Fructuosus praeceptor.
La disciplina delle passioni in Prudenzio, *Peristephanon* 6

Nel variegato panorama del *Liber Peristephanon*, in cui la celebrazione martiriale si articola in forme che vanno dai componimenti di ampio respiro (costruiti intorno alle scene dell'agone e del supplizio) ai testi più brevi legati a un sepolcro o a una visita cultuale[1], il sesto inno si distingue per la misura con cui Prudenzio ripercorre l'intera vicenda del vescovo tarraconese Fruttuoso e dei diaconi Augurio ed Eulogio contraendo sensibilmente il topico confronto con l'inquisitore e rifuggendo dalla macabra insistenza sui corpi straziati. Nell'arco di centosessantadue endecasillabi faleci il racconto procede dalla cattura all'ascensione in cielo dei protagonisti con un andamento serrato, nel quale ciascuna strofa tende a incorniciare un gesto, una battuta o una variazione dello sguardo.

A questa esasperata concentrazione corrisponde lo spazio relativamente esiguo concesso all'*oratio recta*: Fruttuoso pronuncia venticinque versi[2], il giudice Emiliano sette e lo *spiritus* che risuona dal cielo sei. La voce poetica occupa dunque centoventiquattro faleci (pari al 76,54% del totale)[3], senza però che ciò determini un arretra-

[1] Per uno sguardo d'insieme sulla cangiante tessitura degli inni della raccolta si rimanda a Palmer 1989, 57-97 (vd. spec. 194 per l'uso del falecio in *perist*. 6, che viene ascritto – in vero senza alcuna argomentazione cogente – all'influsso delle *Siluae* di Stazio); cfr. Roberts 1993, 1 e 9-10 e Fux 2003, 61-62.

[2] La parola di Fruttuoso è fortemente specializzata: appena quattro versi afferiscono al confronto con l'inquisitore, mentre negli altri ventuno egli si rivolge ai compagni o alla comunità. Il dato invita a riconsiderare tanto la definizione del personaggio come "rhetorically inclined bishop" proposta da Palmer 1989, 223 quanto la più radicale lettura di Bilby 2012, 225-231, secondo cui Prudenzio trasformerebbe il "loving pastor" della tradizione tarraconese in un "heroic leader of heroes".

[3] L'incidenza dell'*oratio recta* negli altri inni è oscillante e concorre alla *uarietas* della raccolta. In *perist.* 4 e 8 i discorsi diretti sono addirittura assenti: se, infatti, il quarto componimento celebra la comunità martiriale di *Caesaraugusta* attraverso una rassegna civica e cultuale nella quale è Prudenzio a custodire e ordinare la memoria dei santi, l'ottavo illustra con movenze epigrammatiche il luogo del martirio trasformato in battistero, affidando interamente alla voce poetica la correlazione fra sangue, acqua e passione di Cristo. Il dispositivo resta marginale negli inni 1 (10%), 11 (10,16%) e 13 (18,87%), dove non si sviluppa un esteso confronto dialettico tra martire e persecutore. Più alto il dato in *perist*. 14 (27,82%) e 3 (29,77%), nei quali la parola dei protagonisti è coinvolta nell'agone con i rappresentanti dell'autorità, e 7 (33,33%), in cui l'unico lungo intervento di Quirino assume la forma della preghiera e incorpora direttamente l'interpretazione della vicenda. In *perist*. 5 (38,72%) e, ancor più, in 2 (57,36%) il dialogo giudiziario acquista un peso strutturale crescente; in 10 (75,53%) la parola di Romano occupa da sola oltre metà del carme e assolve un ruolo di volta in volta apologetico, dottrinale ed esegetico. Percentuali ancora superiori rispondono a soluzioni ancora diverse: nell'inno 9 (77,36%) il racconto è per la maggior parte delegato all'edituo, mentre *perist.* 12 (100%) adotta in forma pervasiva un impianto dialogico nel quale la lunga risposta dell'anonimo

mento del protagonista, il cui rilievo dipende meno dall'estensione dei discorsi che dal carisma nel guidare quanti lo circondano. L'esito è un'efficace sinergia: Fruttuoso parla poco, ma riesce a contrastare agevolmente il *furor* degli avversari e, soprattutto, predica e agisce in modo incisivo quando l'affetto o lo slancio devozionale degli astanti rischiano di attribuire alla condanna un significato incompatibile con la promessa cristiana; analogamente Prudenzio governa la distanza che separa il destinatario dalla scena storica sottoponendo le posture emotive dei personaggi a un attento vaglio e, all'occorrenza, valorizzandone l'esemplarità grazie alla memoria scritturistica.

Nella cornice di tale disciplina delle passioni un ruolo cruciale è assolto non soltanto dalla tradizionale antitesi tra la fermezza eroica dei martiri[4] e il disordine interiore del giudice, ma anche da episodi solo in apparenza secondari, nei quali l'intervento correttivo del vescovo o del poeta si rende necessario per evitare che i fedeli interpretino il distacco dai martiri come una perdita definitiva o impiantino il culto su improvvide forme di appropriazione privata delle reliquie.

Al medesimo lavoro di orientamento concorre, inoltre, la scelta di presentare i luoghi e gli strumenti di tortura come permeabili ai moti dell'animo che attraversano la scena, secondo una dinamica recentemente messa in luce da Simona Martorana in *perist.* 9 attraverso un impiego dell'*affect theory* attento al modo in cui gli elementi inanimati partecipano allo sviluppo dell'azione e alla genesi delle risposte affettive[5]. Il presente contributo intende invece focalizzarsi sulle modalità con cui l'interazione tra la voce poetica e quelle dei personaggi si traduce in un coerente impianto paideutico[6] nel quale calibrate scelte lessicali e retoriche si intrecciano con il ricorso agli *exempla* veterotestamentari, riattualizzati nel martirio alla luce del compimento cristologico[7]. In tal modo Prudenzio rielabora gli spunti già presenti nel materiale narrativo trasmesso dalla tradizione tarraconese[8] e si ritaglia uno spazio di originalità anche rispetto

interlocutore romano al visitatore funziona insieme da racconto, guida topografica e interpretazione culturale. Per un'analisi della relazione fra parola, silenzio e potere nel *Peristephanon* (con particolare riguardo per la funzione assunta dalla voce poetico-narrante quando quella del martire si riduce) cfr. Clarke 2020, 5-8, 22-28, le cui statistiche rispondono a criteri differenti da quelli qui adottati: evidente il caso di *perist.* 9, dove non viene computata come *true oratio* la lunga esposizione dell'edituo e si calcola pertanto un'incidenza inferiore al 21%. La studiosa considera inoltre *perist.* 6 un carme in cui la presenza del discorso diretto alimenta un *rhetorical contest* e annovera erroneamente tra gli esempi di discorso martiriale i vv. 94-96, nei quali invece a intervenire è lo *spiritus* celeste.

[4] Sull'eroismo dei martiri in *perist*. 6 vd. Palmer 1989, 209-211 e 223-224 e Bilby 2012, 225-227; dal canto suo Florio 2002, 271-278, estendendo la prospettiva all'intera raccolta, si sofferma sulla risemantizzazione cristiana dell'ideale della *pulchra mors* (cfr. Catalano 1952). Per una lettura complessiva del coraggio dei protagonisti del *Peristephanon* alla luce del connubio tra sapienza stoica e possibile matrice tragica vd. invece Deproost 1999, 161-180.

[5] Vd. in particolare Martorana 2024, 732-740 e 746-747.

[6] Sulla capacità del *Peristephanon* di suscitare, destabilizzare e riorientare le risposte affettive del destinatario in vista della sua formazione cristiana cfr. Fruchtman 2016, 357-370 (a proposito degli inni 9 e 10). Per il linguaggio prudenziano delle emozioni vd. inoltre l'analisi del decimo componimento della raccolta in D'Auria 2016. In particolare sul sesto inno vd. infine Fux 2013, 14-15 e 154-155, secondo cui le prescrizioni di Fruttuoso vanno intese come espressione dell'autorevolezza del vescovo piuttosto che del carisma del futuro martire.

[7] Per la funzione ermeneutica della tipologia nella poesia prudenziana cfr. Mastrangelo 2008, 50-51.

[8] Il punto di partenza per un simile confronto resta Palmer 1989, 205-225, che, tuttavia, pur rilevando come Prudenzio si mostri relativamente parco nelle aggiunte e nelle modifiche (forse per il condizionamento della notorietà e dell'autorevolezza della *Passio Fructuosi* in prosa), coglie in *perist*. 6 soprattutto un

alla ripresa dei medesimi fatti nel *sermo* 273 di Agostino, che assegna esclusivamente all'omileta il compito di regolare il *feedback* dell'assemblea.

1. La memoria tarraconese tra racconto e predicazione: la *Passio Fructuosi* e il *sermo* 273 di Agostino

Il nucleo storico della vicenda risale al 259, quando, durante l'applicazione dei provvedimenti di Valeriano contro i cristiani, il vescovo Fruttuoso e i diaconi Augurio ed Eulogio furono arrestati a *Tarraco* e condannati al rogo dal governatore Emiliano. La *Passio sanctorum martyrum Fructuosi episcopi, Augurii et Eulogii diaconorum*[9] data con precisione l'inizio della vicenda al 16 gennaio di quell'anno e ne segue gli sviluppi dall'esordio domenicale sino all'epilogo avvenuto il venerdì successivo. La diegesi scongiura subito l'immagine di una vittima sorpresa o esitante: Fruttuoso si trova nella propria stanza quando avverte i passi dei soldati, ma reagisce senza indugio (1.2 *cum sensisset pedibulum ipsorum, confestim surrexit et prodiuit foras ad eos in soleas*) e, dinnanzi al perentorio comando ricevuto (*ueni: praeses te arcessit cum diaconibus tuis*), risponde con un risoluto *eamus*, prima ancora di chiedere il tempo necessario a indossare i calzari; il passaggio alla detenzione è poi accelerato dalla formula *et mox ut uenerunt, recepti sunt in carcerem*. Una volta recluso, poi, il vescovo appare *certus et gaudens de corona Domini ad quam inuocatus erat* (1.4) e prega incessantemente, mentre la comunità lo assiste e gli chiede di non essere dimenticata.

Nel successivo interrogatorio Fruttuoso, imperturbabile, ignora deliberatamente l'ordine di onorare gli dèi pagani opponendo la professione *ego Christianus sum* (2.3) e la fede nel Creatore unico (2.4), mentre Augurio dichiara di adorare il Dio onnipotente (2.7). Quando Emiliano chiede provocatoriamente a Eulogio se anch'egli renda culto a Fruttuoso, il diacono stabilisce una distinzione destinata a godere di particolare rilievo nella ripresa agostiniana: *ego Fructuosum non colo, sed ipsum colo quem et Fructuosus colit* (2.8). L'epilogo della scena (2.9) riduce infine il conflitto a uno scambio di eccezionale concisione:

> Aemilianus praeses Fructuoso dixit: "Episcopus es?". Fructuosus dixit: "Sum". Aemilianus dixit: "Fuisti". Et iussit eos uiuos ardere[10].

Fruttuoso risponde alla domanda di Emiliano con un lapidario *sum* che sembra assolutizzare il suo *status*. Il giudice tenta quindi di trasformare la propria sentenza in un

esempio della tendenza a rielaborare le narrazioni martiriali originarie e a dar vita quasi a "historical novels" in grado di appagare la pia curiosità dei fedeli. Un'analisi puntuale delle modifiche introdotte da Prudenzio rispetto alla *Passio* è offerta anche da Bilby 2012, 219-235, che interpreta la riscrittura alla luce dell'orizzonte postcostantiniano. Nessuna di queste letture sembra attingere una visione organica della complessa architettura del carme e, soprattutto, della sua cifra paideutica.

[9] Per le diverse ipotesi sul nucleo originario della *Passio* e sulle successive stratificazioni testuali: Franchi de' Cavalieri 1935, 129-145; Musurillo 1972, xxxii e 176-185; Mateo Donet 2016, 291-292. Sulla tradizione tarraconese riguardante Fruttuoso e i suoi diaconi vd. inoltre Fernández Alonso 1964.

[10] Sull'insolita durezza della pena cfr. Mateo Donet 2016, 292-300 (la *crematio*, pur largamente inflitta ai cristiani, rientrava nel novero dei *summa supplicia* ed era tradizionalmente comminata a schiavi e *humiliores*; tra i vescovi sottoposti a processo risulta invece eccezionale rispetto alla decapitazione e all'esilio).

atto linguistico capace di collocare immediatamente nel passato la carica episcopale del personaggio (*fuisti*).

Durante il trasferimento all'anfiteatro il popolo comincia a dolersi per la perdita di un vescovo amato tanto dai cristiani quanto dagli *ethnici*; a questa reazione il narratore oppone quella dei fedeli capaci di comprendere la meta del cammino (3.2 *fratres qui sciebant illum ad tantam gloriam pergere gaudebant potius quam dolebant*). Gioia e dolore sono correlati a due modi di interpretare lo stesso evento, secondo un canovaccio destinato a ripetersi al momento dell'ingresso dei martiri nel luogo dell'esecuzione, allorché si precisa che Fruttuoso si appresta *ad coronam immarcescibilem potius quam ad poenam* (4.1). Dopo il martirio, infine, i fedeli vengono presentati come affranti (6.1 *uelut derelicti sine pastore* e *tristes sollicitudinem sustinebant*), ma il narratore puntualizza che la comunità soffre solo per il senso di abbandono (*non quod dolerent Fructuosum sed potius desiderarent*). Un'azione chiarificatrice è assolta anche da Fruttuoso, che, giunto alla soglia dell'anfiteatro, rassicura la comunità distinguendo il dato visivo dal suo valore reale (4.1 *Iam non deerit uobis pastor nec deficere poterit caritas et repromissio Domini tam hic quam in futuro. Hoc enim quod cernitis unius horae uidetur infirmitas*) e sortendo, così, un effetto consolatorio (4.2 *consolatus igitur fraternitatem*). Già nella *Passio*, dunque, la disciplina delle passioni nasce dalla convergenza tra la parola del protagonista e la regia del narratore, poiché Fruttuoso interviene sui presenti sottraendo la condanna al significato che la sua evidenza immediata sembra imporre, mentre l'istanza diegetica esterna, attraverso le successive correzioni introdotte da *potius quam* e da *non quod… sed potius*, stabilizza per il destinatario extratestuale la gerarchia affettiva che il vescovo rende operante nella scena.

La sezione precedente, del resto, aveva già mostrato Fruttuoso intento a rettificare la devozione degli astanti. Augustale, lettore della sua comunità, gli si era avvicinato in lacrime, chiedendo di potergli togliere i calzari (3.4 *statim ad eum accessit Augustalis nomine lector eiusdem cum fletibus deprecans ut eum excalciaret*); il vescovo aveva però declinato l'offerta, rivendicando il controllo del gesto e compiendolo da sé, *fortis et gaudens et certus dominicae promissionis* (3.5). Subito dopo, un cristiano di nome Felice gli aveva afferrato la destra pregandolo di ricordarsi di lui. In questo caso la risposta, pronunciata ad alta voce affinché tutti potessero ascoltare, aveva sostituito alla ricezione del volere del singolo la sollecitudine per la totalità ecclesiale (*in mente me habere necesse est Ecclesiam catholicam ab oriente usque in occidentem*).

Dopo avere confortato la comunità, i tre si apprestano al supplizio come ad un evento il cui significato non coincide con l'apparenza offerta agli spettatori (4.2 *ingressi sunt ad salutem, digni et in ipso martyrio felices qui sanctarum scripturarum fructum ex promissione sentirent*). La *felicitas* dei martiri deriva da una conoscenza delle Scritture che precede la prova e che permette di interpretarla correttamente; a confermarlo è, poco dopo, la voce narrante, che assimila Fruttuoso e i diaconi ad Anania, Azaria e Misaele, rendendo esplicito per il destinatario il paradigma che la loro condotta già attualizza. I precedenti veterotestamentari sono dunque i tre giovani giudei che, dopo avere rifiutato di adorare la statua aurea eretta da Nabucodonosor, erano stati gettati in ceppi all'interno di una fornace e prontamente raggiunti da un angelo, al cui cospetto avevano camminato e cantato in mezzo alle fiamme restando illesi e generando nel re babilonese la consapevolezza di un salvifico intervento divino (Dan. 3.1-23; 49-51; 91-97):

> Similes Ananiae, Azariae et Misaheli exstiterunt, ut etiam et in illis diuina Trinitas compleretur; siquidem iam in ignem saeculi singulis constitutis, et Pater non deesset, sed et Filius subueniret et Spiritus in medio ignis ambularet (4.2)[11].

Il medesimo rapporto tra sapere posseduto dal martire e sua esplicitazione diegetica informa il sesto capitolo, in cui il corpo sottoposto al supplizio diviene il banco di prova della verità dell'insegnamento: *oportebat enim Fructuosum martyrem quod in saeculo per misericordiam Dei docendo promiserat in Domino et saluatore nostro in sua postea passione et resurrectione carnis comprobare* (6.3).

Emblematico anche l'episodio nel quale i fedeli si affrettano all'anfiteatro (6.1 *ad amphitheatrum cum uino festinauerunt*), spegnendo i corpi ancora ardenti e raccogliendone le ceneri (6.2 *prout quisque potuit sibi uindicauit*). Fruttuoso interviene allora per ordinare che quanto ciascuno aveva sottratto per amore venga restituito senza indugio (6.3 *monuit ut quod unusquisque per caritatem de cineribus usurpauerat, restituerent sine mora*), correggendo non l'affetto che lega i fedeli ai martiri, bensì lo sfrangiarsi del culto in molteplici possessi individuali che minano la coesione comunitaria. Anche dopo la morte, pertanto, il vescovo continua a esercitare il proprio magistero[12].

L'utilizzo liturgico di una redazione della *Passio* è attestato dal *sermo* 273 (*PL* 38.1247-1249) di Agostino, pronunciato probabilmente il 21 gennaio del 396 davanti a un'assemblea che aveva appena ascoltato il racconto martiriale (Aug. *serm.* 273.2 *Audistis persequentium interrogationes, audistis confitentium responsiones, cum sanctorum passio legeretur*)[13]. La rinuncia quasi completa a ripercorrere gli avvenimenti presuppone infatti che il testo sia stato già letto al consesso dei fedeli e che all'omelia rimanga il compito di orientare la risposta suscitata da una precedente esperienza aurale di straordinaria intensità[14], sino all'approdo a una gioia destinata a tramutarsi in lode di Dio (273.2 *quando audimus quomodo passi sunt martyres, gaudemus et glorificamus in illis Deum; nec dolemus quia mortui sunt*). Il dolore, del resto, viene presentato come privo di senso, giacché i martiri, se non fossero morti gloriosamente per la loro strenua fede in Cristo, sarebbero comunque stati esposti alle miserie della caducità umana (*quare non faceret confessio, quod factura fuerat aegritudo?*).

Della narrazione letta prima del sermone Agostino richiama due soli lacerti. Il primo è la dichiarazione pronunciata da Fruttuoso presso l'anfiteatro, che il sermone trasmette in una forma peculiare: *me orare necesse est pro Ecclesia catholica, ab*

[11] Nell'interpretazione della *Passio* all'angelo dell'episodio danielico subentra la Trinità, le cui persone non si ripartiscono fra i tre martiri ma garantiscono presenza e sostegno all'intero gruppo di condannati. Lo spunto trinitario sarà ripreso nell'inno prudenziano: vd. *infra*, 615.

[12] Un ramo della tradizione manoscritta amplia l'episodio mediante un lungo discorso di Fruttuoso che è verosimilmente un'interpolazione (cfr. Musurillo 1972, 182 app. *ad* 6.3). Franchi de' Cavalieri 1935, 159-164, ritenendo poco plausibile una spartizione integrale dei resti dei martiri nel III sec., suppone che la contesa riguardasse solo frammenti carbonizzati.

[13] Sulla ricezione delle *passiones martyrum* nella liturgia africana e sulla loro lettura prima dell'omelia: Grig 2004, 37-38; Drobner 2014; Kotzé 2020, 142.

[14] Cfr. Aug. *serm.* 275.1 (la *decursa lectio* ha posto gli eventi *tamquam in conspectu*, permettendo agli *oculi interiores* di ricavarne una *utilissima et fructuosissima uoluptas*), 276.1 (si presuppone che la narrazione abbia già mostrato il giudice, il torturatore e il martire) e 280.1 (le vicende di Perpetua e Felicita sono percepite con l'orecchio e contemplate con la mente).

oriente usque ad occidentem diffusa (273.2). La distanza rispetto alla lezione della *Passio* (*in mente me habere necesse est Ecclesiam catholicam ab oriente usque in occidentem*) potrebbe dipendere dalla recensione del testo utilizzato durante la liturgia oppure dalla libertà con cui il predicatore adatta il *responsum* al proprio sviluppo argomentativo; quale che ne sia l'origine, la permuta di *in mente habere*[15] con *orare* rende manifesta l'intercessione del martire, mentre l'aggiunta di *diffusa* conferisce risalto alla dilatazione geografica del corpo ecclesiale. Da qui Agostino ricava un ammonimento rivolto direttamente al fedele, la cui inclusione nella preghiera di Fruttuoso dipende dalla permanenza nell'unità della Chiesa: *tu, si uis ut pro te orem, noli recedere ab illa, pro qua oro* (273.2).

Soltanto dopo aver definito tale appartenenza il predicatore recupera la risposta resa da Eulogio durante il processo: *ego non colo Fructuosum, sed Deum colo, quem colit et Fructuosus* (273.3). Da queste parole Agostino sviluppa la gerarchia che deve regolare la venerazione dei martiri, dichiarando che Eulogio ha ammonito i fedeli a un culto sorvegliato (273.3 *ut martyres honoremus, et cum martyribus Deum colamus*). I martiri detengono un posto di spicco nella memoria ecclesiale (273.7 *habent honorabilem locum martyres sancti*) e il loro nome può risuonare presso l'altare di Cristo; il sacrificio viene però offerto a Dio, che li ha coronati. Il principio viene ribadito nella conclusione del sermone, dove l'invito *ueneramini martyres, laudate, amate, praedicate, honorate* culmina nel perentorio *Deum martyrum colite* (273.9).

A ciò si aggiunge la censura delle *ebrietates* presso le *memoriae* (273.8 *oderunt martyres ebrietates uestras*), innestata in una più ampia delimitazione del culto martiriale. Agostino ricorda che la prassi pagana aveva attribuito a uomini morti ciò che compete a Dio, facendo costruire per loro templi, ordinando sacerdoti e immolando vittime (273.3 *tamquam diis templa aedificarentur* […] *tamquam diis sacerdotes ordinarentur, tamquam diis uictimae immolarentur*), anche se *templum* […] *solus Deus uerus habere debet, sacrificium soli Deo uero offerri debet* (273.4). Anche quando i martiri sono ricordati presso l'altare di Cristo (*in recitatione ad altare Christi loco meliore recitantur*), essi *non tamen pro Christo adorantur* (273.7)[16].

Appare, quindi, eclatante la sproporzione fra la brevità dei *responsa* citati e l'ampiezza del commento, a riprova di una specifica *ratio* nella distribuzione del compito pedagogico. La disciplina delle passioni si colloca così soprattutto sul piano extratestuale: i martiri continuano a insegnare attraverso le loro parole poiché Agostino ne attualizza il magistero, trasformando la confessione pronunciata davanti al giudice in esercizio pastorale rivolto alla comunità celebrante.

2. *Felix Tarraco*: regia dello sguardo e magistero in movimento

Se la *Passio Fructuosi* fornisce a Prudenzio la traccia della vicenda e già collega la corretta risposta affettiva alla capacità di riconoscere negli eventi l'attuarsi della pro-

[15] Su tale tipo di richiesta come testimonianza della fiducia nell'intercessione del martire vd. Delehaye 1912, 132-133, che richiama precisamente la *Passio Fructuosi*.

[16] Per il tentativo di ricondurre la devozione nei riguardi dei martiri a un quadro ecclesiale ordinato cfr. Kotzé 2020, 136-137 e 144-145. Più in generale, sulla funzione pragmatica dell'esegesi omiletica nella costruzione della comunità di fedeli cfr. Pauliat 2022, 33-66.

messa scritturistica, il sesto inno del *Peristephanon*[17] esibisce una più complessa architettura regolatoria delle reazioni emotive e dell'interazione tra narratore esterno e personaggi. Le coordinate della riscrittura cominciano a delinearsi fin dall'attacco del carme, che, a differenza del modello prosastico, non offre indicazioni cronologiche né indugia sul momento della cattura, ma pone subito il destinatario davanti all'esito del martirio (1-6):

> Felix Tarraco, Fructuose, uestris
> attollit caput ignibus coruscum,
> leuitis geminis procul relucens.
> Hispanos deus aspicit benignus,
> arcem quandoquidem potens Hiberam
> trino martyre trinitas coronat[18].

Pregnante risulta la funzione predicativa dell'epiteto iniziale: il capo che la perdita del vescovo e dei diaconi avrebbe potuto piegare nel lutto viene invece levato con trionfante gioia da *Tarraco*, sfavillante delle luci che promanano da roghi ormai sottratti alla loro funzione infamante. Per quanto il prestigio cultuale e la conseguente beatitudine che la città ricava dai propri martiri rimangano implicati nell'immagine, *felix*, avulso da un canonico μακαρισμός[19], pone in primo piano la temperatura emoti-

[17] La data comunemente assegnata al sermone 273 di Agostino ne rende probabile l'anteriorità rispetto a una parte almeno della produzione prudenziana, senza offrire, però, un saldo *terminus post quem* della stesura dell'inno. I punti di contatto tra i due testi riguardano temi già presenti nella tradizione tarraconese (la preghiera per la Chiesa universale; la distinzione fra martire e Dio; la trasformazione della morte in corona) e possono essere spiegati con la comune dipendenza dalla *Passio*. Il problema della cronologia di *perist.* 6 si inserisce peraltro in un più ampio dibattito sul rapporto tra la composizione degli inni e il viaggio romano del poeta: Lana 1962, 48-50 ricostruisce la diffusa tendenza a considerare anteriori a tale trasferta i carmi dedicati ai martiri ispanici e posteriori quelli relativi ai martiri romani, mostrando tuttavia quanto malsicuro sia tale criterio. Fux 2003, 72-73 e 80 e 2013, 157 colloca invece *perist.* 6 tra *perist.* 14 (a suo giudizio posteriore al febbraio del 398) e 4 (nel quale *Caesaraugusta* avrebbe ormai soppiantato *Tarraco* nella preminenza fra le città martiriali ispaniche). Lo studioso esclude inoltre che la *Praefatio* possa fornire il *terminus ante quem* dell'intero *Peristephanon* e ipotizza per il nostro inno una composizione anteriore al 404 fondandosi semmai sui vv. 61-66, nei quali Prudenzio deplora gli *spectacula cruenta* come consuetudine non ancora estirpata dal decreto di Onorio. Neppure le strette consonanze fra *perist.* 6.61-66 e *c. Symm.* 1.379-399 consentono di stabilire con sicurezza una cronologia relativa dei due passi. Privi di valore indiziario anche i riferimenti del poeta alla sistemazione cultuale delle reliquie: Lana 1962, 59 legge *perist*. 6.136-141 e 154-156 come testimonianza del santuario tarraconese che sarebbe sorto non lontano dal mare, mentre Palmer 1989, 222 collega i vv. 141 sgg. a un trasferimento dei resti in una basilica; nessuna delle due ricostruzioni fornisce, però, un riferimento cronologico. Sul piano archeologico la cautela è confermata da Hershkowitz 2017, 110-112: l'identificazione della cosiddetta tomba 24 della necropoli tarraconese con il sepolcro di Fruttuoso e dei diaconi rimane inconcludente, mentre la cronologia della basilica sorta nell'area oscilla, nelle diverse proposte, tra una data prossima al 400 e una collocazione più avanzata nel V sec. La studiosa ritiene probabile che al tempo di Prudenzio esistesse già un culto attivo dei tre martiri, ma ne colloca il pieno sviluppo monumentale dopo la morte del poeta. Cfr. Zimnowodzka 2023.

[18] Il testo delle citazioni prudenziane è tratto da Cunningham 1966.

[19] Come, ad esempio, accade nei vv. 97-99, dove la voce celeste, dopo aver negato che il rogo costituisca una vera pena, proclama: *felices animae quibus per ignem / celsa scandere contigit Tonantis, / quas olim fugiet perennis ignis*. Il dativo *quibus* introduce la ragione della beatitudine, mentre la relativa *quas* […] *fugiet* ne esplicita il risvolto escatologico. Illuminante risulta, poi, anche il confronto con gli altri impieghi del lessico della felicità nel *Peristephanon*. Il parallelo più vicino si trova già nel primo inno, dove la terra iberica è detta *felix* per il prestigio conferitole da Emeterio e Chelidonio: 1.4 *pollet hoc felix per orbem terra Hibera stemmate*. Il costrutto ablativale *hoc* […] *stemmate* esplicita il bene oggettivo del quale l'Ibe-

va della comunità, che si salda con quella espressa da un altro epiteto in posizione predicativa quale il *benignus* del v. 4, riferito a Dio nell'atto di contemplare la vicenda dall'alto. Il calibrato impianto di questi versi suggerisce inoltre che, mentre lo slancio ascensionale di *attollit* incontra quello di segno opposto di *aspicit*, la trama luminosa formata da *ignibus*, *coruscum* e *relucens* rende il martirio uno spettacolo offerto alla vista tanto sul piano terreno quanto su quello oltremondano: la voce poetica attraversa entrambi i livelli e rende simultaneamente accessibili reazioni che nessun osservatore interno potrebbe cogliere appieno, mostrando che l'adeguatezza della risposta di *Tarraco* agli eventi trova una convalida celeste.

La proposizione introdotta da *quandoquidem*, poi, spinge ancora più a fondo questa competenza ermeneutica, chiarendo come la benevola disposizione dello sguardo divino scaturisca dal fatto che sia la Trinità a incoronare la rocca tarraconese per mezzo dei tre martiri[20]. Viene così rielaborato efficacemente uno spunto della *Passio*, nella quale il narratore, dopo aver assimilato Fruttuoso, Augurio ed Eulogio ad Anania, Azaria e Misaele, esplicitava la presenza del Padre, del Figlio e dello Spirito nel fuoco (4.2): benché, infatti, Prudenzio sembri attribuire un diverso ruolo alla santa triade, il dettaglio è sufficiente non solo a sancire una volta di più il trionfo dei protagonisti e la conseguente necessità di una lettura gioiosa della vicenda, ma anche a prefigurare obliquamente l'assimilazione del vescovo e dei diaconi agli Ebrei condannati alla fornace da Nabucodonosor, che nel seguito dell'inno diverrà esplicita.

La funzione orientativa della voce poetica emerge anche dall'ordine con cui i martiri vengono presentati nella loro ascesa. Sebbene Fruttuoso sia stato il destinatario dell'apostrofe del v. 1, la visione si apre sui diaconi (7-12):

ria può gloriarsi, mentre i versi successivi collegano tale prerogativa al luogo scelto da Dio per accogliere i corpi dei martiri (1.5-6 *hic locus dignus tenendis ossibus uisus deo, / qui beatorum pudicus esset hospes corporum*). Il passo costituisce dunque un parallelo importante per la *felicitas* conferita a una realtà geografica dal possesso dei santi, ma *pollet* […] *stemmate* insiste soprattutto sul rango cultuale acquisito dalla terra iberica; in *Felix Tarraco* […] *attollit caput*, invece, l'aggettivo entra nel movimento del verbo e qualifica la postura con cui la città risponde al martirio. Altrove Prudenzio adopera più riconoscibilmente la struttura del μακαρισμός. Nell'inno per Lorenzo è proclamato più volte beato il cittadino di Roma che può frequentare da vicino il sepolcro del martire, prostrarsi presso le reliquie e affidargli le proprie preghiere: *o ter quaterque et septies / beatus urbis incola / qui te ac tuorum comminus / sedem celebrat ossuum, / cui propter aduolui licet, / qui fletibus spargit locum, / qui pectus in terram premit, / qui uota fundit murmure* (2.529-536). La serie di *qui* e *cui* svolge analiticamente le ragioni della beatitudine enunciata, secondo una forma assai diversa da quella del primo verso di *perist.* 6. Un costrutto analogo viene applicato a un luogo nell'inno per Vincenzo. Dopo il prodigioso approdo del corpo del martire, che precede la nave incaricata di seguirlo, il poeta proclama felice il tratto di litorale che gli ha offerto temporanea sepoltura (5.505-512 *felix amoeni litoris / secessus ille, qui sacra / fouens harenis uiscera / uicem sepulcri praebuit, / dum cura sanctorum pia / deflens adornat aggerem / tumuloque corpus creditum / uitae reseruat posterae*: la relativa introdotta da *qui*, prolungata dalla temporale con *dum*, motiva la *felicitas* del luogo attraverso la funzione da esso assolta nei confronti delle reliquie). Il lessico della beatitudine può inoltre assumere la forma dell'acclamazione cultuale. *Perist.* 5 si apre con il vocativo rivolto a Vincenzo (5.1-4 *beate martyr, prospera / diem triumphalem tuum, / quo sanguinis merces tibi / corona, Vincenti, datur*), nel quale *beate* riconosce lo statuto celeste del santo e introduce la richiesta che egli favorisca la propria festa. Analoga è l'apostrofe conclusiva ad Agnese, pronunciata dopo che Dio ne ha cinto la fronte con due corone: *o uirgo felix, o noua gloria, / caelestis arcis nobilis incola* (14.124-125).

[20] Il confronto con *Pass. Fruct.* 4.2 induce a rigettare l'ipotesi di Guttilla 2011, 108-113, secondo cui l'espressione *trino martyre trinitas coronat* alluderebbe non alla Trinità divina (come crede anche Palmer 1989, 209), ma ai tre martiri (per sostenere questa tesi lo studioso è costretto a postulare un uso assoluto di *coronat* che troverebbe riscontro nei *Versus Paschales* di Ausonio).

Ardens Augurius capessit aetram,
nec non Eulogius simul supernum
Christi lucidus ad sedile tendit.
Dux et praeuius et magister illis
ad tantum decus ex episcopali
clarus nomine Fructuosus ibat.

Al v. 7 il participio *ardens* trasfigura la memoria della pira, poiché, anche in virtù del contiguo *capessit*, la combustione subita dal corpo risulta convertita nell'ardore con cui Augurio si protende verso il cielo[21]. Ad un'analoga risemantizzazione è sottoposto il *lucidus* del v. 9, che trasforma il bagliore del fuoco nel contrassegno di una luminosa scalata verso il *supernum Christi sedile*. L'origine di tale slancio viene, però, svelata solo dall'apparizione di Fruttuoso, apice di una *climax* che trova riscontro nel numero crescente di versi riservati a ciascuno dei protagonisti (prima uno, poi due, infine tre). Il *tricolon* polisindetico del v. 10 definisce in modo via via più puntuale lo statuto del vescovo, passando dal mero riconoscimento del ruolo di guida (*dux*) all'enfasi su una precedenza spaziale (*praeuius*) che assolve una funzione didascalica (*magister*): la compattezza del gruppo martiriale accoglie così al proprio interno il primato di Fruttuoso[22], che, già preparato dalla designazione 'gerarchica' dei diaconi come *Leuitae gemini* (3)[23], si manifesta nella trascinante risolutezza del presule all'atto del distacco dalla dimensione mondana.

[21] Significativo è che l'unica altra occorrenza di *capesso* nel *Peristephanon* appartenga a una scena di ascesa martiriale. Vincenzo, già definito *aeger morarum taedio / et mortis incensus siti* (5.355-356), abbandona il corpo e si dirige al cielo: *uictor relictis artubus / caelum capessit spiritus. / Cui recta celso tramite / reseratur ad patrem uia* (5.367-370). La sequenza *incensus siti* […] *caelum capessit* offre un riscontro assai prossimo ad *ardens Augurius capessit aetram*: in entrambi i passi il verbo di moto è preceduto da una qualificazione ignea che traduce l'impazienza per la liberazione dal corpo. Nel caso di Augurio la condensazione nello stesso verso rende ancora più immediato il passaggio dal fuoco subito all'ardore ascensionale.

[22] Questo aspetto della triade di protagonisti ha dato adito a diverse letture. Guttilla 2011, 112-113 e 123-126 insiste sulla preminenza di Fruttuoso, a cui l'inno riserva uno spazio e funzioni distinti rispetto ai diaconi; inoltre, pur interpretando *coaequans* (152) come suggello dell'eguaglianza spirituale di Augurio ed Eulogio, rileva come il vescovo rimanga isolato dapprima in *uestrum psallite rite Fructuosum!* (150) e poi nella chiusa escatologica. Bilby 2012, 229-231 attribuisce invece a *reddamus paribus pares camenas* (153) una portata più ampia, ravvisandovi il compimento di un processo mediante il quale il ruolo peculiare di Fruttuoso sarebbe assorbito nella *co-equality* dei tre martiri. Per la gerarchia all'interno del gruppo martiriale cfr. *perist*. 4.21-24, dove *Tarraco* offre a Cristo un diadema formato da tre gemme, ma Fruttuoso si staglia quale artefice del vincolo che le tiene unite: *tu tribus gemmis diadema pulchrum / offeres Christo, genetrix piorum / Tarraco, intexit cui Fructuosus / sutile uinclum*. Il martire nominato per ultimo nella strofa assume così una funzione coesiva rispetto al gruppo; subito dopo, invece, Emeterio e Chelidonio vengono presentati come *lapides gemelli* dotati di uno *splendor parilis duorum* (4.25-28), secondo una disposizione che insiste sulla perfetta equivalenza della coppia. Un altro significativo termine di paragone è offerto da *perist.* 12. Dopo avere congiunto gli apostoli nel medesimo giorno trionfale (3-6 *Pauli atque Petri nobilis cruore. / unus utrumque dies* […] */ uidit superba morte laureatum*), il racconto antepone Pietro mediante l'indicazione cronologica *prima Petrum rapuit sententia* (11), passa quindi a Paolo dopo il compimento dell'anno (21-24) e conserva lo stesso ordine nella descrizione dei sepolcri: *dextra Petrum regio* (31), poi *parte alia titulum Pauli* (45). Anche l'itinerario celebrativo riproduce la sequenza, poiché il vescovo compie dapprima i riti nella regione transtiberina e subito dopo raggiunge il santuario paolino: *Transtiberina prius soluit sacra peruigil sacerdos, / mox huc recurrit duplicatque uota* (63-64).

[23] Nella tarda latinità *Leuita* poteva designare il diacono, serbando al contempo la memoria scritturistica degli individui posti al servizio di Aronne e associati al sacerdote nell'esercizio del ministero sacro (Num. 3.6-10; 8.11, 19; 18.2-4; cfr. anche Deut. 10.8). La raccolta prudenziana offre altre due occorrenze

Alla lezione impartita dal *praeuius* si aggiunge, peraltro, la valenza esplicativa dell'intervento del poeta, che correla l'incedere di Fruttuoso in testa al gruppo alla prospettiva del trapasso dal prestigio episcopale a un onore ben più grande (11-12 *ad tantum decus ex episcopali* / […] *nomine*). A tal fine viene elaborata un'ingegnosa *uariatio* nell'uso del lessico della luce: se, infatti, l'ambivalenza di *ardens* e *lucidus* enfatizzava l'esito inatteso del rogo, l'aggettivo incipitario del v. 12 sottolinea come nel viaggio verso il cielo Fruttuoso rechi con sé un fulgore (12 *clarus* […] *ibat*) connesso non solo alle fiamme del supplizio ma anche al rango ecclesiastico[24].

Esaurita questa anticipazione dell'ascesa, il carme retrocede alla scena del trasferimento verso il carcere (16-21):

> Inde ad carceream uiros catenam
> pastus sanguine carnifex trahebat,
> gaudet currere Fructuosus ultro.
> Ac, ne quis socios timor feriret,
> praeceptor uehemens eundo firmat
> incenditque fidem calore Christi.

Il dettato prudenziano accumula soluzioni espressive in grado di accentuare il *côté* orrorifico della scena della cattura (il *focus* sineddochico sulla *catena*, posta in ulteriore risalto dall'epiteto allitterante *carcerea*; l'iperbato *carceream* […] *catenam*, che, racchiudendo *uiros*, evoca l'idea della reclusione attraverso l'*ordo uerborum*; la definizione iperbolica del secondino come *carnifex* che si pasce di sangue), ma a ciò si oppone l'effetto vanificante della letizia di Fruttuoso: il presente *gaudet*, in antitesi con l'imperfetto *trahebat*, porta in primo piano il tenore emotivo dell'incedere del vescovo, contraddistinto da una spontanea rapidità (*currere ultro*). E, se è vero che l'impeto verso la morte rientra in un repertorio ampiamente attestato nella poesia e nella narrativa martiriale (limitandosi alla raccolta prudenziana, basterà ricordare Vincenzo, che in *perist.* 5.209-212 si lancia verso gli strumenti della tortura *gradu citato* e previene *pernix gaudio* gli esecutori della pena, oppure Romano, che in 10.69-75 procede senza opporre resistenza, offrendo le mani ai legacci e finendo per trascinare egli stesso il torturatore), il movimento di Fruttuoso spicca per l'efficacia pastorale, giacché – come nella sequenza iniziale del carme – la sua risolutezza si trasmette ai diaconi, mettendoli al riparo dal timore (19 *ne quis socios timor feriret*) e inducendoli a proseguire senza

di tale *usus*: Lorenzo, presentato come il primo dei sette ministri posti presso l'altare, è *Leuita sublimis gradu* (*perist.* 2.37-40), mentre Vincenzo è detto dapprima *Leuita de tribu sacra* e subito dopo *minister altaris Dei* (5.30-31). Vd. anche Hier. *epist.* 146.2 e Ambr. *off.* 1.50.245.

[24] Non mancano, del resto, i paralleli nella rappresentazione prudenziana dei martiri. Emeterio e Chelidonio ricevono *clara* […] *angelorum stipendia* e vengono accolti fra le schiere *candidatae* presiedute da Cristo (*perist.* 1.65-69); Lorenzo è contemplato come un uomo *inlustribus / gemmis coruscantem*, che la Roma celeste ha scelto quale proprio *perennis consul* (2.557-560), cosicché splendore e dignità civica coincidono. Nel catalogo di *perist.* 4 i due martiri calagurritani sono *lapides gemelli* il cui *splendor parilis* arde *igne corusco* (25-28), mentre il coro dei santi di *Caesaraugusta* tende verso il cielo *niueus togatae / nobilitatis* (73-76). Ancora più vicini sono i passi nei quali la luce nasce direttamente dal superamento della pena: Vincenzo viene tratto *ex tenebris saeculi* e, ormai tra gli angeli, rifulge grazie alla stola lavata dai rivoli di sangue (5.5-12); Ippolito, dopo il traviamento scismatico, raggiunge attraverso il martirio *lucida sanguinei praemia supplicii* (11.19-22).

esitazione (20 *praeceptor uehemens eundo firmat*)[25]. Al rogo materiale, predisposto dal persecutore per consumare i corpi e intimorire i condannati, il carme antepone così un incendio spirituale la cui fonte è Cristo e il cui effetto consiste nel rendere salda la triade (21 *incendit* […] *fidem calore Christi*).

La catechesi pronunciata nei versi successivi esplicita il significato che il gesto aveva anticipato (22-27):

> Mecum state, uiri; uocat cruentus
> ad poenam coluber Dei ministros.
> Ne mors terreat! Est parata palma.
> Carcer Christicolis gradus coronae est,
> carcer prouehit ad superna caeli,
> carcer conciliat Deum beatis.

Il comando *mecum state* (22) associa la fermezza al rapporto con il vescovo, che offre ai diaconi una posizione dalla quale sostenere l'urto della paura; il monito *ne mors terreat* (24) interviene poi sulla causa stessa del timore, poiché alla morte ormai interpretata come accesso alla *palma* viene sottratta la capacità di arrestare il cammino. Menzionato per tre volte consecutive in testa al verso (25-27), il *carcer* è letto dapprima come *gradus coronae*, quindi come punto di partenza del moto ascensionale, infine quale garante della relazione tra i beati e Dio. Il controllo sulle passioni, pertanto, coincide con la trasformazione assiologica non solo del movimento, ma anche dello spazio. A confermarlo è la terzina seguente (28-30):

> His dictis adeunt specum reorum,
> exercent ibi mysticum lauacrum
> et purgamen aquae stupent tenebrae.

Nella *Passio* il vescovo aveva battezzato in carcere un uomo di nome Rogaziano (2.1); Prudenzio tace il nome del neofita e adotta la perifrasi *mysticum lauacrum*, subito precisata da *purgamen aquae*. Il gesto, liberato dal riferimento a un singolo destinatario, acquista così un rilievo sacramentale che investe l'intero ambiente: l'antro, concepito come anticamera degli inferi e, quindi, come presagio di morte finalizzato a fiaccare la resistenza morale dei prigionieri prossimi all'interrogatorio[26], accoglie un'acqua purificatrice e viene piegato a uno scopo opposto a quello per cui esiste. Il rovesciamento genera una reazione emotiva che risulta ancora più eclatante perché attribuita alle tenebre, che a un primo livello rinviano all'oscurità dell'errore e al dominio delle potenze avverse. A ciò si aggiunge tuttavia una valenza cristologica, suggerita dal fatto che il nesso tra l'antro, l'oscurità stupefatta e il lavacro caratterizzi anche un passo dell'*Hymnus omnis horae*, dove il catalogo prudenziano delle opere di Cristo tocca la sua discesa negli inferi focalizzando lo spandersi di un'inconsueta luce che lascia interdette le tenebre e fa impallidire il già tetro bagliore degli astri del firmamento catactonio (*cath.* 9.70-72; 76-78 *Quin et ipsum, ne salutis inferi expertes forent, / tartarum benignus intrat; fracta cedit ianua, / uectibus cadit reuulsis cardo dissolu-*

[25] Cfr. Palmer 1989, 211-212, che sottolinea la trasformazione di Fruttuoso in una guida energica dei compagni, fino ad accostarlo a un generale. Sul significato episcopale della scena: Roberts 1993, 110-113.

[26] Sul valore simbolico del carcere vd. Roberts 1993, 80-83.

bilis. / […] *Sed Deus dum luce fulua mortis antra inluminat,* / *dum stupentibus tenebris candidum praestat diem,* / *tristia squalentis aetrae palluerunt sidera*).

3. Il giudice e il pastore

L'inizio dell'interrogatorio condotto da Emiliano, governatore della Spagna Citeriore[27] durante il regno congiunto di Valeriano e Gallieno[28], denota una studiata continuità con la scena della prigione, alla luce del dispiegarsi di una prodigiosa reazione emotiva in un luogo risemantizzato dai martiri (31-36):

> Sex hic continuis latent diebus,
> tandem stant trucis ad tribunal hostis,
> fratres tergeminos tremunt catastae.
> Iudex Aemilianus inminebat,
> atrox turbidus insolens profanus,
> aras daemonicas coli iubebat.

La sequenza *latent* […] *stant* condensa il passaggio dall'occultamento carcerario alla pubblica esposizione: i tre, rimasti per sei giorni nascosti nello *specus*, compaiono saldi davanti all'autorità. Grazie alla felice scelta del sostantivo *tribunal* (in grado di evocare l'idea di uno scranno sopraelevato) e alla successiva aggiunta di *imminebat* il poeta evoca la tensione a sopraffare gli inquisiti, che dovrebbero teoricamente essere spaventati anche dall'aspetto di Emiliano, dipinto tramite un cumulo asindetico di aggettivi emblematici di una pulsionalità incontrollata. La ferocia espressa da *atrox* si manifesta con *turbidus* come disordine interiore, particolarmente grave in colui al quale spetterebbero equilibrio e lucidità; *insolens* associa a quel turbamento la tracotanza di un potere che ha smarrito la misura, mentre *profanus* formula il verdetto su chi, estraneo al vero culto, pretende di imporre le *arae daemonicae*. Termini che Prudenzio distribuisce altrove tra differenti antagonisti dei martiri convergono qui in un solo verso, facendo di Emiliano una sorta di compendio di alcuni dei persecutori immortalati nel *Peristephanon*[29].

L'incombere minaccioso dell'inquisitore non ha, però, alcun effetto su Fruttuoso,

[27] Sulla persona di Emiliano le notizie sicure sono assai scarse e dipendono pressoché interamente dalla tradizione relativa al martirio tarraconese. La *Passio Fructuosi* lo designava genericamente *praeses* (la funzione da lui esercitata nel 259 era verosimilmente quella di *legatus Augustorum pro praetore* della provincia imperiale della *Hispania citerior*: cfr. Franchi de' Cavalieri 1935, 138-139, che osserva come *praeses*, divenuto titolo ufficiale dei governatori della Citeriore soltanto più tardi, fosse già largamente adoperato nel III sec. quale denominazione generica dei *rectores prouinciarum*). Martínez Chico - González García 2022, 159-160 respingono invece tanto l'identificazione con il console del 259, incompatibile con la contemporanea titolarità del governo provinciale, quanto quella con il ben più tardo Nummius Aemilianus Dexter, un tempo proposta sulla base di un'iscrizione barcellonese.

[28] La menzione del solo Gallieno nei vv. 41 e 45 non implica che la persecuzione sia attribuita storicamente a quest'ultimo, tanto più che gli editti del 257-258 recavano i nomi di entrambi gli Augusti: cfr. Franchi de' Cavalieri 1935, 131-132, il quale rileva inoltre che *Gallienus*, a differenza di *Valerianus*, era compatibile con lo schema del falecio.

[29] *Atrox* qualifica il rappresentante dell'autorità in *perist.* 1.40; Galerio è *inmitis atrox asper inplacabilis* in 10.31-33; l'avversario di Agnese compare dapprima come *trux tyrannus* e poi come *uaesanus atrox turbidus armiger* in 14.21 e 69-70 (Fux 2013, 165 segnala anche la consonanza dello *stant trucis* del passo del sesto inno con 14.67 *Ut uidit Agnes stare trucem uirum*).

che, anzi, replica *placidus* alla richiesta di abiura[30], presentando anche Gallieno come soggetto all'ordine creato e retto dall'*aeternus princeps dierum* e definendosi servo e pastore del gregge di Cristo (43-47 *Haec fanti placidus refert sacerdos: / "Aeternum colo principem dierum, / factorem dominumque Gallieni, / et Christum patre prosatum perenni / cuius sum famulus gregisque pastor"*). La paura (*tremunt*) si impossessa invece delle *catastae*, ossia della piattaforma su cui sono di solito collocati gli strumenti di tortura usati contro i martiri (tra cui l'eculeo, più volte menzionato nel *Peristephanon*). Anche in questo caso l'uso di un soggetto inanimato assolve un ruolo nevralgico nel disegno di Prudenzio, che, analogamente a quanto fatto con lo *specus*, delinea la metamorfosi di uno spazio deputato all'intimidazione in una vittima della paura indotta da Fruttuoso, Eulogio e Augurio, la cui piena sintonia spirituale desta l'impressione di un piccolo manipolo agguerrito e compatto. Da tale punto di vista occorre non sottovalutare l'evocatività della definizione dei tre come *fratres tergemini*, un costrutto che – se includiamo anche la variante *fratres trigemini* – in epoca pre-prudenziana vantava appena due occorrenze, la prima in Livio, che se ne avvaleva in relazione ad Orazi e Curiazi[31], e la seconda in Silio Italico, che la utilizzava come spia della matrice liviana del rocambolesco scontro fra tre Spartani e altrettanti Romani narrato nel quarto libro dei *Punica*[32]. In assenza di chiari indizi della familiarità di Prudenzio con l'epos siliano, risulta probabile che l'obliqua allusione veicolata dal nostro verso intendesse rimandare al primo paradigma, la cui notorietà non si era ancora affievolita presso i lettori cristiani, come si evince da Agostino che, nel *De ciuitate Dei*, muoveva dalla citazione letterale del sintagma liviano per includere la vicenda nel novero delle prove della mancata protezione degli dèi pagani persino in frangenti di grave rischio (come, appunto, quello di una guerra ritenuta dall'Ipponate più che civile, in quanto aveva opposto Roma ad Alba Longa, sua città madre)[33]. Non è dato sapere se in Prudenzio fosse *in nuce* l'interpretazione agostiniana; minori incertezze sussistono invece

[30] 36-42 *"Tu, qui doctor" ait "seris nouellum / commenti genus, ut leues puellae / lucos destituant, Iouem relinquant, / damnes, si sapias, anile dogma. / Iussum est Caesaris ore Gallieni, / quod princeps colit ut colamus omnes"*.

[31] Liu. 1.24.1 *Forte in duobus tum exercitibus erant trigemini fratres nec aetate nec uiribus dispares. Horatios Curiatiosque fuisse satis constat, nec ferme res antiqua alia est nobilior; tamen in re tam clara nominum error manet, utrius populi Horatii, utrius Curiatii fuerint. Auctores utroque trahunt; plures tamen inuenio, qui Romanos Horatios uocent; hos ut sequar, inclinat animus*. Per altri indizi di possibile *Fortleben* liviano nella raccolta di Prudenzio: Palmer 1989, 242-243; Corsano 2014, 65-72.

[32] Sil. 4.355-369 *Tergemini primam ante aciem fera proelia fratres / miscebant, quos Ledaeo Sidonia Barce / Xanthippo felix uteri inter bella crearat. / Res Graiae ductorque parens ac nobile Amyclae / nomen et iniectus Spartanis colla catenis / Regulus inflabant ueteri praecordia fama. / Marte probare genus factisque Lacona parentem / ardebant gelidosque dehinc inuisere montes / Taygeta et tandem bellis innare subactis / Eurotan patrium ritusque uidere Lycurgi. / Sed Spartam penetrare deus fratresque negabant / Ausonii, totidem numero, quos miserat altis / Egeriae genitos immitis Aricia lucis, / aetatis mentisque pares; at non dabat ultra / Clotho dura lacus aramque uidere Dianae*. Sulla riscrittura del passo di Livio da parte dell'epico flavio: Hulls 2011, 288-290.

[33] Aug. *ciu*. 3.14 *tunc euentum belli de tergeminis hinc atque inde fratribus placuit experiri: a romanis tres Horatii, ab Albanis autem tres Curiatii processerunt; a Curiatiis tribus Horatii duo, ab uno autem Horatio tres Curiatii superati et extincti sunt. Ita Roma extitit uictrix ea clade etiam in certamine extremo, ut de sex unus rediret domum. Cui damnum in utrisque, cui luctus, nisi Aeneae stirpi nisi Ascanii posteris, nisi proli Veneris nisi nepotibus Iouis? Nam et hoc plus quam ciuile bellum fuit, quando filia ciuitas cum ciuitate matre pugnauit*. Sulla conoscenza di Livio da parte di Agostino resta fondamentale Hagendahl 1967, 650-666; cfr. Gasti 2017, 39-52. Per le modalità con le quali il *De ciuitate Dei* rifunzionalizza gli

sul fatto che il poeta spagnolo ritenesse lecito rifarsi a un *exemplum* pagano per amplificare la portata militare della lotta dei tre inquisiti, eletti a *milites Christi* secondo una prospettiva largamente diffusa nella martiriologia antica e denunciata sin dal primo componimento del *Peristephanon*, dedicato a tre soldati spagnoli che avevano poi scelto di combattere eroicamente contro i persecutori del cristianesimo. Il terrore delle *catastae* è, quindi, anche il sintomo di un *mirum* che si realizza nell'universo letterario, allorché nella filigrana dell'immagine di Fruttuoso, Eulogio e Augurio affiorano da un passato remoto i campioni di una romanità pagana eppure eticamente compatibile con i valori del martirio, in un saldarsi di piani temporali che conferma la liminarità del cronotopo del *Peristephanon*[34].

Dietro la paura delle *catastae* potrebbe infine celarsi un'ulteriore ragione, suggerita dal confronto con i vv. 456-475 di *perist*. 10[35], incentrato su Romano, diacono di Cesarea, che era stato martirizzato ad Antiochia per aver cercato di dissuadere dall'abiura alcuni membri della comunità cristiana locale all'epoca della persecuzione dioclezianea del 303. Ai vv. 466-467 Romano, che appare sospeso all'eculeo mentre il sanguinario prefetto Asclepiade ordina ai soldati di scavargli e fargli a brandelli le viscere con gli unghioni, non smarrisce la prodigiosa eloquenza che lo accompagnerà per tutto il carme (e che non sarà compromessa neppure dalla mutilazione della lingua) e, richiamando tutti all'ascolto, annuncia di voler predicare a gran voce dall'alto della *catasta* ("*Audite cuncti, clamo longe ac praedico, / emitto uocem de catasta celsior* […]"). Il diacono si mostra pienamente consapevole della sua esposizione al pubblico: il martirio è uno spettacolo, destinato però a fungere da deterrente non per i seguaci dell'ostinato difensore della fede cristiana, ma per i pagani (463-465 *currunt frequentes undique ad spectaculum / gentile uulgus, heu, gemenda corpora / crudumque nostrae sortis exemplum tremunt*). L'esemplarità della condanna eseguita in pubblico assume una nuova connotazione grazie al lucido disegno del martire, del quale si accorge precocemente lo stesso prefetto dinnanzi alla stupefacente solerzia dell'inquisito nel raggiungere la sede del processo: Asclepiade accusa, infatti, Romano di aver allestito uno *spectaculum cladis cruentae*, che finirà tuttavia per ritorcersi contro i suoi concittadini ed emuli, anch'essi avviati a un'atroce morte (86-90 *"Hoc tu parasti, perdite, spectaculum / cladis cruentae de necandis ciuibus, / quos ut profanos inpiati et saeculi / reos necesse est te magistro interfici* […]"). Alla luce di tale parallelo, dunque, è lecito chiedersi se in *perist*. 6 il tremito delle *catastae* non nasca anche dal

exempla della storiografia romana cfr. Conybeare 1999, 59-74 e, specificamente per la trasformazione di un paradigma eternato da Livio, Krauss 2021, 676-687.

[34] Per la peculiare mobilità delle coordinate spaziali e temporali nel *Peristephanon* vd. Roberts 1993, 43 e 194-196.

[35] Ecco per chiarezza il testo dell'intero passo: *Haec inter addit sponte Romanus loqui: / "Si quaeris, o praefecte, uerum noscere, / hoc omne quidquid lancinamur non dolet. / Dolet quod error pectori insedit tuo / populos quod istos perditum tecum trahis. / Currunt frequentes undique **ad spectaculum**, / gentile uulgus, heu, gemenda corpora / crudumque nostrae sortis exemplum tremunt. / Audite cuncti, clamo longe ac praedico, / emitto uocem de catasta celsior. / Christus paternae gloriae splendor deus, / rerum creator, noster idem particeps / spondet salutem perpetem credentibus, / animae salutem, sola quae non occidit / sed iuge durans dispares casus subit; / aut luce fulget aut tenebris mergitur. / Christum secuta patris intrat gloriam, / disiuncta Christo mancipatur Tartaro.* Sul consapevole sfruttamento della posizione spettacolare di Romano, che dalla *catasta* converte l'esecuzione pubblica in occasione per educare gli astanti al significato della morte cristiana cfr. Galeani 2001, 284-285.

presagio dei rischi connessi alla presenza dei tre su un palco dal quale potrebbero svettare nella loro intrepida fierezza annullando la posizione di superiorità del magistrato e offrendo alla folla una visione macabra ma gloriosa. Questo epilogo 'spettacolare' sarà comunque soltanto rimandato, come vedremo.

La replica di Emiliano alle parole di Fruttuoso è al centro dei vv. 48-50:

> Subridens ait ille: "Iam fuisti".
> Nec differt furor aut refrenat iram.
> Saeuis destinat ignibus cremandos. 50

Sulla falsariga dello scambio di battute di *Pass. Fruct.* 2.9 (– *Episcopus es? – Sum.* […] – *Fuisti*), nel v. 48 il giudice prudenziano invalida il *sum famulus gregisque pastor* con un perentorio *fuisti* che, venato di scherno (*subridens*), è il segno dell'esplosione incontrollata dell'irrazionalità, alla base della sentenza di condanna. Il v. 49 porta alle estreme conseguenze il disordine interiore già annunciato da *turbidus*. Emiliano appare ormai come l'incarnazione di un *furor* che diventa dominante anche nel dettato prudenziano. Il sostantivo, che nel *Peristephanon* si affaccia per altre diciassette volte (quasi sempre in relazione ai persecutori)[36], gode qui di un particolare risalto sia per la strategica collocazione nella nicchia tra i *longa* del coriambo del falecio, sia per effetto dell'allitterazione della *f*, che evoca l'idea del dilagare del sentimento, in grado di permeare l'intero verso così come l'animo del governatore; ad esasperare la forza dell'immagine è poi la gerarchia sintattica del v. 49, in cui *furor* si erge a soggetto dei verbi *differt* e *refrenat*. Oculata è pure la scelta di *refreno*, un composto che sin dall'epoca repubblicana era stato impiegato per metaforizzare il controllo sulle pulsioni[37] ma che, a proposito del contenimento della rabbia, aveva un'archetipica quanto autorevole occorrenza nell'esordio del terzo libro del *De ira* di Seneca, in cui, in risposta alla più pressante delle richieste di Novato, si passavano in rassegna le terapie utili se non ad estirpare quella passione, per lo meno a domarne l'impeto[38]; né sembra casuale che il rilievo di Prudenzio sull'impossibile differimento dell'erompere della rabbia del governatore trovi anch'esso riscontro nella sezione immediatamente successiva dell'opera senecana, dove si puntualizzava l'inanità del frapporre indugi a un *praeceps malum*, che, a differenza delle altre passioni, non ammette *dilatio*[39].

[36] 3.66; 4.85; 5.162, 468; 10.25, 175, 376, 395, 583, 679, 967; 11.5, 112; 12.23; 13.26, 89; 14.63. Cfr. Fux 2013, 169.

[37] La metafora equestre sottesa a *refreno* passa precocemente dal contenimento di un moto fisico al governo degli impulsi: cfr. già Cic. *leg. agr.* 2.55 *o perturbatam rationem, o libidinem refrenandam* e *parad.* 5.33 *refrenet primum libidines*; in Lucrezio il verbo è impiegato sia in relazione alla *uoluntas* che trattiene lo slancio corporeo (2.272, 281), sia in ulteriori trasposizioni figurate (4.1084; 5.110). Il nesso entra stabilmente anche nel lessico morale cristiano: vd. spec. Lact. *inst.* 6.5.13 *iram cohibere, cupiditatem conpescere, libidinem refrenare* e *ira* 21.2 *ira hominis refrenanda fuerit*.

[38] 3.1.1 *Quod maxime desiderasti, Nouate, nunc facere temptabimus, iram excidere animis aut certe refrenare et impetus eius inhibere.* Cfr. Sen. *epist.* 104.13 *cupiditates refrenauit, non iras repressit* e 120.11 *oportebat cupiditates refrenari, metus comprimi*.

[39] La riduzione di Emiliano a ipostasi dell'ira, che trova paralleli nel ritratto di altri inquisitori della martiriologia greca e latina (cfr. da ultimo Pobežin 2024, 612-613), trasforma lo scontro con la *uirtus* tetragona di Fruttuoso in una sorta di *psychomachia* (Roberts 1993, 44 ss.; Bilby 2012, 232 e n. 90). Cfr. inoltre Clarke 2020, 8, che, muovendo dall'analisi di *perist.* 2, 5, 10 e 14, rileva un canovaccio ricorrente nel quale l'autorità, inizialmente padrona della parola, perde il controllo nel confronto con il martire e sostituisce alla persuasione l'ira e la violenza.

4. Dall'anfiteatro al cielo

Al precipitare di Emiliano in una folle brama punitiva si contrappone la compattezza dei tre protagonisti nell'accogliere con gioia la sentenza di condanna e nel rivolgersi alla folla per trattenerne il pianto (50-51 *saeuis destinat ignibus cremandos, / exultant prohibentque flere uulgum*)[40]: se nella *Passio* era stato Fruttuoso a consolare i fratelli prima del rogo, Prudenzio distribuisce ora il gesto tra tutti i condannati, mostrando come il magistero del vescovo abbia già sortito degli effetti[41].

L'ingresso nell'anfiteatro in cui si consumerà l'esecuzione è immortalato in versi ancora una volta contraddistinti da una fattura calibrata (61-66):

> Intrant interea locum rotunda
> conclusum cauea, madens ferarum
> multo sanguine quem furor frequentat,
> cum spectacula perstrepunt cruenta
> ac uilis gladiator ense duro
> percussus cadit et fremit uoluptas.

Prudenzio appronta una definizione perifrastica della *location* che, oltre a sottolineare il senso di accerchiamento dei tre protagonisti, accresce la tensione grazie alla comparsa differita del termine chiarificatore *cauea*. Non meno funzionale si rivela l'artificiosità dell'*ordo uerborum* propiziata dal poco duttile schema metrico del falecio: l'intersecarsi dell'*enjambement* tanto con gli iperbati *madens… furor* e *ferarum… sanguine* quanto con l'esasperata anastrofe di *quem* genera un effetto caotico proprio nel momento in cui prende forma la sregolatezza emotiva che presiede agli spargimenti di sangue in quel luogo.

Con *fremit uoluptas* i singoli spettatori scompaiono dietro il piacere che li accomuna e che, divenuto soggetto dell'ultima frase del v. 66, sembra quasi rendersi udibile nel frastuono della cavea, suggerendo che i martiri stiano entrando in un luogo saturo della propria memoria cruenta[42]. La traslazione dei condannati in un anfitea-

[40] Deproost 1999, 170 accosta *perist.* 6.51 e 82 alla morte di Ercole nell'*Hercules Oetaeus*, dove l'eroe censura le lacrime e i lamenti di Alcmena.

[41] L'autocontrollo richiesto al *uulgus* è praticato dagli stessi condannati anche in relazione al corpo e, in particolare, allo stimolo della sete, che Fruttuoso mostra di governare rifiutando l'offerta pietosa di un *poculum* da parte di alcuni degli astanti (52-60 *Quosdam de populo uidet sacerdos / libandum sibi poculum offerentes, / "Ieiunamus", ait, "recuso potum. / Nondum nona diem resignat hora, / numquam conuiolabo ius dicatum / nec mors ipsa meum sacrum resoluet. / Sic Christus sitiens crucis sub hora / oblatum sibi poculum recusans / nec libare uolens sitim peregit*). L'episodio trae spunto da *Pass. Fruct.* 3.2-3, dove alcuni fedeli, mossi *ex fraterna caritate*, offrono al vescovo *conditi permixti poculum* (verosimilmente una bevanda preparata per attenuare il dolore), ricevendo la risposta *non est* […] *hora soluendi stationis*. Prudenzio conferisce invece alla *statio* la forma di una legge alla quale il vescovo rimane soggetto anche quando la morte è ormai prossima. Palmer 1989, 215-216 giudica il discorso di Fruttuoso "rather self-righteous" e quasi autocompiaciuto, osservando inoltre che il paragone con Cristo avrebbe avuto un altro effetto se proposto dalla voce narrante o dagli spettatori. Questa valutazione risente della distanza rispetto alla sobrietà della fonte e trascura l'urgenza prudenziana di far emergere il modello cristologico dell'agire del vescovo (cfr. Marc. 15.23, dove Cristo rifiuta il vino mescolato con mirra; vd. inoltre Matth. 27.34). Tale componente innerva dunque l'intera trama del racconto, dal *calor Christi* che anima il cammino sino al patrocinio finale, efficace *prosperante Christo*. Cfr. Fux 2013, 170-171.

[42] Il quadro dell'arena si colloca nella lunga polemica cristiana contro gli spettacoli, nella quale l'atto di guardare coinvolgeva moralmente lo spettatore nel sangue versato: Tert. *spect.* 12; Cypr. *Don.* 7; Arnob.

tro[43] gremito di una folla plaudente e assetata di sangue è notoriamente un *topos* degli *acta* e delle *passiones*, che valorizzavano l'equipollenza tra gladiatore e martire per avvalorare la dimensione agonale dell'impresa ingaggiata dagli "atleti di Dio[44]". Le parole adoperate per l'anfiteatro richiamano inoltre da vicino *c. Symm.* 1.379-399, dove il gladiatore caduto sull'arena, la polvere della cavea, gli *spectacula* e la *sanguine pasta uoluptas* appartengono a una requisitoria che interpreta i giochi come sacrifici offerti a Dite. In *perist*. 6 la medesima materia viene compressa in due terzine: l'arena appare attraverso il sangue che l'ha impregnata e il piacere che vi freme, mentre la pira, già prima che il racconto mostri i corpi nelle fiamme, è presentata come il mezzo che li libererà dal loro carcere. Il lessico dei *ludi* non offre, però, una nuova esibizione della sofferenza fisica, generando una frustrazione dell'orizzonte di attesa dei lettori che si accresce grazie all'assenza di reazioni emotive in grado di assimilare il pubblico del martirio a quello degli spettacoli pagani. Dopo la prigione e le *catastae*, un altro spazio tradizionalmente connesso alla sopraffazione, alla violenza e ad intense e spesso deteriori emozioni cambia segno, sancendo l'efficacia della lezione di compostezza e autocontrollo data da Fruttuoso, Augurio ed Eulogio[45].

Un degno corollario è la scena della preparazione del rogo (vv. 67-72):

> Hic flammante pyra niger minister
> ardens supplicium parare iussus
> construxit facibus rogum supremis,
> qui, dum corpora concremanda soluit,
> feruentes animas amore lucis
> fracto carceris expediret antro.

nat. 2.41; Lact. *inst.* 6.20; *epit.* 58; per altra documentazione si rinvia al saggio di Rosa Santoro sempre in questo fascicolo del "Bollettino di Studi Latini". Sul ricorrere degli edifici per spettacoli quale cornice del martirio nelle fonti cfr. Sales-Carbonell 2014, 12-14 e Mateo Donet 2016, 293-294. Per la valenza della *location* dell'esecuzione in *perist.* 6 vd. inoltre Galeani 2001, 280-281. Fux 2003, 171-172 osserva che lo spazio anfiteatrale assume tratti già associati al carnefice (*pastus sanguine*), al demonio (*cruentus*) e al giudice (*furor, turbidus*).

[43] Bowes 2014, §§ 5-7 nota come la chiesa edificata nell'arena fra la fine del V e l'inizio del VI sec., con accesso alle *fossae* e un consistente gruppo di sepolture *ad sanctos*, costituisca uno dei rarissimi casi archeologicamente ben documentati di commemorazione martiriale all'interno di un edificio originariamente destinato ai *ludi*.

[44] La designazione del martire come *athleta* sviluppa il lessico agonistico paolino (I Cor. 9.24-27; II Tim. 4.7-8), già ampiamente dispiegato da Tert. *mart.* 3.3 (*Bonum agonem subituri estis*). Per la formula esplicita cfr. *Pass. Sebast.* 3.9 *Ut uidit beatus Sebastianus athletas Dei immenso certaminis pondere fatigari*; *Pass. Vinc.* [BHL 8631] *Intrepidus itaque Dei athleta candentis ferri machinam ultro conscendit*; *Act. Max.* 2.4 *Et sic raptus est athleta Christi a ministris diaboli*. Cfr. Binder 2005, 136-139.

[45] Un confronto con Agostino permette di cogliere la specificità della costruzione prudenziana. Celebrando Perpetua e Felicita, l'Ipponate oppone al pubblico assiepato nella cavea un'altra comunità di spettatori e distingue i loro modi di guardare: *serm*. 280.2 *Neque tunc tanto concursu hominum ad eas occidendas cauea crudelitatis impleta est, quanto nunc ad eas honorandas ecclesia pietatis impletur.* […] *Illi uiderunt oculis carnis, quod cordis immanitati refunderent: nos aspicimus oculis cordis, quod illis ereptum est, ne uiderent.* […] *Denique illorum insultatio facta est nostra exsultatio*. La medesima morte, un tempo contemplata dalla *crudelitatis cauea*, viene ora accolta dall'*ecclesia pietatis*, dove gli *oculi cordis* riconoscono la corona rimasta invisibile agli occhi della carne; per questo l'antica *insultatio* può alimentare l'*exsultatio* della festa. Sul rapporto ambivalente del cristianesimo antico con lo spettacolo cfr. Castelli 2004, 114-115 e 120-123: alla denuncia dell'effetto esercitato sullo spettatore dalla contemplazione della violenza si accompagna, nella memoria martiriale, la produzione di un *counterscript* capace di sottrarre la scena al significato imposto dall'arena e di trasferirne il controllo ai martiri, al narratore o al pubblico delle epoche successive.

Il *niger minister* appronta la pira quale strumento del supplizio, ma, a partire dalla relativa dipendente da *rogum*, si delinea un esito diverso. Mentre il fuoco scioglie i corpi destinati a bruciare, affranca le anime dal carcere della carne: alla *flammans pyra* e all'*ardens supplicium* fanno da contraltare le anime *feruentes*, il cui ardore proviene dall'*amor lucis*. La correzione prospettica è affidata all'esplicito intervento del narratore, che riesce a scongiurare tempestivamente il cordoglio di quanti rivivono la vicenda tramite i suoi versi. Il pubblico extratestuale del martirio è, così, dotato di una lucidità superiore rispetto ai devoti che, nei vv. 73-84, impulsivamente fanno a gara per assistere Fruttuoso ormai pronto a entrare nella pira:

> Certant officiis pii sodales;
> plantis calciamenta dissolutis
> pronus detrahere studebat unus,
> sed sanctus uetat ora Fructuosus
> inclinata premi: "Facessite" inquit
> "Nec nostram grauet obsequella mortem;
> atquin ipse meos pedes resoluam,
> ne uestigia praepedita uinclis
> tardis gressibus inruant in ignem.
> Cur lamenta rigant genas madentes?
> Cur uestri memor ut fiam rogatis?
> Cunctis pro populis rogabo Christum.

Questi versi segnano l'inizio della più ampia sequenza correttiva del carme, predisponendo un'alternanza sinergica tra la voce del vescovo, quella del poeta e lo *spiritus* risuonante dal cielo, in un crescendo di autorità che accompagna virtualmente l'ascesa dei martiri e guida a una comprensione sempre più piena dell'evento.

Fruttuoso interviene per primo, a causa della necessità di rettificare le manifestazioni di deferenza nei suoi confronti. Sebbene la qualifica dei *sodales* come *pii* impedisca di ascrivere gli *officia* a un intento censurabile, il fedele che cerca di liberare i piedi del condannato finisce paradossalmente per creare un impedimento[46] analogo ai calzari dei quali, poco dopo, il vescovo si libererà autonomamente, percependoli come *uincla* in grado di ritardare un rapido ingresso nel fuoco (*inruant in ignem*). Una simile *obsequella*[47] denuncia infatti un problema che il pastore deve ancora risolvere in quanto spia di una devozione che, trascurando il comune destino della triade, si appunta solo sulla figura di spicco, rischiando di trasformare la preminenza episcopale in

[46] Notevole l'espressività dell'*ordo uerborum*, che prevede l'incunearsi di *grauet obsequella* nel cuore dell'iperbato *nostram… mortem*. Da escludere che *grauet* alluda a un fardello emotivo al pensiero del distacco da una comunità così devota. Fruttuoso e i diaconi sono, infatti, ormai proiettati verso l'incontro con Dio e la conseguente *chance* di un patronato ancora più efficace nei confronti dei fedeli, come si espliciterà negli ultimi versi dell'inno.

[47] *Obsequella*, forma rara e arcaizzante rispetto al più comune *obsequium*, ricorre altre tre volte nel *corpus* prudenziano: *cath.* 7.51 *hanc obsequellam praeparabat nuntius*, dove Giovanni Battista prepara mediante la propria *obsequella* la via del Signore (viceversa nel nostro passo l'*obsequella* rischia di rallentare il cammino verso il martirio e la conseguente ascesa al cielo); *cath.* 8.19 *leuis obsequella*, a proposito del digiuno moderato; *epil.* 31-32 *uel infimam / Deo obsequellam praestitisse prodest*, in riferimento all'offerta poetica, che, per quanto umile, acquista valore, purché sia destinata a Dio.

separatezza cultuale[48]. Ecco, quindi, nell'*oratio recta* di Fruttuoso apparire subito il possessivo *nostram*, che, difficilmente interpretabile come *pluralis maiestatis*, mira invece a puntualizzare la dimensione collettiva del martirio. Il vescovo si premura poi di lasciare intendere che anche le sue cure sono dispensate non ai singoli ma all'intera comunità, alla quale infatti si rivolge unitariamente dapprima tramite il *facessite* del v. 77 (che interpreta il gesto dell'*unus* come rappresentativo di uno zelo condiviso), poi rilevando con stupore una generale propensione al pianto e alla richiesta di memoria (81-83), chiari indizi del persistere di una lettura erronea dell'imminente morte quale brusco epilogo del rapporto con il pastore, che, invece, proseguirà in una forma addirittura onnicomprensiva (84 *cunctis pro populis*; evidente su questo punto la sintonia con la *Passio* e con il sermone agostiniano).

Un altro dato interessante è che la frase sui volti rigati dalle lacrime abbia per soggetto un astratto come *lamenta*, a suggerire che il cordoglio si sia del tutto impossessato dei fedeli. Si tratta di una soluzione che coincide con quella già adottata in relazione al *furor* di Emiliano e che, pertanto, fa sfumare il discrimine tra il *modus operandi* della voce del vescovo e quello del poeta. A partire da qui, del resto, l'integrazione tra le diverse istanze catechetiche riemerge in veste di immediata postilla al discorso di Fruttuoso da parte di Prudenzio (85-99):

Vix haec ediderat, relaxat ipse
indumenta pedum, uelut Moyses
quondam fecerat ad rubum propinquans.
Non calcare sacram crematione
aut adstare Deo prius licebat
quam uestigia pura figerentur.
Stabat calce mera, resultat ecce
caelo spiritus et serit loquellam,
quae cunctos tremefecit audientes:
"Non est, credite, poena quam uidetis,
quae puncto tenui citata transit,
nec uitam rapit illa sed reformat.
Felices animae quibus per ignem
celsa scandere contigit Tonantis,
quas olim fugiet perennis ignis!".

[48] Il rischio insito nell'*obsequella* anticipa la scena delle reliquie (130-141 *Tum de corporibus sacris fauillae / et perfusa mero leguntur ossa, / quae raptim sibi quisque uindicabat. / Fratrum tantus amor domum referre / sanctorum cinerum dicata dona / aut gestare sinu fidele pignus. / Sed ne reliquias resuscitandas / et mox cum domino simul futuras / discretis loca diuidant sepulcris, / cernuntur niueis stolis amicti; / mandant restitui cauoque claudi / mixtim marmore puluerem sacrandum*; la matrice è *Pass. Fruct.* 6.1-3). Dopo la morte di Fruttuoso e dei diaconi, l'*amor* spinge i fedeli a raccogliere le ceneri e a portarle nelle proprie case. La rapidità (*raptim*) e il carattere individuale della raccolta introducono tuttavia un elemento di disordine. Il medesimo affetto che cerca un *fidele pignus* disperde il corpo tra case e possessori diversi (secondo una logica ben illustrata da Eastman 2020, 220-221), finché i martiri, apparendo nelle vesti bianche della promessa, non ordinano la restituzione. Fra i due episodi si riconosce una continuità: prima del supplizio l'affetto si concentra sul corpo del solo Fruttuoso e tenta di prestargli un servizio particolare; dopo l'esecuzione il desiderio di prossimità ai martiri divide il corpo reliquiario e lo distribuisce in spazi privati. In entrambi i casi la devozione conserva la propria legittimità soltanto attraverso una correzione che ricostituisca l'unità ecclesiale e martiriale minacciata dall'appropriazione da parte del singolo. Indimostrabile l'ipotesi di Palmer 1989, 221-222, secondo cui il carme era forse pensato per accompagnare una traslazione dei resti di Fruttuoso e dei diaconi.

L'atto con cui Fruttuoso si sfila gli *indumenta pedum* è accostato a quello di Mosè, che, in Ex. 3, presso il roveto ardente ode la voce divina ingiungergli di arrestarsi e deporre i calzari, poiché il terreno sul quale si trova è sacro. Il precedente scritturistico risulta particolarmente appropriato: come da quella teofania prende avvio la missione del pastore chiamato a guidare Israele fuori dalla schiavitù, così Fruttuoso conduce Augurio ed Eulogio verso un fuoco che li affrancherà dai vincoli mondani. In tal modo la vicenda viene sottratta definitivamente a una lettura dominata dal lutto e dal senso della perdita e si innesta invece nella più ampia trama della storia della salvezza, nella quale il gesto di Mosè viene riattualizzato nel martirio[49].

Al contempo si delinea un nesso figurale tra la voce ascoltata dal personaggio biblico e quella che, già secondo la tradizione riflessa dalla *Passio*, aveva introdotto le ultime parole di Fruttuoso, pronunciate *monente pariter ac loquente Spiritu sancto* (4.1). Prudenzio le riserva ben sei versi, ascrivendole un'interpretazione escatologica degli eventi che inizia con un appello fideistico al superamento della percezione fallace degli eventi (94 *non est poena, credite, quam uidetis*) per poi insistere sulla morte come fugace trapasso alla beatitudine oltremondana[50], approdando, infine, a un uso dell'aggettivo *felix* che, a differenza di quanto accade nell'incipit del carme, innesca un vero e proprio μακαρισμός, scandito dal poliptoto del pronome relativo (97 *quibus*; 99 *quas*) e da quello del sostantivo clausolare *ignis* (97 e 99), utile a sottolineare lo scarto tra le fiamme paradossalmente salvifiche del martirio e quelle della dannazione eterna.

Dopo la glossa celeste, i martiri si apprestano al rogo (100-117):

Haec inter rapidis focos crepantes
intrant passibus et minantur ipsis
flammarum trepidantibus caminis.
Nexus denique qui manus retrorsus
in tergum reuocauerant reuinctas
intacta cute decidunt adusti.
Non ausa est cohibere poena palmas
in morem crucis ad Patrem leuandas,
soluit bracchia quae Deum precentur.
Priscorum specimen trium putares,
quos olim Babylonicum per ignem
cantantes stupuit tremens tyrannus.

[49] Cfr. Roberts 1993, 107-108, che sottolinea come l'accostamento a Mosè sia un'aggiunta prudenziana volta a porre in risalto una prerogativa di Fruttuoso: nel nuovo Israele il ruolo del condottiero dell'esodo passa ai vescovi. Vd. inoltre Fux 2013, 175-176, che interpreta lo scalzarsi come trasformazione del martirio in incontro con Dio e del luogo del supplizio in spazio sacro.

[50] Il poliptoto del relativo (94 *quam*; 95 *quae*) sottolinea lo scarto tra apparenza e realtà (il medesimo dispositivo ritorna con una diversa valenza nei vv. 97 e 99, come si dirà a breve). La solennità dell'affermazione dello *spiritus* è inoltre rimarcata da una martellante allitterazione delle dentali (*uidetis* […] / *puncto tenui citata transit,* / […] *uitam rapit* […] *reformat*). La raffinata fattura retorica, infine, esalta anche il proclama sulla *reformatio*: il passaggio dei martiri a una nuova forma di esistenza trova, infatti, riscontro nella serie di tre verbi alla terza persona singolare dell'indicativo presente, i primi due in omoteleuto (*transit*; *rapit*), l'ultimo – nonché il più importante dal punto di vista semantico – con una diversa terminazione (*reformat*) che spezza il reiterarsi della cellula fonica *it* alla quale aveva contribuito anche l'accusativo *uitam*.

Illis sed pia flamma tunc pepercit,
nondum tempore passionis apto
nec mortis decus inchoante Christo.
Hos cum defugeret uaporus ardor,
orant ut celer ignis aduolaret
et finem daret anxiis periclis.

L'anastrofe *haec inter*, collocata in apertura del v. 100, imprime alla narrazione una solennità adeguata all'ingresso nella fase culminante del martirio e fa coincidere l'atto dei tre condannati con il perdurare della rivelazione: mentre la *loquella* celeste ancora risuona, Fruttuoso, Augurio ed Eulogio entrano nella pira. Il costrutto, ben attestato nella dizione epica[51], ricorre altre due volte nel *Peristephanon*, sempre in momenti nei quali, al culmine della violenza, il comportamento del martire determina un'improvvisa accelerazione o una diversa interpretazione degli eventi: è il caso di Vincenzo che rimane *immotus* fra i tormenti (5.233-236 *Haec inter inmotus manet / tamquam dolorum nescius / tenditque in altum lumina; / nam uincla palmas presserant*) o di Romano che riprende spontaneamente la parola davanti ai carnefici (10.456-460 *Nitendo anhelant, diffluunt sudoribus, / cum sit quietus heros in quem saeuiunt. / Haec inter addit sponte Romanus loqui: / "Si quaeris, o praefecte, uerum noscere, / hoc omne quidquid lancinamur non dolet"*). Prudenzio sembra dunque riconoscervi una formula particolarmente adatta a segnalare l'emergere dell'iniziativa martiriale nel pieno dell'azione persecutoria.

All'eco della voce proveniente dal cielo si sovrappone ora il crepitio dei *foci*, attraverso il quale la pira, già accesa, acquista una presenza sonora in grado di anticipare la violenza imminente ma non di intimidire i condannati, il cui incedere risoluto assume anzi un connotato minaccioso agli occhi delle fornaci, che si fanno trepidanti. L'ennesima attribuzione della valenza sintattica di soggetto a un essere inanimato porta al grado estremo la circolazione degli affetti che pervade l'inno: il *timor* dal quale Fruttuoso aveva protetto i compagni era già passato alle *catastae* e ora, quando la macchina persecutoria dovrebbe manifestare la massima efficacia, raggiunge anche gli apparati incandescenti nei quali la condanna deve essere eseguita[52].

Emblematici anche i versi sui legacci. I *nexus* che avevano costretto le mani dietro la schiena vengono raggiunti dal fuoco e cadono ormai combusti, lasciando la pelle intatta. La *poena*, personificata, non osa trattenere le mani che stanno per assumere la forma della croce e, quasi riconoscendo l'autorità del modello al quale quei corpi si assimilano, coopera alla preghiera che avrebbe dovuto impedire e che, rispetto alla

[51] Vd., *e.g.*, Enn. *ann*. 136, Verg. *Aen*. 8.671, Ou. *met*. 12.536 e Stat. *Theb*. 1.142.

[52] Cfr. Guttilla 2011, 118-119. Sebbene nel *Peristephanon* non compaia un'altra fornace alla quale sia direttamente attribuito il tremore, il motivo si inscrive in una costellazione tematica ben riconoscibile. Nell'esordio dell'inno per Eulalia (3.13-15: *cum crepitante pyra trepidos / terruit aspera carnifices / supplicium sibi dulce rata*) il crepitio della pira fa da sfondo al rovesciamento per cui sono i carnefici a temere la fanciulla che reputa dolce il supplizio. Nell'inno per Vincenzo sono invece gli stessi strumenti della tortura, ormai impotenti dinanzi al martire vittorioso, a tremare (5.293-296: *O miles inuictissime, / fortissimorum fortior, / iam te ipsa saeua et aspera / tormenta uictorem tremunt*). Nel *Romanus*, infine, il nubifragio spegne la pira appena preparata (10.846-858), e il tentativo di alimentare nuovamente le torce semicarbonizzate lascia il carnefice a *trepidare* dinnanzi all'inatteso fallimento del fuoco, mentre egli fruga tra tizzoni e ceneri bagnate alla ricerca del *semen ignis* (10.859-865).

Passio, acquisisce una nuova e pregnante fisionomia. Se, infatti, nella fonte era Fruttuoso a pregare *in signo tropaei Domini constitutus*, Prudenzio estende la postura ad Augurio ed Eulogio, facendo sì che l'efficacia del magistero episcopale si manifesti nella concorde apertura delle braccia.

Notevole risulta, poi, il sintagma del v. 105 *intacta cute*, che, collocato immediatamente prima della personificazione della *poena* e del riferimento alla croce, impedisce di considerare la preservazione corporea un elemento accessorio. Il poeta non indugia su una generale invulnerabilità dei martiri, mettendo invece in risalto ciò che consente al corpo di divenire segno[53]. Il confronto con i tre Ebrei condannati alla fornace da Nabucodonosor (109-114)[54] chiarisce il senso di questa azione selettiva: mentre la *pia flamma* aveva risparmiato integralmente Anania, Azaria e Misaele poiché il tempo della *passio* non era ancora giunto e Cristo non aveva inaugurato il *decus mortis*, dopo la croce la manifestazione della presenza divina non deve più sottrarre i testimoni al fuoco, potendo avviarli tramite la morte alla condizione che essi desiderano[55]. La clemenza del fuoco riceve pertanto una misura nuova, in quanto è chiamata a preservare la vita solo nel tempo necessario alla preghiera cruciforme per poi cedere all'invocazione dei martiri, bramosi di accedere alla dimensione oltremondana.

Una volta che le braccia si sono aperte e i corpi hanno assunto la forma della croce, il persistere del vincolo terreno trattiene però i tre sulla soglia del compimento: la fiamma, continuando a rifuggirli, prolunga il tempo che ancora li separa da Dio. A questa attesa penosa rinvia il sintagma *anxiis periclis*, nel quale l'aggettivo enfatizza la forza afflittiva della circostanza[56]: il malessere nasce dall'impazienza per l'indugio, che sarà risolto solo dalla disponibilità della *maiestas* divina ad accogliere la preghiera rivoltale (118-120 *Exorata suos obire tandem* / *maiestas famulos iubet caducis* / *missos corporibus sibique reddi*).

L'ascesa dei martiri in cielo, ancora preclusa agli occhi degli astanti, risulta visibile ad alcuni membri della casa di Emiliano (121-129):

> Vidit praesidis ex domo satelles
> caelum martyribus patere apertum
> insignesque uiros per astra ferri.
> Quin et filiolae monens erili
> ostendit sceleris notam paterni,
> caelo uiuere quos forum peremit.
> Haec tunc uirginitas palam uidere
> per sudum meruit parente caeco,
> ut crimen domini domus timeret.

Il primo testimone è un *satelles ex domo praesidis*, che comunica alla figlia del

[53] L'efficacia di tale dettaglio prudenziano, che non ha un corrispettivo nella *Passio*, è rilevata già da Franchi de' Cavalieri 1935, 155-156.

[54] Sul possibile retroterra visuale del recupero del paradigma biblico cfr. Hershkowitz 2017, 209-210. La studiosa richiama il mosaico tardoantico di Centcelles, presso Tarragona, nel quale i tre giovani sono raffigurati insieme all'angelo dentro la fornace con le braccia levate in atteggiamento orante e riferisce l'ipotesi di Isla Frez secondo cui la scena avrebbe potuto evocare Fruttuoso e i due diaconi.

[55] Per il filtro decisivo della passione di Cristo nel rapporto tra i *typoi* veterotestamentari e la loro riattualizzazione martiriale vd. Evenepoel 1996, 24-26 e Florio 2002, 277-278.

[56] Cfr. *ThlL*, s.u. *anxius*, 201.70-203.70 (vd. spec. Prud. *perist.* 5.262 *dolores anxii*).

padrone ciò che il genitore rimarrà incapace di vedere. La *domus*, prolungamento del potere pubblico esercitato nel *forum*, diviene così il luogo nel quale quella stessa autorità viene sottoposta a giudizio: il cielo rende infatti manifesta la sopravvivenza dei condannati, consentendo alla giovane (qualificata per mezzo della sua verginità) di riconoscere il significato dell'evento, in netta antitesi con il padre, che sconta le conseguenze di un'inscalfibile condizione morale ed ermeneutica. Il confronto con la figura di Nabucodonosor consente di misurare più precisamente tale esclusione. Nei vv. 109-111, infatti, Prudenzio precisa che il re di Babilonia, dopo avere visto i tre giovani attraversare indenni il fuoco, era stato sopraffatto dallo sbigottimento e dal terrore, passioni che avevano aperto la via all'agnizione dell'intervento divino; Emiliano, al contrario, non riceve una scena analoga di conversione dello sguardo[57]. Il turbamento che avrebbe potuto incrinarne la sicurezza si è già diffuso nelle *catastae*, nei *camini* e negli strumenti del supplizio, per raggiungere infine la sua casa, dove il timore assume la forma appropriata della consapevolezza del delitto. Al giudice rimane la cecità (128 *parente caeco*), in stridente contrasto con il progressivo affinamento dello sguardo imbastito nell'inno dapprima in occasione della sequenza di apertura (in cui la città coronata appare sotto l'occhio divino, capace di riconoscere fin dall'inizio il valore del martirio) e poi nella scena ambientata in un contesto intrinsecamente 'spettacolare' come l'anfiteatro nel quale è allestita la pira (oggetto dell'intervento correttivo dello *spiritus* nei riguardi della percezione degli astanti)[58].

5. Conclusioni

Dall'analisi fin qui condotta emerge come uno dei tratti peculiari di *perist.* 6 consista non tanto nell'attribuire ai personaggi una gamma emotiva estranea alla topica martiriale quanto, piuttosto, nel sottoporre reazioni in larga misura codificate a un processo ermeneutico che ne osserva l'insorgenza, la circolazione e gli eventuali effetti distorsivi prima di ricondurle a una corretta lettura dell'evento. La chiusa del carme conferisce una forma collettiva all'esito di questo percorso, contrapponendo alla cecità di Emiliano, estromesso dalla comprensione del martirio, l'inclusività del canto innalzato ai tre patroni (148-153):

> Circumstet chorus ex utroque sexu,
> heros uirgo puer senex anulla,
> uestrum psallite rite Fructuosum!
> Laudans Augurium resultet hymnus,
> mixtis Eulogium modis coaequans,
> reddamus paribus pares camenas[59].

[57] La redazione tràdita della *Passio* aggiunge una successiva apparizione a Emiliano, davanti al quale Fruttuoso e i diaconi si mostrano *in stolis repromissionis*, rimproverandolo e irridendolo per aver creduto che i condannati, una volta sciolti dal corpo, sarebbero rimasti sulla terra (7.1). Sull'autenticità della pericope permangono, però, seri dubbi: cfr. Musurillo 1972, 184 app. *ad* 7.1; 185 n. 16. Franchi de' Cavalieri 1935, 165-166 osserva che Prudenzio difficilmente avrebbe rinunciato a trarre spunto da una scena tanto congeniale alla propria riscrittura.

[58] Un termine di paragone è *perist.* 9, nel quale la contemplazione dell'*imago* di Cassiano richiede la mediazione dell'edituo e della voce poetica: cfr. Lubian 2020, 294-300.

[59] Nei vv. 154-156 il canto si propaga dalla comunità al paesaggio: i tetti dorati della città risuonano, il

L'appello a un coro eterogeneo per sesso ed età ratifica la conquista collettiva di un sentire che le diverse istanze correttive hanno gradualmente preparato, a coronamento di un processo paideutico che sarebbe, però, erroneo ritenere concepito esclusivamente in funzione del *milieu* tarraconese. Pur conoscendo, infatti, un'articolazione di rara complessità nel sesto inno della raccolta, tale disciplina resta parte integrante di un disegno sotteso all'intero *Peristephanon*, che elegge il martirio a vicenda-limite, irta di paradossi in grado di mettere in crisi le più immediate reazioni suscitate dalla morte e dalla violenza: nel turbamento della scoperta di un corpo straziato che si fa viatico alla salvezza è in *nuce* la conquista di un nuovo sguardo, pronto a slanciarsi gioioso verso il cielo e un futuro di beatitudine, mentre gli ostinati campioni del paganesimo restano prigionieri di un disordine interiore senza scampo.

Marco Onorato

Riferimenti bibliografici

Bilby 2012 = M. G. Bilby, *Christendom Witnesses to the Martyrs: Modulations of the* Acta Martyrum *in Prudentius'* Peristephanon *VI*, «JEH» 63, 219-235.

Binder 2005 = T. Binder, *Semen est sanguis Christianorum. Literarische Inszenierungen von Macht und Herrschaft in frühchristlicher Passionsliteratur*, Berlin.

Bowes 2014 = K. Bowes, *Christians in the Amphitheater? The "Christianization" of Spectacle Buildings and Martyrial Memory*, «MEFRM» 126, 93-114.

Castelli 2004 = E. A. Castelli, *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, New York.

Catalano 1952 = M. Catalano, *L'eroe nel mondo classico e nel mondo cristiano, con particolare riguardo all'eroe cristiano in Prudenzio*, «RSC» 1, 5-23.

Clarke 2020 = J. Clarke, *Pain, Speech and Silence in Prudentius Peristephanon 5 and 9*, «VChr» 74, 4-28.

Conybeare 1999 = C. Conybeare, Terrarum Orbi Documentum*: Augustine, Camillus, and Learning from History*, «AugStud» 30, 59-74.

Corsano 2014 = M. Corsano, *Un maestro ed i suoi allievi: l'inno IX del* Peristephanon *di Prudenzio*, in *Clavigero nostro.* Per Antonio V. Nazzaro, a cura di R. Palla - M. G. Moroni - C. Crimi - A. Dessì, Pisa, 65-72.

Cunningham 1966 = Aurelii Prudentii Clementis *Carmina*, ed. M. P. Cunningham, Turnhout.

D'Auria 2016 = I. D'Auria, *Il linguaggio delle emozioni nell'inno 10 del* Peristephanon *prudenziano*, «Koinonia» 40, 635-648.

Delehaye 1912 = H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles.

Deproost 1999 = P.-A. Deproost, *Le martyre chez Prudence: sagesse et tragédie. La réception de Sénèque dans le* Peristephanon liber, «Philologus» 143, 161-180.

Drobner 2014 = H. R. Drobner, *La «Passio» de san Vicente de Zaragoza según las prédicas de Agustín en el día de la fiesta (sermones 4; 274-277A; 359B)*, «Augustinus» 59, 17-45.

Eastman 2020 = D. L. Eastman, *Early Christian Martyr Cults*, in Middleton 2020, 217-235.

Evenepoel 1996 = W. Evenepoel, *Le martyr dans le* Liber Peristephanon *de Prudence*, «SacrEr» 36, 5-35.

Fernández Alonso 1964 = J. Fernández Alonso, *Fruttuoso, Augurio ed Eulogio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, V, Roma, coll. 1296-1298.

Florio 2002 = R. Florio, Peristephanon*: muerte cristiana, muerte heroica*, «RCCM» 44, 269-279.

Franchi de' Cavalieri 1935 = P. Franchi de' Cavalieri, *Gli Atti di S. Fruttuoso di Tarragona*, in ID., *Note agiografiche*, 8, Città del Vaticano, 129-199.

litorale leva un carezzevole mormorio (che richiama per contrasto il fragore degli *spectacula cruenta*) e il mare in festa prende parte alla celebrazione.

Fruchtman 2016 = D. S. Fruchtman, *Instructive Violence: Educated Children as Victims and Aggressors in Late Ancient Latin Martyr Poetry*, «Journal of Religion and Violence» 4, 357-372.
Fux 2003 = P.-Y. Fux, *Les sept Passions de Prudence (*Peristephanon *2, 5, 9, 11-14). Introduction générale et commentaire*, Fribourg.
Fux 2013 = P.-Y. Fux, *Prudence et les martyrs: hymnes et tragédie.* Peristephanon *1, 3-4, 6-8, 10. Commentaire*, Fribourg.
Galeani 2001 = G. Galeani, *La dimensione spettacolare del martirio nel* Peristephanon *di Prudenzio*, «RIL» 135, 273-286.
Gasti 2017 = F. Gasti, *Agostino e l'apoteosi di Romolo*, «VetChr» 54, 39-52.
Grig 2004 = L. Grig, *Making Martyrs in Late Antiquity*, London.
Guttilla 2011 = G. A. Guttilla, *Una lettura del* Peristephanon *6 di Prudenzio tra Trinità «teologica», trinità «imperiale» e trinità «martiriale»*, «JECS» 19, 101-126.
Hagendahl 1967 = H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, I-II, Göteborg.
Hershkowitz 2017 = P. Hershkowitz, *Prudentius, Spain, and Late Antique Christianity. Poetry, Visual Culture, and the Cult of Martyrs*, Cambridge.
Hulls 2011 = J.-M. Hulls, *How the West Was Won and Where It Got Us: Compressing History in Silius'* Punica, «Histos» 5, 283-305.
Kotzé 2020 = A. Kotzé, *Augustine and the Remaking of Martyrdom*, in Middleton 2020, 135-150.
Krauss 2021 = K. Krauss, *The Late Antique Afterlife of Roman Exemplarity: The Case of Scipio Nasica in Livy,* Ab Vrbe Condita *Book 29 and Augustine,* De Civitate Dei *1.30-2.5*, «CQ» 71, 676-687.
Lana 1962 = I. Lana, *Due capitoli prudenziani. La biografia. La cronologia delle opere. La poetica*, Roma.
Lubian 2020 = F. Lubian, *Lo spazio, lo sguardo, la voce. Intertestualità e intermedialità nel* Peristephanon *9 di Prudenzio*, «Lexis» 38, 285-304.
Martínez Chico - González García 2022 = D. Martínez Chico - A. González García, *La integración de Hispania en el Imperio Galo (260-270)*, «Athenaeum» 110, 152-192.
Martorana 2024 = S. Martorana, *Written on the Body? Animated Objects and Narrative Agency in Prudentius,* Peristephanon *9*, «CQ» 74, 732-747.
Mastrangelo 2008 = M. Mastrangelo, *The Roman Self in Late Antiquity. Prudentius and the Poetics of the Soul*, Baltimore.
Mateo Donet 2016 = M. A. Mateo Donet, *La ejecución de Fructuoso de Tarragona. Una condena romana inusual para un obispo*, «HispAnt» 40, 291-301.
Middleton 2020 = *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, ed. P. Middleton, Hoboken.
Musurillo 1972 = H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford.
Palmer 1989 = A.-M. Palmer, *Prudentius on the Martyrs*, Oxford.
Pauliat 2022 = M. Pauliat, *Commenter l'Écriture pour construire la communauté ecclésiale. L'exemple des Sermones ad populum d'Augustin d'Hippone*, «Augustiniana» 72, 33-66.
Pobežin 2024 = G. Pobežin, *Vzorci kljubovanja in čustvovanja v Prudencijevem Mučeniškem vencu*, «Bogoslovni vestnik» 84/3, 607-618.
Roberts 1993 = M. Roberts, *Poetry and the Cult of the Martyrs. The* Liber Peristephanon *of Prudentius*, Ann Arbor.
Sales-Carbonell 2014 = J. Sales-Carbonell, *Roman Spectacle Buildings as a Setting for Martyrdom and Its Consequences in the Christian Architecture*, «Journal of Ancient History and Archaeology» 1/3, 8-21.
Zimnowodzka 2023 = A. Zimnowodzka, *Miejsca kultu Fruktuoza, Auguriusza i Eulogiusza w Tarragonie (IV-VIII w.)*, «Studia Iberica» 23, 9-31.

Riassunto: Il contributo esamina la disciplina delle passioni nel sesto inno del *Peristephanon*, dedicato al vescovo Fruttuoso e ai diaconi Augurio ed Eulogio. L'analisi mostra come il magistero del *praeceptor* non si esaurisca nei suoi discorsi, ma operi attraverso il movimento del corpo e venga prolungato dalla regia poetica. L'assetto delle voci, la struttura narrativa e le personificazioni rendono percepibile il propagarsi delle reazioni emotive fra personaggi, luoghi e strumenti del supplizio. Il confronto con la *Passio Fructuosi* chiarisce la ridistribuzione prudenziana dell'autorità interpretativa, mentre il *sermo* 273 di Agostino offre un diverso modello di governo pastorale della memoria martiriale. Cruciale si rivela anche l'analisi di paradigmi veterotestamentari, riletti alla luce della passione di Cristo.

Abstract: This article examines the discipline of the passions in the sixth hymn of Prudentius' *Peristephanon*, devoted to Fructuosus, bishop of *Tarraco*, and the deacons Augurius and Eulogius. It argues that the teaching of the *praeceptor* is not confined to his speeches, but is also conveyed through bodily movement and extended by the poet's narrative control. The distribution of voices, narrative structure, and personification trace the circulation of emotional responses among characters, places, and instruments of punishment. Comparison with the *Passio Fructuosi* brings into focus Prudentius' redistribution of interpretative authority, while Augustine's *Sermon* 273 offers a different model for the pastoral shaping of martyr memory. Particular attention is paid to Old Testament paradigms, reinterpreted in the light of Christ's Passion.