiva ben mirata, dal momento che indirizzano la memoria del lettore preparato a cogliere la filigrana intertestuale della produzione sidoniana verso l'episodio dell'arrivo di Traiano a Roma nel 99 d. C. di ritorno dal confine danubiano e renano. Sbaragliati i Germani, il *princeps* giunge per la prima volta dall'assunzione della carica imperiale nell'Urbe, dove è acclamato dalla cittadinanza adorante. A spingerlo ad abbandonare i campi di battaglia non è il desiderio di gloria e potere, ma la *caritas patriae* e la volontà stessa dei cittadini (Plin. *paneg.* 20 *Iam te civium desideria revocabant amoremque castrorum superabat caritas patriae*).

Ancora una volta viene proposta l'identificazione tra l'Arvernia e Roma. Alle figure di Costanzo e Ecdicio si sovrappone l'immagine gloriosa di Traiano, lo stesso imperatore che tra l'altro era stato assunto come metro di paragone per Avito e Teodorico II. Lì vi era, è evidente, un richiamo dalle intenzioni 'protettiche' al modello dell'*optimus princeps*, connesso all'auspicio di una rinascita destinata purtroppo a fallire; nel caso delle epistole del terzo libro, l'intento è quello di costruire a arte una duplice figura di buon aristocratico e intellettuale romano che si contrapponga con la sua aura di positività e la *caritas patriae* all'oscura presenza di Eurico, che aleggia sin dall'inizio del terzo libro e di cui a poco a poco viene mostrata la personalità nel contesto dell'opposizione tra i modelli del *bonus princeps* e del *malus princeps* che caratterizza il panegirico pliniano - dualismo che viene rielaborato in età tardoantica nella contrapposizione tra potere legittimo rappresentante i valori autentici della *Romanitas* (tra cui la *caritas patriae*) e la figura del tiranno usurpatore.

A tale caratterizzazioni si sovrappongono le suggestioni evocate dall'impiego in entrambe le epistole del termine *semirutus* in riferimento allo stato di devastazione della città d'Arvernia<sup>237</sup>, che innesca un duplice sistema di rimandi allusivi.

---

Sidonio nell'epistola 3, 3, in cui Ecdicio di ritorno dallo scontro con i Visigoti viene acclamato dagli Arverni in festa (Sidon. *epist.* 3, 3, 5-6), l'aristocratico conserva quel ritegno e quell'aria di benevola superiorità che lo porta a stancarsi delle attenzioni soffocanti della folla adorante.

<sup>236</sup> Cfr. F. E. Consolino, *Ascesi e mondanità cit.*, pp. 106-108 e I. Gualandri, *op. cit.*, pp. 35-37. Consolino in particolare parla (p. 107) a proposito di Sidon. *epist.* 3, 2, 1 *ab omni ordine, sexu, aetate* di «una formula fissa del panegirico».

<sup>237</sup> Sidon. *epist.* 3, 2, 1; 3, 3, 3.

L'idea della *caritas* contestualizzata in uno scenario di assedio della città patria offre la chiave per ricostruire il primo livello di ripresa allusiva evocato dal termine *semirutus*, che occorre<sup>238</sup> nel celebre episodio dell'assedio di Roma da parte dei Galli scongiurato dall'intervento di Camillo narrato da Tito Livio<sup>239</sup>. Camillo dispone il suo esercito sulla città semidistrutta (Liv. 5, 49, 4 *in semirutae solo urbis*), così come *semiruta* era la cittadella d'Arvernia; dopo aver sbaragliato il nemico, l'eroe ritorna trionfante in città in modo non dissimile da Ecdicio e pronuncia un discorso in cui incita alla carità e alla ricostruzione<sup>240</sup>.

Vari sono i punti di contatto tra la narrazione liviana e il racconto delle vicende dell'Arvernia fatto dal Nostro. Il carattere dell'*impotentia* e quello dell'ira sono attribuiti tanto ai Galli da Livio quanto ai Visigoti da Sidonio<sup>241</sup>; il terrore causato dall'apprestarsi degli uomini di Brenno è lo stesso provato dai galloromani accerchiati dai Goti<sup>242</sup>. Queste, tuttavia, non sono che semplici suggestioni. Più concreto è invece il riferimento alla sezione relativa alla liberazione definitiva del Campidoglio. Se la nozione di *caritas* si trova espressa perfettamente nelle teorizzazioni dell'Arpinate, bisogna sottolineare che proprio tale forma di amor patrio è il motore che spinge i Romani alla

<sup>238</sup> Numerose sono le occorrenze nella letteratura di epoche successive: ricorre in Tac. *Ann.* 4, 25; 1, 61; Stat. *silv.* 5, 3, 104; Claudian. *carm.* 1, 109 *Semirutae turres avulsaque moenia fumant*, Paul. Nol. *carm.* 16, 94 *Semiruti paries male fidus fragmine muri*; Rut. Nam. 1, 228 *Index semiruti porta vetusta loci*. Lo stesso Sidonio riprende il termine a proposito di Narbona semidistrutta dopo l'assedio di Teodorico: Sidon. *carm.* 23, 59 *Sed per semirutas superbus arces ...*. Per un'analisi della descrizione di Narbona, il cui aspetto è reso più superbo proprio dalle rovine dell'assedio cfr. S. Santelia, *Laus est ardua dura sustinere: riprese e originalità nell'elogio sidoniano di Narbona (carm. 23,37-96)* in L. Cristante, T. Mazzoli (a cura di), *Il calamo della memoria VI. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, Trieste 2015, pp. 189-203.

<sup>239</sup> Liv. 5, 37-55. Numerose sono le occorrenze nella letteratura di epoche successive. Oltre al caso di Lucano, il termine ricorre in Tac. *Ann.* 4, 25; 1, 61; Stat. *silv.* 5, 3, 104; Claudian. *carm.* 1, 109 *Semirutae turres avulsaque moenia fumant*, Paul. Nol. *carm.* 16, 94 *Semiruti paries male fidus fragmine muri*; Rut. Nam. 1, 228 *Index semiruti porta vetusta loci*. Lo stesso Sidonio riprende il termine a proposito di Narbona semidistrutta dopo l'assedio di Teodorico: Sidon. *carm.* 23, 59 *Sed per semirutas superbus arces ...*.

<sup>240</sup> Liv. 5, 54, 2-3.

<sup>241</sup> Cfr. Liv. 5, 37, 4 *Interim Galli ... flagrant ira cuius impotens est gens, confestim signis convulsis citato agmine iter ingrediuntur* e Sidon. *epist.* 5, 12, 1 *Quod rarius ad vos a nobis pagina meat, non nostra superbia sed aliena impotentia facit*.

<sup>242</sup> Cfr. ad esempio Liv. 5, 39, 4 dove si fa riferimento alla paura (*pavor*) che coglie i Romani asserragliati sulla rocca del Campidoglio e Sidon. *epist.* 7, 6, *praefatum regem Gothorum ... non tam Romanis moenibus quam legibus Christianis insidiaturum pavesco*.

riscossa nel contesto del sacco gallico narrato nel V libro dell'opera storiografica di età augustea: è proprio in virtù di tale sentimento che Camillo incita i propri concittadini alla ricostruzione della città devastata dai barbari<sup>243</sup>.

L'intera struttura letteraria attraverso cui è narrata l'*obsidio* dell'ultima regione gallica che resiste all'invasore diventa una metafora prodotta dalla rievocazione subliminale delle vicende dell'episodio narrato da Livio. Non è l'Arvernia a resistere in un estremo sforzo di sopravvivenza e di amor patrio, ma Roma stessa, di cui la città di Sidonio rappresenta ancora una volta l'immagine. La salvezza giunge dall'esterno: per Roma si tratta di Furio Camillo, che era ad Ardea, per l'Arvernia arrivano Ecdicio e Costanzo, come se la personalità dell'eroe dell'antica repubblica si fosse sdoppiata in quella dei due galloromani salvatori della città stremata. Costanzo incita alla *caritas* e sana i dissensi, riconducendo alla concordia una fazione che si era allontanata, proprio come aveva fatto Camillo dissuadendo i Romani dal trasferirsi a Veio. Al contrario, Ecdicio sconfigge materialmente i barbari in battaglia e rientra in città da trionfatore proprio in virtù della *caritas* che lo anima.

Quello che riguarda Ecdicio, tuttavia, è un ricordo. I Visigoti sono ancora alle porte e l'assedio continua; alla fine i barbari vincono e si procede a un accordo iniquo. Mentre il tempestivo intervento di Camillo evita non solo che Roma sia venduta a peso d'oro, ma che sia addirittura svenduta<sup>244</sup>, sono proprio i *mala foedera* di cui si parla nell'epistola 7, 7 a vanificare gli sforzi degli Arverni e a determinare la morte della repubblica e della libertà. La speranza di una rifondazione simile a quella portata da Camillo, fatta balenare in apertura del terzo libro, sfuma nell'epistola 7, 7 con una nuova presa di Troia<sup>245</sup>.

Tuttavia il termine *semirutus* sembra istituire anche una connessione con il proemio della *Pharsalia*, in cui si legge *At nunc semirutis pendent quod moenia*

---

<sup>243</sup> Liv. 5, 54, 2. Sul ruolo di Camillo come difensore della patria caratterizzato da *pietas* e *caritas* nell'opera di Livio e la connessione tra la delineazione di tale personaggio da parte di Livio e l'ideologia augustea cfr. tra gli altri E. Burck, *Die Erzählungskunst des Livius*, Berlino - Zurigo 1933, pp. 109-136; J. Hellegouarc'h, *Le principat de Camille*, «Revue des Études latines» 48 (1970) pp. 112-132; M. Bonjour, *Terre natale cit.* pp. 64 ss; G. B. Miles, *Livy: Reconstructing Early Rome*, Ithaca - London 1995, pp. 88-94. J. F. Gärtner, *Livy's Camillus and the Political Discourse of the Late Republic*, «The Journal of Roman Studies» 98 (2008) pp. 27-52.

<sup>244</sup> Liv. 5, 48, 4-9.

<sup>245</sup> Il riferimento all'origine troiana del popolo arverno è esplicito proprio nell'epistola in cui si annuncia la presa dell'Arvernia cfr. Sidon. *epist.* 7, 7, 2 *Arvernorum, pro dolor, servitus, qui, si prisca replicarentur, audebant se quondam fratres Latio dicere et sanguine ab Iliaco populos computare.*

*tectis / urbibus Italiae lapsisque ingentia muris / saxa iacent ...* (Lucan. 1, 24-26). Soprattutto l'epistola 3, 2, che presenta l'unità della cittadinanza d'Arvernia minata dalla *civica simultas*, sembra vicina proprio ai versi lucanei con la loro descrizione dell'Italia devastata a causa dell'amore per una guerra nefanda<sup>246</sup>. Rimandano alla tetra atmosfera del poema lucaneo anche gli attributi *prorutus* e *semiustus* (Sidon. epist. 3, 2, 1 *Quas tu lacrimas ut parens omnium super aedes incendio prorutas et domicilia semiusta fudisti!*). Il primo è usato da Lucano in riferimento ai sassi fatti rotolare a terra dalla violenza dell'Austro che divelle le mura dalle fondamenta e riduce a rovine gli edifici che incontra sul territorio della Libia<sup>247</sup>. Nell'ottavo libro<sup>248</sup> sono invece prima le ossa del cadavere di Pompeo, appena bruciato sulla pira funebre, ad essere definite *semiusta*, poi il paletto posto sulle sue ceneri sotterrate per segnalare l'identità del sepolto ai posteri (*inscripsit sacrum semiusto stipite nomen: 'Hic situs est Magnus'*). Il termine viene ripreso da Silio Italico a proposito delle rovine di Sagunto, arsa dopo il devastante passaggio dei Cartaginesi (Sil. Ital. 3, 13-15 *Exin clavigeri veneratus numinis aras / captivis onerat donis, quae nuper ab arce / victor fumantis rapuit semiusta Sagunti*). Questo secondo rimando è particolarmente suggestivo, dal momento che Annibale costituisce un modello per la caratterizzazione di Eurico nell'epistolario sidoniano: come i Cartaginesi hanno distrutto Sagunto dopo aver infranto i patti, dimostrando così la propria *perfidia*, così i Visigoti, ignorando i propri obblighi di fedeltà nei confronti dell'Impero, prendono d'assedio l'Arvernia<sup>249</sup>.

La stessa immagine dei campi sepolti dalle ossa insepoltite (Sidon. epist. 3, 2, 1 *quantum doluisti campos sepultos ossibus insepultis!*) trova un riscontro, anche se non letterale, nei versi di Lucano (Lucan. 7, 535-538 *Utinam, Pharsalia, campis / sufficiat cruor iste tuis quem barbara fundunt / pectora: non alio mutantur sanguine fontes, / hic numerus totos tibi vestiat ossibus agros*). Il confronto con il testo sidoniano è interessante poiché da una parte sottolinea ancora una volta l'inaffidabilità dei barbari (che fuggono dinanzi al pericolo ricordando ai Romani che non bisogna servirsi delle truppe barbariche) e dall'altra evidenzia l'orrore provocato dalla guerra civile, che causa la morte 'innaturale' dei Romani per mano dei propri concittadini. Costanzo è giunto in Arvernia proprio per riportare la concordia e porre fine alla *civica simultas*;

<sup>246</sup> Lucan. 1, 24-26.

<sup>247</sup> Lucan. 9, 490.

<sup>248</sup> Lucan. 8, 785-792.

<sup>249</sup> Per *semiustus* cfr. I. Gualandri, *op. cit.* p. 177 n. 112.

sembra quindi che l'allusione a Lucano serva proprio ad evocare i pericoli della discordia civile e a esaltare per contrasto la figura del religioso che vi ha posto fine. Lo stesso scenario devastato fa da sfondo anche all'epistola per Ecdicio, dove vi sono le stesse mura semidistrutte, i campi coperti di cadaveri, le dimore incendiate. Il contrasto con il mondo cupo dell'epica lucanea, anche se semplicemente abbozzato, fa risaltare per contrasto il valore di Costanzo e Ecdicio che rappresentano la vittoria della *caritas* sui dissidi che serpeggiano nella comunità e dalle incursioni dei barbari.

Anche nel sesto libro la carità ha una funzione ben precisa, legata questa volta al ruolo del vescovo come *defensor civitatis* e mediatore nei rapporti con l'alterità. La presenza del termine *caritas* nella prima e nell'ultima epistola del sesto libro, che delineano rispettivamente il ritratto di Lupo di Troyes<sup>250</sup> e di Paziente di Lione<sup>251</sup> e nell'epistola al mezzo, indirizzata a Eutropio vescovo di Orange<sup>252</sup> dimostra che anche l'assunzione della carica vescovile viene percepita come espressione dello stesso amore per la comunità che porta la *nobilitas* galloromana alla difesa armata.

In realtà proprio l'episcopato in Gallia è in questo periodo appannaggio dell'aristocrazia, tanto che più della metà dei vescovi proviene dall'aristocrazia senatoriale o municipale<sup>253</sup>. Una volta inseriti nella gerarchia ecclesiastica i rampolli delle famiglie dell'alta aristocrazia erano per la formazione loro impartita i perfetti interlocutori dei detentori del potere secolare, che appartenevano alla medesima classe dirigente e avevano ricevuto la medesima educazione.

Il vescovo-senatore ottiene ormai tramite l'acquisizione della carica episcopale il potere di azione e il seguito che le cariche politiche tradizionali

---

<sup>250</sup> Le informazioni sul conto di Lupo sono deducibili in gran parte dalla *vita Lupi episcopi Trecensis* (ed. Krusch MGH): esperto di retorica e famoso oratore (*Vita Lupi* 1), dopo sette anni di matrimonio con la moglie Pimeniola si ritira nel monastero di Lérins, per poi essere eletto l'anno seguente vescovo di Troyes (*Vita Lupi* 3); nel 429 intraprende insieme a Germano di Auxerre il viaggio in Britannia per convertire i pelagiani. Lupo è onorato da Sidonio come il primo tra i vescovi di Gallia: cfr. Sidon. *epist.* 6, 1, 1 *episcopus episcoporum et alter saeculi tui Iacobus*; Sidon. *epist.* 7, 13, 1 *sanctum episcopum Lupum, facile principem pontificum Gallicanorum*. Cfr. F. M. Kaufmann, *op. cit.*, pp. 321 s.

<sup>251</sup> Succede ad Eucherio al soglio episcopale di Lione ed è il dedicatario della *vita Germani* ad opera di Costanzo di Lione. Cfr. F. M. Kaufmann, *op. cit.* p. 330.

<sup>252</sup> Rimando per il profilo del vescovo di Orange a F. M. Kaufmann, *op. cit.* pp. 303-304.

<sup>253</sup> F. D. Gilliard, *Senatorial Bishops in the Fourth Century*, «Harvard Theological Review», 77 (1984), pp. 153-175, p. 155 «throughout the Empire in the fourth century, if you scratch a bishop you will most likely find a *curialis*».

ormai non garantiscono<sup>254</sup>. L'enumerazione delle qualità che Sidonio ritiene siano proprie della figura del vescovo mostra bene come entrando nei ranghi ecclesiastici gli aristocratici non rinunciassero affatto ai valori che avevano professato da laici<sup>255</sup>. Il complesso etico-culturale prerogativa dell'*élites* di aristocratici impegnate nella preservazione della *Romanitas* e nella difesa delle proprie *civitates* appare lo stesso che legittima la posizione di guida delle diocesi, dal momento che i vescovi provengono proprio da queste stesse *élites* e continuano pertanto a professarne i principi. Il vescovo-senatore, dunque, proprio in virtù della propria estrazione sociale, può assicurare una migliore protezione per i propri fedeli, avendo la capacità culturale e economica di trattare presso re e imperatori<sup>256</sup>, di comprendere i giochi di potere di cui egli stesso faceva parte, di farsi benefattore degli indigenti secondo le modalità dell'evergetismo aristocratico più classico. La popolazione dal canto suo doveva trarre un senso di rassicurante stabilità dalla continuità dimostrata dalle famiglie appartenenti alla *nobilitas* nell'azione di patronato nel senso tradizionale del termine, che era semplicemente stato 'tradotto' in termini cristiani senza in sostanza essere stato cambiato<sup>257</sup>.

La carica episcopale veniva vista come l'esito naturale di una carriera politica improntata al tradizionale *cursus honorum*, proprio come nel caso del Nostro autore. Sidonio stesso del resto nella vicenda dell'elezione del vescovo di Bourges indica come candidato ideale non un monaco o un chierico, ma Simplicio, un uomo laico di alta estrazione sociale (infatti *parentes ipsius aut*

---

<sup>254</sup> Non bisogna tuttavia ritenere che la scelta della carica vescovile fosse solo un modo per ottenere una posizione di potere che le istituzioni tradizionali non assicuravano più. Giustamente J. van Waarden, *Sidonio Apollinare, poeta e vescovo*, «Vetera Christianorum» 48 (2011), pp. 99-113, p. 111 nota che più che di una strategia di potere o l'esito di un conflitto interiore tra fede e culto della *Romanitas* l'assunzione dell'episcopato da parte di Sidonio dimostra un'evoluzione dovuta a un approfondimento della fede, che lo porta da colto notevole a diventare vescovo, coniugando la propria cultura con la volontà di professare, diffondere e difendere la fede ortodossa.

<sup>255</sup> Sidon. *epist.* 7, 9; *epist.* 7, 13. Cfr. P. Rousseau, *In Search of Sidonius the Bishop*, «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte» 25 (1976), pp. 356-377, p. 359; D. Viellard, *La fonction de l'évêque dans la Gaule du Ve siècle d'après la correspondance de Sidoine Apollinaire* in R. Pognault, A. Stoeck-Monjou (ed.), *Présence cit.*, pp. 41-54, p. 47.

<sup>256</sup> Sul ruolo di mediatore assunto dal vescovo cfr. A. Becker, *Les évêques et la diplomatie romano-barbare en Gaule au Ve siècle* in M. Gaillard (ed.), *L'empreinte chrétienne en Gaule, du IVe au IXe siècle*, Turnhout 2014, pp. 45-59.

<sup>257</sup> Di traduzione del modo di vivere e del ruolo degli aristocratici galloromani in una nuova lingua parla P. Rousseau, *op. cit.*, p. 361.

*cathedris aut tribunalibus praesederunt*<sup>258</sup>) che a specchiare virtù morali unisce capacità più pratiche come ad esempio occuparsi delle ambascerie, dal momento che *non ille semel pro hac civitate stetit vel ante pellitos reges vel ante principes purpuratos* (Sidon. *epist.* 7, 9, 19) e che ha già dimostrato il proprio animo da benefattore facendo costruire una chiesa per la propria comunità<sup>259</sup>.

Le epistole di Sidonio sono appunto una testimonianza di questo processo di 'aristocratizzazione' della funzione episcopale<sup>260</sup>, come d'altronde gli scritti dei suoi amici Ruricio, anche lui aristocratico poi divenuto vescovo, e Costanzo, che dietro suggerimento di Paziente, vescovo di Lione al tempo dei Burgundi, e con la benedizione di Censurio, vescovo di Auxerre<sup>261</sup> che gli chiede di diffondere l'opera, scrive la vita di Germano, vescovo-senatore venerato come santo dopo la sua morte.

Anzi, l'Arverne mostra una concezione dell'episcopato che assimila quest'ultimo a una magistratura pubblica<sup>262</sup>. L'ottemperanza degli *officia* pubblici che da secoli aveva legittimato la posizione di prestigio della classe senatoriale galloromana non viene abbandonata quando un potere centrale unico e stabile non esiste più, ma viene semplicemente trasposta nell'ambito delle istituzioni ecclesiastiche<sup>263</sup>. L'amore per la comunità è il motore unico che

---

<sup>258</sup> Sidon. *epist.* 7, 9, 17.

<sup>259</sup> Sidon. *epist.* 7, 9, 21. A proposito dell'elezione di Simplicio F. E. Consolino, *Ascesi e mondanità cit.* pp. 96-97 ritiene che Sidonio presenti un nuovo ideale di uomo che fonde in sé i tratti propri del chierico e del laico, dal momento che il vescovo ideale deve avere i caratteri del colto funzionario romano. Cfr. al riguardo anche J. van Waarden, *Episcopal Self-Presentation: Sidonius Apollinaris and the Episcopal Election in Bourges AD 470* in J. Leemans, P. van Nuffelen, S. W. J. Keough, C. Nicolay *Episcopal Elections in Late Antiquity*, Berlin 2011, pp. 555-561.

<sup>260</sup> Cfr. C. Lepelley, *Le patronat épiscopal aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique* in *L'évêque dans la cité du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle. Image et autorité. Actes de la table ronde de Rome (1er et 2 décembre 1995)*, Roma 1998, pp. 17-33, pp. 20 ss. Cfr. F. E. Consolino, *Ascesi e mondanità cit.*, p. 89 che afferma che con Sidonio Apollinare l'era del vescovo-senatore riceve la prima affermazione letteraria.

<sup>261</sup> Egli si trova anche tra i corrispondenti di Sidonio (Sidon. *epist.* 6, 10) e Ruricio (Ruric. *epist.* 2, 51).

<sup>262</sup> F. E. Consolino, *Ascesi e mondanità cit.* pp. 97 ss. nota che Sidonio usa le stesse espressioni in riferimento alla lealtà politica e all'agire del buon cristiano, come se egli non riconoscesse una netta distinzione tra sfera mondana e sfera religiosa. Cfr. a questo proposito C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005, pp. 274-289; D. Viellard, *op. cit.*, p. 48.

<sup>263</sup> Sidonio privilegia i meriti piuttosto che l'anzianità della carica ecclesiastica e legittima il passaggio diretto dallo stato laico all'episcopato. In realtà la decretale *ad Gallos episcopos* (5,

determina le azioni della *nobilitas*, anche quando questa si 'converte' alla pratica ecclesiastica; ancora una volta a tale amore Sidonio dà il nome di *caritas*, di quell'amore che si traduce nelle azioni del vescovo, colto evergeta difensore della Romanità e della fede ortodossa, che distribuisce viveri alla popolazione, si occupa della costruzione di chiese e istituisce celebrazioni particolari per stornare il pericolo degli invasori, e che non dimentica di preservare intatti anche i rapporti di amicizia tra *boni*.

La lotta all'alterità rappresenta un fattore importante nel rapporto che si istituisce tra il vescovo e i propri fedeli. Consolare gli infermi ed essere consultati da tutti sono infatti i due modi attraverso cui Lupo compie la propria funzione di *pater patrum* e *episcopus episcoporum*, fungendo da vera e propria vedetta (*specula*), da protezione e guida per la comunità, come il verbo *superinspicio*, un *hapax* sidoniano, sembra suggerire<sup>264</sup>. Eppure, nel corso dell'epistola si parla di una lotta contro il nemico peccatore, a cui proprio la menzione della *caritas* potrebbe essere connessa. È sviluppato infatti il tema metaforico della battaglia della fede, e si fa riferimento a uno schieramento avversario (*adversa acie*) contro cui Lupo sfodera le proprie armi<sup>265</sup>. Anche nell'epistola 6, 6 viene presentato un binomio simile, dal momento che da una parte vi è la menzione della *caritas*, dall'altra il riferimento alle difficoltà causate dai Visigoti<sup>266</sup>. In questo caso per carità si intende il legame d'amicizia tra Eutropio e Sidonio; è tuttavia presentata come il valore che fa superare le distanze e gli ostacoli imposti dalla creazione divina, e, soprattutto, che spinge gli amici ad adempiere ai doveri che il reciproco affetto comporta, evitando di incorrere nel *nefas*. *Nefas* è un termine forte, che il Nostro usa sia in riferimento

---

13, p. 40-41) attribuita a papa Damaso condanna l'elevazione all'episcopato di coloro che erano stati precedentemente funzionari. Vi è poi una lettera di papa Zosimo (*epist.* IX PL 20) in cui si vieta ai monaci e i laici di accedere direttamente all'episcopato. Cfr. D. Viellard, *op. cit.*, p. 48; per il contrasto tra le direttive ufficiali e la posizione presa da Sidonio si veda anche P. Rousseau, *op. cit.*, p. 358.

<sup>264</sup> Sidon. *epist.* 6, 1, 1 *Benedicatur spiritus sanctus et pater dei omnipotentis, quod tu, pater patrum et episcopus episcoporum et alter saeculi tui Iacobus, de quadam specula caritatis nec de inferiore Hierusalem tota ecclesiae dei nostri membra superinspicias, dignus qui omnes consoleris infirmos quique merito ab omnibus consularis.*

<sup>265</sup> Sidon. *epist.* 6, 1, 4.

<sup>266</sup> Sidon. *epist.* 6, 6, 1 *Postquam foedifragam gentem redisse in suas sedes comperi ..., nefas credidi ulterius officiorum differre sermonem ... sollicitus inquiri, sperans, ne semel mihi amor vester indultus aut interiecti itineris longitudine aut absentiae communis diuturnitate tenuetur, quia bonitas conditoris habitationem potius hominum quam caritatem finalibus claudit angustiis.*

a crimini efferati come la profanazione della tomba del nonno (Sidon. *epist.* 3, 12, 1), dell'omicidio di Lampridio (Sidon. *epist.* 8, 11, 11) o dell'assassinio di Absirto ad opera di Medea in *carm.* 5, 132 ss., sia a proposito della violazione delle leggi dell'amicizia (si veda ad esempio l'esordio dell'epistola 7, 17 *Iubes me, domine frater, lege amicitiae, quam nefas laedi, iam diu desides digitos incudibus officinae veteris imponere ...* o dell'epistola 8, 2 *Credidi me, vir peritissime, nefas in studia committere, si distulissem prosequi laudibus quod aboleri tu litteras distulisti*). L'epistola 6, 6 si apre effettivamente proprio con il rammarico che, a causa dei Goti, popolo fedifrago, Sidonio non riesca a porre i propri omaggi all'amico come sarebbe doveroso, cosa che costituisce non una semplice mancanza, ma un vero e proprio sacrilegio.

Viene infine esaltata la *caritas* di Paziente nell'epistola 6, 12 in riferimento alla sua opera di distribuzione di aiuti alle città devastate dai Goti<sup>267</sup>. Ancora una volta vengono quindi accostati *caritas* e popolazioni barbariche. Paziente è definito *inter haec tempora mala bonus sacerdos, bonus pater, bonus annus*: egli merita tali epiteti, appunto, a causa delle sue manifestazioni di carità<sup>268</sup>.

È significativo che il termine *caritas* occorra in posizioni 'strategiche' in un libro tutto dedicato ai vescovi e che l'epistola 6, 1, e con essa l'intero libro sesto, si apra proprio con una definizione di carità. Soprattutto, appare opportuno sottolineare che in tutti e tre casi menzionati si parli del rapporto tra i vescovi destinatari, le popolazioni della Gallia stremate dalle incursioni barbariche e, appunto, i barbari stessi. Come nelle tre epistole incipitarie del terzo libro, quindi, anche nel sesto libro sembra che la carità e la lotta all'alterità siano connesse.

L'autore propone nelle tre epistole del sesto libro diverse accezioni della *caritas*, tutte connesse alla difesa della patria e all'aiuto delle comunità, che mostrano come amicizia e attività pastorale siano espressioni dell'amor patrio. Sidonio vuole evidenziare in questo caso la funzione dei vescovi come protettori e padri più che concentrarsi sul ruolo dell'aristocrazia galloromana, proponendo due diverse sfaccettature della propria personalità che attraverso il proprio epistolario cerca di proporre al lettore.

Un ultimo 'trattico' in cui pare possibile scorgere un nesso tra la menzione della carità e la lotta all'alterità si trova nel settimo libro, nelle tre epistole (7, 4;

---

<sup>267</sup> Sidon. *epist.* 6, 12, 1.

<sup>268</sup> Sidon. *epist.* 6, 12, 9.

7, 5; 7, 6) che precedono la narrazione della caduta definitiva dell'Arvernia nelle mani di Eurico dell'epistola 7, 7.

Nell'epistola 7, 4 Sidonio si rivolge al vescovo Fonteio<sup>269</sup> elogiandolo tra le altre cose per aver offerto il proprio sostegno a Sulpicio e a Apollinare, forse nello stesso complicato frangente che emerge dalle epistole 5, 6 e 5, 7<sup>270</sup>. Il motore delle azioni del vescovo è rappresentato anche stavolta dalla *caritas*, che si traduce nella protezione benevola nei confronti degli zii di Sidonio, pericolosamente caduti in disgrazia agli occhi del re burgundo Chilperico. La carità anche in questo caso non è solo un valore cristiano, che induce il pastore ad occuparsi di coloro che si trovano in difficoltà. Se infatti si vuole astrarre la menzione di tale virtù dal suo contesto contingente ponendola in relazione con la struttura generale dell'opera e soprattutto con il ruolo che all'interno di essa riveste il libro 7, ci si può facilmente rendere conto di come in realtà essa sia connessa anche alla lotta dell'aristocrazia per la propria patria, da intendere nella sua accezione più ampia come retaggio sociale e culturale. Da una parte si trovano infatti Simplicio e Apollinare, aristocratici parenti di Sidonio che hanno appoggiato il potere legittimo rappresentato dal nuovo imperatore Giulio Nepote, e dall'altra i Burgundi, che costituiscono, come già sottolineato, un potere ambiguo, pur sempre estraneo, e che possono essere intesi in questo frangente come un simbolo di quella barbarie che li accomuna ai veri nemici del libro 7, i Visigoti.

Il valore politico assunto dalla virtù della carità si percepisce in maniera più forte nell'epistola 7, 5, indirizzata a Agrecio, invitato nella missiva a recarsi a Bourges per aiutare Sidonio nell'elezione del nuovo vescovo della città. La questione dell'elezione del vescovo di Bourges è particolarmente delicata ed è legata a quella della devastante avanzata di Eurico e della sua ingerenza nella costituzione della chiesa galloromana. Viene infatti anticipato in questa epistola quello che sarà poi il tema principale della celeberrima epistola a Basilio (*epist.* 7, 6), ossia il vuoto nelle istituzioni ecclesiastiche della Gallia causato dal re visigoto che sta portando alla fine della Chiesa stessa in quella regione. Agrecio e Sidonio sono gli unici due vescovi ancora in carica nelle rispettive province:

---

<sup>269</sup> Sidon. *epist.* 7, 4, 4 *illud quoque mihi inter maxima granditer cordi est, quod apostolatus vestri patrocinium copiosum verissimis dominis animae meae, Simplicio et Apollinari, intermina intercessione conferre vos comperi. Si verum est, rogo, ut non habeat vestra caritas finem; si falsum est, peto, ut non differat habere principium.*

<sup>270</sup> Cfr. J. van Waarden, *op. cit.* pp. 215 s.

Eurico ha creato il deserto nelle restanti sedi episcopali<sup>271</sup>. L'elezione del vescovo di Bourges si rivela dunque di fondamentale importanza per la sopravvivenza del sacerdozio stesso che l'Arvernate vede languire sotto l'avanzata del perfido re ariano.

Pertanto non sorprende che l'epistola si chiuda proprio con la parola *caritas*, quasi a voler evocare l'impegno dei sacerdoti ancora attivi in contrasto con i 'pastori assonnati' dell'epistola successiva, che con la loro negligenza non hanno salvaguardato la comunità e adesso ne stanno causando la morte<sup>272</sup>.

Nella chiusa dell'epistola 7, 6, infine, vengono ripresi e ribaltati i temi dell'epilogo della missiva precedente: vi è di nuovo l'allusione alla *caritas* e di nuovo essa è connessa all'idea dell'imposizione di limiti geografici e politici. Mentre infatti ad Agrecio Sidonio scrive che, nel caso egli dovesse venire a Bourges, dimostrerebbe di poter essere trattenuto da confini politici (quelli che separano una provincia dall'altra) ma di non poter sopportare che si impongano limiti alla sua carità (*si venitis, ostenditis, quia terminus potuerit poni vestrae quidem regioni, sed non potuerit caritati*), l'epistola a Basilio si chiude invece con queste parole:

*Tu sacratissimorum pontificum, Leontii Fausti Graeci, urbe ordine caritate medius inveniris; per vos mala foederum currunt, per vos regni utriusque pacta condicionesque portantur. Agite, quatenus haec sit amicitiae concordia principalis, ut episcopali ordinatione permissa populos Galliarum, quos limes Gothicae sortis incluserit, teneamus ex fide, etsi non tenemus ex foedere* (Sidon. epist. 7, 6, 10).

Mentre la *caritas* di Agrecio valica il limite (*terminus*) imposto dalla legge, è in virtù di questa che Basilio, Leonzio, Fausto e Greco devono fare in modo che anche le popolazioni incluse entro il *limes Gothicae sortis* rimangano attaccate alla patria originaria almeno per la fede, se non per un *foedus*. Appare chiaro che la *publica salus* dipende dalla capacità di rinsaldare i confini religiosi, di tenere unita la comunità cattolica, laddove le nuove demarcazioni territoriali la dividano.

---

<sup>271</sup> Cfr. A. Løyen, *op. cit.* III p. 42 n. 19. Sull'identificazione del vescovo Agrecio cfr. J. van Waarden, *op. cit.* pp. 244 s.

<sup>272</sup> Sidon. epist. 7, 5, 4 *sed si, quod tamen arbitror minime fore, precibus meis apud vos malesuadus obstiterit interpretes, poteritis praesentiam vestram potius excusare quam culpam; sicut e diverso, si venitis, ostenditis, quia terminus potuerit poni vestrae quidem regioni, sed non potuerit caritati.*

Un confronto interessante è offerto da Faust. *epist.* 2<sup>273</sup>, un modello di lettera in cui il presbitero Lucido si rivolge ai vescovi della Gallia, tra cui tanti sono illustri destinatari di Sidonio, con le parole *correptio vestra salus publica et sententia vestra medicina est. unde et ego summum remedium duco, ut praeteritos errores accusando excuseam et salutifera professione me diluam*. La metafora dell'errore dottrinale come malattia da cui dover guarire si adatta bene al contesto della sidoniana epistola 7, 6, ma il discorso in questo caso non è solo spirituale, ma assume un valore ideologico ben preciso nel quadro della lotta a Eurico. Ancora una volta, è la *caritas* la virtù principe della resistenza al barbaro. Essa, tuttavia, non riesce ad arginare la catastrofe: nell'epistola 7, 7 viene infatti espresso il lamento per la libertà dell'Arvernia ormai perduta.

Dopo la disfatta, infine, il termine *caritas* non è più connesso al rapporto con i barbari: è una virtù civica solo nel senso che si presenta come un principio regolatore dei rapporti tra amici e come il perno delle relazioni tra il vescovo e la comunità bisognosa<sup>274</sup>.

---

<sup>273</sup> Faust. Rei. *epist.* 2 p. 165, 14-16.

<sup>274</sup> Cfr. ad esempio Sidon. *epist.* 8, 10, 1; 8, 16, 5; 9, 3, 7; 9, 13, 5 per le occorrenze del termine nel senso di 'affetto, amicizia'; con il significato di 'carità' si trova invece in Sidon. *epist.* 8, 13, 2; 8, 14, 4.

## Conclusione

Le Epistole di Sidonio Apollinare mostrano una società in bilico tra la consapevolezza dei cambiamenti in atto e la volontà di conservare intatto il proprio retaggio culturale e il proprio modo di vita. Le ambiguità che a volte rendono difficile tracciare un confine netto tra le manifestazioni di identità e barbarie riflettono proprio le contraddizioni di un'epoca che si sente in continuità con il passato di Roma e che al contempo si vede tanto diversa da esso, che pratica il culto della Romanità ma prende le distanze da un sistema imperiale fiacco e ormai inesistente; un'epoca, in definitiva, in cui coloro che storicamente erano additati come rozzi barbari da assoggettare diventano governanti da indirizzare e elogiare, o uomini di lettere con i quali poter intrattenere una dotta corrispondenza epistolare.

Proprio il fatto che i 'diversi' non siano più tali spinge gli aristocratici galloromani a confrontarsi ossessivamente con l'eredità tramandata loro dagli antichi in modo da ritrovare le proprie radici. In questo modo essi si sentono parte di una storia di fasti e grandezza che non vogliono si concluda, e si mostrano depositari di una cultura e di uno stile di vita 'autenticamente' romani, e perciò migliori. Anzi, nelle parole dell'Arvernate, grazie alla costruzione retorica che si avvale di schemi consolidati e di riprese intertestuali, Roma e l'Arvernia si sovrappongono, i grandi eroi del passato tornano in vita grazie alle azioni degli aristocratici galloromani nel contesto della resistenza all'invasore.

Alle *élites* asserragliate nella difesa e nella riaffermazione della propria identità si contrappone un'alterità onnipresente, di cui i barbari sono una manifestazione. Sidonio sfrutta tutti gli strumenti retorici a sua disposizione per presentarli come i nemici pubblici per eccellenza. Tutto ciò che li riguarda (dall'aspetto fisico all'abbigliamento, dal rapporto con l'ambiente in cui vivono e da cui provengono all'indole) è rappresentato dall'Arvernate grazie a una ricodifica di *topoi* ben riconoscibili e alla rielaborazione dei testi degli *auctores* che li connette allo stereotipo della barbarie: dato che ormai i Germani non sono che 'Romani alternativi', etichettarli come barbari significa automaticamente riaffermare la propria superiorità.

Il principio di distinzione dal 'diverso', tuttavia, non è determinato da criteri etnici né si limita alle sole popolazioni barbariche. Qualunque agente destabilizzante rispetto all'ordine perfetto che i cultori della Romanità cercano di preservare è infatti percepito come manifestazione di un'alterità inquietante. Pertanto, se al vertice della scala ontologica abbozzata dall'autore vi sono i

*boni*, coloro che uniscono alla cultura più raffinata la partecipazione attiva alla vita politica e spirituale della comunità, al di sotto di questi, senza tante sfumature e distinzioni, vi sono bestie, stranieri, ignoranti, eretici, e, più in generale, chiunque contravvenga ai valori su cui si basa l'etica aristocratica in cui Sidonio e i suoi corrispondenti si riconoscono.

Rientra nella rappresentazione dell'alterità anche la retorica della tirannide e dell'usurpazione, usata come strumento di dissenso nei confronti dei neonati sovrani dei regni romano-barbarici sorti entro i confini dell'Impero, ma non solo. La contrapposizione tra valori repubblicani essenzialmente romani e manifestazioni del potere avvertite come estranee e distanti include nella dimensione dell'alterità non solo i re barbari, ma anche gli imperatori che si discostano dagli ideali della Romanità.

L'Arvernate, in ultima analisi, racconta la 'sua' realtà a coloro che saranno in grado di decifrare il codice retorico da lui impiegato. La preoccupazione per la sopravvivenza della lingua latina, dunque, non solo manifesta l'intenzione di difendere fino alla fine la propria identità culturale, ma più concretamente traduce il desiderio di affidare il proprio messaggio ai posteri. Il Nostro scrive a Giovanni, uno dei pochi maestri che ha continuato la propria opera di trasmissione della cultura romana (Sidon. *epist.* 8, 2, 3):

*Nos vero ceteros supra doctrinae tuae beneficia constringunt, quibus aliquid scribere assuetis quodque venturi legere possint elaborantibus saltem de tua schola seu magisterio competens lectorum turba proveniet.*

Solo se la visione ideologica che informa la narrazione dei fatti verrà tramandata e recepita, la missione di un'intera comunità avrà avuto successo. Anche la cultura che traspare dalle epistole di Sidonio rientra in questo programma di condivisione e trasmissione: gli *auctores* citati, i testi ripresi, le scelte lessicali preziose dimostrano la sua erudizione e al contempo rispondono alla concezione dell'epistola come spazio di autorappresentazione e scambio di conoscenze tra pochi privilegiati fruitori.

Nel secolo degli 'altri' al potere l'affermazione di identità e l'esclusione del 'diverso' si basano sulla pratica linguistica e letteraria, nonché sulla rassicurante reiterazione dei principi che rientrano nel concetto di Romanità. Sono questi gli strumenti per mantenere vivi i legami di amicizia tra aristocratici, che si fondano sulla condivisione del medesimo patrimonio culturale. Pertanto, chiunque mini la funzione sociale della parola e del passato, decreta la morte di un'intera comunità, rivelando la propria natura di barbaro.

## Bibliografia

### Edizioni e Commenti

Amherdt D., *Sidoine Apollinaire. Le quatrième livre de la correspondance. Introduction et commentaire*, Berne 2001.

Anderson W. B., *Sidonius. Poems and Letters, with an English Translation, Introduction, and notes*, London 1965.

Bayet J., G. Baillet, *Tite-Live, Histoire Romaine I*, Paris 1965.

Bellès J., *Sidoni Apol·linar, Lletres, Introducció, text revisat i traducció III*, Barcelona 1999.

Berti E., *M. Annaei Lucani Bellum Civile Liber X*, Firenze 2000.

Borius R., *Constance de Lyon. Vie de Saint Germain d'Auxerre*, Paris 1965.

Callu J. P., *Symmaque, Lettres IV*, Paris 2002.

Cugusi P. (ed.), *Epistolographi Latini Minores*, Torino 1979.

Dalton O. M., *The Letters of Sidonius, translated, with introduction and notes II*, Oxford 1915.

Di Salvo L., *Ordo urbium nobilium*, Napoli 2000.

Engelbrecht A. (ed.), *Claudiani Mamertini Opera. Recensuit et commentario critico instruxit*, Vindobonae 1885.

*id.* (ed.), *Fausti Reiensis praeter sermones pseudo-eusebanos opera. Accedunt Ruricii epistulae. Recensuit, commentario critico instruxit, prolegomena et indices adiecit*, Pragae - Vindobonae - Lipsiae 1891.

Filosini S., *Sidonio Apollinare. Epitalamio per Ruricio e Iberia: edizione, traduzione e commento*, Turnhout 2014.

*ead.*, *Paolino di Nola, Carmi 10 e 11: introduzione, testo, traduzione e commento*, Roma 2008.

Giannotti F., *Sperare meliora. Il terzo libro delle Epistulae di Sidonio Apollinare*, Pisa 2016.

- Giunta F., A. Grillone (ed.), *Iordanis De origine actibusque Getarum*, Roma 1991.
- Green R. P. H., *The Works of Ausonius*, Oxford 1991.
- Huebner A., *Inscriptiones Britanniae Christianae*. London-Berlin 1876.
- Köhler H., *Caius Sollius Apollinaris Sidonius: Briefe Buch I. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Heidelberg 1995.
- Lassandro D., G. Micunco (a cura di), *Panegirici Latini*, Torino 2000.
- Loyen A. (ed.), *Sidoine Apollinaire / texte établi et traduit*, Paris 1960-1970.
- Luetjohann C. (ed.), *Gai Sollii Apollinaris Sidonii Epistulae et Carmina, recensuit et emendavit*, MGH AA VIII, Berlin 1887.
- Mathisen R. W., *Ruricius of Limoges and Friends. A Collection of Letters from Visigothic Gaul. Translated with introduction, commentary and notes*, Liverpool 1999.
- Mommsen T. (ed.), *Iordanis Romana et Getica* MGH, Berolini 1882.
- Mondin L., *Decimo Magno Ausonio. Epistole. Introduzione, testo critico e commento*, Venezia 1995.
- Neri M., *Lettere / Ruricio di Limoges; introduzione, traduzione e commento*, Pisa 2009.
- Santelia S., *Sidonio Apollinare. Carme 16. Eucharisticon ad Faustum episcopum*, Bari 2012.
- Sirmond J., *Notae ad C. Sollium Apollinarem Sidonium*, Parigi 1614.
- van Waarden J., *Writing to Survive. A Commentary on Sidonius Apollinaris, Letters Book 7*, vol. 1, Leuven, 2010.
- id.*, *Writing to Survive. A commentary on Sidonius Apollinaris, Letters Book 7*, vol. 2, Leuven 2016.
- Saggi
- Adams J. N., *The Regional Diversification of Latin 200 B. C. - A. D. 600*, Cambridge 2007.

Alexandre R., *Pudor et libertas: l'irrévérence selon Sidoine Apollinaire* in B. Delignon, Y. Roman (ed.), *Le poète irrévérencieux. Modèles hellénistiques et réalités romaines*, Paris 2008 pp. 327-345.

Amherdt D., *Ausone et Pauline de Nole*, Berne 2004.

Anderson B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1991.

André J., *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, Paris 1949.

Amory P., *The meaning and purpose of ethnic terminology in the Burgundian laws*, «Early Medieval Europe» 2 (1993), pp. 1-28.

*id.*, *Ethnographic Rhetoric, Aristocratic Attitudes and Political Allegiance in Post-Roman Gaul*, «Klio» 76 (1994), pp. 438-453.

*id.*, *Names, Ethnic Identities and Community in Fifth- and Sixth-Century Burgundy*, «Viator» 25 (1994), pp. 1-30.

Becker A., *Les évêques et la diplomatie romano-barbare en Gaule au Ve siècle* in M. Gaillard (ed.), *L'empreinte chrétienne en Gaule, du IVe au IXe siècle*, Turnhout 2014, pp. 45-59.

Bedon R., *Le Grammaticus Solin et la diffusion des connaissances antiques* in L. De Poli, Y. Lehmann (ed.), *Naissance de la science dans l'Italie antique et moderne: actes du colloque franco-italien des 1<sup>er</sup> et 2 décembre 2000 (Université de Haute-Alsace)*, Berne 2004, pp. 71-92.

Behrwald R., *Das Bild der Stadt Rom in 5. Jh. Das Beispiel des Sidonius Apollinaris* in T. Fuhrer (hrsg.), *Rom und Mailand in der Spätantike. Repräsentationen städtischer Räume in Literatur, Architektur und Kunst*, Berlin 2012, pp. 283-302

Beta S., *Riddling at table. Trivial aenigmata vs. philosophical problemata* in J. R. Ferreira, D. Leão, M. Tröster, P. B. Dias (ed.), *Symposion and Philantropia in Plutarch*, Coimbra 2009, pp. 97-102.

Blänsdorf J., *Apollinaris Sidonius und die Verwandlung der römischen Satire in der Spätantike*, «Philologus» 137 (1993), pp. 122-131.

Block Friedman J., *Orpheus in the Middle Ages*, New York 2000.

Bohak G., *Ethnic Portraits in Greco-Roman Literature* in E. S. Gruen (a cura di), *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, Stuttgart 2005, pp. 207-237.

Bolelli T., *Caritas. Storia di una parola*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 78 (1950), pp. 117-141.

Bonjour M., *Terre natale. Études sur une composante affective de patriotisme romain*, Paris 1975.

ead., *La patria de Sidoine Apollinaire* in Y. Burnand, J. P. Willeumier, *Mélanges de littérature et d'épigraphie latines d'histoire ancienne et d'archéologie: hommage à la mémoire de Pierre Willeumier*, Paris 1980, pp. 25-37.

ead., *Sidoine Apollinaire et l'Empire* in *La patrie gauloise d'Agrippa au VI e siècle. Actes du colloque de Lyon 1981*, Lyon 1983, pp. p. 203-217.

Brittain C., *No Place for a Platonist Soul in Fifth-Century Gaul? The Case of Mamertus Claudianus* in R. W. Mathisen, D. R. Shanzer (ed.), *Society and Culture in Late Roman Gaul: Revising the Sources*, Aldershot 2001, pp. 239-261.

Brocca N., *Memoria poetica e attualità politica nel panegirico per Avito di Sidonio Apollinare*, «Incontri triestini di filologia classica» 3 (2003-2004), pp. 279-295.

Brolli T., *Silio in Sidonio: Maggioriano e il passaggio delle Alpi*, «Incontri triestini di filologia classica» 3 (2003-2004), pp. 297-314.

Brosius M., *The Persians*, New York 2006.

Brown P., *The world of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London 1978.

id., *Dalla plebs Romana alla plebs Dei: aspetti della cristianizzazione di Roma* in P. Brown, O. Capitani, F. Cardini, M. Rosa (a cura di), *Povertà e carità dalla Roma tardoantica al '700 italiano. Quattro lezioni*, Abano Terme 1983, pp. 9-35

id., *Povertà e leadership nel tardo impero romano*, Roma-Bari 2003.

id., *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, Roma-Bari 2006.

Brugisser P., *Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire. Recherches sur le premier livre de la correspondance*, Fribourg 1993.

Brugnoli G., *La lectura Senecae dal Tardo-antico al XIII secolo*, «Giornale Italiano di Filologia» 52 (2000), pp. 225-247.

Burck E., *Die Erzählungskunst des Livius*, Berlino - Zurigo 1933, pp. 109-136.

Cameron P. N., *Saxons, sea and sail*, «The International Journal of Nautical Archaeology and Underwater Exploration» 11 (1982), pp. 319-332.

Celli G. (a cura di), *Le proprietà degli animali*, Genova 1983.

Chadwick N., *Colonization of Brittany from Celtic Britain*, «Proceedings of the British Academy» 51 (1965), pp. 235-299.

ead., *The Celts*, Londra 1997.

Charles-Edwards T. M., *Language and society among the insular Celts, AD 400-1000* in M. Green (ed.), *The Celtic World*, London 1995, pp. 703-736.

Chastagnol A., *Autour du theme du princeps clausus* in A. Chastagnol, *Le pouvoir impérial à Rome. Figures et commémorations*, Genève 2008, pp. 105-118.

Cipriani G., *Plutarco, Annibale e lo statuto del comandante guercio e fraudolento*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari» 29 (1986), pp. 19-38.

id., *I romani e la demonizzazione dello straniero: il caso di Annibale il Cartaginese*, in A. Aloni, L. De Finis (a cura di), *Dall'Indo a Thule: i Greci, i Romani, gli altri*. Convegno internazionale di studio (Trento 23-25 febbraio 1995), Trento 1996, pp. 145-174.

Clark G., *The Fathers and the Animals: the Rule of Reason?* in G. Clark, *Body and Gender, Soul and Reason in Late Antiquity*, Ashgate 2011, pp. 67-79.

Closs A., *Die Versenkungsoffer* in W. Koppers, R. Heine-Geldern, J. Haeckel (ed.), *Kultur und Sprache. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IX, Wien 1952, pp. 66-107.

Coccia M., *Seneca e i barbari*, «Romanobarbarica» 5 (1980), pp. 61-87.

Colton R. E., *Some Echoes of Martial in the Letters of Sidonius Apollinaris*, «L'Antiquité Classique» 54 (1985), pp. 277-284.

Condorelli S., *Una particolare accezione di barbarismus in Sidonio Apollinare*, in U. Criscuolo (a cura di), *MNEMOSYNON. Studi di letteratura e di umanità in memoria di D. Gagliardi*, Napoli 2001, 323-338.

*ead.*, *Sidonio Apollinare e la recusatio del genere storiografico (epist. IV 22)*, in V. Viparelli (a cura di), *Tra strategie retoriche e generi letterari. Dieci studi di letteratura latina*, Napoli 2003, pp. 51-67.

*ead.*, *Il poeta doctus nel V secolo: aspetti della poetica di Sidonio Apollinare*, Napoli 2008.

*ead.*, *Du parasite de la comédie à l'impudicus de Sidoine (epist. 3, 13, 1-4)* in R. Pognault, A. Stoehr-Monjou, *Présence de Sidoine Apollinaire*, Clermont-Ferrand 2014, pp. 227-243.

*ead.*, *L'inizio della fine: l'epistola IX 1 di Sidonio Apollinare tra amicitia ed istanze estetico-letterarie*, «Bollettino di Studi Latini» XLV (2015), pp. 489-511.

Consolino F. E., *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica: studi sulla figura del vescovo nei secoli IV-VI*, Napoli 1979.

*ead.*, *Sante o patrone? Le aristocratiche tardoantiche e il potere della carità*, «Studi Storici» 30 (1989) pp. 969-991.

*ead.*, *Poesia e propaganda da Valentiniano III ai Regni romanobarbarici* in F. E. Consolino (a cura di), *Letteratura e propaganda nell'Occidente latino da Augusto ai Regni romanobarbarici*. Atti del Convegno Internazionale, Arcavacata di Rende, 25-26 maggio 1998, Roma 2000, pp. 181-227.

Coombe C., *A Hero in our Midst: Stilicho as a literary construct in the Poetry of Claudian* in L. van Hoof, P. van Nuffelen, *Literature and Society in the Fourth Century AD. Performing Paideia, Constructing the Present, Presenting the Self*, Leiden - Boston 2014, pp. 157-179.

Courcelle P., *Les lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore*, Paris 1948.

*id.*, *Sidoine philosophe*, in W. Wimmel (ed.), *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Büchner*, Wiesbaden 1970, pp. 46-59.

Criniti N., *L'uso propagandistico del topos catilinario nell'Historia Augusta* in M. Sordi (a cura di), *Contributi dell'Istituto di Storia Antica*, Milano 1974, II pp. 97-106.

*id.*, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'Impero*, Roma 1983.

Dark K., *The Archaeological Implications of Fourth- and Fifth- Century Descriptions of Villas in the Northwest Provinces of the Roman Empire*, «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», 54 (2005) pp. 331-342.

Dauge Y. A., *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, 1981.

Delaplace C., *Le témoignage de Sidoine Apollinaire: une source historique toujours fiable? A propos de la "conquête de l'Auvergne" par les Wisigoths* in R. Poignault, A. Stoehr-Monjou, *Présence de Sidoine Apollinaire*, Clermont-Ferrand 2014, pp. 19-32.

ead., *La fin de l'Empire romain d'Occident. Rome et les Wisigoths de 382 à 531*, Rennes 2015.

Delattre A., *Genséric et les Vandales: sources et méthodes de construction d'une image dans les Panégyriques de Sidoine Apollinaire* in in R. Poignault, A. Stoehr-Monjou, *Présence de Sidoine Apollinaire*, Clermont-Ferrand 2014, pp. 177-192.

Di Marco M., *La polemica sull'anima tra Fausto di Riez e Claudiano Mamerto*, Roma 1995.

Dodaro R., *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge 2004.

Drinkwater J. F., *The Gallic empire. Separatism and continuity in the north-western provinces of the Roman empire A.D. 260-274*, Stuttgart 1987.

id., *Unbecoming Roman. The end of Provincial Civilization in Gaul* in S. Dienfach, G. M. Müller (hrsg.), *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter. Kulturgeschichte einer Region*, Berlin 2013, pp. 59- 77.

Ellis Davidson H., *Human sacrifice in the late pagan period in north-western Europe* in M. Carver (ed.), *The Age of Sutton Hoo*, Woodbridge 1992, pp. 331-340.

Escher K., *Les Burgondes*, Paris 2006.

Esposito P., *Lucano e la "negazione per antitesi"* in P. Esposito, E. M. Ariemma (ed.), *Lucano e la tradizione epica latina*, Napoli 2004, pp. 39-68.

id., *Early and Medieval Scholia and Commentaria on Lucan* in P. Asso (ed.), *Brill's Companion to Lucan*, Leiden-Boston 2011, pp. 453-464.

Fabietti U. E. M., *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto univoco*, Roma 1995.

Fanning S., *Emperors and Empire in Fifth-century Gaul* in J. Drinkwater, H. Elton (ed.), *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, Cambridge 1992, pp. 288-297.

Faraci F., *Il nonluogo dell'esilio. Una lettura antropologica dello spazio ovidiano* in G. Picone (a cura di), *Clementia Caesaris. Modelli etici, parenesi e retorica dell'esilio*, Palermo 2008, pp. 345-363.

Fascione S., *Seronato, Catilina e la moritura libertas della Gallia*, «Koinonia» 40 (2016), pp. 453-462.

Favrod J., *Histoire politique du royaume burgonde (443-534)*, Lausanne 1997.

Fedeli P., *Il Panegirico di Plinio nella critica moderna*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» 2, 33, 1 (1989), pp. 387-514.

Felmy A., *Die Römische Republik im Geschichtsbild der Spätantike*, Berlin 2001.

Fernández López C., *Sidonio Apolinar, humanista de la Antigüedad Tardía: su correspondencia*, Murcia 1994.

Fillion-Lahille J., *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris 1984.

Fitzgerald Johnson S., *Literary Territories. Cartographical Thinking in Late Antiquity*, New York 2016.

Fleuriot L., *Les origines de la Bretagne. L'émigration*, Paris 1980.

Fleury P., *Lectures de Fronton. Un rhéteur latin à l'époque de la Seconde Sophistique*, Paris 2006.

Fo A., *Sidonio nelle mani di Eurico (Ep. VIII 9). Spazi della tradizione culturale in un nuovo contesto romanobarbarico*, in M. Rotili (a cura di), *Memoria del passato, urgenza del futuro. Il mondo romano fra V e VII secolo. Atti delle VI giornate di studio sull'età romanobarbarica*. Benevento, 18-20 giugno 1998, Napoli 1999, pp. 17-33.

Fontaine J., *The Bishop in the Western Church of the Fifth Century / L'évêque occidental du Ve siècle* (traduzione in inglese a cura di Breandán Ó Doibhlin), «Seanchas Ard Mhacha» vol. 16, 2 (1995) p. 1-21.

*id.*, *L'apporto di S. Agostino alla spiritualità del pellegrinaggio* in J. Fontaine, *Letteratura tardoantica. Figure e percorsi* (trad. it. a cura di C. O. Tommasi Moreschini), Brescia 1998, pp. 227-250.

Formisano M., *Speculum principis, speculum oratoris. Alcune considerazioni sui Panegyrici Latini come genere letterario* in L. Castagna, C. Ribaldi, *Amicitiae templa serena. Studi in onore di Giuseppe Aricò*, pp. 581-599.

Fournier M., Stoehr-Monjou A., *Représentation idéologique de l'espace dans la lettre I, 5 de Sidoine Apollinaire : cartographie géo-littéraire d'un voyage de Lyon à Rome*. Journées d'étude "L'espace dans l'antiquité. Utilisation, fonction et représentation ", Lycée Louis Barthou et Université de Pau et des Pays de l'Adour, Feb 2013, Pau, France.

Franzoi A., *Memoria di Marziale in Sidonio* (carm . 3 e 4), «Incontri triestini di filologia classica» 7 (2007-2008), pp. 321-327.

Frye D., *Gundobad, the Leges Burgundionum and the Struggle for Sovereignty in Burgundy* in «Classica et Mediaevalia», 41 (1990), pp. 199-212.

Fucecchi M., *Empietà e titanismo nella rappresentazione siliana di Annibale*, «Orpheus» 11 (1990), pp. 21-42.

Furbetta L., *Tracce di Ausonio nelle lettere di Sidonio Apollinare (appunti di lettura)*, «Incontri di Filologia Classica» 14 (2014-2015), pp. 107-133.

Gärtner J. F., *Livy's Camillus and the Political Discourse of the Late Republic*, «The Journal of Roman Studies» 98 (2008) pp. 27-52.

Garzya A., *L'epistolografia tardoantica* in A. Garzya (a cura di), *Il mandarino e il quotidiano: saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Napoli 1983 (1985), pp. 115-148.

Gasti F., *Le voci di Orienzo*, «Incontri triestini di filologia classica» 7 (2007-2008), pp. 131-144.

*id.*, *Aspetti della presenza di Cicerone nella Tarda Antichità* in P. De Paolis (a cura di), *Cicerone nella cultura antica*. Atti del VII Simposio Ciceroniano (Arpino, 8 maggio 2015), Cassino 2016, pp. 27-54.

Giannotti F., *L'epistola III 3 di Sidonio Apollinare fra encomio di Ecdicio e misobarbarismo*, «Romanobarbarica» 17 (2000-2002), pp. 161-182.

Giardina A., *Le origini troiane dall'impero alla nazione* in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, 3-7 aprile 1997, Spoleto 1998, pp. 177-209.

*id.*, *Carità eversiva: le donazioni di Melania la giovane e gli equilibri della società tardo romana* 1988, «Studi Storici» 29 (1988) pp. 127-142.

Giazzon S., *Ira (e Ultio) nei Punica di Silio Italico* in P. Mantovanelli, F. R. Berno (a cura di), *Le parole della passione. Studi sul lessico poetico latino*, Bologna 2011, pp. 265-294.

Gillet A., *The accession of Euric*, «Francia» 26 (1999), pp. 1-40.

*id.*, *Rome, Ravenna and the Last Western Emperors*, «Papers of the British School at Rome», 69 (2001) pp. 131-167.

*id.*, *Was Ethnicity Politicized in the Earliest Medieval Kingdom?* in A. Gillet (ed.), *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, Turnhout 2002, pp. 85-121.

*id.*, *Envoys and Political Communication in the Late Antique West, 411–533*, Cambridge 2003.

Gilliard F. D., *Senatorial Bishops in the Fourth Century*, «Harvard Theological Review», 77 (1984), pp. 153-175.

Gioanni S., *Communication et préciosité: le sermo epistolaire de Sidoine Apollinaire à Avit de Vienne* in *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica* 32. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Roma, 8-10 maggio 2003, Roma 2004, pp. 515-544.

Goffart W. A., *Barbarians and Romans (A. D. 418-584): The Techniques of Accommodation*, Princeton 1983.

*id.*, *Administrative Methods of Barbarian Settlement in the Fifth Century: The Definitive Account* in S. Diefach, G. M. Müller (hrsg.), *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter. Kulturgeschichte einer Region*, Berlin 2013, pp. 45-56.

Green D. H., *Language and History in the Early Germanic World*, Cambridge 1998.

Grierson P., M. Blackburn, *Medieval European Coinage: The Early Middle Ages (5th-10th Centuries)* I, New York 2006.

Gruen E. S., *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton 2011.

Gualandri I., *Furtiva Lectio. Studi su Sidonio Apollinare*, Milano 1979.

ead., *Elegi acuti: il distico elegiaco in Sidonio Apollinare* in C. Catanzaro, F. Santucci (a cura di), *La poesia cristiana latina in distici elegiaci*. Atti del Convegno Internazionale Assisi, 20-22 marzo 1992, Assisi 1993, pp. 191-216

ead., *Figure di barbari in Sidonio Apollinare* in G. Lanata (a cura di), *Il Tardo Antico alle soglie del Duemila*. Atti del V Convegno nazionale dell'AST, Genova 3-5 giugno 1999, Genova 2000, pp. 105-129.

ead., *Immagini dei barbari in Sidonio Apollinare: i Franchi*, in U. Criscuolo (a cura di), *MNEMOSYNON. Studi di letteratura e di umanità in memoria di D. Gagliardi*, Napoli 2001, 323-338.

Guidetti M., *Vivere tra i barbari, vivere con i romani. Germani e arabi nella società tardoantica*. IV-VI secolo d.C., Milano 2007.

Hachmann R., *Die Germanen*, München 1978.

Halsall G., *Barbarian Migrations and the Roman West*, 376-568, Cambridge 2007.

Hanslik R., *Pacatus* 2, RE XVII (2) 1942, pp. 2058-2060.

Hanson R. P. C., *The Reaction of the Church to the Collapse of the Western Roman Empire in the Fifth Century*, «Vigiliae Christianae», 26 (1972), pp. 272-287.

Harries J., *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome*, Oxford 1994.

ead., *Sidonius Apollinaris and the Frontiers of Romanitas* in R. W. Mathisen, H. S. Sivan (ed.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot 1996, pp. 31-44.

Heather P., *Disappearing and Reappearing Tribes* in in W. Pohl - H. Reimitz (a cura di), *Strategies of distinction: the construction of ethnic communities, 300-800* / edited by., Leiden-Boston 1998, pp. 95-111.

id., *The barbarians in late antiquity: image, reality and transformation* in R. Miles (ed.), *Constructing identities in late antiquity*, London 1999, pp. 234-258.

Hellegouarc'h J., *Le principat de Camille*, «Revue des Études latines» 48 (1970) pp. 112-132.

id., *Le Vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1972.

Henke R., *Brief des Sidonius Apollinaris an Burgundio (Epist. 9,14) und seine versteckte Zeitkritik*, «Hermes», 135, (2007), pp. 216-227.

Herescu N. I., *Les constantes de l'humanitas Romana*, «Rivista di Cultura Classica e Medioevale» 2 (1960) pp. 258-277.

*id.*, *Civis humanus: ethnos et ius*, «Atene e Roma» 6 (1961) pp. 65-82.

Horváth A. T., *The education of Sidonius Apollinaris in the light of his citations*, «Acta classica Universitatis scientiarum Debreceniensis» 36 (2000) pp. 151-162.

Hutton R., *The pagan religions of the ancient British Isles: their nature and legacy*, Oxford 1993.

Janssens J., *La verecundia nella formazione dei chierici secondo il de officiis ministrorum di sant'Ambrogio* in S. Felici (a cura di), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri: Convegno di studio e aggiornamento*, Roma 1992, pp. 133-143.

Jiménez D. A., *Sidonius Apollinaris and the Fourth Punic War* in D. H. de la Fuente, *New Perspectives on Late Antiquity*, Newcastle 2011, pp. 158-172.

Jones A. H. M., Martindale J. R., *The Prosopography of the Later Roman Empire II*, A. D. 395-527, Cambridge 1980.

Jones M. E., *The End of Roman Britain*, New York 1996.

Jussen B., *Über 'Bischofsherrschaften' und die Prozeduren politisch-sozialer Umordnung in Gallien zwischen 'Antike' und 'Mittelalter'*, «Historische Zeitschrift» 260 (1995), pp. 673-718.

Kaster R. A., *Macrobius and Servius: Verecundia and the Grammarian's Function*, «Harvard Studies in Classical Philology» 84 (1980), pp. 219-262.

*id.*, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley - Los Angeles 1988.

Kaufmann F. M., *Studien zu Sidonius Apollinaris*, Frankfurt am Main 1995.

Kazanski M., *À propos de l'apparition de la coutume de la déformation crânienne artificielle chez les tribus germaniques de la Gaule*, «Bulletin de Liaison de l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne» 3 (1980), pp. 85-88.

Köngäs Maranda E., *Structure des énigmes*, «L'Homme» 9 (1969), pp. 5-48.

Kumaniecki K., *Cicerone e la crisi della Repubblica* (trad. it.), Roma 1972.

La Penna A., *Il 'lusus' poetico nella tarda antichità. Il caso di Ausonio*, in A. Carandini (a cura di), *Storia di Roma III. L'età tardoantica*, Torino 1993, pp. 731-751.

*id.*, *Gli svaghi letterari della nobiltà gallica nella tarda antichità. Il caso di Sidonio Apollinare*, «Maia» 47 (1995), pp. 3-34.

*id.*, *Il poeta e retore Lampridio. Un ritratto di Sidonio Apollinare*, «Maia» 47 (1995), pp. 211-224.

Lapidge M., *Gildas' Education and the Latin culture of sub-Roman Britain* in M. Lapidge, D.N. Dumville (ed.), *Gildas: New Approaches*, Woodbridge 1984, pp. 27-50

Lassandro D., *La demonizzazione del nemico politico nei Panegyrici Latini* in M. Sordi (a cura di), *Religione e politica nel mondo antico*, Milano 1981, pp. 237-249.

*id.*, *Aedui fratres populi Romani* in M. Sordi (a cura di), *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, Milano 1992, pp. 261-266.

*id.*, *Sacratissimus Imperator. L'immagine del princeps nell'oratoria tardoantica*, Bari 2000.

Lazzarini C., *Servio: lezioni di stile. Citazioni di poeti fra esegesi e formazione* in F. Stock (a cura di), *Totus scientia plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliana antica*, Firenze 2013, pp. 101- 123.

Le Jan R., *Le lien social entre Antiquité et haut Moyen Âge: l'amitié dans les collections de lettres gauloise*, in D. Hägermann, W. Haubrichs, J. Jarnut (hrsg.), *Akkulturation. Probleme einer romanisch-germanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter*, Berlin 2004, pp. 528-546.

Lepelley C., *Le patronat épiscopal aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique* in *L'évêque dans la cité du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle. Image et autorité. Actes de la table ronde de Rome (1<sup>er</sup> et 2 décembre 1995)*, Roma 1998, pp. 17-33.

Lepore E., *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Napoli 1954.

Liebeschuetz J. H. W. G., «*Habitus Barbarus*»: *Did Barbarians Look Different from Romans?* in P. Porena - Y. Rivière ( a cura di) *Expropriations et confiscations dans les royaumes barbares: une approche regionale*, Roma 2012 pp. 13-28.

*id.*, *Citizen status and law in the Roman Empire and the Visigothic Kingdom* in W. Pohl - H. Reimitz (a cura di), *Strategies of distinction: the construction of ethnic communities, 300-800*, Leiden-Boston 1998, pp. 131-152.

Lippold A., G. H. Waldherr, *Die Historia Augusta: eine Sammlung römischer Kaiserbiographien aus der Zeit Konstantins*, Stuttgart 1998.

Lizzi Testa R., *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica*, Como 1989.

*ead.*, *Senatori, popolo, papi: il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Bari 2004.

Longobardi C., *Il memoratus, la dimensione scritta del ricordo* in in R. Poignault, A. Stoehr-Monjou, *Présence de Sidoine Apollinaire*, Clermont-Ferrand 2014, pp. 195-203.

Loyen A., *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'empire*, Paris 1943.

*id.*, *À la recherche du Vicus Helena*, «Revue des Études Anciennes», 46 (1944), pp. 121-134

*id.*, *Résistants et collaborateurs en Gaule à l'époque des Grandes Invasions*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité » 22, (1963), pp. 437-450.

Luiselli B., *Il mito dell'origine troiana dei Galli, dei Franchi e degli Scandinavi*, «Romanobarbarica» 3 (1978), pp. 89-121.

*id.*, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma 1992.

*id.*, *La cultura latina dei secoli IV-VI di fronte ai barbari invasori dell'impero* in *Incontri di popoli e culture tra V e IX secolo*, Atti delle V Giornate di studio sull'età romanobarbarica. Benevento, 9-11 giugno 1997 (a cura di Marcello Rotili), Napoli 1998, pp. 19-30.

MacCormack S. G. (F. Piviotti Inghilleri, traduzione a cura di), *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino 1995.

*ead.*, *Cicero in Late Antiquity* in C. Steel, *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge 2013, pp. 251-305.

MacMullen R., *Some pictures in Ammianus Marcellinus*, «Art Bulletin» 46 (1964) 4, pp. 435-455.

Mantovanelli P., *'Perversioni' morali e letterarie in Seneca*, in P. Fedeli, *Scienza, cultura, morale in Seneca*. Atti del convegno di Monte S. Angelo (27-30 settembre 1999), Bari 2001, pp. 53-86.

Marchesi I., *The Art of Pliny's Letters: A Poetics of Allusion in the Private Correspondence*, Cambridge 2008.

Marcone A., *A proposito della civilitas nel Tardo Impero: una nota*, «Rivista Storica Italiana» 97 (1989), pp. 969-982.

Mastandrea P., *Conoscenza e circolazione del testo a Bisanzio in età giustiniana* in V. Maraglino (a cura di), *La Naturalis Historia di Plinio nella tradizione medievale e umanistica*, Bari 2012, pp. 9-38.

Mathisen R. W., *Sidonius on the Reign of Avitus: A Study in Political Prudence*, «Transactions of the American Philological Association», 109 (1979), pp. 165-171.

*id.*, *Epistolography, Literary Circles and Family Ties in Late Roman Gaul*, «TAPA» 111 (1981), pp. 95-109.

*id.*, *Phoebus, Orpheus and Dionysus. Nicknames and Literary Circle of Sidonius* in R. W. Mathisen, *Studies in the History, Literature and Society of Late Antiquity*, Amsterdam 1991, pp. 29-40.

*id.*, *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul: Strategies for Survival in an Age of Transition*, Austin 1993.

*id.*, *Les Barbares intellectuelles dans l'Antiquité Tardive*, «Dialogues d'histoire ancienne» 23, (1997) 2, pp. 139-148.

*id.*, *The Letters of Ruricius of Limoges and the passage from Roman to Frankish Gaul* in R. W. Mathisen, D. R. Shanzer (ed.), *Society and Culture in Late Roman Gaul: Revising the Sources*, Aldershot 2001, pp. 101-115

*id.*, *Catalogues of Barbarians in Late Antiquity* in R. Mathisen, D. Shanzer (ed.), *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World. Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*, University of Illinois 2011, pp. 17-32.

*id.*, *Patricii, episcopi, et sapientes: le choix des ambassadeurs pendant l'Antiquité Tardive dans l'Empire Romain et les royaumes barbares* in A. Becker, N. Drocourt, *Ambassadeurs et ambassades: au coeur des relations diplomatiques: Rome-Occident médiéval-Byzance: VIIIe s. avant J.-C.-XIIIe s. après J.-C.*, Metz 2012, pp. 227-238.

Matthews J. F., *Western Aristocracies and Imperial Court A. D. 364-425*, Oxford 1975.

Mazzoli G., *Sidonio, Orazio e la lex saturae*, «Incontri triestini di filologia classica» 5 (2005-2006), pp. 171-184.

*id.*, *Presenze di Seneca nell'in Rufinum di Claudiano* in L. Cristante, S. Ravalico (a cura di), *Il calamo della memoria* 4, Trieste 2011, pp. 1-17.

Méthy N., *Les lettres de Pline le Jeune. Une représentation de l'homme*, Paris 2007.

Miles G. B., *Livy: Reconstructing Early Rome*, Ithaca - London 1995.

Momigliano A., *Il cristianesimo e la decadenza dell'Impero Romano* in A. Momigliano (a cura di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, Torino 1968, pp. 5-19.

*id.*, *La caduta senza rumore di un Impero nel 476 d. c.*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia» 2 (1973), pp. 397-418

Montone F., *'Lupi d'autore' nel panegirico ad Avito*, «Parole Rubate» 4 (2011), pp. 113-129.

*id.*, *I barbari contro l'Impero. L'exkursus sugli Unni nel panegirico per l'imperatore Antemio (467-472) di Sidonio Apollinare*, «Salternum» 30-31 (2013), pp. 35-44.

Morton Braund S., *Praise and Protreptic in Early Imperial Panegyric: Cicero, Seneca, Pliny* in M. Whitby (ed.), *The propaganda of power. The role of panegyric in Late Antiquity*, Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 53-76.

Mratschek S., *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen 2002.

*ead.*, *Identitätsstiftung aus der Vergangenheit: zum Diskurs über die trajanische Bildungskultur im Kreis des Sidonius Apollinaris* in T. Fuhrer (a cura di), *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike*, Stuttgart 2008, pp. 363-380.

*id.*, *Creating Identity from the Past: the Construction of History in the Letters of Sidonius* in J. A. van Waarden, G. Kelly (ed.), *New Approaches to Sidonius Apollinaris*, Leuven 2013, pp. 249-271.

Müller G. M., *Freundschaften wider den Verfall. Gemeinschaftsbildung und kulturelle Selbstverortung im Briefwechsel des Ruricius von Limoges*, in S. Diefach, G. M.

Müller (hrsg.), *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter. Kulturgeschichte einer Region*, Berlin 2013, pp. 421-454.

Musset L., *Deux invasions maritimes des îles britanniques: des Anglo-Saxons aux Vikings in Angli e sassoni al di qua e al di là del mare*. Atti della Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo: 26 aprile-1 maggio 1984, Spoleto 1986.

Nash-Williams V. E., *Some dated monuments of the 'Dark Ages' in Wales*, «Archaeologia Cambrensis» 93 (1938), pp. 31-56.

Ndiaye E., *L'étranger «barbare» à Rome: essai d'analyse sémique*, «L'antiquité classique» 74 (2005), pp. 119-135.

Neri M., *Ex Arione in Orpheum repente mutatus: un'apparente aporia (Ruric. epist. 1, 3)*, «Bollettino di Studi Latini» 37 (2007), pp. 140-144.

Neri V., *L'usurpatore come tiranno nel lessico politico della Tarda Antichità* in F. Paschoud, J. Szidat (hrsg.), *Usurpationen in der Spätantike*, Stuttgart 1997, pp. 71-86.

Nixon C. E. V., *Relations between Visigoths and Romans in fifth-century Gaul* in J. F. Drinkwater, H. Elton (ed.), J. Drinkwater, H. Elton (ed.), *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, Cambridge 1992, pp. 64-74

Okamura J. Y., *Situational ethnicity*, «Ethnic and Racial Studies» 4 (1981), pp. 452-65.

Overwien O., *Kampf um Gallien. Die Briefe des Sidonius Apollinaris zwischen Literatur und Politik*, «Hermes», 137 (2009) 1, pp. 93-117.

Paschoud F., *Roma aeterna, Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Roma 1967.

Pecere O., *La tradizione dei testi latini di IV e V secolo attraverso i libri sottoscritti* in A. Giardina (a cura di), *Società Romana e Impero tardoantico IV*, Bari 1986, pp. 19-81.

Pérez Sánchez D., *Realidad social, asentamiento bárbaro y prejuicios ideológicos en la Gallia del s. V a través de la obra de Sidonio Apolinar*, «Gérion» 15 (1997), pp. 223-241.

Pétre H., *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948.

Piacente L., *In viaggio con Sidonio Apollinare* in A. Gargano, M. Squillante (a cura di), *Il viaggio nella letteratura occidentale tra mito e simbolo*, Napoli 2005, pp. 95-106.

*id.*, *Equimulgae ed equi epoti* in A. Setaioli (a cura di), *Apis Matina. Studi in onore di Carlo Santini*, Trieste 2016, pp. 532-537

Polara G., *Tra ars e ludus: tecnica e poetica in Ausonio* in G. Polara (a cura di), *Ricerche sulla tarda antichità*, Napoli 2001, pp. 139-153.

Porro A., *Prisciano e le Adnotationes super Lucanum*, «Aevum» 60 (1986) pp. 193-197.

Ramelli I. L. E., *Late Antiquity and the Transmission of Educational Ideals and Methods* in W. Martin Bloomer (ed.), *A Companion to Ancient Education*, Oxford 2015, pp. 267-276

Rapisarda C. S., *Linguaggio biblico e motivi elegiaci nel Commonitorium di Orienzo*, in G. Catanzaro, F. Santucci (a cura di), *La poesia cristiana latina in distici elegiaci. Atti del Convegno Internazionale Assisi, 20-22 marzo 1992*, Assisi 1993, pp. 167-190.

Rapp C., *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005, pp. 274-289.

Reydellet M., *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma 1981.

Roberts M., *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, New York 1989.

*id.*, *Barbarians in Gaul: the response of the poets* in J. Drinkwater, H. Elton (ed.), *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, Cambridge 1992, pp. 97-106

Rocca S., *Animali (e uomini) in Cicerone (de nat. deor. 2, 121-161)*, Genova 2003.

Roncoroni A., *Plinio tardoantico in Plinio il Vecchio sotto il profilo storico e letterario*. Atti del convegno (5-7 ottobre 1979), Como 1982, pp. 151-168.

Rousseau P., *In Search of Sidonius the Bishop*, «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte» 25 (1976), pp. 356-377.

*id.*, *Sidonius and Majorian: The 'Censure' in Carmen V*, «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte» 49 (2000), pp. 251-257.

Saitta B., *La civilitas di Teodorico. Rigore amministrativo, 'tolleranza religiosa' e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota*, Roma 1993.

*id.*, *I Burgundi*, Roma 2006.

Santelia S., *Quando il poeta parla ai suoi versi: i carmi 8 e 3 di Sidonio Apollinare*, «Invigilata Lucernis», 24 (2002), pp. 245-260.

*ead.*, *Laus est ardua dura sustinere: riprese e originalità nell'elogio sidoniano di Narbona (carm. 23,37-96)* in L. Cristante, T. Mazzoli (a cura di), *Il calamo della memoria VI. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, Trieste 2015, pp. 189-203.

Sasse B., *Die Westgoten in Südfrankreich und Spanien. Zum Problem der archäologischen Identifikation einer wandernden gens*, «Archäologische Informationen» 20 (1997), 201-217.

Schottländer R., *Der Beitrag der ciceronischen Rhetorik zur Entwicklung der Humanitätsidee*, «Antike und Abendland» 22, (1976) pp. 54-69.

Schwittler R., *Umbrosa lux. Obscuritas in der lateinischen Epistolographie der Spätantike*, Stuttgart 2015.

Schwarcz A., *Visigothic settlement: chronology and archeology* in R. W. Mathisen, D. R. Shanzer (ed.), *Society and Culture in Late Roman Gaul: Revising the Sources*, Aldershot 2001, pp. 15-25.

Serbat G., *Pline l'Ancien: Etat présent des études sur sa vie, son oeuvre et son influence*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» II 32, 4, 1986, pp. 2069-2200.

Shanzer D., *Bishops, letters, fast, food and feast* in R. W. Mathisen, D. Shanzer (ed.), *Society and Culture in Late Antique Gaul. Revisiting the sources*, Aldershot 2001, pp. 217-235.

Shaw B. D., «*Eaters of Flesh, Drinkers of Milk*»: *the Ancient Mediterranean Ideology of the Pastoral Nomad*, «Ancient Studies» 13/14 (1982-1983), pp. 5-31.

Sherwin-White N., *Racial Prejudice in Imperial Rome*, Cambridge 1970.

Simonetti M., *L'incidenza dell'arianesimo nel rapporto tra Romani e barbari in Passaggio dal mondo antico al Medio Evo: da Teodosio a san Gregorio Magno*. Atti dei Convegni Lincei 45 (Roma, 25-27 maggio 1977), Roma 1980, pp. 367-379.

*id.*, *L'intellettuale cristiano di fronte alla invasioni barbariche in Occidente in Il comportamento dell'intellettuale nella società antica*. Atti delle Settime Giornate Filologiche Genovesi (Genova, 22-23 febbraio 1979), Genova 1980, pp. 93-117.

Sivan H. S., *Sidonius Apollinaris, Theodoricus II and Gothic-Roman Politics from Avitus to Anthemius*, «Hermes», 117, (1989) 1, pp. 85-94.

*ead.*, *Why not marry a barbarian? Marital Frontiers in Late Antiquity (The example of CTh 3.14.1)* in R. W. Mathisen, H. S. Sivan (ed.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot 1996, pp. 136-145.

Sivonen P., *The Good and the Bad, the Civilised and the Barbaric: Images of the East in the Identities of Ausonius, Sidonius and Sulpicius* in C. Deroux (a cura di), *Latin literature and Roman history*, Bruxelles 1997, pp. 417-440.

*id.*, *Being a Roman Magistrate. Office-holding and Roman Identity in Late Antique Gaul*, Helsinki 2006.

Snyder C. A., *An age of tyrants: Britain and the Britons, A. D. 400-600*, Pennsylvania State University 1998.

Spawforth A., *Symbol of Unity? The Persian-Wars Tradition in the Roman Empire* in S. Hornblower (ed.), *Greek Historiography*, Oxford 1994, pp. 233-247.

Spivak G. C., *The Rani of Sirmur: an Essay in Reading the Archives*, «History and Theory», 24 (1985), pp. 247-272.

Squillante M., *La felicità e il potere: l'exemplum di Damocle nella rielaborazione tardoantica*, «Incontri triestini di filologia classica» 7 (2007-2008), pp. 249-260.

*ead.*, *La biblioteca di Sidonio Apollinare*, «Voces» (2009) pp. 139-59.

*ead.*, *Geografia e memoria letteraria nell'epistolario di Sidonio Apollinare* in S. Rocca (a cura di), *Latina Didaxis XXV*. Atti del Congresso 16-17 aprile 2010, Genova 2010, pp. 83-98.

*ead.*, *Giochi d'acqua tra invenzione e citazione* in R. Poignault, A. Stoehr-Monjou (ed.), *Présence de Sidoine Apollinaire*, Clermont-Ferrand 2014, pp. 215-225.

*ead.*, ... tanta curiositate discusserat atque intellexerat, ut ... paratum haberet competens sine aliqua dilatione responsum: *l'uomo di cultura tra V e VI sec.* in A. De Vivo, R. Perrelli (a cura di), *Il miglior fabbro. Studi offerti a Giovanni Polara*, Amsterdam 2014, pp. 273 - 284.

ead., *Modello lucreziano e superstitione nell'epistolario sidoniano*, «Forme di accesso al sapere in età tardoantica e medioevale» 6 (2016) pp. 179-187.

Staubach N., *Germanisches Königtum und lateinische Literatur*, «Frühmittelalterliche Studien» 17 (1983) pp. 1-54.

Stevens C. E., *Sidonius Apollinaris and his Age*, Oxford 1933.

Stoher-Monjou A., *Sidoine Apollinaire, ep. 5, 8: Constantin Le Grand, nouveau Néron* in F. Guillaumont, P. Laurencen (ed.), *La présence de l'histoire dans l'épistolaire*, Tours 2012, pp. 239-260.

Stroheker K. F., *Eurich, König der Westgoten*, Stuttgart 1937.

id., *Princeps clausus. Zu einigen Berührungen der Literatur des fünften Jahrhunderts mit der Historia Augusta*, «Bonner Historia Augusta Colloquium», 1968-1969, pp. 273-283.

Tabacco R., *Il tiranno nelle declamazioni di scuola in lingua latina*, Torino 1985.

Tajfel H., *Social Identity and Intergroup Behaviour*, «Social Science Information» 13 (1974) pp. 65-93.

Teillet S., *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, Paris 1984.

Thompson M., *Primitive or Ideal? Gender and Ethnocentrism in Roman Accounts of Germany*, «Studies in Mediterranean Antiquity and Classics» 1 (2006), pp. 1-19.

Thräde K., *Grundzüge griechisch-römischer Briefftopik*, «Zetemata» 48 (1970).

Van Nuffelen P., *Social Ethics and Moral Discourses in Late Antiquity* in J. Leemans, B. J. Matz, J. Verstraeten (ed.), *Reading Patristic Texts on Social Ethics: Issues and Challenges for the Twenty-First Century*, Washington 2011, pp. 45-63.

van Waarden J., *Episcopal Self-Presentation: Sidonius Apollinaris and the Episcopal Election in Bourges AD 470* in J. Leemans, P. van Nuffelen, S. W. J. Keough, C. Nicolay *Episcopal Elections in Late Antiquity*, Berlin 2011, pp. 555-561.

id., *Sidonius Apollinaire, poète et évêque*, «Vetera Christianorum» 48 (2011), pp. 99-113.

Vergin W., *Das Imperium Romanum und seine Gegenwelten. Die geographisch-ethnographischen Exkurse in den Res Gestae des Ammianus Marcellinus*, Berlin 2013.

Vieillefon L., *La figure d'Orphée dans l'antiquité tardive. Les mutations d'un mythe: du héros païen au chantre chrétien*, Paris 2004.

Viellard D., *La fonction de l'évêque dans la Gaule du Ve siècle d'après la correspondance de Sidoine Apollinaire* in R. Poignault, A. Stoeher-Monjou, *Présence de Sidoine Apollinaire*, Clermont-Ferrand 2014, pp. 41-54.

Villalba de la Güida I., *En las fronteras del adynaton: lo imposible como recurso retórico-poético en la elegía latina*, «Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos» 30 (2010) pp. 77-99.

Vinchesi M. A., *Servio e la riscoperta di Lucano nel IV-V secolo*, «Atene e Roma» 24 (1979), pp. 2-40.

von Rummel P., *Habitus Barbarus. Kleidung und Repräsentation spätantiker Eliten im 4. und 5. Jahrhundert*, Berlin 2007.

*id.*, *Gotisch, barbarisch oder römisch? Methodologische Überlegungen zur ethnischen Interpretation von Kleidung* in W. Pohl, M. Mehofer (ed.), *Archeology of Identity*, Wien 2010, pp. 51-77.

Wallace-Hadrill J. M., *Gothia and Romania*, «Bulletin of the John Rylands Library» 44 (1961), pp. 219-237.

Wallace-Hadrill A., *Civilis princeps: between citizen and king*, «The Journal of Roman Studies» 72 (1982), pp. 32-48.

Wiedemann T. E. J., *Between Men and Beasts: Barbarians in Ammianus Marcellinus* in I. S. Moxon, J. D. Smart, A. J. Woodman (ed.), *Past Perspectives. Studies in Greek and Roman Historical Writings*, Cambridge 1986, pp. 189-202.

Wolff E., *Sidoine Apollinaire et la poésie épigraphique* in A. Pistellato (a cura di), *Memoria poetica e poesia della memoria. La versificazione epigrafica dall'antichità all'umanesimo*, Venezia 2014, pp. 207-218.

Wolfram H., (traduit de l'anglais par F. Straschitz, J. Mély), *Histoire des Goths*, Paris 1990.

Wood I., *The Fall of the Western Empire and the End of Roman Britain*, «Britannia» 18 (1987), pp. 251-262.

Wood I. N., *The Channel from the 4th to the 7th centuries AD* in S. McGrail (ed.), *Maritime Celts, Frisians and Saxons*, London 1990, pp. 93-97.

*id.*, *Gentes, Kings and Kingdoms - The Emergence of States: the Kingdom of the Gibichungs* in H. W. Goetz, J. Jarnut, W. Pohl (ed.), *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, Leiden 2003, pp. 243-269.

Wooding J. M., *Saxons Who Furrow the British Sea with Hides*, «Australian Association for Maritime History» 10 (1988), pp. 33-36.

Woolf G., *Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization in Gaul*, Cambridge 1998.

*id.*, *Tales of the Barbarians: Ethnography and Empire in the Roman West*, Chichester 2011.

Wright R. P., K. H. Jackson, *A Late Inscription from Wroxeter*, «The Antiquaries Journal» 48 (1968), pp. 296-300

Zecchini G., *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma 1993.

Ziolkowski J. M., *Theories of Obscurity in the Latin Tradition*, «Mediaevalia» 19 (1996), pp. 101-170

STAMPATO NEL MESE DI OTTOBRE 2017